

PEITHO

— E X A M I N A N T I Q U A —

PEITHO

— E X A M I N A N T I Q U A —

1 (11) / 2020

UNIWERSYTET IM. ADAMA MICKIEWICZA

Wydawnictwo Naukowe Wydziału Filozoficznego UAM

RADA NAUKOWA

GEORGE ARABATZIS / *Ateny* / SEWERYN BLANDZI / *Warszawa* /
ALDO BRANCACCI / *Rzym* / LOREDANA CARDULLO / *Katania* /
MICHAEL ERLER / *Würzburg* / DANILO FACCA / *Warszawa* /
REFIK GÜREMEN / *Stambut* / 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* /
MARIAN ANDRZEJ WESOŁY / *Poznań* / GEORGE ZOGRAFIDIS / *Saloniki* /
JÁN ZOZUĽAK / *Nitra* /

REDAKTOR NACZELNY
MIKOŁAJ DOMARADZKI

SEKRETARZ REDAKCJI
ARTUR PACEWICZ

REDAKCJA TOMU
MIKOŁAJ DOMARADZKI / ARTUR PACEWICZ

REDAKTOR TECHNICZNY
MARCIN JAN BYCZYŃSKI

PROJEKT GRAFICZNY
KRZYSZTOF DOMARADZKI / PIOTR BUCZKOWSKI



WYDAWCZA

Wydawnictwo Naukowe
Wydziału Filozoficznego UAM
ul. Szamarzewskiego 89 C
60-569 Poznań

ADRES REDAKCJI

PEITHO / Examina Antiqua
Wydawnictwo Naukowe
Wydziału Filozoficznego UAM
ul. Szamarzewskiego 89 C
60-568 Poznań

Email: peitho@amu.edu.pl

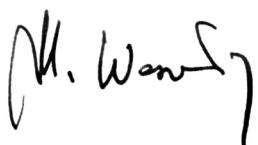
Please note that the online version,
accessible at PEITHO.AMU.EDU.PL, is
the original version of this journal.

ISSN 2082 - 7539

Commentarius PEITHO / Examina Antiqua in Instituto Philosophiae Universitatis Studiosum 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 vulgarique posse. Namque philosophia, Graecorum et Romanorum maximi momenti hereditas, hodie novis scientiarum rationibus et viis exhibitis 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 suggestit titulus (Latine Suada), quem scripto nostro dedimus. Sed commentarius hic late patefactus est quoque omnibus rebus, quae philo-sophiae 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 WESOLY



MIKOŁAJ DOMARADZKI



SPIS TREŚCI

ARTYKUŁY

MARIAN ANDRZEJ WESOŁY	Melisso z Samos – doksografia i fragmenty	13
GIUSEPPE MAZZARA	Platone e Antistene nel <i>Fedone</i> : Una lettura in controluce. Parte Seconda	33
ALDO BRANCACCI	Aristotele e Diogene Il Cinico	67
MARTIN F. MEYER	Aristotelische Biologie. Eine Synopsis	83
MARIA PROTOPAPAS-MARNELLI	The Affections of the Soul According to Aristotle, the Stoics and Galen: On Melan- choly	121
VALERIO NAPOLI	Il male in sé e il nulla in Proclo	143
GEORGE ARABATZIS	La catégorie de l'éthico-esthétique dans l'étude de la philosophie byzantine	171
EMIDIO SPINELLI	The Question of God and the Quest for God: Hans Jonas, Plato, and Beyond...	185

DYSKUSJE

LIVIO ROSSETTI

Un universo aperto...

197

CONTENTS

ARTICLES

MARIAN ANDRZEJ WESOŁY	Melissos of Samos – Doxography and Fragments	13
GIUSEPPE MAZZARA	Plato and Antisthenes in the <i>Phaedo</i> : A Reflexive Reading. Part Two	33
ALDO BRANCACCI	Aristotle and Diogenes the Cynic	67
MARTIN F. MEYER	Aristotelian Biology. A Synopsis	83
MARIA PROTOPAPAS-MARNELLI	The Affections of the Soul According to Aristotle, the Stoics and Galen: On Melan- choly	121
VALERIO NAPOLI	Evil Itself and Nothingness in Proclus	143
GEORGE ARABATZIS	The Category of the Ethico-Aesthetics in the Study of Byzantine Philosophy	171
EMIDIO SPINELLI	The Question of God and the Quest for God: Hans Jonas, Plato, and Beyond...	185

DISCUSSIONS

LIVIO ROSSETTI

An Open Universe...

197

ARTYKUŁY

Melissos z Samos – doksografia i fragmenty

DOI: 10.14746/pea.2020.1.1

MARIAN ANDRZEJ WESOŁY

/ Akademia im. Jakuba z Paradyża w Gorzowie Wielkopolskim /

ἐν τι εἶναι, ὅ τι ἔστι,
καὶ τοῦτ' εἶναι τὸ ἐν τε καὶ τὸ πᾶν.

Czymś jednym jest to,
co jest, a tym jest jedno i wszystko.

Hippokrates, *De nat. hom.* 1

Godne odnotowania są ostanie publikacje dotyczące świadectw i fragmentów Melissosa z Samos. Inaczej niż w edycji Dielsa-Kranza zestawiano te teksty tak w porządku tematycznym (Laks, Most 2016), jak i w porządku chronologicznym (171 świadectw 32 różnych autorów antycznych – Brémond 2017). Ponadto wiele nowego dowiadujemy się o Melissosie z wykładów i dyskusji podjętych w ramach „Eleatica 2012” (Mansfeld *et al.* 2016). Na tej podstawie można obecnie lepiej rozpoznać dzieło Melissosa w kontekście źródeł, jego wyzwajającej argumentacji oraz późniejszej krytyki.

Melissos pochodził z wyspy Samos leżącej naprzeciw Miletu, Efezu i Kolofonu, ojczyzn pierwzych jońskich mędrców (*sophoi*), nazwanych w następstwie filozofami. W poprzednim stuleciu wywodził się stamtąd Pitagoras, który podobnie jak Ksenofanes z Kolofonu wyemigrował do Wielkiej Hellady, czyli Południowej Italii i Sycylii, gdzie zainicjowali włoski nurt dociekań. Zdumiewający jest fakt wzajemnych oddziaływań myślicieli z dalekich przeciwnieństw krańców ówczesnych kolonii greckich, Jonii i Wiel-

kiej Hellady. Otóż Melissos podjął się jońskiej adaptacji eleackiego monizmu ze skrajnymi – jak zobaczymy – tego konsekwencjami.

O życiu Melissosa wiemy tylko tyle, że stał się ważnym politykiem i jako strateg odniósł nad Ateńczykami w bitwie morskiej najpierw brawurowe zwycięstwo (441 p.n.e.), potem jednak Perykles po długotrwałym oblężeniu pokonał Samijszczyków ze sromotnymi dla nich skutkami. Nie wiemy, jakie po tej klęsce były losy samego Melissosa. Diogenes Laertios (IX 24) podaje za Apollodorem, że okres rozkwitu (*akmē*) Melissosa przypadał na lata podczas 84 Olimpiady (444–440 p.n.e.), a zatem powstanie jego dzieła mogło wywodzić się z tegoż okresu jego życia.

Tradycyjnie mówi się o „szkole eleackiej”, której twórcą był Parmenides z Elei, a jego rzecznikami byli Zenon Eleata i Melissos z Samos. Nie wiemy, w jaki sposób ten ostatni zaznajomił się z Parmenidesem, czy to osobiście przybywając do dalekiej Elei, czy tylko na podstawie lektury jego słynnego poematu. Nie wiemy też, czy miał jakiś kontakt (bezpośredni czy pośredni) z Zenonem z Elei, jakkolwiek podjął on całkiem inaczej dzieło Parmenidesa.

Parmenides stworzył wzniosły poemat *O naturze* (Περὶ φύσεως), w którym oryginalnie przedłożył dwie możliwe drogi badania: o niewzruszonej prawdzie bytu i o mniemaniach ludzkich wokół powstawania i ginięcia wszechrzeczy¹. Jego uczeń Zenon w napisanym prozą traktacie o tym samym tytule bronił swego mistrza w aspekcie jednego bytu, formułując przy tym szereg aporii, czyli paradoksów, dotyczących wielości, ruchu i podziału². Podobnie Melissos napisał prozą tylko jeden traktat, lecz nadał mu wymowny podtytuł: *O naturze czyli o bycie* (Περὶ φύσεως ἢ περὶ τοῦ ὄντος), sprowadzając wywody do ugruntowania przymiotów jednego prawdziwego bytu, z pominięciem kwestii przyrodniczych, o których traktował przecież mistrz Parmenides.

W odtworzeniu założeń i kolejności wywodów pisma Melissosa instruktywny jest wyciąg jego tez w doksmograficznym tekście przypisywanym Arystotelesowi *O Melissozie, Ksenofanesie i Gorgiaszu* (*De MXG*), lecz uznany przez badaczy za anonimowy³. Bez podania imienia Melissosa szkicowany jest w nim najpierw przebieg jego argumentacji, która określała „to, co jest”, w takim ciągu wywodów, że jest (1) odwieczne, (2) bezkresne, (3) jednym, (4) jednolite, (5) nieruchome, (6) niezmienne, (7) nie podlegające zmieszaniu, wraz z końcowym wnioskiem, że (8) wielość postrzegana zmysłowo jest totalnym złudzeniem. Dalej w tej relacji *De MXG* następuje obszerna i wnikliwa krytyka tych założeń i wywodów, zgodna z Arystotelesowską dialektyką i strategią rozstrzygania paradoksalnych tez filozoficznych.

Ten lapidarny wyciąg zdaje się trafnie odzwierciedlać kolejność i wymowę argumentów Melissosa. Analogicznie Simplikios (ok. 490–560 n.e.) parafrazuje argumenty

¹ Zob. przekład fragmentów Parmenidesa z wyborem doksmografii: Wesoły (2001). Odsyłamy do najnowszego i oryginalnego studium poświęconego Parmenidesowi: Rossetti (2017).

² Zob. przekład fragmentów Zenona z Elei z wyborem doksmografii: Wesoły (2013).

³ O autorstwie Arystotelesa *De MXG* świadczą znamiona jego stylu i metody diaporetycznej. Zob. Wesoły (2013: 166–167).

Melissosa w związku z ich krytyczną oceną w *Fizyce* (I 3) Arystotelesa. Oprócz tego w swym komentarzu do *Fizyki* i *O niebie* Stagiryty przytoczył on dziesięć oryginalnych fragmentów Melissosa, które w podobnej kolejności odnoszą się do głównych punktów jego wywodów, a najdłuższe z nich dotyczą niezmienności (B 7) i ułudy zmysłowej wielości rzeczy (B 8).

W świetle tych danych można stwierdzić, że ogólna argumentacja Melissosa stanowiła przedłożenie konsekwencji wynikających z założenia, „jeśli coś jest, to...”. Nie wiadomo, jak zaczynało się jego pismo, czy tym właśnie założeniem, czy raczej tym, że „jeśli nic nie jest, to cóż by się rzekło o czymś jako będącym”.

Parmenides wykazywał wykluczenie niepojętego „nie jest”, natomiast Melissos nie tyle oparł się na samej formule ‘byt – niebyt’, ale na tym wspólnym w tradycji jońskiej postulacie, że „nic się z niczego nie rodzi, i w niwece nie obraca”. Stąd byt jest odwieczny, czyli niezrodzony i niezniszczalny, nie ma początku ani końca, nie powstaje ani z bytu, ani z niebytu i dlatego jest nieskończony w czasie, czyli bez kresu w przestrzeni, jeden, jednolity i wszystek, bez ciała, ruchu, przekształceń, schorzeń i próżni jako nicości. W szczegółach odsyłamy poniżej do lektury doksografii i fragmentów Melissosa.

Ugruntowanie eleackiego monizmu podejmuje Melissos w zwięzłym stylu jońskim, różnym od artyzmu i polotu parmenidesowego poematu. Melissos wyraźnie dookreślił, czym jest ‘jedno’, i przytaczał argumenty przeciw próżni i przetwarzaniu. Dzięki swej prostocie i konsekwencji sformułowań jego traktat bardziej radykalnie utrważył wykładnię monizmu, która u Parmenidesa nie jest tak oczywista.

W każdym razie dziedzictwem Parmenidesa był nie tylko eleacki monizm za sprawą Zenona i Melissosa, lecz także pluralizm Empedoklesa oraz joński pluralizm Anaksagorasa, Leukipposa i Demokryta⁴. Zastanawiające jest w tym pośrednictwo Melissosa w argumencie na rzecz bezkresu (*apeiron*) oraz próżni (*kenon*). Jeśli powstanie pisma Melissosa przypadło właśnie na jego *akme* (444–441 p.n.e.), to byłoby ono późniejsze od dzieł *O naturze* pluralistów Empedoklesa i Anaksagorasa, których założenia dotyczące przemiany fizycznej mógł on kwestionować. Pojęcie „bezkres” wywodzi się z jońskiej kosmologii (*apeiron* Anaksymandra, podział w nieskończoność Anaksagorasa, jak też pogląd Leukipposa i Demokryta o nieskończoności atomów i światów).

Pismo Melissosa wydaje się jednak być wcześniejsze od dzieł Leukipposa i jego wielkiego następcy Demokryta z Abdery, którzy odpierali jego argumenty na rzecz jednego i nieruchomego bytu wykluczającego przy tym próżnię. Tak bowiem – konsekwentnym odparciem monizmu Melissosa – Arystoteles tłumaczył rodowód atomów i próżni.

Brzmiące kontrfaktycznie i paradoksalnie argumenty Melissosa, eliminujące naturalny ruch i przemianę rzeczy, nie mogły nie spotkać się z krytyczną reakcją. Autor pisma hippokratejskiego *O naturze człowieka*, wzmiarkując o wywodzie monistycznym, że wszystko jest jednym, czynił zapewne aluzję do Gorgiasza poprawiającego argument

⁴ Szczególnie interesująco traktują o dziedzictwie Parmenidesa dwa ostatnie opracowania: Curt (2004); Palmer (2009).

Melissosa w dziele zatytułowanym *O niebycie czyli o naturze* (Περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ Περὶ φύσεως). Paradoksalny argument Melissosa o naturze jednego bytu został bowiem sparodiowany przez Gorgiasza, który wykazał niebyt i nicość⁵.

Z związku z tym także Izokrates upatrywał w argumentach Gorgiasza i Melissosa erystyczne głoszenie na wskroś paradoksalnej i bzdurnej tezy na podobieństwo sofistycznego zwodzenia.

Z kolei przez Platona i Arystotelesa Melissos zestawiony był z Parmenidesem. Platoński Sokrates w *Teajtacie* (*Thet.* 183e), podziwiając „czcigodnego i strasznego” Parmenidesa, nie ukrywa swego zażenowania wobec poglądu Melissosa, że wszystko jest jednym i jest nieruchome.

Także Arystoteles, ceniąc bardziej geniusz Parmenidesa, pomysły Melissosa uznał za nazbyt prostackie. Kilka razy wzmiankuje o jego błędnych przesłankach i wnioskach, zwłaszcza co do argumentu bezkresu. Melissos bowiem błędnie wnioskuje z poprzednika następnik. Jak bowiem możemy poniżej dojrzeć w lekturze fragmentów Melissosa, posługiwał się on mylnym wnioskowaniem, które wyraża się w formułach:

„ $p \rightarrow q \wedge q \rightarrow p$ ”; „ $p \rightarrow q \wedge \sim p \rightarrow \sim q$ ”.

Takiego krytycznego osądzu Melissosa nie podzielał inspirowany neoplatońską henologią Simplikios, któremu zawdzięczamy ocalenie kilku jego fragmentów, z których dwa obszerniejsze (DK 30 B 7–8) dają nam pewne wyobrażenie o intencji i stylu jego wywodów.

Podobnie jak podjęliśmy w przekładzie doksografię i fragmenty Parmenidesa i Zenona (Wesoły 2001, 2013), tak teraz przedstawiamy Melissosa we własnym rekonstruującym porządku świadectw antycznych referujących i krytykujących jego argumenty oraz *verbatim fragmenta* (te ostatnie cytujemy w oryginale). Dla zwięzłości i jasności pomijamy przy tym liczne świadectwa raczej drugorzędne. W samym przekładzie staramy się zachować składnię oryginału, oddając też dosłownie greckie wyrażenia, i tak np. ἔστι tłumaczymy jako „jest”, a nie myląco jako „istnieje”. W szczegółach odsyłamy do podanej poniżej literatury przedmiotu.

⁵ Dokładniej o tym zob. Wesoły (1987).

MELISSOS Z SAMOS (Diels-Kranz 30; Laks-Most 21)

ŻYCIE I DZIAŁANOŚĆ

1. Diogenes Laertios IX 24 (A 1 DK)

(24) Melissos, syn Ithaigenesa, z Samos. Był on słuchaczem Parmenidesa. Lecz wszedł też w dyskusje z Heraklitem; kiedyś przedstawił go Efezyjczykom, którzy go nie znali⁶, podobnie jak Hippokrates przedstawił Demokryta Abderytom. Stał się także politykiem i zyskał uznanie u współobywateli; stąd wybrany na dowódcę floty jeszcze większy zdobył podziw dla swojej działalności.

Głosił pogląd, że wszechcałość (*τὸ πᾶν*) jest bezkresna, niezmienna i nieruchoma, jedna, jednak w sobie i pełna. Ruchu nie ma, a tylko zdaje się być. Co do bogów zaś orzekł, że nie należy wypowiadać się; nie ma bowiem o nich poznania.

Apollodor podaje, że Melissos był w kwietniu wieku męskiego podczas osiemdziesiątej czwartej Olimpiady (444–440 p.n.e.).

2. Suda M. 496 (A 2 DK)

Meletos [?], syn Larosa (...) żył w czasach Zenona Eleaty i Empedoklesa. Napisał księgi *O bycie* (*Περὶ τοῦ ὄντος*). Był przeciwnikiem politycznym Peryklesa. Pod Samos jako strateg stoczył bitwę z Sofoklesem, poetą tragicznym, podczas osiemdziesiątej czwartej Olimpiady (444–440 p.n.e.).

3. Plutarch, *Pericl.* 26–28 (A 3 DK = P8 LM)

Po jego [tj. Peryklesa] odpłynięciu, Melissos, syn Ithaigenesa, filozof i podówczas strateg na Samos, nie bacząc na niewielką ilość okrętów i brak doświadczenia strategów, nakłonił obywateli do zaatakowania Ateńczyków. Po stoczeniu bitwy zwycięzcy Samijczycy, wziawszy do niewoli wielu jeńców i nisząc wiele wrogich okrętów, zaprowadzili na morze i zaopatrzyli się w rzeczy potrzebne do wojny, jakich poprzednio nie mieli. Arystoteles powiada, że Perykles został już wcześniej pokonany przez Melissosa w bitwie morskiej...

(27) Gdy Perykles dowiedział się o klęsce floty, szybko pospieszył na pomoc i pokonując Melissosa, z którym się starł, zmusił do ucieczki nieprzyjaciół, otoczył wnet

⁶ Relacja błędna; spotkaniu Melissosa z żyjącym znacznie wcześniej Heraklitem przeczy chronologia.

miasto, pragnąc zwyciężyć i zdobyć je przy oszczędzeniu środków i czasu, zamiast za cenę rannych i niebezpieczeństw dla obywateli...

(28) Gdy w dziewiątym miesiącu Samijczycy skapitulowali, Perykles zburzył mury, zdobył okręty, nałożył haracz wielkiej sumy pieniężnej, której część Samijczycy zapłacili od razu, a resztę ustalono do spłacenia w określonym czasie i wzięto w zastaw zakładników.

PISMO

4. Simplicios, *Phys.* 70,16 (A 4 DK = D1b LM)

Melissos nadał swemu pismu ten tytuł: *O naturze, czyli o bycie* (Περὶ φύσεως ἢ περὶ τοῦ ὄντος).

5. Simplicios, *Cael.* 556, 25; 557, 10 (A 4 Reale)

O naturze zatytułowali swe pisma Melissos i Parmenides... Jednak w swych pismach traktowali nie tylko o rzeczach ponad naturą, lecz także o fizycznych i chyba dlatego nie wahali się nadać tytuł *O naturze*...

Jeśli zaś Melissos nadał tytuł *O naturze, czyli o bycie*, to jasne, że naturę uważały za byt.

WYCIĄGI DOKSOGRAFICZNE I PARAFRAZY

6. Arystoteles, *De MXG* 974a1–b8 (A 5 DK = D18 LM)

(1) Odwieczne jest – powiada – jeśli coś jest, skoro nic nie może powstawać z nicości. Czy bowiem wszystkie rzeczy powstały, czy nie wszystkie, odwieczne są w obydwu przypadkach. Z nicości wszak powstawałyby rzeczy, które są powstające. Przy wszystkich powstałych niczego by wcześniej nie było. Jeśliby niektóre z nich były zawsze, inne zaś by powstały, to pełniejszy i większy stałby się byt. A jeśli pełniejszy i większy, to powstawałby z nicości; nie przypada jednak małemu bycie pełniejszym, ani najmniejszemu – większym.

(2) Odwieczne zaś będąc, jest bezkresne, gdyż nie ma początku, skąd by powstało, ani kresu, na którym coś powstającego by się kiedyś kończyło.

(3) Wszystkim zaś jest, będąc bezkresne. Gdyby bowiem było dwoma czy wieloma, to miałyby one krańce względem siebie.

(4) Jedno zaś będąc, jednakże jest wszędzie, bo jeśli niejednakie, to będąc wieloma, nie byłoby już takim, ale wielością.

(5) Będąc zaś odwieczne, bezmierne i wszędzie jednolite, nieruchome jest to jedno. Nie poruszałoby się bowiem, jak tylko w coś wstępując; wstępować zaś musiałoby albo w pełni idąc, albo w próżnię, z których pierwsza nie może go przyjąć, a druga jest niczym.

(6) Takim zaś, będąc jedno jest niecierpiętliwe i bezbolesne, zdrowe i bez choroby, nie zmieniające położenia i przekształcające postaci, ani nie mieszające się z czymś innym. Podług bowiem tych wszystkich jedno musiałoby stać się wielością i niebyt rodzić się, i byt niszczyć; to zaś jest niemożliwe.

(7) Bo gdyby jakimś wymieszaniem zwało się jedno z wielości, byłoby wiele i poruszających się wzajemnie rzeczy, a zmieszanie byłoby albo jako łączenie w jednym wielości, albo w przeplataniu powstawałby przyrost rzeczy wymieszanych. Tak rzeczy wymieszane byłyby oddzielone, a z przyrostem w ścieraniu się wszystko stawałoby się widoczne, przy oddzielaniu się tych pierwszych od wzajemnie ułożonych i wymieszanych. Z obydwu przypadków żaden nie zachodzi.

(8) Na te sposoby byłaby wielość, i nam – jak sądził – jedynie by się zdawała. Toteż skoro tak nie jest, to nie jest możliwa wielość bytów, bo te nie trafnie się zdają. Wiele bowiem różnych złudnie się przedstawia w postrzeganiu; argument zaś odrzuca, że one powstają; byt nie jest też wielością, lecz jednym, odwiecznym, bezkresnym i wszędzie z sobą jednakim.

7. Simplicios, *Phys.* 103, 13–104, 20 (D20 LM)

Teraz rozpatrzmy argument Melissosa, przeciwko któremu wcześniej występował [Arystoteles w *Fizyce* I 3]. Posługując się bowiem aksjomatami badaczy natury, Melissos o powstawaniu i ginięciu zaczyna w ten sposób swe pismo:

(1) Jeśli nic nie jest, to cóż by się orzekło o czymś jako będącym?

(1) Εἰ μὲν μηδὲν ἔστι, περὶ τούτου τί ἀν λέγοιτο ως ὄντος τινός;

Jeśli zaś coś jest, to albo zrodzone jest, albo zawsze będące. Lecz jeśli zrodzone, to albo z bytu, albo z niebytu; ale z niebytu nie może cokolwiek powstać (ani żaden inny byt, a tym bardziej byt po prostu), ani z niebytu. Byłby bowiem tak i nie powstawałoby. A zatem byt nie jest zrodzony; zawsze więc jest będący. Ani byt nie zginie, ani nie może w niebyt przejść byt (uzgodnione to bowiem przez fizyków), ani też w byt. Bo byłby znów taki i nie ginął. Ani więc byt nie powstał ani, nie zginie; zawsze wszak był i będzie.

(2) Lecz skoro to, co powstało, ma początek, to to, co nie powstało, początku nie ma. Byt zaś nie powstał, bo miałby początek. Zresztą to, co zniszczalne, ma koniec. A jeśli jest

coś niezniszczalne, to nie ma końca. Byt zatem, będąc niezniszczalny, końca nie ma. To zaś, co nie ma ani początku ani końca, okazuje się bezkresne. Bezkresny zatem jest byt.

(3) Jeśli zaś bezkresny, to jeden. Gdyby bowiem był dwoma, nie mogłyby być one bezkresne, lecz miałyby granice z innymi. Bezkresny tak jest byt; nie są więc byty wielością. Jeden zatem jest byt. Lecz jeśli jeden, to i nieruchomy.

(4) Jeden bowiem jest zawsze z sobą jednaki. Jednaki zaś nie mógłby zginąć ani stać się większy, ani przemienić się, ani cierpieć, ani boleć. Gdyby bowiem czegoś z nich doznawał, nie byłby jeden.

(5) To bowiem, co jakiś ruch stanowi, przemieszcza się poruszane od czegoś do czegoś innego. Niczego zaś innego nie ma poza bytem; nie będzie zatem się poruszać.

(6) A na inny sposób: niczego próźnego nie ma w bycie; próżnia bowiem jest niczym. Nie może więc być nicości. Nie porusza się zatem byt; nie ma bowiem gdzie się przemieścić przy braku w ogóle próżni.

(7) W samego siebie wcisnąć się nie może; byłby bowiem w ten sposób rzadszy od siebie i gęstszy, to zaś jest niemożliwe. Nie może wszak rzadsze być jednakże pełne z gęstym; lecz rzadkie staje się bardziej puste od gęstego. Próżni zaś nie ma.

(9) Czy pełen jest byt lub nie, rozstrzygnąć trzeba przyjmowaniem lub nie czegoś innego; jeśli nie może czegoś przyjąć, jest pełen; jeśli zaś może coś przyjąć, nie jest pełen.

(10) Jeśli więc nie ma próżni, to musi być pełen. A jeśli tak, to nie porusza się, nie dlatego, że nie może się przez pełnię poruszać, jak to mówimy w przypadku ciał, lecz że wszystek byt nie może się poruszać ani ku bytowi (nie ma bowiem niczego poza nimi), ani ku niebytowi; nie ma bowiem niebytu.

Niech te słowa Melissosa wystarczą w związku z przeciwnym zdaniem Arystotelesa. Stwierdzenia jego niejako w skrócie brzmią następująco:

„Byt nie powstał; to, co nie powstało, początku nie ma, skoro to, co powstało, ma początek. To zaś, co nie ma początku, jest bezkresne. Bezkresne zaś nie może być wtórne względem czegoś innego, ale jednym. Jest więc [byt] jeden, bezkresny i nieruchomy”.

ZACHOWANE FRAGMENTY

8. Simplicios, *Phys.* 162, 23–26 (B 1 DK = D2a LM)

Także Melissos dowódł niezrodzoności bytu, posługując się takim wspólnym aksjomatem. Pisze bowiem następująco:

Zawsze było to, co było, i zawsze będzie.
Bo jeśli powstało, to musi przed powstaniem być niczym. Jeśli tedy było niczym,
to w ogóle nic bynie powstało z nicości.

Ἄει ἦν ὅ τι ἦν καὶ ἀεὶ ἔσται. Εἰ γὰρ
ἐγένετο, ἀναγκαῖόν ἔστι πρὸν γενέσθαι
εἶναι μηδέν· εἰ τοίνυν μηδὲν ἦν, οὐδαμὰ
ἄν γένοιτο οὐδὲν ἐκ μηδενός.

9. Simplikos, *Phys.* 109, 20–25 (B 2 DK = D3 LM)

Skoro więc nie powstało, to jest, zawsze było i będzie, i początku niema ani końca, lecz jest bezkresne. Bo jeśli powstało, początek by miało (zaczęłyby kiedyś powstawać) oraz koniec (kończyłyby kiedyś powstawać). Skoro zaś ani się nie zaczęło, ani nie skończyło, to zawsze było i zawsze będzie, nie ma początku ani końca. Nie jest bowiem pojęte, by zawsze było to, co nie jest wszystkim.

"Οτε τοίνυν οὐκ ἐγένετο, ἔστι τε καὶ ἀεὶ¹
ἦν καὶ ἀεὶ ἔσται καὶ ἀρχὴν οὐκ ἔχει οὐδὲ
τελευτήν, ἀλλ' ἄπειρόν ἔστιν. Εἰ μὲν
γὰρ ἐγένετο, ἀρχὴν ἄν εἶχεν (ἥρξατο
γὰρ ἄν ποτε γενόμενον) καὶ τελευτήν
(ἔτελεύτησε γὰρ ἄν ποτε γενόμενον).
ὅτε δὲ μήτε ἥρξατο μήτε ἔτελεύτησεν,
ἀεὶ τε ἦν καὶ ἀεὶ ἔσται, οὐκ ἔχει ἀρχὴν
οὐδὲ τελευτήν· οὐ γὰρ ἀεὶ εἶναι ἀνυστόν,
ὅ τι μὴ πᾶν ἔστι.

10. Simplikos, *Phys.* 109, 31–32 (B 3 DK = D4 LM)

Lecz jak jest zawsze, tak co do wielkości bezkresne zawsze być musi.

Ἄλλ' ὡσπερ ἔστιν ἀεί, οὕτω καὶ τὸ
μέγεθος ἄπειρον ἀεὶ χρὴ εἶναι.

11. Simplikos, *Phys.* 110, 2 (B 4 DK = D5 LM)

Co ma początek i koniec, nie jest odwieczne ani bezkresne.

Ἀρχήν τε καὶ τέλος ἔχον οὐδὲν οὔτε
ἀΐδιον οὔτε ἄπειρόν ἔστιν.

12. Simplikos, *Cael.* 557, 14–17 (B 6 DK = D 6 LM)

Jeśli bowiem byłby, byłby jeden; jeśli byłby dwa, nie mógłby być bezkresny,
lecz miałyby krańce z innymi.

Ἐί τι γὰρ εἴη, ἐν εἴη ἄν· εἰ γὰρ δύο εἴη,
οὐκ ἄν δύναιτο ἄπειρα εἶναι, ἀλλ' ἔχοι
ἄν πείρατα πρὸς ἄλληλα.

13. Simplikos, *Phys.* 110, 5–11 (B 5 DK = D7 LM)

Z bezkresu wywnioskował, że jest jeden, z tego, że:

Jeśli nie byłby jeden, graniczylby z
czymś innym

Εἰ μὴ ἐν εἴη, περανεῖ πρὸς ἄλλο.

14. Simplikos, *Phys.* 109, 34–34 (B 9 DK = D8 LM)

To, że pojmuje on byt jako bezcielesny, wykazał mówiąc:

Gdyby więc był, musi sam być jeden;
będąc zaś jeden, musi nie mieć ciała.
Gdyby zaś miał grubość, miałby części
i nie byłby jeden.

Εἰ μὲν οὖν εἴη, δεῖ αὐτὸ δὲν εἶναι· ἐν
δ' ἐὸν δεῖ αὐτὸ σῶμα μὴ ἔχειν. Εἰ δὲ
ἔχοι πάχος, ἔχοι ἀν μόρια, καὶ οὐκέτι
ἐν εἴη.

15. Simplikos, *Phys.* 109, 33 (B 10 DK = D9 LM)

On bowiem dowodzi, że nierozdzielnny jest byt:

Jeśli bowiem rozdziela się byt, to się
porusza, a poruszając się nie móglby
być.

εἰ γὰρ διῃρηται τὸ ἐόν, κινεῖται·
κινούμενον δὲ οὐκ ἀν εἴη.

16. Simplikos, *Phys.* 111, 18–112, 15 (B 7 DK = D10 LM)

Powiada więc to Melissos, streszczając poprzednie stwierdzenia i w ten sposób
wywodząc o ruchu:

(1) Tak więc odwieczny jest i bezkresny,
i jeden, i cały jednaki.

(1) Οὕτως οὖν ἀίδιόν ἐστι καὶ ἄπειρον
καὶ ἐν καὶ ὅμοιον πᾶν.

(2) I ani zginąć nie może, ani stać się
większy, ani przekształcać się, ani nie
cierpi, ani nie boleje. Bo gdyby czegoś
z nich doznał, już nie byłby jeden.
Jeśli się przemienia, to musi byt nie
być jednak, lecz tracić poprzednie
bycie, a powstawać nie bycie. Gdyby
przemienił się o jeden włos w dziesięciu

(2) Καὶ οὗτ' ἀν ἀπόλοιτο οὔτε μεῖζον
γίνοιτο οὔτε μετακοσμέοιτο οὔτε ἀλγεῖ
οὔτε ἀνιᾶται· εἰ γάρ τι τούτων πάσχοι,
οὐκ ἀν ἔτι ἐν εἴη. Εἰ γὰρ ἐτεροιοῦται,
ἀνάγκη τὸ ἐόν μὴ ὁμοῖον εἶναι, ἀλλὰ
ἀπόλλυσθαι τὸ πρόσθεν ἐόν, τὸ δὲ οὐκ
ἐόν γίνεσθαι. Εἰ τοίνυν τριχὴ μιῇ μυρίοις

tysięcy latach, zginąłby wszystek w całym czasie.

(3) Wszak ani przekształcać się nie może, bo ład będący przedtem nie ginie, ani nie powstaje ten, którego nie było. Skoro niczego mu nie dorasta, ani nie ginie, ani nie przemienia się, jakże coś mogłoby być z przekształconych bytów? Bo jeśli coś stało się czymś różnym, to już się przekształciło.

(4) Ani też nie cierpi; nie byłby bowiem wszystek jako cierpiący. Nie mógłby przecież być wciąż obiektem cierpiącym, ani mieć równej mocy ze zdrowiem. I nie byłby jednak, gdyby cierpiał, z odjęciem czegoś bądź przydaniem, by cierpiał, i nie byłby już jednak.

(5) Ani to, co zdrowe, nie mogłoby cierpieć; od tego bowiem zginęłyby zdrowie i byt, a niebyt by powstał.

(6) Co do boleści taki sam argument, jak co do cierpienia.

(7) I nie ma żadnej próżni, gdyż próżnia byłaby nicością; nie mogłoby tedy być nicości. Ani się nie porusza; nie ma bowiem gdzie się przemieścić, lecz jest pełen. Bo gdyby była próżnia, przemieściłby się do próżni; gdy nie ma próżni, nie ma gdzie się przemieścić.

(8) Gęsty zaś i rzadki nie byłby. Rzadkie bowiem nie może być pełne, tak jak gęste rzadkim, choć rzadkie staje się już bardziej próżne od gęstego.

(9) Rozstrzygnięcie to trzeba odnieść do pełnego i niepełnego: jeśli więc coś przechodzi lub wnika, nie jest pełne;

εἴτεσιν ἑτεροῖον γίνοιτο, ὀλεῖται πᾶν ἐν τῷ παντὶ χρόνῳ.

(3) Άλλ ’ οὐδὲ μετακοσμηθῆναι ἀνυστόν· ὁ γὰρ κόσμος ὁ πρόσθεν ἐών οὐκ ἀπόλλυται οὔτε ὁ μὴ ἐών γίνεται. “Οτε δέ μήτε προσγίνεται μηδὲν μήτε ἀπόλλυται μήτε ἑτεροιοῦται, πῶς ἂν μετακοσμηθὲν τῶν ἐόντων εἴη; εἰ μὲν γάρ τι ἐγίνετο ἑτεροῖον, ἥδη ἂν καὶ μετακοσμηθείη.

(4) Οὐδὲ ἀλγεῖ· οὐ γὰρ ἂν πᾶν εἴη ἀλγέον· οὐ γὰρ ἂν δύναιτο ἀεὶ εἶναι χρῆμα ἀλγέον· οὐδὲ ἔχει ἵσην δύναμιν τῷ οὐγίει· οὐδὲ ἂν ὁμοῖον εἴη, εἰ ἀλγέοι· ἀπογινομένου γάρ τεν ἂν ἀλγέοι ἡ προσγινομένου, κούκι ἂν ἔτι ὁμοῖον εἴη.

(5) Οὐδ’ ἂν τὸ οὐγίες ἀλγῆσαι δύναιτο· ἀπὸ γὰρ ἂν ὅλοιτο τὸ οὐγίες καὶ τὸ έόν, τὸ δὲ οὐκ ἐόν γένοιτο.

(6) Καὶ περὶ τοῦ ἀνιᾶσθαι ὠντὸς λόγος τῷ ἀλγέοντι.

(7) Οὐδὲ κενεόν ἔστιν οὐδέν· τὸ γὰρ κενεόν οὐδέν ἔστιν· οὐκ ἂν οὖν εἴη τό γε μηδέν. Οὐδὲ κινεῖται· ύποχωρῆσαι γὰρ οὐκ ἔχει οὐδαμῆι, ἀλλὰ πλέων ἔστιν. Εἰ μὲν γὰρ κενεόν ἦν, ύπεχώρει ἂν εἰς τὸ κενόν· κενοῦ δὲ μὴ ἐόντος οὐκ ἔχει ὅκηι ύποχωρήσει.

(8) Πυκνὸν δὲ καὶ ἀραιὸν οὐκ ἂν εἴη. Τὸ γὰρ ἀραιὸν οὐκ ἀνυστόν πλέων εἶναι ὁμοίως τῷ πυκνῷ, ἀλλ ’ ἥδη τὸ ἀραιόν γε κενεώτερον γίνεται τοῦ πυκνοῦ.

(9) Κρίσιν δὲ ταύτην χρὴ ποιήσασθαι τοῦ πλέω καὶ τοῦ μὴ πλέω· εἰ μὲν οὖν χωρεῖ

jeśli zaś nie przechodzi ani nie wnika, to jest pełne.

(10) Musi więc być pełne, jeśli nie ma próżni. Jeśli więc jest pełne, to nie porusza się.

τι ἢ εἰσδέχεται, οὐ πλέων· εἰ δὲ μήτε χωρεῖ μήτε εἰσδέχεται, πλέων.

(10) Ἀνάγκη τοίνυν πλέων εἶναι, εἰ κενὸν μὴ ἔστιν. Εἰ τοίνυν πλέων ἔστιν, οὐ κινεῖται.

17. Simplikos, *Cael.* 558, 19 (B 8 DK = D11 LM)

Mówiąc bowiem o bycie, że jest jeden, niezrodzony i nieruchomy, i nierozgraniczony żadną próżnią, lecz cały w sobie, pełen, dowodził:

(1) Największą tedy oznaką jest taki argument, że tylko jeden jest [byt]; wszelako i takie oznaki:

(2) Gdyby bowiem były wielości, to winny być one takie, jak ja twierdzę, że jedno jest. Jeśli bowiem jest ziemia i woda, i powietrze, i ogień, i żelazo, i złoto, i ogień, tudzież żywy i zmarły, czerń i biel, i inne rzeczy, o których mówią ludzie, że są prawdziwe; jeśli więc te są, a my trafnie widzimy i słyszmy, to wszystko winno być takie, jakie nam się wpierw zdawało, i nie przekształcało się ani stawało różnym, lecz zawsze jest takim, jakim jest. Teraz zaś mówimy, że trafnie widzimy, słyszmy i pojmujemy.

(3) Zdaje się nam, że ciepłe staje się zimnym, a zimne ciepłym, twarde miękkim, a miękkie twardym, żywe zaś umiera, a z nieżyjącego powstaje, i wszystkie te rzeczy przemieniają się, na to, co było, i co jest teraz, nie jest już w niczym jednakie, lecz żelazo, będąc twarde, zużywa się przez tarcie palcem, i złoto, i kamień, i wszystko inne, co zdaje się twarde, z wody tak ziemia i kamień powstają. Z tego zaś wynika,

(1) Μέγιστον μὲν οὖν σημεῖον οὗτος ὁ λόγος, ὅτι ἐν μόνον ἔστιν ἀτὰρ καὶ τάδε σημεῖα.

(2) Εἰ γὰρ ἦν πολλά, τοιαῦτα χρὴ αὐτὰ εἶναι, οἶόν περ ἐγώ φημι τὸ ἐν εἶναι. Εἰ γὰρ ἔστι γῆ καὶ ὕδωρ καὶ ἄηρ καὶ πῦρ καὶ σίδηρος καὶ χρυσός, καὶ τὸ μὲν ζῶον τὸ δὲ τεθνηκός, καὶ μέλαν καὶ λευκὸν καὶ τὰ ἄλλα, ὅσα φασὶν οἱ ἀνθρωποι εἶναι ἀληθῆ, εἰ δὴ ταῦτα ἔστι, καὶ ἡμεῖς ὁρθῶς ὄρῳμεν καὶ ἀκούομεν, εἶναι χρὴ ἔκαστον τοιοῦτον, οἶόν περ τὸ πρῶτον ἔδοξεν ἡμῖν, καὶ μὴ μεταπτυτείν μηδὲ γίνεσθαι ἑτεροῖον, ἀλλὰ ἀεὶ εἶναι ἔκαστον, οἶόν πέρ ἔστιν. Νῦν δέ φαμεν ὁρθῶς ὄρῳν καὶ ἀκούειν καὶ συνιέναι.

(3) δοκεῖ δὲ ἡμῖν τό τε θερμὸν ψυχρὸν γίνεσθαι καὶ τὸ ψυχρὸν θερμὸν καὶ τὸ σκληρὸν μαλθακὸν καὶ τὸ μαλθακὸν σκληρὸν καὶ τὸ ζῶον ἀποθνήσκειν καὶ ἐκ μὴ ζῶντος γίνεσθαι, καὶ ταῦτα πάντα ἑτεροιοῦσθαι, καὶ ὅ τι ἦν τε καὶ ὃ νῦν οὐδὲν ὄμοιον εἶναι, ἀλλ' ὅ τε σίδηρος σκληρὸς ἐών τῷ δακτύλῳ κατατρίβεσθαι ὄμουρέων, καὶ χρυσὸς καὶ λίθος καὶ ἄλλο ὅ τι ἰσχυρὸν δοκεῖ εἶναι πᾶν, ἐξ ὕδατός τε γῆ καὶ λίθος γίνεσθαι·

że ani nie postrzega się bytów, ani nie poznaje.

(4) Te zatem wzajemnie się nie zgadzają. Dla twierdzących nawet, że jest ich wiele, i wiecznych, i postaci, i moc mających, to wszystkie nam zdają się przemieniać i podupadać za każdym następnym oględem.

(5) Jasne tedy, że nietrafnie widzieliśmy, ani też trafnie zdają się być wieloma, bo nie podupadałyby, gdyby prawdziwe były, lecz każda winna być taką, jak się zdawała. Od prawdziwego bowiem bytu nic nie jest silniejsze.

(6) Gdyby zaś podupadł, to zginąłby byt, a niebyt powstał. W ten więc sposób, gdyby była wielość, winna być taka, jakie jest jedno.

ώστε συμβαίνει μήτε όρāν μήτε τὰ ὄντα γινώσκειν.

(4) Οὐ τοίνυν ταῦτα ἀλλήλοις ὁμολογεῖ. Φαμένοις γὰρ εἶναι πολλὰ καὶ ἀίδια καὶ εἴδη τε καὶ ισχὺν ἔχοντα, πάντα ἐτεροιοῦσθαι ἡμῖν δοκεῖ καὶ μεταπίπτειν ἐκ τοῦ ἑκάστοτε ὄρωμένου.

(5) Δῆλον τοίνυν, ὅτι οὐκ ὁρθῶς ἐωρῶμεν οὐδὲ ἐκεῖνα πολλὰ ὁρθῶς δοκεῖ εἶναι· οὐ γὰρ ἂν μετέπιπτεν, εἰ ἀληθῆ ἦν· ἀλλ’ ἦν οἶόν περ ἐδόκει ἔκαστον τοιοῦτον. Τοῦ γὰρ ἐόντος ἀληθινοῦ κρεῖσσον οὐδέν.

(6) Ἡν δὲ μεταπέσηι, τὸ μὲν ἐὸν ἀπώλετο, τὸ δὲ οὐκ ἐὸν γέγονεν. Οὕτως οὖν, εἰ πολλὰ εἴη, τοιαῦτα χρὴ εἶναι, οἶόν περ τὸ ἔν.

RECEPCJA KRYTYCZNA

18. Hippokrates, *De Nat. Hom.* 1 (A 6 DK = R1 LM)

Zdają mi się bowiem nietrafnie pojmować ci, którzy to głoszą; wszyscy bowiem posługują się wprawdzie tym samym pomysłem, chociaż nie twierdzą tego samego. Wszak w myśleniu tym czynią ten sam wniosek – mówią bowiem, że „czymś jednym jest to, co jest, a tym jest jedno i wszystko” (ἐν τι εἶναι, ὅ τι ἔστι, καὶ τοῦτ' εἶναι τὸ ἔν τε καὶ τὸ πᾶν) – w słowach jednak nie zgadzają się z sobą...

Dlatego słuszne jest, aby ten, kto trafnie przemawia, znał się na rzeczach, podając zawsze dla siebie przeważający argument, jeśli tylko byty poznaje i trafnie ukazuje. Mnie jednak tacy ludzie zdają się samych siebie obalać słowami swych wywodów wskutek braku pojętności, a poprawiać argument Melissoса (τὸν δὲ Μελίσσου λόγον ὁρθοῦν).

19. Izokrates, *Hel.* X 3 (A 6a Reale)

Są tacy, którzy uznają za wielką mądrość, jeśli biorąc niedorzeczne i paradoksalne założenie, potrafią powiedzieć o tym w sposób do przyjęcia...

Bo jakże przezwyciężyłby ktoś Gorgiasza, ośmielającego się mówić, że nie ma żadnego z bytów (οὐδὲν τῶν ὄντων ἔστιν), albo Zenona próbującego wykazać, że te same rzeczy możliwe są i znów niemożliwe, albo Melissosa, który – chociaż z natury przypada mnogość rzeczy nieskończonych – że wszystko jest jednym, starał się na to dowody wynaleźć?

20. Platon, *Thaet.* 180D; 183E (A 6a Reale = R2a–b LM)

I wszelkie inne rzeczy, które Melisso sowie i Parmenidesowie przeciwstawiając się tym wszystkim, uparcie utrzymują, że wszystko jest jednym i samo w sobie stoi, nie mając miejsca, by się poruszać. (...)

Przed Melissem i innymi, którzy twierdzą, że wszech.całość jest jedna bez ruchu, wstydzę się w obawie, abyśmy nie potraktowali ich prostacko; mniej jednak wstydzę się przed Parmenidesem.

21. Arystoteles, *Phys.* I 8, 191A24–31 (D2b LM)

Ci, którzy w filozofii pierwsi dociekali prawdy i natury bytów, zboczyli niejako na inną drogę zwiedzeni przez brak doświadczenia. Otóż twierdzą, że nie powstaje żaden z bytów ani nie ginie, dlatego że musi powstawać to, co powstaje, albo z bytu albo z niebytu, z nich zaś obydwoje jest to niemożliwe. Ani bowiem byt nie powstaje (bo już jest), a z niebytu nic nie powstałyby; musi bowiem coś być substratem. I tak zwiększąc wynikłe konsekwencje, twierdzą, że nie ma wielości, lecz tylko jeden byt.

22. Arystoteles, *De Gen. corr.* I 8, 325a2 (A 8 DK = D12b LM)

Niektórym z dawnych badaczy zdawało się, że byt z konieczności jest jeden i nieruchomy; próżnia bowiem to niebyt, a ruch jest niemożliwy, jeśli nie ma oddzielnej próżni. Nie może być też wielości, jeśli nie ma czegoś oddzielającego. To wcale się nie różni, jeśli ktoś sądzi, że całość nie jest ciągła, lecz jako rozdzielona się styka, od powiedzenia, iż wielość jest, a nie jedno i próżnia. Jeśli bowiem wszędzie jest rozdzielna, to w ogóle nie jest jednym, toteż nie ma wielości, lecz całość to próżnia. Jeśli zaś tu jest, a tam nie jest rozdzielna, to zda się jakimś urojeniem. W jakim stopniu i dlaczego jedna część całości ma się tak i jest pełna, inna zaś rozdzielona? Podobnie zresztą musi nie być ruchu. Z tych

racji wykraczając poza percepcje zmysłową i negując ją – jakby należało podążyć za argumentem logicznym – twierdzą, że wszechcalość jest jedna i nieruchoma, a niektórzy że bezkresna. Kres bowiem graniczłyby z próżnią.

Oni więc w taki sposób i gwoli tych racji wypowiadali się na temat prawdy. Zresztą względem racji logicznych takie zdają się wynikać wnioski, co zaś się tyczy rzeczy realnych, czymś podobnym do szaleństwa zdaje się taki pogląd.

23. Arystoteles, *Phys.* IV 6, 213b12 (A 8 DK = D12a LM)

Melissos nawet dowodzi, że wszechcalość jest nieruchoma, na tej podstawie: gdyby się poruszała, byłaby – powiada – próżnia, a próżnia nie należy do bytów.

24. Arystoteles, *De Coelo* III 1, 298b14 (A 8 DK)

Jedni z nich bowiem anulowali powstawanie i niszczenie: żaden przecież z bytów – powiadają – nie powstaje ani nie ginie, lecz tylko tak nam się zdaje, jak ci zwolennicy Melissosa i Parmenidesa, co do których – jeśli nawet inne rzeczy mówią snadnie – nie należy sądzić, że głoszą to na sposób przyrodniczy. To bowiem, że pewne z bytów są niezrodzone i całkiem nieruchome, należy raczej do wcześniejszego od przyrodniczego badania. Oni to, dlatego iż nie przyjmowali niczego poza substancją rzeczy zmysłowych, wymyślili pierwsi takie natury wyzbyte ruchu; jeśli więc ma być jakieś poznanie czy rozważanie, przenieśli tym sposobem do nich argumenty wzięte od tamtych rzeczy zmysłowych.

25. Arystoteles, *Metaph.* A 5, 987b25 (A 7 DK = R5 LM)

Ci zatem, jak stwierdziliśmy, muszą być pominięci w obecnym badaniu, a już całkowicie tamci dwaj: Ksenofanes i Melissos, jako że są bardziej nieokrzesani, natomiast Parmenides zdaje się gdzieś lepiej wyrażać.

26. Sekstus Empytk, *Adv. Math.* X 46 (A 6a Reale)

Utrzymują, że ruchu nie ma, rzecznicy Parmenidesa i Melissosa, których Arystoteles nazywał ‘stazjotami’ co do natury i ‘afizykami’: ‘stazjotami’ od bezruchu, a ‘afizykami’ zaś dlatego, że natura stanowi zasadę ruchu, którą eliminowali, twierdząc, że nic się nie porusza.

BŁĘDNE PRZESŁANKI I WNIOSZEK

27. Arystoteles, *Phys.* I 3, 186a6–12 (A 7 DK = R10 LM)

Obydwaj bowiem wnioskują erystycznie: Melisso i Parmenides; przyjmują tak fałsz i niekonkuzywne są ich argumenty. Bardziej jednak prostacki jest argument Melisso-sa i nie zawiera nawet aporii, bo zakładając jedną niedorzecznosć, inne stąd wynikną; żadna w tym trudność. Że więc Melisso tworzy paralogizm, to jasne. Sądzi bowiem, że jeśli to wszystko, co powstało, ma początek, to każde to, co nie powstało, początku nie ma. Dalej to niedorzecze, bycie początku każdej rzeczy i nie czasu, i nie powstawania prostego, lecz i przemiany, jakby zmiana nie powstawała zarazem. Dalej, dlaczego jest nieruchomy, jeśli jeden? Bo jak częścią jest jeden byt, ta oto woda, porusza się w sobie, to dlaczego nie całość? Dalej, dlaczego nie byłoby przemiany? Wszak nie może być jednym w swej formie, z wyjątkiem tego, z czego jest (tak jedno niektórzy z fizyków określają, tamci zaś nie).

28. Arystoteles, *SE.* 167b12; 168b35; 181a22 (A 10 DK = R9a–c LM)

Podobnie i w sylogizmach, jak np. argument Melissosa, że wszechcałość jest bezkresna, przyjmując wszechcałość jako niezrodzoną (z niebytu bowiem nic nie powstaje), a to, co powstało, powstaje z jakiegoś początku. Jeśli więc nie powstała, to wszechcałość początku nie ma, toteż jest bezkresna. Z konieczności to jednak nie wynika. Nie jest bowiem tak, że wszystko, co powstało, ma początek, i jeśli ma jakiś początek, to powstało. Tak też nie jest, że jeśli gorączkujący jest rozgrzany, to rozgrzany musi być gorączkujący. (...)

Albo znów, jak w argumencie Melissosa przyjmuje się, że tym samym jest ‘powstanie’ i ‘posiadanie początku’, albo ‘stanie się równym’ i ‘przybranie tej samej wielkości’. Skoro bowiem to, co powstało, ma początek, to sądzi on, że i to, co ma początek, powstało, jakby jedno i drugie było identyczne z posiadaniem początku: to, co powstało, i to, co ograniczone. (...)

Trzeba też ukazać [jako błędne] wnioskowania poprzez następnik w tym samym argumencie. Dwojakie jest bowiem zachodzenie następstw: albo tak, jak po szczegółu ogół, jak np. po człowieku zwierzę (uznaje się bowiem, że jeśli to następuje po tamtym,

to i tamto po tym), albo podług antytez (jeśli bowiem to następuje po tamtym, to i przeciwnie po przeciwności). Podług tego zachodzi też argument Melissosa:

„Jeśli bowiem to, co powstało, ma początek, to sądzi on, że to, co niezrodzone, początku nie ma; toteż jeśli niebo jest niezrodzone, to jest bezkresne”. Tak jednak nie jest; następstwo bowiem jest tu odwrotne.

*Z oryginału greckiego przełożył
Marian A. Wesoły*

BIBLIOGRAFIA

TESTY ŹRÓDŁOWE, PRZEKŁADY, KOMENTARZE

(w układzie chronologicznym)

- REALE, G.**, 1970, *Melisso. Testimonianze e frammenti*, Firenze.
- VITALI, R.**, 1974, *Melisso di Samo sul Mondo e sull'Essere. Una interpretazione dell'Eleatismo*, Urbino.
- CASSIN, B.**, 1980, *Si Parménide : Le traité anonyme De Melisso, Xénophane, Gorgia*, Lille.
- GEMELLI MARCIANO, M. L.**, 2009, *Die Vorsokratiker*, Bd. II, Mannheim, s. 180–220.
- GRAHAM, D. W.**, 2010, *The Texts of Early Greek Philosophy. The Complete Fragments and Selected Testimonies of the Major Presocratics*. Part I, Cambridge, s. 462–485.
- LAKS A., MOST, G. W. (éd.)**, 2016, *Les débuts de la philosophie: des premiers penseurs grecs à Socrate*. Paris, s. 625–557 [wersja angielska: *Early Greek Philosophy*, Vol. VI.2, Cambridge].
- BREMOND, M.**, 2017, *Lectures de Mélisso. Édition, Traduction et Interprétation des Témoignages sur Mélisso de Samos*, Berlin.

WYBRANE OPRACOWANIA

- CURD, P.**, 2004, *The Legacy of Parmenides: Eleatic monism, and Later Presocratic thought*, Las Vegas.
- FURLEY, D.**, 1998, „Melissus of Samos”, w: K.J. Boudouris (ed.), *Ionian Philosophy*, Athens, s. 114–122.
- GOULET, R.**, 2005, „Mélisso de Samos”, w: *Dictionnaire des philosophes antiques*, vol. 4, Paris, s. 391–393.
- KLOWSKI, J.**, 1971, „Antwortete Leukipp Melisso oder Melisso Leukipp?”, *Museum Helveticum* 28, s. 65–71.
- LOENEN, J. H.**, 1959, *Parmenides, Melissus, Gorgias: A Reinterpretation of Eleatic Philosophy*, Assen.
- MAKIN, S.**, 2005, „Melissus and his opponents: the argument of DK 30 B 8”, *Phronesis* 50, s. 263–288.
- MANSFIELD, A. et al.**, 2016, *Eleatica 2012: Melisso fra Mileto ed Elea*, Massimo M. Pulpito (cur.), Sankt Augustin.
- PALMER, J. A.**, 2009, *Parmenides and Presocratic Philosophy*, Oxford.
- PULPITO, M.**, 2017, „Melisso, il tempo e l'eterno”, *Peitho. Examina Antiqua* 1 (8), s. 107–123.
- PULPITO, M.**, 2018, „Melisso critico di Parmenide: una rivalità mimetica”, *Archai* 22, s. 17–40.
- RAPP, CH.**, 2013, „Melisso aus Samos”, w: H. Flashar, D. Bremer, G. Rechenauer (hrsgg.), *Die Philosophie der Antike*. Bd. 1.2, Basel, s. 573–598.
- ROSSETTI, L.**, 2017, *Un altro Parmenide*, Vol. I: *Il sapere peri physeos. Parmenide e l'irrazionale*; Vol. II: *Luna, antipodi, sessualità, logica*. Bologna.
- ROSSETTI, L.**, 2017, „Trilemmi: Il PTMO di Gorgia tra Zenone e Melisso”, *Peitho. Examina antiqua* 1 (8), s. 155–172.
- VOLPE, E.**, 2017, „Melisso e il problema del vuoto: apologia e/o fraintendimento del monismo parmenideo?”, *Peitho. Examina Antiqua* 1 (8), s. 91–106.
- WESOŁY, M.**, 1987, „To correct the argument of Melissus (De nat. hom. 1): an allusion to Gorgias?”, *Eos* 75, s. 13–19.
- WESOŁY, M.**, 2001, „Parmenides z Elei – physikos”, *Przegląd Filozoficzny* 2, s. 59–85.
- WESOŁY, M.**, 2013, „Zenon z Elei. Doksografia i fragmenty”, *Symbolae Philologorum Posnaniensium* 23, s. 69–96.

- WESOŁY, M.**, 2013, „La dimostrazione propria di Gorgia”, *Peitho. Examina Antiqua* 1 (4), s. 159–186.
WESOŁY, M., 2020, „Traktat Gorgiasza O niebycie, czyli naturze. Świadectwa, wyciągi, polemiki”, *Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej* 64 (w druku).

MARIAN A. WESOŁY
/ The Jacob of Paradies Academy, Poland /
mwesoly@ajp.edu.pl

Melissos of Samos – Doxography and Fragments

There are several recent and noteworthy studies on the testimonies and fragments of Melissos of Samos: Laks-Most (2016), Brémond (2017). Furthermore, one can learn a great deal about Melissos from the lectures and discussions undertaken in the framework of “Eleatica 2012” (Mansfeld A. et al. 2016). When taken together, these studies enable us to fully appreciate Melissos’ original work in terms of its sources, its audacious arguments and its later criticisms. Melissos is here presented as a spokesman of the Eleatic school in an order that aims to do justice to the ancient testimonies that relate and refute his arguments as well as to the verbatim fragments (these are given here in the original). For the sake of clarity, however, various secondary testimonies have been omitted.

K E Y W O R D S

Melissos, Parmenides, Eleatic arguments, monism

Platone e Antistene nel *Fedone*: una lettura in controluce.

Parte Seconda*

DOI: 10.14746/pea.2020.1.2

GIUSEPPE MAZZARA / Università degli Studi di Palermo /

Parte Seconda: *Phd. 103c7–107a1*

L'Argomento finale e la genesi del *Sathōn* come ingiuria *ad hominem*

Socrate, dunque, dopo essersi sincerato che Cebete non è stato turbato dalle obiezioni del suo collega anonimo, ma piuttosto da certe premesse logiche ancora non meglio da lui precise (su ciò vd. Mazzara 2019: 40–41), introduce una serie di riflessioni che lo porteranno – come preannunziato, sia pure in modo molto generico in *Fedone* 101d6–8

* La Parte Prima: Mazzara 2019. Per la traduzione del *Fedone* ho utilizzato quella di Casertano (2015) da cui spesso me ne discosto. Il testo greco che ho tenuto presente è quello stesso a cui egli fa riferimento, l'edizione Strachan (1995). Le traslitterazioni del testo greco in parentesi sono mie. Mie sono anche le parentesi esplicative tonde e quadre.

– a sostituire o, forse meglio, a integrare l’ipotesi di partenza (quella delle idee partecipate alle cose che portano lo stesso nome) con un’altra più sottile, che lui stesso ritiene “migliore” della prima, anzi la migliore in assoluto (*beltistē*), in grado di risultare “sufficiente” (*hikanōs*) almeno nella situazione data in base a *Fedone* 105b5–e10 e ribadita in 106d1–2. Prima però di arrivare a questa conclusione egli introduce tutta una serie di relazioni compartecipative e causali tra le idee e le cose che non erano previste o quanto meno precise teoricamente e che in qualche modo spiazzano il lettore o l’ascoltatore, perché mentre in *Fedone* 100d4–8 aveva detto che non era in grado di affermare con forza (*diischurizomai*) quale fosse il tipo esatto di causalità, se *parousia*, *koinōnia* o qualche altra forma particolare, poi, quando va per descrivere tali relazioni causali tra le idee e le cose, fa ampio uso sia della *parusia* che della *koinōnia* e di altre espressioni verbali esprimenti concetti simili come se fossero state già dimostrate¹.

La ricerca per fini etici e paideutici parte, come in Antistene (su cui vd. Mazzara 2019: 17, nota 4), con l’assegnazione dei nomi esatti alle cose e con un abbozzo di dialettica dei “diversi” e dei “contrari” partecipati anche a cose che non hanno contrari, che, diversamente da Antistene, sono tenuti ben distinti, e, in qualche modo, anche degli “identici” che includono nella causalità formale attributi essenziali e inseparabili prima non previsti.

1) Prima tappa: *Phd. 103c10–105c7. Chrēsis tōn onomatōn e archē paideuseōs: primo abbozzo di una dialettica degli identici, dei diversi e dei contrari*²

¹ Sedley (2018) e Miura (2018) introducono la “classe” o la “categoria” dei cosiddetti *essential bearers* includendovi sia l’anima che altre sostanze sensibili come il fuoco, la neve e il tre, con i loro risvolti metafisici a volte controversi, come nel caso dell’anima. Sedley in particolare propone una tavola molto precisa e accurata di sette opzioni denominata “Principle governing essential bearers” avente come esempio la neve, che egli tenta di interpretare servendosi di una certa *semantic flexibility* applicabile ai molteplici casi esibiti da Socrate (Sedley 2018: 213–216).

² Rambaut (2018: 299, nota 1) ha tradotto il termine *enantion* con “opposé” (in inglese “opposite”) facendo giustamente riferimento all’uso che ne fa Platone. Anch’io mi sono servito di questo termine. In questa occasione, tuttavia, ho preferito tradurlo con “contrario” perché mi pare che con questo termine si rimanga più aderenti alla filiazione parmenidea implicata nella scoperta del principio di non contraddizione (su cui vd. nota 25) che esclude qualunque forma di contatto tra “ciò che è” (*to on*) e ciò che “non è” (*to mē on*), a cui si rifanno, sia pure in modi diversi, sia Antistene che Platone, con l’intenzione, Platone, di superarne l’assolutezza. In questo senso mi sembra che valga bene la descrizione che ne fa Dixsaut (2018: 180), quando dice: «La stratégie adoptée (*scl.* da Platone) consiste à étendre le principe d’exclusion des contraires. Appliquée à des Idées directement contraires comme Froid et Chaud, Pair et Impair, le principe est indiscutible. Mais il s’impose aussi à toutes les Idées et toutes les choses qui, sous peine de cesser d’être ce qu’elles sont, ne peuvent pas recevoir le contraire de ce qui est pour elles une détermination essentielle de plus». Per entrambi i Socratici il *logos* deve chiarire l’identità dell’*erōtēthen* nella sua immobilità e fissità, cosa che ciascuno fa con modi e formulæ sue. Antistene usa la formula in D.L., cit. (vd. Mazzara 2019: 35): *to ti ēn ē esti*, che Platone in un certo senso traduce qui nel *Fedone* nelle sue: *eti on hoper ēn* (*Phd.* 102e8), *eti esesthai hoper ēn* (*Phd.* 103d7), *eti einai hoper ēn* (*Phd.* 103d12), *kai allo ti esti... hotanper ēi* (*Phd.* 103e4–5), ed altre simili. In questa ottica il concetto di *athanaton*, riferito all’anima, che partecipa dell’*eidos* di *zōē* che è contrario a quello di *thanaton*, che vedremo più avanti, non può non implicare l’esclusione assoluta di ciò di cui essa costituisce la negazione e cioè del concetto di *thanaton*, allo stesso modo secondo cui in Parmenide *to on* esclude la sua negazione *to mē on* e viceversa, senza mediazione. Per questo

- a) Nomi “propri” di *eidē* e nomi “comuni” di attributi inseparabili per appartenenza naturale come *morphai* o *ideai* particolarizzate partecipate alle cose di cui portano il nome

Dopo l’enunciazione della premessa in *Fedone* 103c7–8 (su cui vd. Mazzara 2019: 40–41) Socrate chiede a Cebete:

Chiami (*kaleis*) qualcosa caldo (*thermon ti*) e qualcosa freddo (*kai psuchron*)? (*Phd.* 103c11–12).

Alla risposta affermativa, Socrate così continua:

Proprio la stessa cosa (*hoper*) che chiami [cosa] neve e [cosa] fuoco? (*Phd.* 103c13).

Alla risposta negativa di Cebete, Socrate osserva:

Allora sono diversi (*heteron ti*) il caldo [ossia la cosa calda a cui è partecipata l’*idea* particolarizzata dell’*eidos* eponimo di caldo] dal[la cosa] fuoco [che, oltre a partecipare dell’*idea* particolarizzata dell’*eidos* eponimo di fuoco, partecipa anche della *morphē* o dell’*idea* particolarizzata dell’*eidos* di caldo come attributo essenziale inseparabile] e [allo stesso modo] il freddo [è diverso] dalla neve? (*Phd.* 103d2–3)³.

Alla risposta positiva di Cebete, Socrate fa un passo ancora più avanti e dice:

Ma tu pensi anche, credo, che la [cosa] neve, in quanto è neve, non accoglierà mai il caldo [che c’è nella cosa calda, cioè nel fuoco], come dicevamo a proposito delle cose di prima [102e8–103a2: che cioè un contrario (ad es. il caldo della cosa calda) non accoglierà mai un contrario (ad es. il freddo della cosa fredda) finché è ciò che era, cioè:] continuando ad essere ancora proprio ciò che era (*eti esesthai hoper ēn*), cioè essendo insieme [cosa] neve [che partecipa dell’*idea* particolarizzata dell’*eidos* eponimo di neve] e [cosa] calda [che partecipa dell’*idea* particolarizzata dell’*eidos* di caldo come suo attributo essenziale, ossia come *morphē*],

athanaton, riferito all’anima dell’uomo, non può non essere anche *anōlethon*. Ma su ciò vd. *infra*, Terza tappa e nota 24 e Quarta tappa, nota 32.

³ Sono stato indotto a specificare il senso di termini come “neve” e “fuoco” aggiungendo tra parentesi la parola “cosa” per distinguerli dai termini “caldo” e “freddo” intesi innanzitutto come *eidē* in sé, ma poi anche come *morphai* o *ideai*, ossia come attributi essenziali partecipati alle cose calde e fredde come il fuoco e la neve. Questa specificazione apparirà più pertinente dai due passi citati successivamente e specialmente dal secondo (*Phd.* 103e2–5), dove appare chiaro come con il termine *thermon* Platone indichi l’*eidos* in se stesso, mentre con il termine “fuoco” (che rimane sottointeso) indichi la cosa fuoco, che oltre a partecipare dell’*idea* particolarizzata dell’*eidos* eponimo di fuoco, compartecipa della *morphē* o dell’*idea* particolarizzata dell’*eidos* di caldo come attributo essenziale inseparabile. Che “fuoco” si debba intendere come “cosa” fuoco e non come *eidos* di fuoco, come fuochità, si capisce anche dall’espressione *hotanper ēi* (*Phd.* 103e5): nessun *eidos*, infatti, può avere nessuna limitazione temporale perché esistono sempre. A proposito dei rapporti tra *eidos*, *idea* particolarizzata e *morphē* vd. nota 4.

bensì, all'avvicinarsi della [cosa] calda [cioè del fuoco] o gli cederà il posto o si distruggerà (*Phd.* 103d4–8).

Dopo avere riportato lo stesso rapporto di alterità tra la cosa fuoco che partecipa dell'*idea* particolarizzata dell'*eidos* di caldo come sua *morphē* inseparabile e la cosa neve che partecipa dell'*idea* particolarizzata dell'*eidos* di freddo come sua *morphē* anch'essa inseparabile, Socrate tira la prima conclusione in ambito denominativo, cioè attribuendo alle cose fuoco e neve non solo i nomi derivanti dai loro *eidē* eponimi, ma anche quelli delle idee che conferiscono loro con la loro presenza un attributo inseparabile, pena la distruzione, come sarà precisato un po' più avanti:

Di conseguenza – continuò – rispetto ad alcune cose di questo tipo, non solo l'*eidos* in se stesso (*auto to eidos*) [cioè l'*eidos* di caldo] merita il suo nome per sempre (*eis ton aei chronon*), ma c'è anche qualcosa di diverso da quello (*alla kai allo ti ho esti men ouk ekeino*) [cioè la cosa fuoco], che però possiede sempre la caratteristica di quello (*tēn ekeinou morphēn aei*)⁴ [cioè la caratteristica dell'*eidos* di caldo come attributo essenziale inseparabile], finché esiste (*hotan-per ēi*) (*Phd.* 103e2–5).

I termini messi in relazione sono quelli di *heteron / allo* e di *enantion*; ci sarebbe anche quello di *tauto* (identico) implicato nel termine relativo *hoper ēn* (*Phd.* 103d12) che viene utilizzato per escludere che la [cosa] neve sia “proprio ciò che è” la [cosa] fredda che partecipa dell'*idea* di freddo e che la [cosa] fuoco sia “proprio ciò che è” la [cosa] calda che partecipa dell'*idea* di caldo. Nonostante la diversità della cosa fuoco rispetto alla cosa calda e della cosa neve rispetto alla cosa fredda, dal momento che esse partecipano rispettivamente delle *morphai* di caldo e di freddo (che sono contrarie fra di loro), posseggono non soltanto il loro nome “proprio”, quello di fuoco e di neve, ma anche quello di caldo e di freddo, che però sarebbero dei nomi “comuni” anche ad altre cose⁵, per cui si può

⁴ In effetti nella sezione 103c11–107a1 Platone sembra distinguere tra *eidos* come forma e sostanza (*ousia*) e *idea* e *morphē* come aspetti specifici e particolarizzati della forma (*eidos*), ossia come attributi essenziali specifici e partecipati. La somiglianza, se non l'identità, tra *idea* e *morphē* si può notare sia in 104b9, come anche in 104d9–10, dove Platone sembra equiparare i due termini: «In una cosa del genere [cioè nelle cose occupate dall'*idea* particolarizzata dell'*eidos* del tre che non solo sono necessariamente tre, ma anche dispari], diciamo, non potrà mai sopraggiungere l'*idea* [particolarizzata dell'*eidos* di pari] contraria alla forma (*morphēi*) [dell'*eidos* di dispari] che la rende tale», cioè la *morphē* o l'*idea* particolarizzata dell'*eidos* di pari non potrà mai sopraggiungere alla *morphē* o all'*idea* come un aspetto particolarizzato dell'*eidos* di tre per renderla pari. Il termine *morphē* è citato due volte: in *Fedone* 103e5 e 104d9 e in entrambi i casi sembra utilizzato per indicare una caratteristica essenziale della cosa a cui è riferita, mentre il termine *idea* sembra utilizzato sia come sostituto particolarizzato dell'*eidos* come *ousia*, sia come *morphē*, ossia come attributo essenziale (vd. anche *Phd.* 104b9). Pradeau (2000: 209, nota 112) commentando il passo 126a dell'*Alcibiade I*, osserva che «La présence ou l'absence (les verbes *paragignomai* ou *apogignomai*) d'une qualité générique (*scil.* des formes intelligibles), fait donc la qualité particulière d'une chose». Su questa complessa questione rinvio a Casertano (2015: 374–375 e 377, note a *Phd.* 102d7 e 104b9).

⁵ Questo non è detto esplicitamente.

dire di esse che sono: l'uno “fuoco caldo” e l'altra “neve fredda”, ma non “fuoco freddo” e “neve calda”.

La stessa cosa accade per i numeri: il tre deve essere sempre chiamato con questo nome che è il suo nome proprio, ma questo non è l'unico a cui può essere attribuito il nome dispari, perché ce ne sono altri dai quali per natura non può mai essere separato. Dice Socrate:

Considera per esempio il caso del tre (*peri tēs triados*) [cioè il caso dell'*eidos* del tre]. Non ti sembra che esso è sempre designato con il suo proprio nome (*tōi te hautēs onomati*), ma anche con quello [dell'*eidos*] del dispari, pur non essendo questo proprio l'*eidos* del tre (*ouch hoper tēs triados*)? (*Phd. 104a5–7*)⁶.

A questo punto Socrate lascia la relazione tra i diversi e i contrari che hanno contrari e fa un passo ancora più avanti e introduce:

b) I contrari negli *eidē* e nelle cose che non hanno contrari

Dice Socrate:

– Osserva, allora – disse –, quel che voglio chiarirti (*dēlōsai*), che è questo: che non solo quei contrari (*ekeina ta enantia*) [nelle idee e nelle cose] manifestamente non accolgono gli uni gli altri, ma anche quelle cose che, pur non essendo contrarie tra di loro, hanno sempre in sé i contrari [come attributi essenziali]. È verosimile (*eoika*) che neppure queste cose [come gli *eidē* corrispondenti] possano accogliere l'idea (*tēn idean*) che è contraria a quella che è

⁶ A proposito di nome “proprio” (*oikeion onoma*) e nome – che chiamerei – “comune” (*koinon*), vorrei far notare la differenza con Antistene. Per Antistene i termini “dispari” e “pari” sarebbero nomi propri in relazione alle rispettive classi di numeri, ma nomi comuni rispetto ai vari numeri nella loro singolarità. Con essi non si può ottenere nessun *oikeios logos* riferibile a nessun numero particolare. Anche se il tre per natura (*pephukanai* – *Phd. 103e9–104a7*), come dice Platone qualche riga prima, non può essere separato dal dispari, ugualmente per natura, secondo Antistene, a mio avviso, non costituirebbe proprietà esclusiva del tre in quanto numero tre al punto da identificarsi con esso soltanto. Il nome comune sarebbe un nome “allotri” alla cosa nella sua singolarità. Su questa questione vd. Aristotele, *Metaph.* V 29, 1024d34–1025a1, dove, dopo che questi menziona proprio il Socratico per il fatto che, a suo giudizio, opinava ingenuamente (*euēthōs*) ritenendo che nulla potesse essere detto degnamente (*axiōn legesθai*) se non con il discorso proprio (*plēn tōi oikeiōi logōi*), uno a uno (*hen eph'he-nos*), troviamo un'ecc di questa teoria antistenica quando dice: «(...) è possibile invece esprimere ciascuna cosa non solo con il suo *logos*, ma anche con quello di un'altra; è possibile fare ciò talvolta in modo del tutto falso, talvolta con verità, come quando si dice doppio l'otto con il *logos* del due (*hōsper ta oktō diplasia tōi tēs duados logōi*)». A questo proposito vd. Celluprica (1987: 309), che così commenta: «Affinché l'obiezione sia pertinente è evidente “il due è doppio” deve essere un esempio di *logos oikeios*; e a mio avviso ha ragione. Infatti nella logica di Aristotele, che è anche quella che qui usava Platone, possiamo dire: sia «l'otto è doppio», sia «l'otto non è doppio», considerando il primo come vero, il secondo come falso. Ma per Antistene che ha eliminato il criterio “vero falso” sostituendolo con quello “*oikeion allotrión*” non solo sono entrambi allontani, ma doppio (*diplasia*) si potrebbe dire (“degnamente”) tutt'al più soltanto del primo numero della serie dei numeri pari, che è il due – in ciò concordo con Celluprica (1987: 311–312) – e non dell'otto e degli altri numeri doppi per i quali sarebbe “comune” e non “proprio”».

presente in esse [come attributo essenziale], ma, avvicinandosi questa, o periscono o cedono il posto. Non diremo che il tre (*ta tria*) [il numero tre o la cosa tre] perirà o subirà qualsiasi altra cosa (*allo hotioun*), prima di tollerare, restando ancora [numero o cosa] tre (*eti tria onta*) [che accoglie la *morphē* o l'*idea* particolarizzata di dispari], di diventare pari? – Certamente, rispose Cebete.

- Eppure – disse – la diade (*duas*) [cioè l'*eidos* eponimo di due, la diade, partecipato come *idea* particolarizzata al numero o alla cosa due] non è contraria alla triade (*triadi*) [cioè all'*eidos* eponimo del tre partecipato anch'esso come *idea* particolarizzata al numero o alla cosa tre, a *ta tria*].
- No, infatti (*Phd.* 104b6–c6).

Come esempi di enti che non sono contrari fra di loro, ma che accolgono i contrari, egli porta il caso del due (a livello di *eidē* – *Phd.* 104c5) e del tre (a livello sensibile – *Phd.* 104b8–c3) che sono: l'uno pari e l'altro dispari, che hanno, cioè, caratteristiche (*morphai*) contrarie, i cui *eidē* eponimi, la diade e la triade, non sono neppure essi contrari tra di loro come è detto esplicitamente in *Fedone* 104c5. Arriva così alla formulazione di una prima definizione riguardante le cose occupate dalle idee di cui portano il nome:

- Non solo, allora, le idee contrarie (*ta eidē ta enantia*) non tollerano l'avvicinarsi delle une alle altre, ma anche alcune altre cose (*alla kai all'atta*) non tollerano che si avvicinino i contrari.
- È verissimo quel che dici, confermò.
- Vuoi che definiamo (*horisōmetha*), allora, se ne siamo capaci, quali sono queste cose (*hopoia tauta*) [sia a livello di *eidē*, che di cose sensibili]?
- Certamente.
- Non sarebbero, forse, Cebete – disse – quelle cose che (*ha*) ciò che (*hoti*) eventualmente (*an*) potrebbe occuparle [in quanto *eidos* eponimo] non solo le costringe (*anankazei*) a mantenere la propria idea (*tēn hautou idean*) rispetto a se stesso (*auto*) [cioè rispetto ad esso *eidos* che le occupa in quanto eponimo], ma [a mantenere eventualmente] anche quella di un contrario [in quanto suo attributo essenziale e inseparabile] il quale sarebbe a sua volta (*aū*) sempre (contrario) di un altro (*tōi*) [contrario] (*Phd.* 104c7–d3).

Casertano (2015: 376, nota a *Phd.* 104a4) ha colto bene, a mio avviso, la complessa dinamica ontologica e denominativa di questa sezione del dialogo, in cui Platone, pur senza avere la precisione che avrà nel *Sofista*, avanza esigenze che soltanto in quel dialogo avranno piena esplicazione. Comunque qui nel *Fedone* si intravedono i rapporti tra idee

complesse che si partecipano fra di loro e alle cose portando con sé questa loro complessità: un’idea, che è essa stessa contraria ad un’altra o anche che – pur senza esserlo – ha un contrario come attributo essenziale, se lo porta nella cosa che occupa operando su di essa una doppia costrizione: (1) quella di mantenersi (*ischein*) la sua idea causale principale o “eponima”, cioè quella formale, che ne determina l’*ousia*, il *ti esti*, ma anche (2) quella di un eventuale contrario di cui essa stessa, a sua volta, potrebbe essere occupata o partecipare, come suo attributo essenziale inseparabile, in quanto suo *poion* o sua *morphē*. Nel caso, ad es., del tre (*ta tria*), in quanto numero o cosa tre, questo sarebbe occupato non soltanto dall’idea del tre in quanto sua *ousia*, che non è contraria a quella del due, ma anche dall’idea del dispari di cui quella partecipa o è occupata, che si oppone all’idea del pari come suo *poion* o sua *morphē*, costringendo ad opporsi anch’esso [numero o cosa tre] all’idea di pari⁷.

Con questo apparato logico, denominativo, concettuale e definitorio Socrate è pronto a rispondere alla richiesta di Cebete (*Phd.* 88b4–8) di dimostrare che l’anima, oltre che immortale, è anche indistruttibile.

Si noti come in questo passo, in *Fedone* 104d1–3, che si prolunga fino a 105b4, Platone enunci quelli che saranno i principi terminologici su cui si fonderà la sua logica definitoria e come essa si opponga a quella di Antistene. Mentre quest’ultimo – come ho detto – definisce la cosa attenendosi a tutto ciò che fa identità con essa, che si esprime con attributi positivi ed essenziali (*oikeia*) ed escludendo tutto ciò che vi rimane non identico e comune come estraneo (*allotriou*), Platone, invece, sembra voler definire la cosa non soltanto facendo riferimento all’idea causale formale che ne determina l’*ousia*, il “ciò che è” (*to on*), ma anche ad attributi che questa partecipa da altre idee che ne determinano gli aspetti qualitativi, distinguendo l’*ousia* dai suoi *poia* e dalle sue *morphai*. Inoltre, laddove qualcuno di questi attributi essenziali sia contrario a qualche contrario, non solo – come abbiamo visto – costringe la cosa di cui è attributo, a mantenere un rapporto di contrarietà con la cosa di cui, a sua volta, il suo contrario è attributo, ma gli consente anche di potere essere denominato con il nome che nega questo contrario. Così, come, ad es., nel caso del numero o della cosa tre: poiché l’idea del tre che la occupa partecipa in modo essenziale dell’idea del dispari, che si oppone all’idea del pari, di cui partecipa il due, il tre può essere sia denominato, che definito non soltanto con il suo nome “proprio” di tre (il tre è tre), ma anche con quello di dispari (il tre è dispari), che è un nome “comune” riferibile anche ad altri numeri, al cinque, al sette, etc. (vd. nota 6). In questo senso

⁷ In tal modo, credo, si potrebbe superare il contrasto rilevato da Centrone (2010⁶: 230–231, nota 166) tra questo passo e quello che subito lo segue a 104d5–7, in quanto i *demonstranda* non sarebbero soltanto le cose sensibili espresse da *ha*, ma anche quelle espresse da *hoti*, ad es., dall’*idea* del tre, in quanto, a sua volta, sarebbe anch’essa occupata necessariamente da un contrario, ad es., dall’*idea* di dispari che si oppone all’*idea* di pari. La frase è contorta, ma il senso mi sembra chiaro. Su questo passo è intervenuto anche Reeve (1975: 203–205) il quale nota che in *Fedone* 104d1–3: «*hoti an katasché* may be either the subject or the object of *anankazei*» e comunque riconosce che fra le due interpretazioni «there is no material difference» (Reeve 1975: 203, nota 13). Su questo problema, vd. O’Brien (1967: 213–221) e ora anche Sedley (2018: 214, nota 7), il quale dopo avere constatato “a disastrous state” di *Fedone* 104d1–3, afferma: «Fortunately its meaning is made entirely clear by the example that follows at 104d5–7, and my paraphrase is based on this» (vd. nota 1).

dal punto di vista di Antistene risulterebbe come una specie di “soprannome”, un nome innaturale, in quanto non “chiarirebbe” (*dēloō*) ciò che esso è (*to on*) nella sua concretezza, ma farebbe una descrizione logico-semantica di ciò che non è, che rientrerebbe nell’ordine dei *phronoumena* e del *noēma*, non della percezione e degli *aistheta* (su ciò, vd. Mazzara 2019: 29–33 e 37–40).

Con ciò Platone traccia una rete di relazioni logiche, denominative e ontologiche che per Antistene sarebbero del tutto inaccettabili. Per quest’ultimo *to enantion* in quanto *allotrión*, verrebbe equiparato al non essere, per cui non avrebbe nessuna relazione con l’essere dell’*erōtēthen* e di conseguenza con la definizione della sua identità; mentre per Platone la relazione di contrarietà condiziona l’identità della cosa in modo determinante anche qui nel *Fedone* prima ancora che nel *Sofista*: un contrario è sempre contrario di un contrario e questa relazione (*pros ti*) non potrà essere superata⁸.

c) Cause e concuse nella definizione

Se ora ci chiediamo: affinché, ad es., la cosa neve e la cosa fuoco siano quello che sono, neve e fuoco, gli *eidē* [o le *ideai* particolarizzate] di cui queste cose portano il nome, cioè l’*eidos* [o l’*idea* particolarizzata] di neve e l’*eidos* [o l’*idea* particolarizzata] di fuoco, sono sufficienti a “definire” (*horisamesthai* – *Phd.* 104c11 s.) la loro identità formale in quanto *ousiai* o vi concorrono anche la *morphē* o l’*idea* particolarizzata dell’*eidos* di freddo e la *morphē* o l’*idea* particolarizzata dell’*eidos* di caldo che, come abbiamo visto, sono diverse da esse, oltre che contrarie tra loro? Stando all’ipotesi di partenza in cui si diceva che se esiste qualche cosa di bello, oltre al bello in sé, questa cosa è bella solo perché partecipa (*methekei*) del bello in sé (*Phd.* 100c4–6), si dovrebbe rispondere che non vi concorrono, anche se partecipano delle *morphai*, ossia degli attributi essenziali degli *eidē* di freddo e di calore senza perderle mai finché esistono come cosa neve e cosa fuoco. E questo perché “non sono proprio (*hoper*) la stessa cosa” e quindi perché non sono identiche, non fanno *tauto*, almeno sostanzialmente, ma sono “altro”, *heteron ti*, come si diceva in *Fedone* 103d2–3, sebbene non totalmente altro e neppure contrari.

Questa alterità o diversità ontologica dovrebbe rimanere irriducibile. Tuttavia, se essa funziona bene nel campo dell’ontologia in quanto tiene distinti l’*ousia* dai suoi *poia*, non sembra che funzioni altrettanto bene nel campo della gnoseologia. Qui per “dare conto

⁸ Nel *Sofista* Platone sostituirà *to enantion*, come contrario irreversibile, con *to heteron* come diverso, ma la relazione di inclusione, anche se non ancora dichiaratamente “dialettica”, rimane la stessa. Perciò mi sembra che nel concetto di *enantion* di *Fedone* 104d1–3 si preannunzi quanto Platone dirà in quest’altro dialogo a proposito dell’*heteron*, quando, dopo avere detto che un diverso (*to heteron*) si dice sempre in relazione ad un diverso (*pros to heteron*), specifica questa relazione con queste parole: «Non sarebbe così, se l’essere e il diverso non differissero moltissimo; se il diverso partecipasse di ambedue le specie (*scl.* dell’identico e del diverso) come l’essere, qualche volta qualcuna delle cose diverse sarebbe diversa senza essere in relazione con un diverso [che sarebbe proprio ciò che accade all’essere di Antistene]; ora invece ci è risultato in maniera assoluta che quel che è diverso, è quello che è, in necessaria relazione con un diverso» (*Sph.* 255d3–7) (trad. M. Gentile). Su ciò mi permetto di rinviare a Mazzara (2018).

e ragione” di se stessa l’ipotesi partecipativa di partenza, annunziata in *Fedone* 100c4–e4, ha bisogno di uscire dalla semplice enunciazione denominativa e accedere alla dimostrazione e alla definizione come richiesto in *Fedone* 101d6–8, che si possono conseguire con l’ausilio dei *logoi*, i quali per giustificarla hanno bisogno di argomentarla e quindi di relazioni logiche multiple, e dunque di più nomi di attributi che non possono non essere che “comuni”, e in tal senso riferibili a più idee connesse tra di loro, cosa che puntualmente sembra verificarsi in *Fedone* 105b5–c7, ma che già è stata preparata prima, come abbiamo visto in *Fedone* 104c11–d3⁹.

Questo significa che ogni *eidos*, quando entra in un *logos* per rendere conto del suo essere causa formale di qualcosa, e dunque per fini conoscitivi, non solo è se stesso, in quanto *ousia*¹⁰, ma, in quanto può partecipare di un altro *eidos* che condivide con esso un aspetto della sua *morphē*, non sarebbe più solo “se stesso” da un punto di vista ontologico, ma anche “altro” o “altri”, come nel caso della cosa fuoco che, oltre a partecipare dell’idea del fuoco, partecipa pure dell’idea di calore che non può essere separata dall’idea del fuoco in quanto ne costituisce un attributo essenziale: cosa che Platone aveva, seppure in modo generico, previsto – credo – quando in *Fedone* 101d6–8, come abbiamo visto, aveva preannunciato la sostituzione di un’ipotesi con un’altra migliore. Questo, però, contraddirebbe quanto detto prima sulle idee, quando per marcare la differenza con il continuo

⁹ Queste riflessioni possono sembrare troppo “moderne” perché siano “pertinenti a titolo di interpretazione di ciò che dice Platone”, come mi fa notare l’amico Livio Rossetti, che ringrazio. Ciò in parte è vero, soprattutto da un punto di vista teorico. Infatti da nessuna parte mi pare che Platone spieghi chiaramente perché per capire e dunque per apprendere/comprendere (*manthanein*) che un corpo è caldo è meglio dire che è caldo a causa del fuoco che non per il calore (*thermotēs*) e che la prima risposta è più raffinata (*kompsonēta*), mentre la seconda resta *amatheś*. Che cosa dobbiamo intendere per *amatheś* e *kompsonēta* Platone non lo dice. Infatti i due termini specialmente il primo hanno creato problemi di traduzione e dunque di interpretazione. Tuttavia nonostante Platone dal punto di vista teorico rimanga nel vago, dal punto di vista pratico, invece, è sicuro di quello che vuole e non ha incertezze, anzi sollecità. Cebete a imitarlo sulla base di quanto detto prima, stando bene attento a non rispondere come sarebbe tentato di fare, attenendosi cioè alla relazione causale diretta tra *eidos* e cosa che ne partecipa portando lo stesso nome, che corrisponderebbe alla risposta che egli ora considera *amatheś*, priva – mi pare – di un vero apprendimento, ma con l’altra che rispetto a questa risulta più raffinata, nel senso di più “informativa”, suppongo con Centrone (2010: XXX) e ora anche con Sedley (2018: 212). Ora, rispetto al problema postomai da Rossetti, la domanda che mi pongo è: è possibile che Platone non si rendesse conto che questo allargamento ad altri *eidē* con le rispettive *morphai* (per rendere conto – *logen didonai* – dell’essere, del divenire delle cose che ne partecipano) non comportava anche un passaggio da un giudizio di identità autoreferenziale ad un altro più complesso che non poteva non essere che costituito da una molteplicità di nomi corrispondenti ad altrettante *morphai* coinvolte nel nuovo giudizio esplicativo della causa formale? Ugualmente mi sembra difficile immaginare che non si rendesse conto neppure del rischio inverso, quello di autoreferenzialità in cui sarebbe rimasto impigliato se non avesse suggerito a Cebete di allargare i suoi riferimenti conoscitivi della cosa in questione anche ad altre idee con altri nomi oltre a quella di cui questa porta il nome. In sostanza Platone mi sembra come uno che naviga a vista, senza un progetto preciso, o forse meglio senza i mezzi concettuali adeguati a completare il progetto intuito. Come dice Rowe (1996²: 6): «Like the Socrates he portrays, he knows that he believes in a general way, but is still busy constructing the arguments he needs to support his opinions, and to convince us of them». Entro questo orizzonte teoricamente un po’ incerto, mi sono permesso di interpretare non le parole che non ci sono, ma quelle che ci sono e che mi sembrano indicative di una certa intenzione che vada verso una logica predicativa multipla che sarà preannunciata nel *Parmenide* e precisata, come ho detto, nel *Sofista*, non qui, dove mi sembra soltanto all’opera. Infatti tutto l’apparato logico-predicativo predisposto fino a *Phd.* 105b4 mi sembra chiaramente finalizzato alla dimostrazione e alla definizione dell’anima e questo coinvolge – come si è visto e come si vedrà ancora meglio subito dopo – una struttura complessa di relazioni ontologiche, gnoseologiche e denominative corrispondenti.

¹⁰ Per l’*eidos* in quanto *ousia*, vd. *Phd.* 65d13; 76d9; 77a2; 78d1; 92d9; 101c3. Sul concetto di *anamnēsis* che vi si sottende, vd. Mazzara 2019: 36, nota 22. Sul concetto di reminiscenza in *Phd.* 72e–77a, vd. Marcos de Pinotti (2018), la quale si chiede quanti e chi “recuerdan”, secondo Platone.

mutamento e divenire delle cose si ipotizzavano le idee come realtà che non cambiano mai, che sono qualcosa di *monoēides* e di *asuntheton* (*Phd.* 78c1–e6), contro cui, come vedremo, obietterà Antistene (vd., alla fine, la “Seconda riflessione” e la nota 37).

Le cose si complicano ancora di più quando la relazione tra le idee e le cose non riguarda più la sola diversità, ma anche la contrarietà (*Phd.* 104e7–105a1).

La complicazione nasce in sede di definizione dell’anima come “non mortale”, *athanatos*, perché ci si chiede se questo termine deve essere inteso in senso assoluto o meno, come fra poco vedremo.

Ma intanto Platone, consapevole della difficoltà di utilizzare concretamente questa sua logica partecipativa (vd. *Phd.* 104d4 in cui Cebete non capisce bene e chiede: *Pōs legeis*), incarica Socrate di aprire progressivamente la strada a questo utilizzo. Così, prima di arrivare alla definizione dell’anima che è incentrata sul tema dei “contrari”, egli presenta la definizione di tre casi più semplici, ancora fondati sui “diversi”, in cui però la relazione causale tra idee e cose non è più quella formalmente diretta (quella eponima che si richiama all’*eidos* in quanto *ousia* di cui la cosa porta il nome), ma quella, per così dire, obliqua, cioè quella che si riferisce alle *morphai*, ossia agli attributi essenziali partecipati da altri *eidē*. Questa causa obliqua Socrate la ritiene “più raffinata” (*kompsotera*) di quella diretta, che egli denomina *amathēs*¹¹. Dice:

Se tu mi chiedessi cos’è che deve entrare nel corpo perché sia caldo (*thermon*), non ti darei quella risposta sicura (*tēn asphalē*), ma senza apprendimento (*tēn amathē*), cioè [l’*idea* particolarizzata dell’*eidos* di] calore (*thermotēs*), ma una più raffinata (*kompsoteran*), in base alle cose ora dette, e cioè [l’*idea* o la *morphē* di] fuoco [la fuochità presente nella cosa fuoco, in quanto, a sua volta, partecipa dell’*idea* o della *morphē* di calore]. E se mi chiedessi cosa deve entrare nel corpo perché si ammali non ti risponderò la malattia, ma la febbre. E se mi chiedessi cosa deve entrare in un numero perché sia dispari, non ti risponderò, la disparità (*perittotēs*) [cioè l’*eidos* di dispari], ma l’unità (*monas*) [cioè l’uno, ma in quanto partecipa dell’*idea* particolarizzata dell’*eidos* di uno, cioè della monade (*monas*)]; e così via (*Phd.* 105b8–c6).

In tutti e tre i casi la cosa da definire è messa in rapporto con un’altra che è imparentata con essa, ma che non è proprio (*hoper*) ciò che essa è, cioè identica, ma diversa, altra, e tuttavia in un certo modo simile, quasi identica e dunque per certi versi identica e non identica. In tal modo la conoscenza della causa, ad es., del perché un corpo sia caldo non dipenderebbe più soltanto dalla sua causa “formale”, ossia dall’*eidos* di calore o di caldo

¹¹ A proposito di causa “obliqua” vorrei riportare il commento al passo di Dixaut (1991: 394–395, nota 317) in cui la studiosa adotta lo stesso termine “oblique” e insieme anche “naïve”, se non erro, con lo stesso intendimento. Dice: «Dans la mesure où il n'y a plus participation à une seule Forme mais à deux (au moins), la cause à laquelle on arrive ne peut plus être “simple”, elle est nécessairement complexe, “raffinée”, savante. Pour expliquer des relations comme celles qui existent entre le feu et la chaleur, les fièvres et la maladie, ou encore l'unité et l'imparité, il faut élaborer et acquérir des connaissances scientifiques et techniques. La réponse raffinée est technique, elle est tout aussi “oblique” et “détournée” par rapport au sensible que la réponse “naïve”, mais, en plus, elle est complexe, elle met en jeu une articulation de Formes découverte à l'occasion de certaines régularités du sensible, d'exclusions ne comportant pas d'exception».

di cui porta il nome (per cui si avrebbe che il corpo è caldo per l'*eidos* eponimo di caldo), ma anche dallo stesso *eidos* di caldo partecipato come *idea* particolarizzata o *morphē* all'*eidos* di fuoco (la fuochità). In sostanza l'*idea* particolarizzata o la *morphē* dell'*eidos* di calore presente nella cosa fuoco come suo attributo essenziale, andrebbe a costituirsi – da un punto di vista ontologico – come una specie di “causa efficiente”, come concausa che collaborerebbe con quella “formale” ed eponima del calore, contribuendo a rendere un “corpo caldo” anche per il caldo che c’è nella cosa fuoco come suo attributo essenziale.

Ma a queste condizioni le due *ideai*, quella formale ed eponima dell'*eidos* di caldo partecipata alla cosa calda e quella efficiente dell'*eidos* di fuoco partecipata anch’essa alla cosa calda, si incontrerebbero e, almeno fino ad un certo punto, si identificherebbero nella cosa calda, l’una come *ousia* e l’altra come attributo, come qualità essenziale e di conseguenza con ruoli causali diversi: l’una come causa formale e l’altra come causa efficiente, contravvenendo così sia alla loro uniformità e non sinteticità, che alla loro diversità originaria. Inoltre ciò contravverrebbe pure all’ipotesi di partenza, secondo la quale, come si è visto, se c’è qualcosa di bello (in questo caso, qualcosa di caldo) oltre al bello (o al caldo) in sé, per nient’altro essa è bella (o calda) che a causa del bello (o del caldo) in sé, come loro *eidē* e quindi *ousiai*, in cui, almeno inizialmente, non erano previste altre aggiunte qualificative e causali.

In tal modo, dal punto di vista logico, si verrebbe ad avere una *situazione nuova* rispetto alla ipotesi di partenza: per definire la cosa non sarebbe sufficiente un solo nome, quello del suo *eidos* eponimo, pena per essa il restare *amathēs*, priva di un effettivo apprendimento, perché autoreferenziale¹², ma occorrerebbe almeno un altro nome, quello di un attributo qualificativo essenziale come concausa¹³. Il rischio sarebbe che le concuse in quanto cause efficienti, materiali e sensibili o meccaniche siano messe sullo stesso piano di quelle formali nella definizione delle cose, finendo così di fatto per essere se non identificate, quantomeno assimilate ad esse nella definizione, mentre dal punto di vista ontologico e formale questo non dovrebbe essere possibile, essendo “altre”. Il *Sofista*, come ho detto, provvederà a specificare e a subordinare le varie forme attributive con la *koinōnia tōn eidōn*¹⁴, su cui, come sappiamo, interverrà Aristotele a partire dal suo *peri*

¹² Casertano (2015: 367) ha colto bene il rischio di autoreferenzialità nella nozione di “in sé”.

¹³ Sedley (2018: 212) ha colto bene la necessità di una forma di collaborazione tra cause materiali o sensibili e cause formali quando dice: «The fulcrum of the Last Argument is in the proposal of a new set of items – what I shall refer to as “essential bearers” – which combine the safeness of formal causes with the informativeness of the riskier kind of explanation exemplified by naming a thing’s shape or colour as the cause of its being beautiful. Because of this informativeness they are called “more subtle” instead of “simple-minded” (105b5–c7)».

¹⁴ Rowe (1996²: 258–259), nella sua nota a *Fedone* 105b5, nel mostrarci un Socrate che tenta di sostituire il suo metodo originario “sicuro” di spiegazione delle cause con un’altra spiegazione pure sicura, ma più raffinata (*kompoteran*), che si richiama al metodo di spiegazione degli “scientists”, dice: «Although he might seem to suggest, at least in b8–c6, that the old “safe” answer is now generally to be replaced by the new one, it is hard to believe that this is seriously meant, since there is no obvious way in which the latter will fit in those cases which originally led to the introduction of the former (what is it that, when it comes to be in something, that something will be beautiful/large/small – if not beauty/largeness/smallness?); and if he really is pointing the way to a revised general theory of explanation, it would be a strange theory that attempted to explain a genus (illness) by reference to one of its species (fever)». Rowe ha ragione quando dice (*ibid.*) che la nuova specie di risposta detta *kompoteran* in c2 richiama “101c8 *kompseias*”, ma non credo che contenga “an identical irony”,

ideōn per contrastare l’ibrido connubio tra cause formali separate e concause sensibili e materiali immanenti nelle cose.

2) Seconda tappa: *Phd. 105c8–e10. Dimostrazione e definizione “raffinata” dell’anima come “immortale” (*athanatos*) e suo statuto ontologico come qualcosa di *metaxu* tra divino e corporeo*

Vediamo adesso la dimostrazione con la definizione finale dell’anima in cui la logica dei diversi viene applicata nella sua forma più “raffinata” con il coinvolgimento dei contrari dei contrari.

Socrate chiede a Cebete che cosa deve entrare (*ti eggenētai*) nel corpo perché sia vivente (*zōn*). Cebete, ormai ben addestrato nell’uso della nuova logica, senza incertezze risponde: “l’anima”, mentre, stando alla logica non raffinata e priva di apprendimento (*amathēs*), avrebbe dovuto rispondere “la vita” (perché è questa, come *eidos* eponimo, che è la causa formale di tutto ciò che è vivente), in quanto è convinto che l’anima dovunque entri vi giunga portando sempre la vita (*aei (...) pherousa zōēn*) come suo attributo essenziale di cui anch’essa partecipa, ma vi giunge come concausa, ossia come una specie di causa efficiente, in modo analogo al fuoco rispetto al corpo caldo (non come causa formale) e, insieme alla vita, porta a sua volta anche l’opposizione al suo contrario (*to enantion*), la morte (*ho thanatos*). In questo giro di relazioni la morte dovrebbe essere considerata anch’essa un *eidos* (ma non è detto esplicitamente¹⁵), anche qui in modo analogo al fuoco che porta al corpo il caldo, che è contrario al freddo. Siccome ciò che non accoglie la morte (*ho d'an thanaton mē dechētai*) lo chiamiamo (*kaloumen*) immortale (*athanaton*) (*Phd. 105e2–3*), e l’anima, per la vita di cui partecipa in modo essenziale, non l’accoglie (*ou dechētai*), “allora l’anima è immortale” (*Athanaton ara psuchē*) (*Phd.*

come lui suppone. Infatti, sulla base di quanto ho cercato di ricostruire, io credo che noi dobbiamo considerare seriamente e non “ironicamente” il ricorso di Socrate a questo metodo scientifico. Io credo che noi dobbiamo tenere presente che l’intento di Socrate era principalmente quello di dare conto e ragione (*logon didonai*) dell’ipotesi di partenza come preannunziato in *Fedone* 101d3–8, e che senza più nomi e più idee, con i relativi caratteri messi in rapporto tra di loro, nessun *logos* può sfuggire all’autoreferenzialità. Se così, ci possiamo rendere conto, credo, che sarebbe strano non ammettere il contrario di quanto suppone Rowe, che cioè sarebbe strano non cercare di spiegare il genere senza il ricorso alle sue specie, in questo caso senza coinvolgervi la “malattia” come causa formale, come *eidos* eponimo e la “febbre” come concausa, come *idea* particolarizzata o *morphe* dell’*eidos* di “malattia” partecipata all’*eidos* di “febbre” come qualcosa d’altro insuperabile e per questo in grado di fare sfuggire all’autoreferenzialità della prima risposta, quella “sicura” detta *amathēs*, per cui se in un corpo si ingenera (*eggētai*) la febbre, necessariamente è ammalato. Interessante mi sembra la differenza tra le cause sottili dei fisiologi e quelle di Platone che pone Centrone (2010^o: XXXI), quando dice: «Queste nuove cause, tuttavia, rispondono a un requisito essenziale posto in precedenza: a differenza delle cause meccaniche, falsamente sottili, esse non sono mai causa del contrario di ciò che apportano (il fuoco non è mai causa del freddo, ecc.), e dunque evitano le più visibili inconsistenze dei fisiologi». Sugli aspetti scientifici dei Presocratici presenti nel *Fedone*, vd. Graham (2018).

¹⁵ Sulla difficoltà di intendere questo passo, vd. Casertano (2015: 380, nota a *Phd. 105d9*), che riferisce la supposizione di Dixaut (1991: 397, nota 322), con queste parole: «se la morte è il contrario della vita, come esiste un’idea di vita, così deve esistere una idea di morte». A mio avviso, Dixaut ha ragione, perché se non si intende così non si capisce la novità del passaggio dal rapporto diretto della causalità formale, detta *amathēs*, a quella indiretta o obliqua, detta *kompssotera* in cui viene coinvolta la logica dei contrari.

105e6–7), nel senso che la possiamo chiamare immortale, ossia con la negazione del nome del contrario (la morte) del suo contrario (la vita).

Con ciò Socrate ritiene di avere portato a compimento la dimostrazione dell’immortalità dell’anima come promesso in *Fedone* 100b7–9, con definizione finale appropriata. Il termine per indicare questo compimento è *apodeideichthai* (*Phd.* 105e8) che fa seguito ad altri tre termini simili ciascuno usato una volta in precedenza con lo stesso significato di dimostrazione: (1) *horisōmetha* in *Fedone* 104c11; (2) *horisasthai* in *Fedone* 104e7 e (3) *horizēi* in *Fedone* 105a2.

In questa definizione di tipo logico-semantico, tuttavia, ci sarebbe una complicazione: per dimostrare e definire l’anima come immortale essa deve essere considerata innanzitutto come vivente, ma questa caratteristica – come abbiamo visto – per essa non costituirebbe la sua *ousia*, il suo *eidos* di riferimento causale diretto ed eponimo, che dovrebbe essere “l’*eidos* di anima”, di cui però non vi è traccia nel testo almeno in modo esplicito¹⁶, ma, appunto, una caratteristica essenziale aggiuntiva come *morphē* partecipata dall’*eidos* di vita, che dovrebbe essere “diverso” (*heteron ti*) dall’*eidos* di anima – ammesso che esista un tale *eidos*, cosa che anch’io escludo insieme a Casertano (2015: 428) e ad altri – in analogia ai casi citati in precedenza di caldo e di fuoco, di freddo e di neve, che non sono proprio (*hoper*) la stessa cosa (*Phd.* 103c10–d3)¹⁷. Finché Socrate vive e continua ad essere quello che “era”, un’anima particolare unita ad un corpo particolare, la sua anima è immortale.

Adesso il problema è: quando egli muore, che ne sarà della sua anima particolare? Muore anch’essa (insieme al suo corpo), come teme Cebete, o sopravviverà alla morte?

Non entro nel merito delle tante risposte date dai vari studiosi (per le quali rinvio all’Appendice I di Casertano 2015: 433–452), mi limito soltanto a manifestare una mia parziale adesione alla lettura di Trabattoni (1988: 72–73 cit. da Casertano 2015: 444–445), quando dice: «La stessa immortalità dell’anima mi sembra essere (...) il necessario completamento della dimensione etica» e così anche soprattutto quando, volendo sfuggire alle obiezioni di quanti vedono delle insufficienze nella logica che presiede alla dimostrazione dell’immortalità dell’anima, osserva che non bisogna dare «“la caccia agli errori, per demolire una prova che si ritiene logicamente impossibile”, bisogna invece riflettere “sui principi etici che Platone e i suoi interlocutori danno per pacificamente

¹⁶ Su questo complesso problema rimando ai testi in *Fedone* 103e5, 104b9, 105d9, 105d10–11, in cui Casertano (2015: 376–381) nota le diverse posizioni degli studiosi, tra i quali alcuni – ad es. Reeve (1975), per il quale vd. specialmente le pp. 203–205, Gonzales (2003: 36 s., nota 17) e O’Brien (1967–1968) – ammettono che esiste una idea di anima. Reeve in particolare esprimerebbe questo parere quando dice: «According to Schiller and Erbse, Keyt’s conclusion rest on the assumption that in 105c9–e9 Plato treats soul as a form» (Reeve 1975: 199–200).

¹⁷ Su questo rapporto tra anima particolare e idea di anima, vd. O’Brien (1967: 226), il quale – come nota Casertano (2015: 380–381, nota a *Phd.* 105d10–11) – «distingue tra un’idea dell’anima e un’anima particolare: la conclusione non sarà che la forma dell’anima è immortale – tutte le forme lo sono – ma che l’immortalità è caratteristica della forma dell’anima che passa alle anime particolari». Ma vd. Casertano (*ibid.*), per il quale «in effetti, tutto il ragionamento è ambiguo». Sull’ambiguità del linguaggio di Platone, vd. ancora O’Brien (1967: 225–228). Questa ambiguità, tuttavia, a mio avviso, non sarebbe tale da non riuscire a distinguere in *Fedone* 78a10–84b7 l’anima come qualcosa di *metaxu* tra il divino e il corporeo, ma più vicino al divino e all’immortale che al corporeo e al mortale. Ma su ciò vd. note 20 e 21.

assodati: l'anima è un autonomo soggetto morale, indipendentemente dal corpo, che può liberamente acquisire il valore con la sua attività”»¹⁸. A tal proposito Casertano (2015: 410) osserva: «Non possiamo dunque ricercare nel discorso platonico di questo dialogo la coerenza logica pura: il fine del dialogo come abbiamo detto è fondamentalmente etico».

Su questo complesso problema del senso di *athanatos* per l'anima, Casertano (2015: 380–381, nota a *Phd.* 105d10–11, cit.), tuttavia, così interpreta: «Ciò che veramente è immortale è solo la vita, e dire che l'anima dell'uomo è immortale significa solo dire che egli vive finché vive», per cui quando l'uomo muore, muore tutto «in anima e corpo». Se però questo fosse inteso in senso assoluto, non si spiegherebbe il tentativo di Socrate di convincere i suoi allievi e Cebete in particolare che l'anima, specialmente quella del vero (*gnēsiōs* – *Phd.* 66b2) filosofo, dopo la morte non muore, ma andrà a vivere nell'Ade a contemplare il vero e il divino e il non opinabile, stando insieme a ciò che le è congenere (*to suggenes*) (*Phd.* 84a1–b7)¹⁹. In *Fedone* 95c5 l'anima è detta *ti ischuron kai theoeides* e Socrate spera di dimostrare a Cebete proprio questo: che l'anima ha una sua forma particolare (*eides*) caratterizzata dal divino (*theos*), che non è proprio (*hoper*) identica a quella del dio e che in forza del suo regime di vita che sfugge alla ricerca dei piaceri smodati si mantiene simile al dio. In ciò consisterebbe il suo essere forte (*ti ischuron*); in caso contrario sarebbe *ti sōmatoeides* (*Phd.* 81b5–c6), cioè avrebbe una forma (*eides*) che si assimilerebbe a quella del corpo (*sōma*), per cui sarebbe *sumphoton* a questa.

In tal modo l'anima sarebbe concepita da Socrate come qualcosa di *metaxu*, una entità la cui realtà (*ousia*) oscillerebbe tra il divino, l'immortale e invisibile e il corporeo, mortale e visibile capace di assimilarsi partecipando (*metechousai* – *Phd.* 81d4) dell'uno o dell'altro a seconda del suo regime di vita (*Phd.* 78b4–82d8)²⁰.

Tuttavia io credo che Socrate spera (*elpizō* – *Phd.* 100b8–9) che l'immortalità dell'anima si possa dimostrare anche a fil di logica, e per questo egli ci prova (sebbene per

¹⁸ Un concetto simile esprime anche Frede (1978: 33, 36), quando dice che Platone «regardes the soul as something like a substance» e che essa è «an independent entity with properties and capacities of its own». Sui diversi rapporti tra anima e corpo tra i Socratici vd. nota 22.

¹⁹ Il senso di questa speranza mi sembra ben colto da Palumbo (2018: 39) quando dice: «Socrate dovrà spiegare il motivo per il quale dobbiamo augurarci che il nostro turno finisce; dovrà prodursi in una difesa convincente, da pronunciarsi davanti agli amici. E questa *apologia* (*Phd.* 63d2) sarà un *bene comune*, sarà la condivisione della speranza che dopo la morte vi sia qualcosa di meglio per i buoni piuttosto che per i cattivi (...) Socrate ha parlato, Fedone ha raccontato e Platone ha scritto, affinché anche noi potessimo *partecipare* di questa speranza, e condividerne questo *koinon agathon* (63d1)». Su questo tema Dörter (2001: 422) mi sembra piuttosto scettico. Dice infatti: «The more valid conclusion, that our soul has an impersonal eternity like that of the forms, will not have the same emotionally consoling effect as the conclusion that our soul dwell in Hades». Sul concetto di incantesimo e di speranza in Socrate per i Socratici vd. nota 22.

²⁰ Sul concetto di anima come qualcosa di *metaxu* tra sensibile e soprasonsibile, vd. Centrone 2010⁶: 230–231, nota 166); vd. anche Casertano (2015: 324, nota a *Phd.* 78b4). Interessante la concezione dell'anima come “portatore” della forma della vita di Karlik (2018: 186), il quale così si esprime: «En d'autre termes, il faut supposer qu'il a trois types de “porteur” d'une relation de participation: corps qui participent des Formes, Formes qui participent des autres Formes et quelque chose d'une nature différente de deux qui participe, lui aussi, aux Formes. Ce troisième terme serait une sorte de substrat qui n'est ni un corps ni une Forme intelligible. Pour dire ce qu'est l'âme à la différence de la Forme de la vie, il faudrait spécifier ce substrat», per specificare il quale rinvia a *Phdr.* 245e3, *Lg.* 896a3–4, *Ti.* 37b5, in cui «L'âme est définie comme “ce qui se meut par soi-même”». Un concetto analogo esprimono Ogihara (2018) e Ferber (2018: nota 34). A proposito di una esistenza partico-

alcuni studiosi senza molta fortuna²¹), anche se – stando a quel *ei athanatos tunchanei ousia* di *Fedone* 106e2 – ci sarebbero dei dubbi che prenda troppo sul serio questa speranza (*Phd.* 91b1–c6)²² come vedremo anche a proposito di *ei de mē* in *Fedone* 106d1, nella Quarta tappa. In ogni caso con l'argomento sulla indistruttibilità, che subito segue, Socrate

lare dell'anima, O'Brien (1968: 106) richiamandosi a Parmenide, dice: «The soul is shown to be indestructible not because it is incomposite, changeless, or non-sensible. It is indestructible because, ultimately, it is related in a distinctive way to existence». Inoltre, a proposito della concezione dell'anima come qualcosa di *metaxu*, vorrei ricordare che questo modo di definire lo statuto ontologico dell'anima, non è l'unico, ma anche nel *Simposio*, un dialogo che si ritiene contemporaneo del *Fedone*, Socrate definisce Eros come qualcosa di *metaxu* tra bello e brutto, buono e cattivo, mortale e immortale, denominandolo un *daimōn megas*, figlio di Poros e di Penia, sempre povero e ricco, etc. (*Smp.* 201d1–204c6).

²¹ Vd. Centrone (2010⁶: 229–232, note 165 e 171) e Casertano (2015: 381–384, nota a *Phd.* 106d1); una difesa dell'Argomento di Platone la fa Frede (1978: 30 s.) e ora anche Sedley (2018: 210), senza con questo voler dire – l'autore ci tiene a dirlo – che “the argument is in fact successfull”. Non sono, però, del tutto d'accordo con Frede (1978: 39) quando accusa Platone di violare un ruolo che il suo Socrate impone a se stesso e ai suoi *partners* in molti dialoghi, quello di: «not to try argue that a certain thing possesses a quality as long as one has not grasped the nature of the thing itself», perché se è vero che questi non dà una chiara definizione dell'anima, non si può dire che non ci provi. Io credo che la definizione dell'anima possa essere ravvicinata a quella di Eros del *Simposio*, anch'esso concepito come qualcosa di *metaxu* tra divino e umano, immortale e mortale. Socrate, infatti, in *Smp.* 199c3–203a8, si compiace con Agatone per avere posto bene il problema della identità di Eros, distinguendo tra “chi egli è” (*hopoios tis esti*) e “quale” è la sua natura (*oios esti*), da una parte, e dall'altra le sue opere (*ta erga autou*) e la sua funzione (*dunamis*), ma lo critica perché non è stato coerente con questa premessa. Allora ci prova lui. Questa la sua definizione di Eros: innanzitutto non è né bello né brutto, ma qualcosa di *metaxu* tra di essi (*Smp.* 202d1–5). Quindi passa a rigettare la convinzione di Agatone che Eros sia un *megas theos*, ma soltanto un *daimōn megas* (*Smp.* 202d7–e1), qualcosa di *metaxu* tra *thnēton* e *athanaton*, attribuendogli le caratteristiche (*dunameis*) di interprete (*hermēneuon*) e messaggero (*diaporthmeuon*) tra gli dei e gli uomini. Qualcosa di analogo si potrebbe dire per la definizione dell'anima: anch'essa verrebbe considerata come qualcosa di *metaxu* tra divino e corporeo (*Phd.* 79e9–81a2), più simile, anzi simillissima, quasi (*eggus*) identica, ma non del tutto (vd. Casertano 2015: 327–328, nota a *Phd.* 80b11) all'immortalità e all'indistruttibilità del divino piuttosto che alla pesantezza di ciò che è corporeo e umano. Questa sarebbe la sua *ousia* a cui apparterebbe, come caratteristica essenziale, la capacità di partecipare alla *morphe* dell'*eidos* di *zōē* (che è contraria a *thanatos*), che le consente di essere chiamata *athanatos* in senso appropriato e che le dà la capacità di portare la vita dovunque vada. Non ci sarebbe un'*ousia* di anima particolare portatrice di un'*eidos* eponimo di anima in quanto *metaxu*, ma soltanto in quanto portatrice della *morphe* dell'*eidos* di vita come attributo essenziale, insieme ad una costellazione di altri attributi (vd. *Phd.* 79e9–b7) che ne delimitano l'*ousia*, l'*hopoios tis esti* in analogia all'Eros del *Simposio* anch'esso concepito come qualcosa di *metaxu*. Si noti come nel *Sofista* (*Sph.* 248a4–250c8), un dialogo che più di altri riprende e sviluppa la logica del *Fedone*, l'anima venga considerata non solo come la sede in cui risiedono tutte le idee ivi compresa quella dell'*on pantelōs* che tutte le accoglie come una terza cosa distinta da esse, ma anche come attributo di quest'ultimo insieme alla vita e alla *phronesis*.

²² Tuttavia potrebbe essere questa speranza nella sopravvivenza dell'anima individuale quella che distingue i filtri, gli incantesimi e le ruote magiche del Socrate di Platone dal Socrate di Senofonte in *Mem.* III 11, dove la persuasione aveva come oggetto l'*endōn* dell'anima di Socrate e dunque le sue virtù, non certo la speranza in una vita oltreterrena con un'anima disincarnata. Si noti come tra i nomi che Socrate fa alla cortigiana Teodote di persone che sono accorse per lasciarsi stregare dalle sue parole ci sia proprio Cebete insieme a Simmia che sono venuti da Tebe (Socrate ci tiene a farlo sapere) e insieme ad Apollodoro anche Antistene, personaggi ora tutti presenti e pronti a lasciarsi persuadere dalle ultime parole di Socrate (tranne uno), speranzoso di andare a godere della visione delle idee e della *phronēsis* nella sua pienezza. Se, almeno come prospettiva, il Socrate di Platone qui nel *Fedone* non desse questa speranza per placare le paure nell'anima dei suoi allievi presenti, la distinzione tra questo Socrate e quello di Senofonte, di Antistene e degli altri, a mio avviso, perderebbe molto come proposta etica di cambiamento nell'interpretazione del messaggio socratico. Si tenga presente che per tutti i Socratici l'anima si distingueva dal corpo ed era considerata la parte più importante ed anche la più divina, e che per questo bisognava avere “cura” di essa (su ciò vd. Reale 2000: 228–230), ma soltanto per Platone l'uomo era la sua anima in grado di comandare il corpo senza lasciarsi comandare da questo (vd. *Alc.* I, 129e9–130c7) come accadeva in altri Socratici (su ciò vd. il mio saggio sul motto di Delfi nell'*Alc.* I, 2014: 25, nota 12 e p. 29, nota 17). Sul tema poi della morte e dell'Ade abbiamo diversi titoli di opere di Antistene (*peri tou apothanein, peri zōēs kai thanatou, peri tōn en hadou*). Non sappiamo nulla del contenuto, né dell'epoca della loro pubblicazione (su ciò vd. Brancacci 1990: 22–24 e Giannantoni 1985: III 225 s.), per cui non possiamo neppure supporre se, come il *Satone*, siano opere polemiche rispetto alla proposta di Platone nel *Fedone* o meno. Sul tema della morte e della speranza si vedano specialmente le pp. 42–44 di Tetamo (2015⁸) dove la studiosa esprime delle considerazioni apprezzabili. Tomin (2001: 164) segnala nel *Fedone* una delle due alternative dell'*Apologia* (*Ap.* 40d–41c), quella riguardante la speranza della vita della mente nell'aldilà liberata dal corpo.

tenterà di precisare il suo pensiero al riguardo anche dal punto di vista della correttezza logica, venendo incontro alle esigenze di Cebete manifestate in *Fedone* 95b8–e4 e 88b3–6 e dopo che questi gli ha concesso non solo che le idee esistono, ma che le condivide anche lui (*Phd.* 100b7–9).

3) Terza tappa: *Phd.* 105e11–107a1. Dimostrazione e definizione “raffinata” dell’anima come “indistruttibile” (*anōlethros*)

Nonostante la sicurezza mostrata con quella sottolineatura del verbo *apodedeichtai* in *Fedone* 105e7, la dimostrazione rimane ancora bisognosa di un altro tassello: l’equivalenza dell’immortalità dell’anima alla sua indistruttibilità, perché ci potrebbero essere tante altre cose che si possono “chiamare” anch’esse immortali, senza morte, e che non sono affatto indistruttibili, mentre l’anima sarebbe una di quelle entità realmente indistruttibili²³. Per dimostrarlo Socrate adotta due argomenti: (1) uno – come ho già accennato – si richiama alla rigorosità logica d’ispirazione parmenidea del concetto stesso di immortale che trova il suo ancoraggio ontologico nell’essere l’anima, a cui si riferisce, considerata come qualcosa di *metaxu* tra il divino e il corporeo in modo simile alla concezione di Eros del *Simposio* (vd. nota 21), e l’altro (2) fa leva sul consenso dei *polloi*, sul cosiddetto *consensus omnium (para pantōn)* a conferma della precedente dimostrazione. Entrambi avrebbero la funzione di consolidare da un punto di vista ontologico il valore semantico del verbo *apodedeichtai* sopra cit.

(1) – Quanto al primo caso (*Phd.* 105e11–106d4), quando Socrate dice:

Se l’immortale è anche indistruttibile (*ei men to athanaton kai anōlethron estin*) (*Phd.* 106b2),

e alcune righe più sotto vi ritorna aggiungendo:

Dunque anche ora, a proposito dell’immortale (*peri tou athanatou*), se ci si accorda fra noi (*ei men hēmin homologeitai*) che è indistruttibile (*Phd.* 106c9–10),

senza che questo accordo risulti esplicitato e argomentato prima da nessuna parte in vista di questa dimostrazione particolare, sembra richiamarsi ad un accordo più generale precedente fondato sulla coerenza logica dei *logoi* affermata in *Fedone* 100a3–7. Egli sembra adottare per la dimostrazione dell’immortalità dell’anima la piena adeguazione dei nomi ai loro significati secondo un modello rigido di corrispondenza che era già stato

²³ Opportunamente O’Brien (1968: 96–97) si richiama all’obiezione di Cebete in *Fedone* (*Phd.* 86e–88b) per sottolineare che «The addition of *anōlethros* points the distinction between partial immortality and full immortality» e, contro l’opinione di Hackforth, sostiene che i due termini *athanaton* e *anōlethron* inizialmente non “were used synonymously”, mentre alla fine si identificano, su cui anch’io concordo, come mostrerò più avanti. Casertano (2015: 339, nota a *Phd.* 88b5–6) li considera “sovraposti” per “le esigenze retoriche del suo [di Platone] ragionamento”. Su ciò vd. nota 34.

adottato da Antistene nella sua logica denominativa per i *pragmata*²⁴, molto verosimilmente sulla scorta della conseguenzialità rigida inventata da Parmenide a proposito degli attributi dell'essere e del non essere²⁵, anche se – questo mi sembra bene sottolinearlo – Antistene vi si attiene in un modo più determinato e integrale di Platone.

Questa semantica restrittiva dei termini, assunta innanzitutto per la logica delle idee e per le cose che ne partecipano, verrebbe assunta anche per giustificare il passaggio per l'anima da *athanatos* nel senso letterale di “senza morte” e considerata come se fosse un *pragma* o un *sôma* come gli altri, come, ad es., il fuoco o la neve, etc., ad *athanatos* in senso assoluto, nel senso di “in eterno” (*aidion*), per sempre (*aei*), in quanto essa – come qualcosa di *metaxu* – verrebbe equiparata, pur senza esservi identica, a ciò che le è conge nere (*suggenes*), al divino, al vero e dunque alle stesse idee, secondo *Fedone* 84a2–b7²⁶ (su ciò vd. note 20 e 21).

Questo significa che non tutto ciò che viene a partecipare dell'*eidos* di vita vive in eterno, ma soltanto quelle cose che possono possedere il tipo di vita confacente a tale *eidos* e l'anima sarebbe una di queste, specialmente quella del vero filosofo, ma forse anche

²⁴ Brancacci (1990: 80–81), a questo proposito nota in Antistene una certa interpretazione “restrittiva” del significato dei nomi e porta come esempio la nozione di “re”: «di cui – egli dice – troviamo tracce (...) in un passo di Dione Crisostomo (...). Nella quarta orazione *Sulla regalità* Alessandro domanda a Diogene in che modo sia possibile regnare nel modo migliore (*callista basileuein*), e ne riceve questa risposta: “Ma non è possibile (...) regnare in modo cattivo, non più di quanto sia possibile essere buono in modo cattivo. Infatti il re è il più buono degli uomini, posto che egli è il più coraggioso, il più giusto, il più amante dei suoi simili, invincibile da ogni travaglio e da ogni desiderio. Oppure tu credi che chi è incapace di guidare i cavalli sia auriga? O chi è inesperto nel pilotare sia nocchiero, o che sia medico chi non sa curare? Non è possibile, neppure se tutti i Greci e tutti i Barbari lo dicono, e gli conferiscono molti diafemi, scettri e tiare (...).”». In questo senso condiviso quanto dice Dixsaut (1991: 398, nota 323) a proposito dell’*alfa di athanaton* quando dice che questa non indica una privazione o una negazione – ma, a mio avviso, indicherebbe anche questo –, quanto piuttosto «l’exclusion du prédictat contraire: le préfixe doit s’entendre comme une impossibilité de recevoir» (il concetto è ora ripreso in 2018: 180–182). L’uso di termini militari a questo proposito – sottolinea la studiosa – indica un’azione attiva di respingimento da parte dell’anima «(...) et tous les verbes “militaires” utilisés jusque-là colorent cette impossibilité: non seulement elle ne peut pas, mais, assiégee, elle repous ou se sauve». Vd. specialmente la sezione dedicata all’indistruttibilità (*Phd.* 105e11–106d1) che segue, ove compaiono termini come *sôs kai atêktos*, *hypomenousa*, etc. Si noti come anche Antistene per la sua logica denominativa si serva di termini del registro militare. In questo senso vd. l’*Aiace* e l’*Odisseo*, dove l’*andreia* è direttamente proporzionale al concetto di virtù (su cui, vd. il mio 2014) e vd. anche Brancacci (1990: 92–93), il quale, a proposito di un frammento di Antistene che recita: «La *phronesis* è la più salda delle fortificazioni: non può essere abbattuta né presa a tradimento», restituitoci da Diocle *ap.* D.L. VI 13 (= *SSR* V A 134) così si esprime: «La predilezione per le immagini militari e belliche è al servizio di un’idea ben precisa: da un lato, è la fondazione dei giudizi, legata al ruolo degli studi logico-dialectici, che assicura l’incrollabilità dei convincimenti morali e la retta comprensione delle cose; dall’altro tale comprensione è connessa all’esercizio della *phronesis*...».

²⁵ Rossetti (2017: 113–147), nel vol. II del suo *Un altro Parmenide*, cap. 9, dedicato a “L’arte della dimostrazione (in B8.1–33)”, mette in evidenza l’uso di nozioni come quella di “impossibilità” e di “contraddizione” che in Antistene, abbiamo visto, costituiscono il fondamento della sua logica denominativa (vd. Isocrate, *Hel.* 1). Sulla logica di Parmenide nel *logos* di identità dell’essere sia in Antistene che in Platone, vd. nota 2.

²⁶ Anche Casertano (2015: 363, nota a *Phd.* 100b9) mi sembra d’accordo con questa considerazione, quando, a proposito dell’immortalità dell’anima e dell’esistenza delle idee messe in relazione tra di loro in questo passo, dice: «è l’esplicito collegamento dell’anima alla condizione delle idee, e quindi la ragione della sua immortalità», pur senza essere essa stessa un’*idea*, così almeno mi pare di intendere.

quella dell'uomo dedito ai piaceri e dissoluto, se è vero che, dopo che quest'uomo muore, la sua anima si è vista aggirarsi tra le tombe nei cimiteri²⁷.

Questo, però, ci riporterebbe alle interferenze del mito e della metempsicosi da cui, dopo averla richiamata, mi sembra che qui Platone voglia sfuggire (vd. *Phd.* 88b3–6)²⁸, lasciando al regime di vita condotta dalle anime dei singoli uomini la scelta di assimilarsi alle idee e al divino o al sensibile e al corporeo, senza per questo identificarsi del tutto con nessuno di essi. Quali altre cose non muoiono mai non è detto, si resta nel vago (*kai ei ti allo thanaton estin* – *Phd.* 106d6). L'anima, comunque, sarebbe una di queste cose innominate, non identica, ma neppure totalmente altra rispetto alle idee, qualcosa di intermedio, di *metaxu*, come dice Centrone (cit.), tra il divino e il corporeo, cosa che giustificherebbe l'adozione del termine *thanaton* nella sua accezione logica ristretta di immortale in senso assoluto – come richiesto da Cebete in *Fedone* 88b5–6 – in quanto caratteristica propria dell'*eidos* di vita di cui partecipa in modo essenziale, che è contraria dell'*eidos* di morte.

Questa sarebbe la causa principale per cui l'anima dovrebbe essere anche (*kai*) indistruttibile, oltre che immortale (*Phd.* 106d1) (sulla diversa concezione dell'anima tra i Socratici vd. nota 22).

(2) – Ma poi ci sarebbe anche il consenso dei *polloi* (*Phd.* 106d2–9), contro il quale – come ho messo in evidenza nella *Parte I* – c'è stata una critica ricorrente da parte di Socrate e che ora verrebbe riabilitato per essere utilizzato, a mio avviso, come argomento di supporto. Tuttavia la giustificazione della prova finale che porta Frede²⁹ potrebbe avere una sua plausibilità in quanto l'accenno al dio e alle idee potrebbe costituire come una specie di saldatura tra quanto detto nella parte etica del dialogo e questa parte denominativa e definizionale.

Questo il testo:

²⁷ Su ciò vd. Casertano (2015: 326 nota a *Phd.* 79b16–17). O'Brien (1967: 226), a proposito dell'anima che dovunque va vi porta la vita, dopo avere osservato che la frase "Whatever body" non ha la stessa implicazione quando è applicata all'anima e quando è applicata al fuoco o alla febbre, e che la forma del fuoco può venire in un corpo e renderlo fuoco, mentre la forma dell'anima non può venire in un corpo e renderlo anima, dice: «For Plato does not believe that a soul is bodily» e alla nota 4 aggiunge: «This is especially clear in the argument on the similarity of soul to forms, 78b–81a, although the sinful soul can of course be described as entangled with what is *embrithes*, *baru*, *geôdes*, and so forth, 81c». Una corrispondenza a questo concetto si trova in R. 609c–d.

²⁸ Su ciò mi pare che concordi Casertano (2018: 26) quando dice: «And it really goes away to Hades». Sedley (2018: 211 e 216), invece, mi sembra più circospetto. Infatti nell'Argomento ciclico vede «An attempt to make a religious tradition scientifically respectable» e in quello finale «a universal retreat-or-perish principle» che conferisce anch'esso una «scientific respectability on the existing tradition».

²⁹ Frede (1978: 31) unifica l'argomento sui *polloi* a quello precedente e ritiene che dei tre "steeps" di cui si compone l'Argomento finale sia proprio il terzo (*Phd.* 105e11–107a1) il più importante, in cui viene affermata una "common characteristic" tra il dio, la forma della vita ed altre cose innominate, consistente nel fatto che "they are all essentially alive". Per quanto, invece, riguarda il consenso dei *polloi* sembra che Sedley (2018: 217) vada anche oltre la mia valutazione basata sul buonsenso. Dice infatti: «The preceding very tightly worded argument has at this point been replaced by comparatively relaxed banter, precisely because the specific point is trivially true, and is not in dispute, but merely needs asserting for completeness. Of course whatever is immortal is imperishable too, they are saying: try asking any god!».

- Io credo che presso tutti (*para pantōn*) si potrebbe convenire – disse Socrate – che certamente il dio (*Ho de ge theos*), e così anche (*kai*) la stessa idea di vita e se c’è qualche altra cosa di immortale (*kai ei ti allo athanaton estin*), giammai si distrugge.

- Tutti gli uomini (*Para pantōn*), certamente, per Zeus – disse – ma ancor più (*eti mallon*), credo, gli dei (*Phd. 106d5–9*).

4) Quarta tappa: *Phd. 105e11–106d4*. L’obiezione dell’ultimo *tis* all’indistruttibilità dell’anima. Scontro sul senso dell’analogia: ancora un problema di *homonoia* sui contrari

Per chiarire meglio il significato ontologico di quello semantico implicato nel termine *apodeictai* di *Fedone* 105e8, sopra cit., Socrate introduce una falsa analogia fondata su un’ipotesi per assurdo o “per impossibilità”, come la chiama Valgimigli³⁰, istituendo un rapporto analogico tra termini negativi-privativi come il non caldo (*to athermon*) riferito alla neve, il non freddo (*to apsukton*) riferito al fuoco e il non pari (*to anartion*) riferito al numero o alla cosa tre, da una parte, e il non mortale (*to athanaton*) riferito all’anima, dall’altra parte:

- E allora, Cebete – riprese –, se [ciò che diciamo] il non pari (*ei tōi anartiōi*) [come *morphē* o *idea* particolarizzata dell’*eidos* di non pari riferibile al numero tre o alla cosa tre] fosse necessariamente indistruttibile (*anankaion ēn anōlethrōi*), non sarebbe indistruttibile anche il tre (*ta tria*) [ossia il tre come cosa o numero che partecipa in modo essenziale dell’*idea* o della *morphē* dell’*eidos* di non pari]?³¹

- Come no?

- E se ci fosse una necessità per [ciò che diciamo] il non caldo [cioè per la cosa fredda, per la neve, in quanto partecipa della *morphē* o dell’*idea* particolarizzata dell’*eidos* di freddo che è contrario all’*eidos* di caldo (e dunque, appunto, per il non caldo in quanto attributo essenziale e inseparabile della cosa neve)] di essere indistruttibile (*ei kai to athermon anankaion*

³⁰ Dice Valgimigli (2010⁶: 192, nota 190): «Dimostrazione per impossibilità: in tutti questi casi, qualora si identificasse il contrario con morte, la morte non avverrebbe e, per es., “neve morta” sarebbe ugualmente insostenibile come “neve calda”, ma non si identifica; e dunque oltre che “fuggire”, per il fuoco, per la neve, per il tre, è possibile anche “morire”».

³¹ Anche Sedley (2018: 213) in *Fedone* (*Phd. 104c1–2, 104d5–6, 105e10–106a1, 106c3*) nota la differenza tra *hē tōn triōn idea* come forma del tre e *ta tria* come *idea* immanente nelle cose tre che può perire e, richiamandosi a Rowe (1993: 255), condivide l’osservazione che il termine *idea* è stato posto da alcuni studiosi «as meaning not a trascendent Form, but a “character” in a metaphysically less restricted sense». Su ciò vd. nota 4.

ēn anōlethron), se qualcuno avvicinasse il caldo (*thermon*) [cioè il caldo come *morphē* o *idea* particolarizzata dell'*eidos* di caldo che c'è nella cosa fuoco] alla neve [cioè al non caldo, ossia al freddo come attributo essenziale inseparabile che c'è nella cosa neve], questa non si ritirerebbe salva e intatta? Infatti non potrebbe perire, né, a sua volta, rimanendo al suo posto (*aū hupo-menousa*), ricevere il caldo (*edexato an tēn thermotēta*) [ed essere insieme neve fredda e calda].

– Dici la verità, assentì.

– Allo stesso modo (*Hōs d'autōs*), credo, se anche [ciò che diciamo] il non freddo [cioè la cosa calda, il fuoco, in quanto partecipa della *morphē* o dell'*idea* particolarizzata dell'*eidos* di caldo che è contrario all'*eidos* di freddo (e che è, appunto, il non freddo in quanto a sua volta attributo essenziale e inseparabile della cosa fuoco)] fosse indistruttibile (*ei to apsukton anōlethron ēn*), quando qualcosa di freddo [ad es. la neve in quanto partecipa della *morphē* o dell'*idea* particolarizzata dell'*eidos* di freddo] che c'è nella cosa neve si avvicinasse al [la cosa] fuoco, questo non si spegnerebbe [non sarebbe cioè fuoco caldo essendo freddo], né perirebbe, ma, allontanatosi, se ne andrebbe salvo (*Phd. 105e11–106a10*)³².

Si tratta di un'ipotesi che Cebete, d'accordo con Socrate, già sa che verrà scartata, perché il non pari (credo in quanto *morphē* o *idea* particolarizzata dell'*eidos* di dispari riferito al numero o alla cosa dispari come sarebbe il tre) non sarà necessariamente indistruttibile, e così analogamente anche il “non caldo”, cioè il freddo che c'è nella neve, e il “non freddo”, cioè il caldo che c'è nel fuoco, che seguiranno come esempi (*Phd. 106a3–11*), cosa che verrà confermata espressamente poco oltre in *Fedone* 106c3–4 in cui troviamo: *to gar anartion ouk anōlethron estin*. Infatti sono esempi di cose che nella realtà non accolgono i contrari, pena la loro distruzione.

Forse è possibile che anche l'anima non accolga i contrari (cioè di essere contemporaneamente viva e morta), ma che, al di fuori dell'ipotesi, nella realtà sia distruttibile come la cosa dispari, la cosa neve e la cosa fuoco? Si tratta anche questa volta di un problema

³² Casertano (2015: 429, nota 37) si chiede stupito come mai «Platone dica non-calido invece di freddo e poi non-freddo invece di caldo». Lo stupore di Casertano mi sembra ben comprensibile dal momento che i passaggi tra i vari contrari e contrari dei contrari sottintesi, a mio avviso, rimangono gli stessi, sia che si adottino i termini negativi-privativi di non caldo (*athermon*) e di non freddo (*apsukton*), che quelli dei corrispondenti positivi di freddo (*psuchron*) e di caldo (*thermon*). Adottando i primi probabilmente Platone ha voluto sottolineare che la relazione analogica aveva come punto di riferimento il termine negativo-privativo di *athanaton* riferito all'anima in quanto contrario del contrario dell'*eidos* di vita (che sarebbe l'*eidos* di *thanaton*) di cui partecipa in modo essenziale e con significato restrittivo in senso parmenideo, su cui vd. nota 2. Io credo che a questa adozione abbia influito il desiderio da parte di Platone di essere il più preciso possibile per differenziare in modo chiaro e senza equivoci la sua posizione logica da quella di Antistene, per il quale tutte queste relazioni tra contrari e ancor più tra contrari di contrari come attributi essenziali inseparabili e condizionanti la stessa denominazione sarebbe stata inconcepibile. Per la logica di Antistene, infatti, i soli termini riferibili in modo *oikeion* alla neve, al fuoco, sarebbero quelli di freddo e di caldo, non certo quelli di non caldo e non freddo in quanto sarebbero attribuzioni ottenute attraverso operazioni logico-linguistiche che restano *allotria* ad essi, per cui sarebbero come dei soprannomi. In questo senso Platone mi sembra che tenti di mettere in pratica la *chrēsis* della sua nuova *episkepsis tōn onomatiōn* cominciando lui stesso ad utilizzarla concretamente, per cui al limite potrebbe essere perfino strano se non lo facesse.

di rigorosità logica, ma non più soltanto, come abbiamo visto prima, di rigorosità denominativa restrittiva, ma anche deduttiva: questo tipo di logica va applicata pure all'anima o questa fa eccezione? Platone – a mio avviso – vede l'obiezione e tenta di affrontarla preventivamente distinguendo la semantica dei termini.

Cebete allora inserisce nell'ipotesi un quarto caso, cioè un'altra relazione di impossibilità che per analogia dovrebbe comportare lo stesso tipo di implicazione logico-semantica e ontologica dei tre casi precedenti, ma non è proprio così.

Vediamo:

E dunque – disse – non è necessario dire così anche di ciò che [in 105e2–7 abbiamo detto che] è immortale? Se l'immortale (*to athanaton*) [ossia ciò che partecipa della *morphē* o dell'*idea* particolarizzata dell'*eidos* di vita che è contrario all'*eidos* di morte e per questo, appunto, è e si chiama *athanaton*] è (*estin*) anche (*kai*) indistruttibile, è impossibile che l'anima [in quanto è una di queste cose che sono e che chiamiamo *athanaton*], quando la morte le si avvicina, perisca. Infatti, in base a quanto detto prima [in 105e11–106a11 sulla necessità del non pari, del non caldo e del non freddo di essere indistruttibili], non accoglierà la morte [cioè non sarà morta intanto che è viva], né sarà del tutto morta (*ou dexesthai oud' estai tethnēkuia*), così come dicevamo che il tre [finché resta tre e partecipa della *morphē* o dell'*idea* particolarizzata dell'*eidos* di non pari] non sarà pari, né lo sarà il non pari [come cosa o numero che partecipa della *morphē* o dell'*idea* particolarizzata dell'*eidos* eponimo di non pari, cioè il dispari di cui partecipa il tre], né allora (*dē*) il fuoco [finché resta fuoco sarà] freddo, né certamente (*ge*) il caldo (*thermotēs*) che c'è nel fuoco (*Phd.* 106b1–7).

Si noti infatti come nella riga 106b2 l'equivalenza di immortale e di indistruttibile per l'anima sia data per acquisita senza dimostrazione, come ho detto, e come in essa manchi una parte dell'ipotesi e precisamente quella utilizzata per i tre casi precedenti: (1) *ei tōi anartiōi anankaiōn ēn anōlethroi einai* (*Phd.* 105e11); (2) *ei kai to athermon anankaiōn ēn anolethrōn* (*Phd.* 106a3) e (3) per il terzo caso: *Hōs d'autōs* (*Phd.* 106a8). In questo modo l'analogia tra i primi tre casi e il quarto si rivela inconsistente, perché, mentre per i primi c'è stato bisogno di un accordo esplicito e concordato per avanzare l'ipotesi chiaramente irrealizzabile espressa con il verbo all'imperfetto (*ēn*), per il quarto no, perché la nuova ipotesi è espressa con il verbo all'indicativo (*estin*) che è il tempo della realtà. In questo senso per Socrate e specialmente per Cebete non sarebbe per niente assurdo, anzi si direbbe che sarebbe *autoevidente* che l'anima sia indistruttibile, suppongo, dopo tutto quello che si è detto e "si è concordato" prima: (1) sia sull'affinità dell'anima alle idee e al divino, che si accorda con *hēmin homologeitai* di 106e9–10; (2) che per la corrispondente e adeguata filiazione parmenidea del significato del termine *athanaton* riferito ad essa che lo rende restrittivo in senso pieno.

È a questo punto che viene introdotta la voce del *tis*, il quale, dopo avere ascoltato anche lui con Cebete per la prima volta la nuova logica relazionale dei contrari irreversibili di Socrate, discretamente, ma decisamente fa un'obiezione, anche in questo caso di coerenza logica, di *homonoia*.

“Ma cosa impedisce”, potrebbe dire qualcuno (*tis*) [che contesta un trattamento diverso per l’anima rispetto al dispari, al fuoco e alla neve nella relazione di impossibilità avanzata da Cebete], “che il dispari [il numero o la cosa dispari], all’avvicinarsi del pari non diventi pari [cioè impari-pari], proprio come si è convenuto (*hōsper hōmologēthai*), ma perisca [del tutto], e al suo posto si generi il pari [cioè il suo contrario, secondo il processo ciclico dei *pragmata*, come si è pure concordato a 72a4–8]?” A chi dicesse così non potremmo obiettare che esso [il dispari come cosa o numero] non perisce [e che in conseguenza di ciò non rientri nel processo ciclico]. Infatti il dispari [in quanto numero o cosa dispari pur partecipando della dell’*idea* particolarizzata dell’*eidos* eponimo di dispari] non è indistruttibile. Se fossimo stati d’accordo su questo fra noi (*hōmologēto hēmin*) [che cioè il numero o la cosa dispari fosse veramente indistruttibile come supposto nell’ipotesi per assurdo o “per impossibile”, come la chiama Valgimigli], facilmente avremmo obiettato che all’avvicinarsi del pari il dispari [il numero o la cosa dispari] e il tre [il numero o la cosa tre], allontanatesi, se ne sarebbero andati [sfuggendo al perire e alla morte]; e avremmo risposto così anche a proposito del [la cosa] fuoco e del caldo [che c’è nella cosa calda, cioè in essa come cosa fuoco] e di tutte le altre cose del genere (*Phd.* 106b7–c7).

La presunta obiezione del *tis* riprende la contrapposizione dei contrari nei *pragmata* che già era stata utilizzata dall’allievo dissidente in *Fedone* 103b1–c2, la quale, a sua volta, riprendere la logica ciclica di cui Socrate aveva parlato in *Fedone* 69e5–72d10. Anche tra i *pragmata* – come abbiamo visto – ce ne sono alcuni che non accolgono i contrari in modo analogo alle idee: non c’è un fuoco caldo e freddo, né una neve fredda e calda, come non c’è un’anima morta intanto che è viva.

Socrate in parte gli dà ragione, perché anche lui deve ammettere che il dispari, pur non essendo indistruttibile (perché in tal caso sarebbe un’*eidos*), non può accogliere il contrario di se stesso, il pari, ed essere impari-pari, così come non sono indistruttabili il fuoco e la neve, per cui se si avvicinano ad essi i contrari delle caratteristiche che posseggono, non si avranno un fuoco caldo e freddo e una neve fredda e calda, ma la loro distruzione.

Tuttavia, per un altro verso, non può concordare con lui che all’anima si applichi, per analogia, la stessa logica dei numeri o dei *pragmata*. Così prosegue per la sua strada, che è quella dei contrari che non si accolgono né si generano fra di loro e non per alcuni aspetti sì e per altri no, ma in senso assoluto di cui aveva parlato prima in *Fedone* 102e6–103a2 e poi in 104b6–c10.

In sostanza mi sembra che Socrate immagini l’atteggiamento del *tis* come di uno che tenta di applicare all’anima la logica relazionale dei contrari implicata in alcuni *pragmata* che accolgono la morte o il perire, ma non accolgono la possibilità di essere contemporaneamente vivi e morti, con la differenza che per Cebete l’ipotesi è irreale, per cui l’analogia tra cose e anima non regge, mentre per il *tis* sarebbe reale. A giudizio di quest’ultimo – che, secondo la mia supposizione, potrebbe credere alla struttura ontologica dell’anima come qualcosa di *metaxu* tra il divino e il corporeo, ma non di immortale ed eterno (anche per gli altri Socratici l’anima si distingueva dal corpo ed era la parte più

importante, su cui vd. *supra*, nota 22) – l'analogia può reggere benissimo, nel senso che la struttura logico-deduttiva non ammetterebbe eccezioni, per cui anche l'anima può non accogliere l'essere contemporaneamente viva e morta, ma può bene accogliere la morte o il perire e quindi ritornare nel processo ciclico, come la neve e il fuoco.

Questo il commento di Socrate:

Dunque anche ora, a proposito dell'immortale, se ci si accorda fra noi (*ei men hēmin homologitai*) che è anche (*kai*) indistruttibile [che, cioè, c'è una necessità anche per ciò che (diciamo che) è immortale di essere indistruttibile e per l'anima questa necessità ci sarebbe realmente in quanto sarebbe qualcosa di *metaxu* e di ontologicamente affine al divino e alle idee], l'anima oltre ad essere immortale (*pros tōi athanatos einai*), è anche (*kai*) indistruttibile. Se non lo fosse (*ei de mē*) avremmo bisogno di un altro discorso (*Phd.* 106c9–d1).

Ho mostrato in precedenza (Terza tappa. 1) come questa ammissione, almeno in modo esplicito, non risulti argomentata da nessuna parte, ma sia avanzata per marcare la differenza fra le due parti dell'ipotesi rispetto all'analogia, la prima irreale e la seconda reale, frutto di un accordo con la parte etica del dialogo e con l'affinità alle idee e al divino.

Tuttavia dalle ultime parole (*ei de mē...* – *Phd.* 106d1) sembra trapelare in Socrate una convinzione non del tutto priva di qualche perplessità determinata probabilmente da una fiducia non del tutto incondizionata nei *logoi*, come invece avviene in Antistene, su cui vd. Mazzara 2019: 20–23; ma Cebete – proprio lui che aveva posto il problema della paura dell'anima per il rischio di non essere indistruttibile (*Phd.* 86e6–88b8) – senza incertezze, risponde:

Ma non ce n'è bisogno per questo; infatti difficilmente qualcos'altro potrebbe non accogliere la distruzione, se non lo accoglie ciò che senza dubbio, essendo eterno, è immortale (*to ge athanaton aidion on*) (*Phd.* 106d2–4)³³,

ed ha ragione dal suo punto di vista, dopo tutto quello che Socrate ha detto per dimostrare che bisogna avere cura della morte (*Phd.* 80d5–81a2) e prepararsi secondo “genuina”-

³³ Stranamente Casertano, pur adottando la lettura di Strachan (*aidion on*), traduce come se fosse *kai aidion* (“... se l'accoglie ciò che è immortale ed eterno”). Quanto al senso del testo, Ogihara, diversamente da altri studiosi, tralascia completamente l'obiezione di Stratone e si concentra sui due testi tramandatici: uno è quello di *B* e di Stobeo, *aidion on*, l'altro è quello di *T* e di *d*, *kai aidion*. Lo studioso ritiene che «“on” in “aidion on” has an explanatory force» (Ogihara 2018: 201) e, servendosi di una inferenza di tipo sillogistico, cerca di spiegare la credenza di Cebete che in *Fedone* (*Phd.* 106d2–4) afferma che ciò che è immortale è eterno e che egli ritiene che sia «*unclear how he can believe*» a questa affermazione. La “key idea” per spiegare il puzzle la trova in *Fedro* (*Phdr.* 245c–246a) che gli consente di avvicinare il concetto che ha Cebete dell'anima come “what currently alive” con il suddetto passo del *Fedro* secondo cui l'anima è “what move” se stessa e le altre cose (Ogihara 2018: 202) e – servendosi di Barnes (1982: 116) – giunge alla conclusione che dietro ai due passi dei due dialoghi ci sia il pitagorico Alchimeone di Crotone, il quale ritiene che l'anima sia una sostanza semovente in eterno movimento e che per queste ragioni sia immortale e simile alle cose divine. Ferber (2018: 229), invece, ritiene che Platone nel *Fedro*, come nella *Repubblica* e nelle *Leggi*, abbandoni la prova dell'immortalità dell'anima perché non convincente e sviluppi altre tre prove che ritiene più adeguate.

filosofia a godere della pienezza della *phronēsis* nell'Ade, e dunque di ciò che è *aidion*³⁴, e che – secondo il giudizio di Socrate che segue subito dopo (*Phd.* 106d5–7) – essendo *aidion*, come il dio e la stessa idea della vita, non ammette che possa mai morire e distruggersi.

Con queste parole Socrate conferma che l'argomento dell'equivalenza tra immortale e indistruttibile, almeno da un punto di vista logico-deduttivo e semantico, è chiuso (*Phd.* 106d2–7) e Cebete lo conferma osservando che non c'è bisogno di altro *logos* aggiuntivo, che pure ci sarà, come si è visto, che è quello del *consensus omnium*, che lo stesso Socrate per primo (*Phd.* 106d6–9) chiama in campo, su cui, tuttavia – come ho notato – qualche ombra di dubbio mi pare che ancora persista, perlomeno in lui³⁵.

In un'ottica pragmatistica come quella dell'allievo dissidente e di questo *tis* in quest'ultimo luogo in discussione suppongo che il passaggio da immortale a tempo determinato a quello indeterminato ed eterno con l'indistruttibilità sarebbe illegittimo – prima ancora che lo dichiarasse Stratone di Lampsaco (su cui vd. nota 36) –, perché basato ancora sulla pretesa corrispondenza di *ta phronoumena*, le idee, con *ta onta* di gorgiana ascendenza (su cui vd. Mazzara 2019: 20–23).

L'obiezione del *tis*, comunque, segnalerebbe, a mio avviso, la consapevolezza del Socrate di Platone della difficoltà delle idee come causa formale dell'essere e della conoscibilità delle cose di potere essere accettate senza contestazioni, specialmente da qualcuno come Antistene di cui egli conosceva bene l'acrimonia, per cui tenta in tutti i modi di dare ragione all'avversario fin dove è possibile e talvolta anche prima ancora che questi di fatto gli rivolga le sue obiezioni, come, immagino, potrebbe essere nel caso di quest'ultimo *tis* o di quello stesso in *Fedone* 101b10–d8 (vd. Mazzara 2019: 29–33), ma ben sapendo che non c'è nulla da fare, che i *logoi* non sono *erga*, che gli *onomata* non sono *pragmata* e che dalle ipotesi non si esce. In questo, infatti, consisterebbe il senso stesso della seconda navigazione, per cui tutto quello che *logoi* e *onomata* possono fare sarà tentare di avvicinarsi alle cose il più possibile. In questo senso obiezioni come quelle di Stratone di Lamps-

³⁴ A proposito di *aidion* opportunamente Dörter (2001: 411) in *Fedone* (*Phd.* 106b–d) segnala un doppio senso dell'analogia. Dice: «The Affinity argument was an argument from analogy: since the soul resembles the divine in fundamental ways it is plausible to infer that it resembles the divine also with respect to eternity. The final argument, on the other hand, is an argument *against* analogy: the soul resembles snow and fire in fundamental ways, and snow and fire perish, but soul does not perish anyway». L'anima sarebbe eterna certamente, come dice Dörter, perché rassomiglia al divino, ma poi anche perché – come ho messo in evidenza sopra – a questo corrisponderebbe una semantica dei termini *athanaton* e *anōlethron* appropriata, in quanto questi sarebbero usati da Socrate nel loro significato ristretto secondo la filiazione parmenidea, per cui già il solo termine *athanaton* riferito all'anima implicherebbe quello di *anōlethron*. A mio avviso i due termini si identificherebbero o si sovrapporrebbbero, come suggerisce Casertano (vd. nota 23). Ferrari (2005: cit., vd. Mazzara 2019: 22, nota 9), ritiene “interscambiabili” verità ed essere in rapporto alle idee, ma io credo che questa interscambiabilità possa estendersi anche ad altre realtà che non siano le idee, come sarebbe l'anima, almeno qui nel *Fedone*, in base all'Argomento per affinità e al suo essere qualcosa di *metaxu* tra il divino e il corporeo.

³⁵ Sui dubbi di Socrate vd. anche Casertano (2015: 431). Sulla validità della immortalità dell'anima nell'Argomento finale Rowe (1996²: 5) esprime un giudizio, a mio avviso, condivisibile. Dice: «Socrates admits that even the last argument for immortality, the one about which he is most optimistic, is based only on hypotheses, on whose precise meaning he has declined to commit himself». L'argomento sulle ipotesi è ripreso da Ferber (2018) ed anche da Frede (1978: 39–40).

co³⁶ sarebbero state previste e messe nel conto da Platone, e, per certi versi, anticipate in modo più o meno palese dalle critiche che egli si farebbe rivolgere dai suoi obiettori e principalmente dal suo collega e avversario Antistene³⁷. Direi anzi che l'adozione di termini negativi-privativi come quelli di *athanaton*, *athermon*, etc. in *Fedone* 105e11–106c7 abbia anche lo scopo di mostrare quanto egli sia consapevole del rischio suddetto e della sua determinazione di volerlo superare preventivamente (su ciò vd. nota 32).

³⁶ Sulle obiezioni di Stratone di Lampsaco vd. Centrone (2010⁶: 231, nota 171) e Casertano (2015: 381–384, nota a *Phd.* 106d1). L'obiezione di Stratone, riportata da Casertano (2015: 381), è la seguente: «non è avventato assumere che se l'anima non muore, e in questo senso è immortale, è perciò anche indistruttibile? In questo senso della parola anche una pietra è immortale, ma da ciò non segue che sia anche indistruttibile». Non sono quindi d'accordo con quanti credono che Platone non si sia accorto del passaggio erroneo da “possedere sempre un predicato per tutto il tempo che si esiste” a “essere sempre, per tutto il tempo”, non rendendosi conto di dedurre l'esistenza dall'analisi delle proprietà essenziali. Su ciò vd. Centrone (2010⁶: 229–230, nota 165), che segnala il problema e riporta il nome di Frede (1978: 29–33) tra coloro che invece sono convinti che Platone fosse consapevole dell'aporia. O'Brien (1968: 104–105) avvicina l'Argomento finale all'Argomento ontologico del *Proslogion* di Sant'Anselmo. Ferber (2018: 228–229), invece, preferisce avvicinarlo alla *Quinta Meditazione* di Cartesio sull'esistenza di Dio. L'obiezione di Stratone è ora “more formally” sviluppata da Sedley (2018: 218–220).

³⁷ Sulla polemica antiplatonica relativa al *Fedone* Brancacci (1990: 173–182), tra gli altri testi che testimoniano la polemica tra Antistene e Platone, ne riferisce uno di Simplicio (*in Cat.* 8b25, p. 211, 15–21 = *SSR V* A 149), che mi sembra particolarmente interessante per la comparazione che sto tentando di fare tra i due Socratici qui nel *Fedone*, perché in poche battute enuncia tre delle tesi più controverse della teoria delle idee, che secondo lo studioso – stando a Simplicio – potrebbero dipendere dal *Satone* e che attesterebbe anche la priorità del *Fedone* sul *Satone*. Questo il testo: «il “quale” (*to poiōn*) è più noto e più vicino a noi della “qualità” (*tēs poiōtētos*), se è vero che alcuni eliminano la “qualità”, come affatto del tutto sussistente (*hōs mēde huphestōsan holōs*), e che invece nessuno elimina “il quale”, e che Antistene riconosce di vedere il cavallo, ma non di vedere la cavallinità, e che l'uno si vede con gli occhi mentre l'altra è appresa mercè il ragionamento (*tōi logismōi*), e che l'uno è considerato nell'ordine della causa (*en aitiou taxei proēgetai*), l'altro segue come effetto (*to de hōs apothelesma hepetai*), e che l'uno è corpo e composto, l'altra semplice e incorporea». Le tre tesi nel *Fedone* sono interconnesse e si rimandano reciprocamente. La prima a comparire è la tesi (1) in cui c'è la distinzione tra gli oggetti della *dianoia* e quelli delle sensazioni, in cui compare per la prima volta l'accento alla teoria delle idee (*Phd.* 65d4–66a10). Segue la tesi (3) con la distinzione che Socrate fa tra l'anima e il corpo: l'una è la più simile (*homoiotaton*) al divino, all'immortale, all'intelligibile, all'uniforme, all'indissolubile e a ciò che è sempre nello stesso stato; l'altro è il più simile all'umano e al mortale, al non intelligibile, al multiforme, al dissolubile e a ciò che non è mai nello stesso stato (*Phd.* 80b1–7). Ma prima di arrivare a questa considerazione aveva incluso l'anima in ciò che è invisibile (*aoraton/aides*) e il corpo tra ciò che è visibile (*horaton*) (*Phd.* 79a1–b17); e prima ancora aveva fatto la distinzione tra cose che sono composte (*suntheta*) e cose che non lo sono (*asuntetha*), con la considerazione che mentre le prime si possono toccare, vedere e percepire con gli altri sensi, le altre si colgono con il ragionamento del pensiero (*tōi tēs dianoias sunlogismōi*) e sono quelle *ousiae* che stanno sempre nello stesso modo, che non ammettono nessun mutamento (*alloiōsin oudeimian*), essendo uniformi (*monoēide*) (*Phd.* 78b4–79a10). La tesi (2), relativa alla causa, è più complessa. Essa troverebbe il suo riferimento nella sezione che tratta dell'accecamiento da parte delle sensazioni e specialmente di quelle della vista e del modo con cui Socrate uscì dalla crisi rifugiandosi nelle ipotesi e nei *logoi*. Come ho mostrato in precedenza (vd. Mazzara 2019: 18–20), Socrate ha avuto modo di lamentarsi di quanti, tra i fisiologi, la gente comune e quanti si ritengono sapienti a vario titolo, non sanno distinguere le vere cause dalle concuse. L'obiezione di Antistene riferita da Simplicio sembra richiamarsi a questa problematica. Il testo del testimone, pur essendo molto stretto, permette ugualmente, a mio avviso, di identificare i punti di maggiore frizione tra i due Socratici. L'accento al celebre motto sulla “cavallinità” mi pare che su questo non lasci dubbi.

Due riflessioni:

1) Prima riflessione: *Phd. 101b3; 102a4–6; 103b1.*

Perché *sathōn* per Platone: le ragioni di Antistene con ingiuria *ad hominem*

Stando a Simplicio (vd. nota 37) diverse potrebbero essere state le critiche di Antistene nel suo *Sathōn* al *Fedone*, ma due soprattutto quelle più stringenti, entrambe – a mio avviso – riconducibili alla teorizzazione del metodo definitorio cosiddetto “raffinato”: (1) una riguarderebbe il *logos makros* e l’indefinibilità dell’idea e (2) l’altra l’introduzione organica nella definizione dell’anima del contrario (*athanatos*) del contrario (*thanatos*) e con esso del “non essere” (*to mē einai / to mē on*) in quanto attributo negativo e non positivo.

(1) Per quanto riguarda il primo aspetto, il metodo “raffinato” proposto da Platone per contrastare quell’altro pur esso “raffinato” – come ironicamente lo chiama lui – dei fisiologi, di altri e soprattutto di Antistene, a giudizio di quest’ultimo non si sarebbe dimostrato all’altezza del suo compito, perché – secondo la mia supposizione – rispetto alla definizione del *ti esti* in generale e quindi anche a quella dell’anima, questa avrebbe dato luogo ad un *logos makros* nel quale l’idea perdeva i caratteri di *monoeidēs* e di *asunthetos* per l’aggiunta in essa di prediciati qualificativi che la metteva in rapporto con altre idee.

Seppure a distanza di tanto tempo, Platone nel *Teeteto* (205d1–e5), implicitamente (come ritiene Brancacci 2010: 51; vd. anche 1993: 124–125) o esplicitamente (come a me sembra più probabile: vd. il mio 2018), ha riconosciuto, comunque, che Antistene aveva ragione sulla questione del *logos makros*: ciò che è semplice (*haploun*), l’incomposto (*to asuntheton*), cioè “l’in sé” di qualcosa non ha definizione, è *alogon*, qualunque cosa sia, *stoicheion*, *idea*, etc. (vd. anche *Tht.* 201d8–202c6; 205c4–206b12)³⁸. Da questo possiamo immaginare quanto Antistene, dal suo punto di vista, abbia potuto avere le sue buone ragioni per rinviare al mittente “da subito”, senza aspettare le correzioni del *Teeteto* e le rimodulazioni del *Sofista*, il sorriso ironico di Cebete (*Phd.* 101b3), il giudizio sprezzante di Echecrate che implicitamente lo includerebbe tra le persone poco intelligenti (*Phd.* 102a4–6) e l’atteggiamento di sufficienza di Socrate che lo guarda di sbieco (*Phd.* 103a11), non senza addebitare loro, per così dire, gli interessi.

(2) Per quanto riguarda il secondo aspetto, l’introduzione nella definizione dell’anima della contrarietà della contrarietà – anche qui secondo la mia supposizione – poteva implicare agli occhi di Antistene una difficoltà inaccettabile, come ho messo in evidenza sopra, nella Prima tappa. b: (1) per un verso avrebbe equiparato il non essere all’essere, l’*allotron* all’*oikeion*, cioè l’attribuzione all’anima di un soprannome, quello di *athanaton*, al posto del nome, *zōn*, perché ottenuto attraverso una operazione logico-linguistica che metterebbe in evidenza non ciò che l’anima è, ma ciò che non è; e, (2), per un altro verso,

³⁸ Su ciò vd. Brancacci (1990: 228–239), il quale sulla questione del *logos makros* riporta e commenta la testimonianza di Aristotele in *Metaph.* VIII 3, 1043b23–28 (= *SSR V A* 150).

al contrario, avrebbe equiparato l'essere al non essere, l'*oikeion* all'*allotron*, la cosa nella sua concretezza alla rappresentazione astratta di essa, cioè – stando a Simplicio – *to poion* dell'ordine della causa a *hē poiōtēs* come suo effetto, ossia a *ta phronoumena* di ascendenza gorgiana (vd. Mazzara 2019: 37–41) o a *to noēma* come segnalato da Platone in *Parmenide* 132b4–c8 (su cui vd. anche Mazzara 2019: 33, nota 19).

Io credo che le due obiezioni insieme alle possibili ricadute negative sulla logica di Antistene del triplice *enantios logos* temuto e sostenuto da Socrate e Cebete che ho messo in evidenza nella *Parte I* (Mazzara 2019: 26–29), dato il carattere del personaggio, possano avere giustificato l'intestazione di un dialogo così ingiurioso e possano esserne state esse le vere motivazioni.

Aggiungerei soltanto che ciò, mentre ci mostrerebbe la spregiudicatezza delle obiezioni di Antistene, ci testimonierebbe anche l'onestà intellettuale di Platone che non ha reticenze a correggere le sue insufficienze quando riconosce che ci sono. Mi permetto di aggiungere una piccola nota e cioè che non è mancato, poi, a lui di dare il contraccambio al suo arguto collega, e questa volta senza ingiuria, contestandogli il concetto di *allotron* per la sua incapacità di distinguere fra le varie differenze che vi confluivano, facendo di questo qualcosa di simile alla notte di Hegel in cui tutte le vacche sono nere (per questo concetto mi permetto di rinviare ancora al mio “Platone di fronte a Parmenide...” cit.).

(3) Ma forse, a volere essere più maliziosi, ci si potrebbe vedere qualche altra motivazione più “terra terra” e *ad hominem*: Cebete ride (*Phd.* 101b3) prima che Socrate finisca la sua argomentazione che include anche un terzo esempio, quello relativo ai numeri a *Fedone* 101b4–c9, ma subito dopo (*Phd.* 101a8–b2) che questi ha accennato alla mostruosità di qualcosa di piccolo, come la testa (*tēi kephalēi*), che causa qualcosa di più grande (*meizō*) (su come Socrate entra in crisi su questi temi e approda alle idee vd. *Phd.* 96d8–97b7 e 100b1 s.).

Mi chiedo: perché Cebete non ha aspettato che Socrate finisse il suo ragionamento e ha avuto tanta fretta di dare sfogo al suo impulso irrisorio, certamente immagino, nei confronti della mostruosità dell'argomento sulla “testa” prospettato da Socrate? Si potrebbe supporre che egli abbia intuito dove l'argomento con la sottolineatura della mostruosità della testa grande che è quella che è, più grande, a causa della testa piccola poteva andare a parare; e ride tra sé e sé in modo, direi, piuttosto contenuto e appena accennato quasi per non darlo a vedere e per non dargli molto peso, ma dando così lo stesso, a sua insaputa (?), l'*input* a chi, essendo presente (non dimentichiamolo), per intuito non doveva essere meno dotato di lui.

Così la ritorsione sarebbe bella e pronta, questa approssimativamente:

Sì, è vero, Platone ha ragione, è davvero mostruoso (*teras*) che qualcosa di piccolo, come la *sathē*, possa essere causa, contro natura, dell'essere di qualcosa di più grande, come la sua *kephalē* e ne porti anche il nome; per cui correttamente possiamo dire: *sathōn* = *Plathōn*, la testa più piccola genera quella più grande! È mostruoso persino dirlo, ma è proprio così: *Plathōn* = *Sathōn*!

2) Seconda riflessione: *Phd. 101b10–d8; 103a4–c2; 105e11–107a1.*

Perché il *Satone* segue il *Fedone*.

Platone conosceva bene Antistene e se Cratilo alla fine del dialogo a lui intestato gli aveva contestato il sogno (*ho egōge pollakis oneirōttō* – *Cra.* 439cd) sulle idee come garanti della stabilità della nominazione, non gli doveva venire difficile prevedere le reazioni del suo collega – che già in Cratilo probabilmente si sentiva coimplicato – all’ipotesi delle idee come garanti esterne della causalità formale dell’essere e del divenire in noi e nella natura e come principi della conoscibilità delle cose. Questo ancor più dal momento che Cratilo, a chiusura del dialogo (*Cra.* 140d–e), invitato da Socrate a riflettere ancora sulla questione, gli aveva risposto che già ci aveva pensato, lasciandogli poche speranze che avrebbe cambiato opinione; e, d’altra parte, anche il suo Socrate ci aveva riflettuto a lungo (*Phd.* 100b1–7), confermando le sue opinioni sulla realtà e funzionalità delle idee.

Una spia di questa previsione sul conto di Antistene come suo possibile obiettore ho mostrato che si potrebbe vedere soprattutto in *Fedone* 101b10–d8 (vd. Mazzara 2019: 29–33), dove Socrate lascia intravedere che ci potrebbe essere qualcuno – e chi più plausibilmente di lui? – che potrebbe rigettare in blocco sia l’ipotesi di partenza, l’esistenza delle idee, che quella da essa dipendente, che gestisce il rapporto di causalità formale tra le idee e le cose che vi partecipano e ne portano il nome. Ma qui più in là di questa accusa ben prevedibile e che, comunque, resta sul generico, a mio avviso, non si va, anche perché non entra nello specifico della nuova logica e specialmente di quella “raffinata” utilizzata per raggiungere la dimostrazione e la definizione dell’anima come immortale e indistruttibile che verrà discussa dopo. In un certo senso si potrebbe dire che non vi rientrano neppure le altre due obiezioni del *tis*, quella di *Fedone* 103a4–c6 (su cui vd. Mazzara 2019: 37–40) e quella stessa di *Fedone* 105e11–107d1 anche se viene rivolta nel bel mezzo della dimostrazione di cui ho parlato nella Seconda, nella Terza e soprattutto nella Quarta tappa di questa *Parte II*.

Entrambe le obiezioni, diversamente da quella precedente, non si potevano prevedere, perché strettamente connesse a quanto Socrate andava argomentando di volta in volta nella discussione in corso alla presenza dello stesso Antistene. Si tratta, in entrambi i casi, di obiezioni di homonoia, ossia di coerenza con quello che si andava dicendo, ma che non entrano neppure esse nel merito della definizione in quanto tale e della nuova logica semantica che vi presiede.

In questa, infatti, si tratta di tutta una serie di relazioni tra identici, non identici, diversi, contrari e contrari di contrari talmente precise e contorte che lo stesso Cebete stentava a capirle con tutte le ripetizioni che gli andava facendo Socrate per facilitargliene la comprensione (vd., ad es., *Phd.* 105a5–6), figuriamoci come poteva conoscerla qualcuno fuori dell’entourage dell’Accademia prima di questa occasione.

Antistene, quindi, per quanto perspicace, non poteva prevedere, né tantomeno criticare una logica così complessa nel suo *Sathōn* senza prima avere letto o ascoltato il *Fedone*

come sta accadendo in questa occasione, essendo presente personalmente. Infatti ho cercato di mostrare come Platone stesso sembri testimoniare questa non conoscenza da parte del suo collega e avversario Antistene con il fatto che dopo l'intervento dell'allievo dissenziente in *Fedone* 103a4 s. lo sviluppo dell'Argomento finale parta sulla base di perplessità personali di Cebete insorte sicuramente con l'introduzione della teoria dei contrari irreversibili in *Fedone* 102a11–103a3, il quale esclude esplicitamente su questo intervento del suo collega anonimo (vd. Mazzara 2019: 40–41) come, invece, era accaduto prima in *Fedone* 101b10–d8 (vd. Mazzara 2019: 29–33), e il fatto che ci tenga a farlo notare a Socrate (*Oud'aū... houtōs echō – Phd.103c5*) confermerebbe, a mio avviso, questa mia supposizione.

Questo potrebbe significare che quando Platone scriveva il *Fedone* il *Satone* non doveva essere stato ancora pubblicato, perché in tal caso – cioè in presenza di obiezioni specifiche alla definizione dell'anima (su cui vd. la “riflessione” precedente) – egli forse avrebbe potuto specificare più chiaramente il senso della causa diretta, detta *amathēs* e di quella più “raffinata”, detta *kompsotera*, rimaste in sospeso, con qualche spiegazione più precisa e argomentata anche dal punto di vista teorico, oltre che da quello pratico, anche se in quel momento probabilmente non aveva ancora trovato del tutto i mezzi concettuali per una eventuale risposta soddisfacente, come ho messo in evidenza sopra, in nota 9. E infatti mentre nella *Parte I* abbiamo visto quanto spazio dava ai suoi possibili obiettori, anche se tante volte negava loro la parola, qui, a parte la voce del *tis* di *Fedone* 106b7 s. che, come abbiamo visto, riprende il tema della *homonoia* relativo ai contrari nel processo ciclico in modo analogo all’obiezione del *tis* di *Fedone* 103a4 s., tutto tace.

In definitiva, dal momento che l'*epischespis* e la *chrēsis tōn onomatōn* di Platone si concludono con il riconoscimento per l'anima degli attributi essenziali e inseparabili di *athanaton* e di *anōlethron* e con la possibilità di poterla chiamare con queste denominazioni, sarebbe poco verosimile, a mio avviso, immaginare – anche contro la testimonianza di Simplicio sopra cit. (vd. nota 37) – che un dialogo come il *Sathōn*, così impegnativo già nel titolo, non entri nello specifico dei risultati di questa *epischespis* e di questa *chrēsis* che, di per sé, erano ad Antistene tanto care, come sappiamo da Epitteto (vd. Mazzara 2019: 14) e che di fatto finiva per rovesciare la sua logica fondata sull'*oikeios logos* e sui nomi “propri”, introducendovi anche dei “soprannomi”, come per lui sarebbero potuti essere quelli, appunto, di *athanaton* e di *anōlethron*.

A sua volta, sarebbe ancora più inverosimile immaginare un Platone che, messo davanti a critiche specifiche su questo aspetto, come, ad es., quelli che ho messo in evidenza nella precedente “riflessione”, eluda tali critiche e si contenti di fare obiettare il suo interlocutore su un tema collaterale come quello di *homonoia* che non entra nel vero e proprio merito della sua nuova logica denominativa e dei contrari su cui, per giunta, per certi aspetti era d'accordo anche lui (per cui vd. *Phd.* 106c2–4; 103b1–c1; 70d7–72d10).

Per questi motivi, a mio modesto avviso, il *Satone* segue il *Fedone* e non viceversa.

Conclusione

Con questo studio ho cercato di mettere in evidenza alcune motivazioni per le quali mi è parso plausibile vedere coinvolto nei vari *tines* (*tis*) citati da Socrate nella parte centrale del dialogo anche Antistene e talvolta a maggior ragione di altri, come nel caso dei passi *Fedone* 101a5–b3 e 101b10–d8 che ho discusso nella Quinta e Sesta tappa della *Parte I*: nella Quinta (Mazzara 2019: 27–29) ho messo in evidenza le possibili ricadute negative sulla logica di Antistene di controbiezioni da parte di Socrate; nella Sesta (Mazzara 2019: 30–32) ho tracciato un identikit di Antistene come obiettore nell’immaginario di Socrate.

Nelle tappe precedenti (Mazzara 2019: 17–25) ho messo in evidenza il passaggio di Socrate dall’adesione alle opinioni comuni alla scoperta delle idee come cause esterne dell’essere e del divenire delle cose e alla preminenza dei *logoi* e delle ipotesi sugli *erga*.

Nella Settima e Ottava tappa, sempre della *Parte I* (Mazzara 2019: 33–41), ho focalizzato l’attenzione sui precedenti del cosiddetto Argomento finale che avrà come suo epilogo l’insorgere di un allievo di Socrate che mi è parso di individuare, insieme ad altri, in Antistene, evidenziando un implicito dibattito fra maestro e allievo, che ho immaginato piuttosto acceso, in cui i due, richiamandosi a Gorgia, si obietterebbero: l’uno l’irrealtà dei *phronoumena* e l’altro l’inganno degli *aistheta*. Qui, a seguire, ho sottolineato come l’Argomento finale parta dai dubbi di Cebete causati dall’introduzione dei contrari irreversibili che escludono interferenze del suo collega anonimo.

Nella *Parte II*, Prima tappa, ho esposto quella che mi è sembrata una logica predialetica delle idee nelle cose che ne partecipano condividendone denominazione e rapporti ontologici, in cui ho messo in evidenza la scarsa chiarezza di Socrate nella determinazione teorica dei termini *amathēs* e *kompsotera*, che fa contrasto con la chiarezza manifestata nell’applicazione pratica della logica dei contrari irreversibili. Dalla Seconda alla Quarta tappa ho sviluppato la trattazione vera e propria del cosiddetto Argomento finale che Socrate articola in tre momenti concatenati fra di loro: (1) prima (*Phd.* 105c8–e10) egli tratta la dimostrazione dell’immortalità dell’anima, fondandola sulla correttezza semantica dei contrari, che egli presenta con una certa soddisfazione, utilizzando il termine *apodeictai* per indicare che quanto promesso è stato dimostrato. Qui ho sottolineato lo statuto ontologico dell’anima come qualcosa di *metaxu* tra il divino e l’umano e ho richiamato l’attenzione su Eros del *Simposio* anch’esso concepito e definito in modo analogo come *metaxu* tra il divino e l’umano, il mortale e l’immortale; (2) poi in *Fedone* 105e11–106d4, dopo avere rigettato l’argomento per analogia tra il dispari, il fuoco, la neve, da una parte, e l’anima, da un’altra, sostenuto dall’ultimo *tis* di *Fedone* 106b7, e dopo avere fatto confluire il senso di *athanaton* su quello di *anōlethron* e questo su quello di *aidion* fondandolo sia sull’affinità al dio e alle idee, che sulla rigorosità semantica dei termini, (3) conclude in *Fedone* 106d5–9 con un argomento fondato sul consenso dei

polloi al quale – ho sottolineato nella *Parte I* – egli non ha risparmiato le sue critiche lungo la trattazione del dialogo e che ora utilizzerebbe come argomento di rincalzo.

Per ultimo, in un capitoletto riassuntivo finale, mi sono permesso di proporre due riflessioni: (1) nella *Prima* ho proposto due argomenti teorici ed uno *ad hominem*, immaginando quali potrebbero essere state le prime reazioni a caldo di Antistene alla lettura del *Fedone* che lo abbiano spinto ad intestare al suo autore un dialogo con un appellativo così ingiurioso come quello di *Sathōn*; e infine (2) nella *Seconda* ho enucleato i motivi per cui, oltre alla testimonianza esterna di Simplicio, mi è sembrato inverosimile che il *Satone* preceda il *Fedone* per testimonianza interna al dialogo dello stesso Platone soprattutto per via di Cebete.

BIBLIOGRAFIA

- BARNES, J.**, 1982, *The Presocratic Philosophers*, London.
- BOYS-STONES, G.**, 2004, «Phaedo of Relis and Plato on the soul», *Phronesis* 69 (2004), pp. 1–23.
- BRANCACCI, A.**, 1990, *Oikeios logos. La filosofia del linguaggio di Antistene*, Napoli.
- BRANCACCI, A.**, 1993, «La terza definizione nel Teeteto», in: A.M. Battegazzore (cur.), *Dimostrazione, argomentazione dialettica e argomentazione retorica nel pensiero antico*, Genova, pp. 107–132.
- BRANCACCI, A.**, 2010, «Aristotele e la dottrina del Teeteto», in: G. Mazzara, V. Napoli (cur.), *Platone. La teoria del sogno nel Teeteto. Atti del Convegno Internazionale, Palermo 2008*, Sankt Augustin, pp. 43–59.
- CASERTANO, G.**, (cur.), 2015, *Fedone, o dell'anima, dramma etico in tre atti*, Napoli.
- CASERTANO, G.**, 2018, «*Phaedo* – dramatic structure and philosophical content», in: G. Cornelli, Th. Robinson, F. Bravo (eds.), *Plato's Phaedo. Selected papers from the XI Symposium Platonicum*, Baden-Baden, pp. 17–27.
- CASINI, N.** (cur.), 1965, *Platone, il Fedone*, Firenze.
- CELLUPRICA, V.**, 1987, «Antistene logico o sofista?», *Elenchos* 2, pp. 285–328.
- CENTRONE, B.** (cur.), 2010⁶, *Fedone*, Introduzione e note aggiornate a M. Valgimigli (1931), Roma–Bari.
- DIXSAUT, M.** (ed.), 1991, *Platon, Phédon*, Paris.
- DIXSAUT, M.**, 2010, «Logos et doxa», in: G. Mazzara, V. Napoli (cur.), *Platone. La teoria del sogno nel Teeteto. Atti del Convegno Internazionale, Palermo 2008*, Sankt Augustin, pp. 119–133.
- DIXSAUT, M.**, 2018, «La mort, estimons-nous que c'est quelque chose?», in: G. Cornelli, Th. Robinson, F. Bravo (eds.), *Plato's Phaedo. Selected papers from the XI Symposium Platonicum*, Baden-Baden, pp. 173–182.
- DORTER, K.**, 2001, «“Deathless is indestructible, if not we need another argument”: an implicit argument in the *Phaedo*», in: A. Havlíček, F. Karfík (eds.), 2001, *Plato's Phaedo*, Prague, pp. 406–422.
- FERBER, R.**, 2018, «*Deuteros Plous*, the immortality of the soul and the ontological argument for the existence of God», in: G. Cornelli, Th. Robinson, F. Bravo (eds.), *Plato's Phaedo. Selected papers from the XI Symposium Platonicum*, Baden-Baden, pp. 221–230.
- FERRARI, F.**, 2005, «L'accenno alle idee alla fine del *Cratilo*», in: G. Casertano (cur.), *Il Cratilo di Platone, struttura e problematiche*, Napoli, pp. 115–123.
- FREDE, D.**, 1978, «The final proof of the immortality of the soul in Plato's *Phaedo* 102a–107a», *Phronesis* 23, pp. 27–41.
- GIANNANTONI, G.**, 1985, *Socraticorum Reliquiae*, vol. III, Napoli, pp. 225–226.
- GONZALES, F.**, 2003, «Perché non esiste una “Teoria platonica delle idee”», in: M. Bonazzi, F. Trabattoni (cur.), *Platone e la tradizione platonica*, Milano, pp. 31–67.
- GRAHAM, D. W.**, 2018, «Plato's Scientific Manifesto», in: G. Cornelli, Th. Robinson, F. Bravo (eds.), *Plato's Phaedo. Selected papers from the XI Symposium Platonicum*, Baden-Baden, pp. 262–267.
- KARFIK, F.**, 2018, «L'âme et la Forme de la vie», in: G. Cornelli, Th. Robinson, F. Bravo (eds.), *Plato's Phaedo. Selected papers from the XI Symposium Platonicum*, Baden-Baden, pp. 183–187.
- MARCOS DE PINOTTI, G. E.**, «¿Cuántos y quiénes “recuerdan”? El doble alcance de la reminiscencia en *Fedón* 72e–77a», in: G. Cornelli, Th. Robinson, F. Bravo (eds.), *Plato's Phaedo. Selected papers from the XI Symposium Platonicum*, Baden-Baden, pp. 278–287.
- MÁRSICO, C.**, 2018, «Sombras de las polémicas intrasocráticas: Antistenes en la *República* a propósito de la crítica homérica», in: M. Pulpito, P. Spangenberg (eds.), ὡδοὶ νοῆσαι – *Ways to think. Essays in Honour of Néstor-Luis Cordero*, Bologna, pp. 279–288.

- MAZZARA, G.**, 2010, «L'Aiace e l'Odisseo di Antistene come ipotesi di lettura della teoria del sogno e dei tre sensi di *logos* dati da Platone per interpretarla», in: G. Mazzara, V. Napoli (cur.), *Platone. La teoria del sogno nel Teeteto, Atti del Convegno Internazionale*, Sankt Augustin, pp. 225–262.
- MAZZARA, G.**, 2014, «La logica di Antistene nell'Aiace e nell'Odisseo», in: Vl. Suvák, *Antisthenica Cynica Socratica*, Praha, pp. 121–167.
- MAZZARA, G.**, 2014, «Platone – Il motto di Delfi nell'Alcibiade I tra enfatizzazioni e ritrattazioni di Socratici», *Peitho. Examina Antiqua*, 1 (5), pp. 13–41.
- MAZZARA, G.**, 2018, «Platone di fronte a Parmenide, Gorgia ed Antistene nel Sofista», in: M. Pulpito, P. Spangenberg (eds.), óðoì voñσau – *Ways to think. Essays in Honour of Néstor-Luis Cordero*, Bologna, pp. 289–299.
- MAZZARA, G.**, 2019, «Platone e Antistene nel Fedone: una lettura in controluce. Parte Prima», *Peitho. Examina antiqua*, 1 (10), pp. 13–44.
- MIURA, T.**, 2018, «Immortality and imperishability of the soul in the final argument of Plato's *Phaedo*», in: G. Cornelli, Th. Robinson, F. Bravo (eds.), *Plato's Phaedo. Selected papers from the XI Symposium Platonicum*, Baden-Baden, pp. 193–198.
- O'BRIEN, D.**, 1967–1968, «The last argument of Plato's *Phaedo*, I», *The Classical Quarterly* 17, pp. 198–231; II, *Classical Quarterly* 18, pp. 95–106.
- OGIHARA, S.**, 2018, «Immortality and eternity: Cebes' remark at *Phaedo* 106d2–4», in: G. Cornelli, Th. Robinson, F. Bravo (eds.), *Plato's Phaedo. Selected papers from the XI Symposium Platonicum*, Baden-Baden, pp. 199–204.
- PALUMBO, L.**, 2018, «Filosofia e narrazione. Il caso del Fedone», in: G. Cornelli, Th. Robinson, F. Bravo (eds.), *Plato's Phaedo. Selected papers from the XI Symposium Platonicum*, Baden-Baden, pp. 38–42.
- PRADEAU, J.-F.**, 2000, *Platon, Alcibiade*, Paris.
- RASHED, M.**, 2006, «Platon, Sathon, Phedon», *Elenchos* 27, pp. 117–122.
- REALE, G.**, 2000, *Socrate. Alla ricerca della sapienza umana*, Milano.
- REEVE, M. D.**, 1975, «Socrates' replay to Cebes in Plato's *Phaedo*», *Phronesis* 20, pp. 199–208.
- ROSSETTI, L.**, 2015, *La filosofia non nasce con Talete*, Bologna.
- ROSSETTI, L.**, 2017, *Un altro Parmenide*, Vol. I–II, Bologna.
- ROWE, C. J.** (ed.), 1996², *Plato, Phaedo*, Cambridge.
- SEDLEY, D.**, 2018, «The *Phaedo*'s final proof of immortality», in: G. Cornelli, Th. Robinson, F. Bravo (eds.), *Plato's Phaedo. Selected papers from the XI Symposium Platonicum*, Baden-Baden, pp. 210–220.
- TETAMO, E.**, 2015, «Saggio critico», in: A. Tagliapietra (cur.), *Fedone o Sull'anima*, Milano, pp. 7–54.
- TOMIN, J.**, 2001, «Socrates in the *Phaedo*», in: A. Havlíček, F. Karfík (eds.), *Plato's Phaedo*, Prague, pp. 140–173.
- TORDO ROMBAUT, K.**, 2018, «Qu'est-ce qui, dans la question de l'anonyme, a pu troubler Socrate (*Phd. 103a4–c5?*)», in: G. Cornelli, Th. Robinson, F. Bravo (eds.), *Plato's Phaedo. Selected papers from the XI Symposium Platonicum*, Baden-Baden, pp. 299–303.
- TRABATTONI, F.**, 1988, «La dottrina dell'anima-armonia nel Fedone», *Elenchos* 9, pp. 53–74.
- TRABATTONI, F.**, 2008, «Socrate, Antistene e Platone sull'uso dei piaceri» in: L. Rossetti, A. Stavru, *Socratica 2005*, Bari, pp. 235–262.

GIUSEPPE MAZZARA
/ University of Palermo, Italy /
gmazzara1939@libero.it

Plato and Antisthenes in the *Phaedo*: A Reflexive Reading. Part Two

The purpose of this study is not so much to show the presence of Antisthenes in the dialogue, but rather to examine that to which Plato alludes. The controversy over ideas between the two Socratics is historically very well-attested, as can already be seen in the *Cratylus*. Thus, it is reasonable to assume that this controversy must have affected Plato when he was writing the *Phaedo*: a dialogue in which the importance of ideas and his new logic is undeniable. Hence, this paper will investigate the following question: what impact could Antisthenes' denominative and definitory logic have on the equally denominative and definitory logic presented in the *Phaedo*, given that the latter work in all probability preceded the *Sathōn*? In light of what is said in the dialogue, the answer focuses primarily on what would not be said. Thus, this study is divided into two parts: Part one shows how the so-called "second navigation" emerges as an objection to the insufficiency of the responses given by the physiologists. Tellingly, certain "common opinions" are regarded as perplexing and individuals holding them are referred to with the indeterminate *tis*, which – as is argued – must have included Antisthenes. Indeed, *Thet.* 108c7–8 reports the latter to have made common opinions a cornerstone of his denominative logic. Part two, on the other hand, is devoted to examining the so-called "final argument." Here, Antisthenes' presence seems somewhat more nuanced, given his incomplete knowledge of the new logic of irreversible opposites which was worked out by Plato for the purpose of demonstrating the immortality and indestructibility of the soul. On the other hand, Antisthenes is likely to have prompted Plato to specify the relationship between ideas and things in the definitory logic, since the proponent of the theory of *oikeios logos* refused to distinguish between the substance and its attributes, the differences and their opposites, and the opposites of opposites.

K E Y W O R D S

the argument by affinity, the final argument, analogy, *metaxy*, *oikeios logos*, definition, *eidos*, *idea*, the logic of contraries

Aristotele e Diogene il Cinico

D O I : 10 . 14746 / p e a . 2 0 2 0 . 1 . 3

ALDO BRANCACCI / Università di Roma Tor Vergata /

Aristotele conosce Diogene, e a lui si riferisce nella *Retorica*, dove lo cita chiamandolo non con il suo nome proprio, ma unicamente con il suo appellativo di «Cane»: segno che, all'epoca della redazione del terzo libro di quest'opera, Diogene era perfettamente noto ad Atene, e proprio per il suo costume anticonvenzionale di κύων. Come ha notato Gignantoni, «ciò è del resto del tutto plausibile in una città non grande come l'Atene del IV sec. a.C. in cui, come prova anche il teatro di Menandro, tutti dovevano conoscersi e facile era la canzonatura reciproca, soprattutto mediante paragoni con gli animali» (Gignantoni 1990: 491). In quale periodo, più precisamente, fissare il riferimento di Aristotele? Fino ad anni recenti è prevalsa l'opinione che la *Retorica* appartenesse tutta intera alla fase più tarda dell'attività di Aristotele, vale a dire al secondo periodo ateniese. Viceversa, a partire dagli studi di Düring, si è fatta strada la convinzione, oggi largamente accettata dagli studiosi, che i primi due libri della *Retorica* siano stati composti verso la fine del periodo 360–355 a.C., anche se ciò non esclude la presenza, nell'opera, di parti inserite in anni posteriori, e che il terzo libro della *Retorica*, che pure costituisce una trattazione

in certo modo a parte, sia concettualmente e cronologicamente vicino ai primi due. In particolare Düring ritiene che il terzo libro della *Retorica* sia stato scritto fra il 355 e il 347 a.C.¹. Entrambe le ipotesi cronologiche, quella tradizionale e quella più recente, si adattano in ogni caso senza difficoltà alla cronologia di Diogene, la cui morte è da porsi attorno al 323 a.C., e che sembra essere giunto in Atene, proveniendo da Sinope, prima del 362 a.C.². Si può quindi concludere che la menzione di Diogene si riferisce al periodo della maturità del filosofo cinico, e non agli anni più tardi o finali della sua vita.

La citazione è compresa nel capitolo 10 del libro III, ove Aristotele, richiamata la classificazione delle metafore in quattro tipi esposta nel capitolo 21 della *Poetica*, si sofferma sulle metafore κατ' ἀναλογίαν, cioè sulle metafore proporzionali, e cita in successione Pericle, Leptine, Cefisodoro, Ificrate, Pitolao, di nuovo Pericle, Merocle, Anassandride, Poliette, Cefisodoto, per arrivare infine a Diogene. Anche limitandosi a questi nomi – dopo la menzione di Diogene le citazioni continuano ancora – si può notare come la lista aduni espressioni tratte da discorsi pubblici, da intendersi in senso lato, contenendo frasi di oratori, prevalentemente, ma anche di uomini politici, di un poeta comico e di un filosofo. Il passo che riguarda il Cane è il seguente:

Dei quattro tipo di metafora, ottengono maggior successo quelle per analogia, come Pericle disse che la giovinezza morta nella guerra era scomparsa nella città come se si fosse sottratta la primavera all'anno. (...) E Cefisodoto chiamava le triremi «mulini multicolori», e il Cane definiva le taverne «le mense comuni dell'Attica³.

È congettura senza fondamento di Goulet-Cazé che con l'appellativo ο Κύων Aristotele si riferisca qui non a Diogene, come tutti gli studiosi convengono, bensì ad Antistene⁴. La studiosa non reca, peraltro, nessuna prova determinata a sostegno di tale congettura, ma solo una serie di rilievi, che non tengono conto di numerosi dati obiettivi contrari alla sua ipotesi, e che sono stati recentemente sottoposti a una minuta analisi e confutati⁵. C'è stato un tempo, nella storiografia filosofica, in cui Antistene era senz'altro assimilato al Cinismo a lui posteriore: erano i tempi, ormai molto lontani, della storiografia

¹ Si veda su ciò Düring (1966: 50, 121–124). Cfr. inoltre Gastaldi (2014: 34, n. 9). Sull'importanza della testimonianza aristotelica ai fini della determinazione della cronologia di Diogene si sofferma anche Döring, (1995: 134): «Diogenes muss seine auffällige Lebensweise zu dieser Zeit in Athen also schon so lange praktiziert haben, dass er jedermann unter dem Namen „der Hund“ bekannt war».

² Per la cronologia di Diogene rinvio all'accurato riesame che di tutte le testimonianze e di tutti i dati a nostra disposizione ha svolto Giannantoni (1990: 421–433), il quale giunge alla conclusione che Diogene sia nato nel periodo 412/403 e che sia morto negli anni 324/321.

³ Arist. *Ret.* III 10, 1411a24–25 (= *SSR V B* 184): τῶν δὲ μεταφορῶν τεττάρων οὐσῶν εὐδοκιμοῦσι μάλιστα αἱ κατ' ἀναλογίαν, ὥσπερ Πειριλῆς ἔφη τὴν νεότητα τὴν ἀπολογένην ἐν τῷ πολέμῳ οὕτως ἡφανίσθαι ἐκ τῆς πόλεως ὅστε εἴ τις τὸ ἔαρ ἐκ τοῦ ἐνιαυτοῦ ἔξελοι. (...) Καὶ Κηφισόδοτος τὰς τριμήρεις ἐκάλει μυλώνας ποικίλους, οἱ Κύων δὲ τὰ καπηλεῖα τὰ Ἀττικὰ φιδίτια.

⁴ Cfr. Goulet Cazé (1996: 414–415).

⁵ Cfr. Zaccaria (2017), il quale ha confermato con una analisi particolare la corretta identificazione del Κύων menzionato da Aristotele con Diogene il Cinico.

ottocentesca e primonovecentesca. Questa prospettiva è da tempo tramontata: tutto il lavoro della storiografia posteriore è consistito nel ristabilire una più esatta prospettiva storica e teorica, e nello sfaldare quella facile e infondata assimilazione. Indubbiamente tra Antistene e il Cinismo esistono delle connessioni, ma esse non riguardano il κυνικὸς βίος, che è una creazione di Diogene, la quale, anzi, sarà completata solo dal cinismo della generazione a lui successiva, e sottoposta a ulteriori trasformazioni nella fase più tarda del cinismo. Va inoltre ricordato che è Diogene, non Antistene, ad essere e a rappresentare “il Cane” in tutta la tradizione antica, letteraria e biografico-dossografica: da Diogene Laerzio alle Lettere pseudodiogeniche, da Dione Crisostomo a Temistio, da Epitteto a Luciano. Si aggiunga, e questo è determinante, che, nei numerosi passi della sua opera nei quali si riferisce ad Antistene⁶, Aristotele lo chiama sempre e senza eccezioni con il suo nome proprio, Ἀντισθένης, e denomina, come è stato più volte rilevato, Ἀντισθένειοι, non Κυνικοί, i suoi discepoli. Un’ulteriore prova che la perifrasi ὁ Κύων indica non Antistene, ma un altro filosofo, diverso da lui, è data dal fatto che Antistene stesso è citato da Aristotele proprio nella *Retorica*, nel terzo libro, con il suo nome proprio. Aristotele riporta un gustoso paragone usato dal Socratico in uno dei suoi scritti, e usa in questo passo, come fa sempre nella sua opera quando lo cita, il nome Ἀντισθένης⁷. È inverosimile che nel primo libro della medesima opera egli voglia alludere ad Antistene, chiamandolo però questa volta (e unicamente questa volta), improvvisamente, e senza alcuna altra specificazione, ὁ Κύων.

L’ironia del motto di Diogene, il quale assimila le taverne attiche (τὰ καπηλεῖα) ai φιδίτια, cioè alle mense comuni degli Spartani, chiamando le prime τὰ Ἀττικὰ καπηλεῖα, consiste, come ha chiarito Gastaldi, «nel mettere sullo stesso piano le taverne ateniesi, che sono sede di comportamenti sregolati, dovuti all’uso incontrollato di vino e di cibo, e le mense collettive spartane, austere e rigidamente controllate»⁸. Chiamare le sregolate taverne attiche con il nome che spetta alle austere mense collettive lacedemoni significa, nello stesso tempo, coniare una metafora e investirla di un pungente significato ironico, anzi sarcastico. Il tema dello «stare nelle taverne» è attestato anche altrove in Diogene e nella tradizione cinica, con utilizzazioni e con sfumature di significato diverse, volte a rilevare la capacità del saggio cinico di recarsi in ogni luogo mantenendo inalterata la sua sovranità sulle situazioni esterne, la sua libertà e il suo autodominio⁹. Lo stesso

⁶ Sul modo in cui Antistene è presentato in queste testimonianze si vedano Sayre (1938: 52), e Aubenque (1963: 146, n. 2); sul contenuto teorico di queste testimonianze, Brancacci (2005: 195–223).

⁷ Arist. *Ret.* III 3, 1407a9–12 (= *SSR V A* 51). Su questa testimonianza, cfr. Prince (2015: 181–182).

⁸ Cfr. Gastaldi (2014: 581).

⁹ Cfr. D.L. VI 66 (= *SSR V B* 194), da accostare a Stobeo III 13, 43 (= *SSR V B* 281), dove il πίνειν ἐν καπηλείῳ può ben essere confacente a Diogene, se – questo è il sottinteso, come si ricava dal parallelo stabilito con il fatto di farsi tagliare i capelli dal barbiere – tale azione è compiuta in modo naturale e in termini coerenti con il semplice modo di vita cinico; e inoltre Eliano (*VH* 9, 19 = *SSR V B* 503), che ci restituisce un aneddoto ricco e complesso, che mira a mostrare come lo stare ἐν καπηλείῳ a contatto con gli altri uomini è cosa ben diversa dallo stare a contatto con gli uomini per lusingarli o per ridursi a esserne schiavi, come avviene a οἱ δημηγόροι καὶ οἱ ρήτορες δοῦλοι τοῦ πλήθους.

può dirsi della lode dei costumi degli Spartani, insieme con il biasimo del modo di vita rilassato degli Ateniesi, o semplicemente della massa degli uomini, che è anch'esso tema tipicamente diogenico e cinico¹⁰.

La citazione di Aristotele è notevole per almeno due ragioni. Per un verso, essa è la testimonianza più antica in nostro possesso su Diogene, nonché sulla sua aderenza ad almeno alcuni aspetti del κυνικὸς βίος, che Diogene rappresenta emblematicamente, a tal punto da poter essere citato semplicemente come «il Cane»; e, inoltre, sulla sua notorietà ad Atene attorno alla metà del quarto decennio del IV secolo. Per un altro verso, esso dimostra, anche, che Aristotele è in grado di citare uno scritto di Diogene, peraltro con apprezzamento. La testimonianza di Aristotele acquista così un valore emblematico per chi persegua il tentativo di ricostruire la figura di Diogene sulla base di documenti fededegni e autorevoli, che è necessario attentamente selezionare tra la massa di apoftegmi e rappresentazioni di non chiarita attendibilità, onde sfuggire a quelle rappresentazioni puramente letterarie e pittoresche della figura di Diogene che ancora oggi sono dure a morire negli studi. Tale testimonianza ci presenta infatti un Diogene che può essere denominato semplicemente «il Cane», il che mostra come egli sia un filosofo dedito al κυνικὸς βίος, e al tempo stesso come autore di scritti, che un filosofo della statura di Aristotele reputa degni di essere citati. Diogene è presentato cioè anche come un autore letterariamente orientato, come, del resto, attestano anche altri documenti particolarmente importanti della tradizione a lui relativa.

Qui è sufficiente ricordarne due. In primo luogo l'estratto di Eubulo, conservato da Diogene Laerzio, nel quale Diogene è rappresentato nelle vesti di un maestro cinico, il cui programma di studio per certi versi assomiglia all'antica παιδεία tratteggiata dal Discorso Giusto nelle *Nuvole* di Aristofane: egli si prende cura dei giovinetti a lui affidati impartendo loro una educazione naturale e severa, ma nello stesso tempo cura la formazione culturale dei suoi allievi facendo loro studiare e imparare a memoria brani di poeti e prosatori, e, inoltre, opere da lui stesso composte¹¹. A ciò corrisponde la testimonianza, che ovviamente è ancora più importante, offerta dai cataloghi degli scritti di Diogene conservati da Diogene Laerzio. Il primo catalogo, che è quello più autorevole, benché anonimo, comprende tredici *Dialoghi*, sette *Tragedie*, e le *Epistole*; il secondo, di minore valore perché riflette le preoccupazioni stoiche di negare l'autenticità di opere fondamentali di Diogene quali la *Repubblica* e le *Tragedie*, giudicate irriverenti per il loro contenuto, mantiene comunque menzione di vari *Dialoghi*. Entrambi, in aggiunta a quanto risulta da altre testimonianze antiche, e unitamente a quanto hanno potuto stabilire numerosi

¹⁰ Cfr. ad esempio D.L. VI 27 (= *SSR V B 280*) «Essendogli stato chiesto in quale luogo dell'Ellade avesse visto uomini buoni, rispose: "Uomini buoni in nessun luogo, ragazzi buoni a Sparta"»; D.L. VI 59 (= *SSR V B 282*). Per i giudizi sugli Ateniesi, Spartani, Megaresi etc. si vedano tutti i testi raccolti in *SSR V B 280–288*.

¹¹ Cfr. D.L. VI 30–31 (= *SSR V B 70*), e su di essa si veda Höistad (1948: 116–126 e 176–179); cfr. inoltre Barns (1951: 7–8); Donzelli (1960: 248–253); Giannantoni (1990: 485–489).

studi moderni dedicati a tali scritti¹², confermano, come è stato più volte osservato, che Diogene è presentato dalle fonti antiche come filosofo in grado di citare e parodiare versi di Omero e dei tragici, di comporre egli stesso tragedie, aventi valore dottrinale-didascalico, nonché di padroneggiare le risorse della retorica, piegata a un uso personale e, ancora una volta, volta a obiettivo filosofico.

Ma perché Aristotele chiama Diogene ὁ κύων? Un primo elemento di risposta, che sicuramente non è sufficiente a chiarire tutte le ragioni dell'epiteto guadagnatosi dal filosofo cinico, ma che certo ne illumina almeno un aspetto, giunge dalla stessa metafora di Diogene citata da Aristotele. Essa indica la mordacità di Diogene, la sua capacità di riprendere gli Ateniesi per i loro costumi e il loro modo di vita, insomma la caratteristica funzione del filosofo cinico di fustigare e ammaestrare gli uomini, in aderenza a quella rappresentazione del cane come ‘animale filosofico’ che, in definitiva, risale ad Antistene e al suo scritto Περὶ τοῦ κυνός¹³. Per essa, il cane è l’animale capace di distinguere ciò che è «proprio» (*oīkētōv*) da ciò che è «estraneo» (*ἀλλότριον*), quindi il bene dal male, e conseguentemente l’amico (l'uomo buono) dal nemico (l'uomo malvagio). È molto probabile che Diogene abbia ripreso e sviluppato questa caratterizzazione del cane come ‘animale filosofico’ assegnando in aggiunta al κύων le due funzioni, tipicamente ciniche, di τὸ φιλάνθρωπον e τὸ ἀναιδές¹⁴. Non è dubbio, peraltro, che, se Aristotele poté sostituire il nome di Diogene semplicemente con quello de «il Cane», ciò fu possibile solo perché Diogene rappresentava emblematicamente i modi del κυνικὸς βίος, che in effetti nasce con lui, come, compatta, la tradizione antica attesta. Tra le tante testimonianze disponibili, è utile ricordare anche una testimonianza indiretta, particolarmente preziosa, di Plauto, dalla quale si può desumere la descrizione dell’abbigliamento del filosofo cinico ai tempi del cinismo più antico:

*Cynicum esse egentem oportet parasitum probe:
ampullam, strigilem, scaphium, soccos, pallium,
marsuppium habeat, inibi paullum praesidi,
qui familiarem suam vitam oblectet modo¹⁵.*

¹² Sull’attività letteraria di Diogene, e sui due cataloghi laerziani, si veda la ricca nota *Gli Scritti di Diogene* di Giannantoni (1990: 461–484), cui rinvio anche per ulteriori indicazioni bibliografiche. In particolare sulla *Repubblica* e sulle *Tragedie* sono da ricordare Bartalucci (1970–1971); Schofield (1991: 10–13 e 141–145); Dorandi (1993); Moles (1995: 129–143); Husson (2011); López Cruces (2003; 2010).

¹³ Per questo scritto, registrato nel nono tomo del Catalogo degli scritti di Antistene, cfr. D.L. VI 18. Su di esso si vedano le note di Decleva Caizzi (1966: 85), e di Giannantoni (1990: 336–337). Weber (1887: 87), riteneva, giustamente, che in quest’opera il cane (da identificarsi con Argo, il cane di Odisseo, come mostra la posizione di questo scritto nel nono tomo del Catalogo, comprendente, insieme con l’ottavo, le opere di esegezi omerica) era apprezzato per la sua capacità di τὸ διακριτικὸν εἶναι.

¹⁴ Come risulta, ad es., da Eust. *Ad Od.* VII 315, su cui cfr. Decleva Caizzi (1993: 315).

¹⁵ Pl. *Per.* 125–128 (= *SSR V B* 162).

Se, come Leo ha argomentato, e come anch’io sono propenso a credere, l’originale della commedia plautina risale all’età di Demostene, ne segue che in essa non si parlava dei cinici in generale, i quali erano ancora di là da venire, ma proprio di Diogene, o almeno dell’immagine che egli del cinico aveva lasciato¹⁶. Anche se si supponesse, come recentemente è stato sostenuto, che essa rinvii piuttosto a Cratete di Tebe e ai cinici della sua epoca (Izzo 2014), in entrambi i casi resteremmo nell’ambito del cinismo delle origini. E in effetti la cosa importante da notare, qui, è che i tratti caratteristici dell’abbigliamento del cinico coincidono solo in parte con quelli che saranno propri dei cinici d’età imperiale e che nella storia degli studi sono stati proiettati retrospettivamente sul cinismo delle origini, o, ancor peggio, considerati tratti astorici e perenni. In effetti, nel passo citato il cinico indossa un *pallium* (= τρίβων), senza alcuna sottoveste, e, particolare degno di nota, porta le scarpe; ha un *marsuppium*, che non è la bisaccia (= πήρα), ma una sorta di piccolo borsello; manca inoltre in Plauto la menzione del bastone e della bisaccia, che appartengono al costume del girovago, e divennero solo dopo Diogene il ritratto consueto del cinico, ritratto che fu poi proiettato a ritroso su Diogene stesso. La mancanza della πήρα, e la presenza invece del *marsuppium*, è un’altra prova a favore del riferimento di questo abbigliamento a Diogene, piuttosto che a Cratete. Questi fu autore addirittura di un poema elegiaco intitolato Πήρη¹⁷, eletta a simbolo della sua professione di cinismo, e non è verosimile che, se quel ritratto si riferisse a lui o ai tempi suoi, proprio la «bisaccia» mancasse. È invece del tutto verosimile che il *marsuppium* costituisse il precedente di quella πήρα che a partire da Cratete diventerà un elemento caratteristico dell’abbigliamento cinico. Particolarmente significativa è poi la menzione della *ampulla* e dello *strigilis*, che sono elementi tipicamente attici, senza i quali non è pensabile la vita di un Ateniese, i quali ci riportano precisamente a Diogene. Ciò ci fa comprendere che è da questa che Diogene ha preso le mosse, accompagnandola con un procedimento di progressiva sottrazione, sottrazione della quale è rimasta memoria anche negli aneddoti più tardi, alcuni dei quali celebri, aventi però per lo più valore solo simbolico, e ben poca consistenza storica¹⁸.

Questo processo di progressiva sottrazione è altro tema che trova la sua origine in Antistene, presso il quale è presente, e ampiamente e autorevolmente attestato, un tema

¹⁶ Cfr. Leo (1906 [1960]). Leo prende le mosse da U. von Wilamowitz-Moellendorff (1893: 16 [1935: 190]). Ha ripreso in modo approfondito la questione, confermando con molte osservazioni la tesi di Leo e Wilamowitz, Giannantoni (1990: 499–503). Sulla commedia plautina cfr. anche Pasetti (2011).

¹⁷ Cfr. D.L. VI 85 (= *SSR V H 70*). Su di esso, e sul pensiero di Cratete, si vedano Höistad (1948: 128–131), Criscuolo (1970); Giannantoni (1990: 561–579), al quale rinvio anche per ulteriori indicazioni bibliografiche.

¹⁸ Il movimento di progressiva sottrazione è ben testimoniato, ad esempio, da testi quali D.L. VI 23 (= *SSR V B 174*), i quali documentano la genesi del modo di vita cinico di Diogene, e i suoi momenti, non necessariamente tutti compresenti fin dall’inizio, ma acquisiti col tempo: «In un primo tempo si appoggiava al bastone solo quando era ammalato, ma successivamente lo portava sempre, non tuttavia in città, ma quando camminava lungo la strada, insieme con la bisaccia: così riferiscono Olimpiodoro, colui che governò gli Ateniesi, e il retore Polieucto e Lisania, figlio di Escrione». Il passo successivo è anch’esso interessante, soprattutto nella sua prima parte, la quale mostra due cose: da un lato, ancora una volta, la genesi, per sottrazione di comodità e “spostamento” di scelte o obiettivi, del modo di vita cinico di Diogene: dall’altro il fatto che Diogene, prima di procedere a tale sottrazione e spostamento di interessi, non disdegnavo di provvedersi (e quindi possedeva

molto vicino a quello diogenico: il concetto di riduzione dei bisogni, situato in un orizzonte eudemonistico schiettamente socratico, in cui si coniugano i concetti di αὐταρχία e di αὐτάρκεια¹⁹. Esso è confermato, inoltre, dalla testimonianza su Diogene che, qualche decennio dopo Aristotele, ci rende il suo discepolo Teofrasto. Di particolare rilievo non solo per la sua antichità, ma anche per la sua imparzialità e per il suo interesse scientifico, essa è desunta da un suo scritto, il *Megarico*, e ci è riportata da Diogene Laerzio:

Teofrasto nel suo *Megarico* narra che una volta [sc. Diogene] vide un topo correre qua e là, senza metà. Non cercava un luogo per dormire, né aveva paura delle tenebre, né desiderava alcunché di ciò che viene considerato desiderabile. E così ritrovò il rimedio alle sue difficoltà²⁰.

Teofrasto doveva trattare di Diogene il Cinico, come già hanno sostenuto vari studiosi²¹, anche in un'altra sua opera, registrata nel catalogo laerziano (Diogene Laerzio V 43), la τῶν Διογένους συναγωγή, *Raccolta delle sentenze di Diogene*, della quale purtroppo non ci sono pervenuti frammenti. Il Diogene che figura nel titolo dell'opera è anche a mio giudizio il Cinico. L'obiezione, secondo cui sarebbe improbabile che Teofrasto parlasse del Κύων in due opere distinte, è inconsistente: solo la Συναγωγή era infatti dedicata a Diogene, mentre il *Megarico* non era a lui intitolato: non ne trattava quindi *ex professo*, e, come risulta dal passo citato, doveva, oltretutto, trattare anche di altri personaggi, quali Atenodoro, Polieucto e Lisania.

La testimonianza di Teofrasto conferma, dopo Aristotele, l'interesse dell'ambiente peripatetico per Diogene e il cinismo: che del resto è reciproco, posto che uno dei maggiori esponenti del cinismo antico, Metrocle di Maronea, fu discepolo di Teofrasto stesso prima di divenirlo di Cratete di Tebe²². Dal passo si ricava come il κυνικὸς βίος trovi la sua genesi nel principio dell'economia dei bisogni, e nell'osservazione della vita degli animali, la quale si presenta, al tempo stesso, come modello di vita κατὰ φύσιν e come esempio di una condotta che realizza una perfetta adeguazione tra mezzi e fini, tra

i mezzi per provvedersi) di una casetta, il che a sua volta richiama la posizione di Antistene nella descrizione del suo modo di vita parco ma sufficiente e non ascetico nella autopresentazione di Antistene stesso nel *Simposio* senofonteo (si veda la successiva nota 15): «Una volta aveva ordinato a un tale di provvedergli una casetta; poiché quello indugiava, egli si scelse come abitazione una botte che era nel Metroō, come attesta egli stesso nelle *Epistole*». Le *Epistole* di cui qui si parla sono, ovviamente, quelle autentiche di Diogene, registrate sia nel primo Catalogo degli scritti riportato da Diogene Laerzio, sia nel secondo Catalogo, di Sozione, riportato anch'esso in D.L. VI 80.

¹⁹ X. *Smp.* 4, 34–44 (= *SSR* V A 82). Ho studiato questo passo nel mio saggio (Brancacci 1993).

²⁰ D.L. VI 22 (= *SSR* V B 172): μῦν θεασάμενος διατρέχοντα, καθά φησι Θεόφραστος ἐν τῷ Μεγαρικῷ, καὶ μήτε κοίτην ἐπίζητοῦντα μήτε σκότος εὐλαβούμενον ή ποθούντα τι τῶν δοκούντων ἀπαλαυστῶν, πόρον ἔξενύρε τῆς περιστάσεως.

²¹ Grote (1888: 508); von Fritz (1926: 36–39); Dudley (1937: 6–7); Gallo (1980: 248–249).

²² Cfr. D.L. VI 94 (= *SSR* V L 1).

bisogni e soddisfazione dei medesimi, mettendo anche su questo punto in luce il fondamentale razionalismo del cinismo di Diogene.

Chiarito che Aristotele conosce Diogene, ed è in grado di citare un suo scritto, possiamo ora procedere all'esame di un passo tratto dalla *Politica* dello stesso Aristotele. Questo passo è molto importante perché consente di conferire evidenza teorica ad alcuni tasselli fondamentali della concezione politica di Diogene. Esso è compreso in una sezione del primo libro della *Politica* e si riferisce molto probabilmente, come vedremo, proprio a Diogene; e, se è così, non è da escludersi che Diogene stesso possa averlo conosciuto, e che a sua volta abbia meditato tutti i capitoli iniziali della *Politica*, ai quali risponderebbe con le tesi e le prescrizioni di segno opposto contenute nella *Repubblica*.

Prima di esaminarlo, occorre ricordare che nel primo libro della *Politica* Aristotele aveva dapprima scritto:

chi non è in grado di entrare nella comunità o per la sua autosufficienza non ne sente il bisogno, non è parte della città, e di conseguenza è o bestia o dio²³.

Non è dubbio che Diogene, e tutto il cinismo dopo di lui, eleva proprio l'*αὐτάρκεια* a valore supremo, e che, sposandola, la assume proprio ponendosi nel ruolo dell'animale²⁴. È da ricordare anche che nel passo riportato Aristotele intende dimostrare l'anteriorità della *polis* rispetto all'individuo: una tesi eminentemente antisocratica, che Diogene non avrebbe potuto condividere, posto che tutta l'azione del cinismo, e prima ancora del socratismo, in sede politica, è stata quella di trasformare la *polis* e i suoi valori a partire da una riforma in senso etico dell'individuo²⁵. Progetto utopistico, forse, ma certamente coerente sia con il senso, costantemente ribadito da Socrate, del suo ufficio, sia con le dichiarazioni esplicitamente formulate da Diogene nella sua *Repubblica*, e poi con tutta la concreta azione, etica e politica, svolta dai cinici. Più complessa è la situazione teorica su altri punti di questa parte iniziale della *Politica*. Aristotele ritiene che la *polis* è costituita dalla riunione di più villaggi, e che la *polis* perfetta è quella che raggiunge il limite della propria completa autosufficienza, talché, sebbene nata per rendere possibile la vita, essa di fatto esiste per rendere possibile una vita felice: un punto di vista che Diogene avrebbe potuto accogliere, se riferito, però, non alla *polis* storica, ma a quella da lui ridisegnata nella *Repubblica*. Ancora più interessante è il seguito dell'argomentazione aristotelica:

Quindi ogni stato esiste per natura, se per natura esistono anche le prime comunità: infatti esso è il loro fine e la natura è il fine: per esempio quel che ogni cosa è quando ha compiuto il

²³ Arist. *Pol.* 1253a27–29 (qui, e di seguito per tutti i passi della *Politica*, trad. Laurenti): ὁ δὲ μὴ δυνάμενος κοινωνεῖν ή μηδὲν δεόμενος δι' αὐτάρκειαν οὐθὲν μέρος πόλεως, ὥστε ή θηρίον ή θεός.

²⁴ Cfr. Dierauer (1977: 180–193).

²⁵ Per questo, cfr. Brancacci (2011).

suo sviluppo, noi lo diciamo la sua natura, sia d'un uomo, d'un cavallo, d'una casa. Inoltre, ciò per cui una cosa esiste, il fine, è il meglio e l'autosufficienza è il fine e il meglio²⁶.

L'autosufficienza è dunque a due riprese considerata da Aristotele come un fattore positivo: rispetto alla città, in quanto delimita l'organizzazione che essa deve raggiungere e alla quale deve provvedere; e rispetto al concetto di natura, in relazione alla quale di nuovo l'autosufficienza è il fine e il meglio. Essa è invece negativamente considerata quando, soggettivamente vissuta, sia tale da spegnere il desiderio dell'uomo di entrare nella comunità. Ora, il punto di disaccordo più evidente tra Aristotele e Diogene risiede proprio nella determinazione del concetto di natura. Per Aristotele, essa designa lo stato che una cosa o un vivente, sia esso uomo o animale, raggiungono quando hanno compiuto il loro proprio sviluppo, sviluppo che nel caso dell'uomo deve partire dal suo essere un *animal politicum*, con tutte le implicazioni che questo concetto ha nella *Politica*; per Diogene, essa risiede in una economia dei bisogni, dei desideri e dei comportamenti tale da realizzare un modo di vita nuovo, appagato, fondato su una critica e anzi sul capovolgimento di tutti i valori ancorati alla sfera del *nomos*. Il secondo punto di disaccordo tra Aristotele e Diogene è nella definizione della *polis* come tale che essa è «per natura» (φύσει): per Diogene essa è certamente «per convenzione» (νόμῳ), e nella convenzione rientra anche la storia, immaginata o reale, che dalla famiglia conduce ai villaggi e dalla pluralità di villaggi alla città, perché, per lui, sulla convenzione sono basati i rapporti familiari e la vita associata degli uomini.

Da questo punto di vista, è interessante notare come la parte finale del secondo capitolo del primo libro della *Politica*, e i capitoli immediatamente successivi, si intrattengano su una serie di temi e problemi sui quali il cinismo ha fatto sentire la sua voce, ma in una direzione opposta a quella teorizzata qui da Aristotele. Due temi in particolare meritano attenzione: nell'ambito della trattazione relativa all'amministrazione domestica, la definizione del rapporto padronale; nell'ambito della trattazione della crematistica, la celebre distinzione tra i due tipi di crematistica, e infine la trattazione relativa alla genesi della moneta. Nel primo caso, Aristotele, è noto, accetta la legittimità e anche naturalità della distinzione tra padrone e schiavo, e dell'autorità del primo sul secondo, che del resto va parallela alla teorizzazione della sottomissione e inferiorità della donna all'uomo, per cui questi comanda, quella è comandata²⁷. Sappiamo invece che il cinismo propugna un atteggiamento paritetico nei confronti della donna (già Antistene aveva affermato: «la stessa è la virtù dell'uomo e della donna»²⁸) e certamente aperto verso gli schiavi

²⁶ Arist. *Pol.* 1253a25–29: διὸ πᾶσα πόλις φύσει ἔστιν, εὐπερ καὶ αἱ πρῶται κοινωνίαι. τέλος γὰρ αὕτη ἐκεῖνων, ή δὲ φύσις τέλος ἔστιν. οἷον γὰρ ἔκαστον ἔστι τῆς γενέσεως τελεσθείσης, ταύτην φαμὲν τὴν φύσιν εἶναι ἑκάστου, ὥσπερ ἀνθρώπου ὑπουροῦ οἰκίας. ἐτὶ τὸ οὖ ἔνεκα καὶ τὸ τέλος βέλτιστον. ή δ' αὐτάρκεια καὶ τέλος καὶ βέλτιστον.

²⁷ Arist. *Pol.* 1254b13–15: «Così pure nelle relazioni del maschio verso la femmina, l'uno è per natura superiore, l'altra inferiore, l'uno comanda, l'altra è comandata».

²⁸ Diocle *apud D.L.* VI 12 (= *SSR V A* 134).

in senso proprio, riservando l'appellativo metaforico di schiavi agli uomini liberi, privi però di ragione²⁹. Nel secondo caso, la contrapposizione alla ricca e complessa spiegazione aristotelica dell'introduzione e della funzione della moneta è ancora più evidente: nella *Repubblica*, Diogene propugna l'abolizione della moneta, come, d'altronde, abolisce il matrimonio e ridisegna, improntandoli a una radicale libertà sessuale, i rapporti tra uomo e donna³⁰. La celebre *kynogamia*, rappresentata dalle nozze di Cratete e Ipparchia, un tempo raffinata donna d'alto lignaggio, esemplifica questa concezione, che implica anche una serie di atti simbolico-concreti: l'abbandono delle ricchezze, l'abbandono delle vesti sontuose o abituali, l'abbandono della dimora natale, l'assunzione della vita errante e dei modi del κυνικὸς βίος³¹.

L'ipotesi che Diogene possa avere meditato questi testi di Aristotele, costruendo per opposizione la sua teoria, è resa ancora più probabile dal fatto che in questi stessi passi della *Politica* Aristotele registra l'esistenza di una posizione teorica, relativa alla moneta, che richiama molto da vicino proprio quella di Diogene. Ecco il passo in questione, al cui esame possiamo finalmente giungere:

Al contrario, taluni ritengono la moneta un non-senso, una semplice convenzione legale, senz'alcun fondamento in natura, perché, cambiato l'accordo tra quelli che se ne servono, non ha più valore alcuno e non è più utile per alcuna delle necessità della vita, e un uomo ricco di denari può spesso mancare del cibo necessario: certo, strana davvero sarebbe tale ricchezza, che, pur se posseduta in abbondanza, lascia morire di fame, come appunto il mito tramanda di quel famoso Mida, il quale, per il voto suggerito dalla sua insaziabilità, trasformava in oro tutto quanto gli si presentava³².

Il passo presenta un evidente riferimento alla caratteristica tesi di Diogene relativa alla svalutazione e devalorizzazione della moneta, tesi che ci è attestata da varie fonti. Dalla testimonianza, antica e preziosa, di Filodemo, apprendiamo che nella sua *Repubblica* Diogene stabilì per legge che la moneta (*νόμισμα*) fosse costituita da astragali, evidentemente perché, essendo la moneta fatto puramente convenzionale, non solo essa avrebbe potuto essere costituita da qualunque oggetto o manufatto, ma nulla più di un astragalo avrebbe potuto rappresentarne l'intrinseco valore convenzionale, proprio in accordo con la tesi complessiva ricordata da Aristotele nel passo citato. Ed è da ricordare che

²⁹ Basti rinviare ai testi *SSR* V B 440–445. Si ricordino inoltre il decimo discorso di Dioniso Crisostomo, *Diogene o sui servi*, e i *Fuggitivi* di Luciano.

³⁰ Per testi e discussione, su questi temi, rinvio a Husson (2011: 105–145).

³¹ Sulla *kynogamia* cfr. Giannantoni (1990: 565–566). Su Ipparchia si vedano, tra i contributi più recenti, Baroncelli, Lapini (2001); Lapini (2003: 217–230); Paradiso (2014).

³² Arist. *Pol.* 1257b10–14: ὅτε δὲ πάλιν λῆρος εἶναι δοκεῖ τὸ νόμισμα καὶ νόμος παντάπασι, φύσει δ' οὐθέν, ὅτι μεταθεμένων τε τῶν χρωμένων οὐθενός ἄξιον οὐδὲ χρήσιμον πρὸς οὐδὲν τῶν ἀναγκαίων ἔστι, καὶ νομίσματος πλουτῶν πολλάκις ἀπορήσει τῆς ἀναγκαίας τροφῆς· καίτοι ἀπόπον τοιούτον εἶναι πλούτον οὐ εὐπορῶν ληφθεῖται, καθάπερ καὶ τὸν Μίδαν ἐκεῖνον μυθολογοῦσι διὰ τὴν ἀπληστίαν τῆς εὐχῆς πάντων αὐτῷ γιγνομένων τῶν παρατιθεμένων χρυσῶν.

l'attestazione di Filodemo è ripresa alla lettera da Ateneo, il quale ripete anche il preciso e impegnativo verbo usato dall'epicureo, per caratterizzare la prescrizione di Diogene: *νομοθετεῖν*³³.

Gli studiosi hanno discusso sul significato di questa tesi, e si sono divisi tra coloro che, come Gomperz, hanno supposto che il Cinico avesse in mente un progetto economico ben preciso e concorrenziale rispetto a quello corrente³⁴, e altri che, come Moles, hanno preferito interpretare la tesi diogenica come un mero «joke»³⁵. Ora, Moles coglie bene l'elemento ironico, e anche giocoso e scherzoso, che accompagna tutti gli atti e le prescrizioni anticonvenzionali di Diogene, e che in misura variabile ma costante è presente in tutte le sue posizioni e attitudini più estremistiche e presuntamente scandalose: ciò non toglie che esse siano perfettamente serie, come lo è la tesi dell'abolizione della moneta e della sua sostituzione con semplici astragali. Inoltre, va ricordato che lo scherzo, in Diogene, non solo non esclude la serietà, ma anzi la coimplica. Si ricordi che τὸ σπουδαιογέλοιον è categoria caratteristica e propria dei cinici³⁶, sia nell'ambito dell'espressione letteraria, sia come indicatore di uno stile di pensiero, che, a sua volta, non fa che riprendere, sviluppare e portare alle estreme conseguenze l'ironia di Socrate. Inoltre, l'espressione usata da Filodemo, e ripresa alla lettera da Ateneo, *νομοθετεῖν*, non lascia dubbi: essa indica l'atto della prescrizione legale, e, in quanto tale, mostra che la tesi stessa non solo non è affatto un mero scherzo, ma fa parte del progetto politico, provocatorio e anticonvenzionale quanto si vuole, ma certamente razionale e positivamente assunto, della Πολιτεία di Diogene: opera che altrimenti non avrebbe nemmeno potuto avere e ricevere questo titolo. Senza contare che tutta l'Antichità ha ritenuto perfettamente serie le tesi contenute nella *Repubblica*, e proprio per questo ne ha serbato scandalizzata memoria, a tal punto da arrivare, con una certa linea degli Stoici, a negarne l'autenticità, per le ragioni che tutti conoscono e che da tempo sono state chiarite.

Ora, il passo di Aristotele ci restituisce proprio quello che manca negli scarni enunciati di Filodemo e di Ateneo: la ragione per la quale Diogene proponeva, con ragioni del tutto serie, l'abolizione del conio corrente, e la sua sostituzione con semplici astragali. L'argomentazione è chiara e lineare, e la si può agevolmente così ricostruire: la moneta non ha alcun fondamento in natura; essa è puro fatto di *vóumoç*: se cambia la convenzione stabilita tra coloro che l'hanno istituita, la moneta, considerata in sé stessa, non ha più alcun valore, e non serve a niente, men che mai alle necessità basilari della vita; l'unica cosa cui la moneta serve è quello di consentire lo scambio: ma allora a questa funzione possono benissimo assolvere gli astragali, oggetti privi di ogni valore intrinseco, che

³³ Cfr. Phld. *De Stoicis*, XVI 4–11 (= *SSR* V B 126); Ath. *Deipnosophistae*, IV 159c (= *SSR* V B 125).

³⁴ Gomperz ritiene la proposta di abolire la moneta e di sostituirla con gli astragali come «die Einführung einer Art von Papiergegeld» (Gomperz 1903: 132). A questa tesi si oppose già Giannattasio Andria (1980: 139, n. 35), senza però fornire argomentazioni precise e determinate, e solo dichiarando scarsamente verosimile la presenza di interessi di natura economica in Diogene.

³⁵ Cfr. Moles, il quale ha ritenuto la proposta diogeniana un mero «joke» (Moles 1995: 137).

³⁶ Cfr. Dudley (1937: 110–116); Roca Ferrer (1974).

Diogene sceglie come sostituto del conio di corso legale, che è investito di intrinseco valore pecuniaro, proprio perché essi ne sono, visibilmente, del tutto privi. In questo modo gli astragali fungeranno bensì da moneta, ma storneranno gli uomini da quella follia consistente nel conferire valore a monete, ori e ricchezze che o non servono affatto ai bisogni della vita, o la corrompono. Non è dunque il caso di parlare di principi di «economia» in senso stretto, concetto in larga misura anacronistico e scarsamente adeguato a cogliere gli interessi di Diogene, ma neppure è il caso di parlare di un mero «scherzo»: la sua è una tesi di filosofia politica, del tutto seria, che, dal punto di vista storico-filosofico, disegna una linea di continuità tra sofistica e cinismo, ove il secondo radicalizza la critica al *vóuoç* di un certo filone della prima³⁷, recando in più un nuovo approccio all'analisi dei fenomeni della realtà umana e politica. E, beninteso, tale filosofia politica è come al solito strettamente e inestricabilmente unita ai fondamentali interessi e principi etici di Diogene.

Oltre allo specifico contenuto teorico di questa tesi, va precisato che tutto il passo presenta anche per altri aspetti un innegabile contenuto cinico: si notino il riferimento a Mida, personaggio antistenico e cinico³⁸, la presenza del tema dell'inutilità delle ricchezze³⁹, nonché l'opposizione tra ciò che è per natura e ciò che è per legge⁴⁰; si noti infine l'ironia del ragionamento svolto a proposito del morire di fame pur possedendo ori⁴¹.

Si potrebbe, per conferire il maggior rigore possibile alla dimostrazione che stiamo svolgendo, avanzare la supposizione che Aristotele ci renda qui testimonianza di una concezione di Antistene, la quale costituirebbe il precedente teorico delle dottrine di Diogene stesso. Ma questa ipotesi va scartata, perché da nessuna testimonianza risulta che il Socratico sia andato così avanti nella critica della *polis* esistente da mettere in questione una delle sue costitutive istituzioni, quella della moneta. La critica di Antistene va in tutt'altra direzione, investendo piuttosto la struttura democratica della polis, il suo confuso assemblearismo, l'assegnazione delle cariche per sorteggio⁴². Inoltre, nel passo in esame, è importante notare il gioco di parole istituito tra *vómoç* e *vómismá*. È noto che il tema del παραχαράττειν τὸ νόμισμα è tema centrale del pensiero di Diogene, a tal punto che lo si è potuto considerare il concetto portante di tutta la sua filosofia (Gian-

³⁷ Su questo punto fondamentale è la trattazione di Isnardi Parente (1983). Della stessa autrice si veda anche l'articolo *Equalitarismo democratico nella sofistica?* (Isnardi Parente 1975).

³⁸ Antistene scrisse un trattato intitolato *Eracle o Mida*, (il cui titolo Ἡρακλῆς ἡ Μίδας, che è perfettamente a posto, non va corretto in Ἡρακλῆς καὶ Μίδας) registrato nel decimo tomo del catalogo laerziano dei suoi scritti: cfr. D.L. VI 18 (= SSR V A 41). Per il riferimento a Mida di Diogene cfr. Gnom. Vat. 742 n. 181 (= SSR V A 300).

³⁹ Tema notoriamente cinico (cfr. almeno i testi SSR V B 220–246), e già antistenico: cfr. Stob. III 10, 41 (= SSR V A 80); X. *Smp.* 3, 8 (= SSR V A 81); *ivi*, 4, 34–44 (= SSR V A 82); *ivi*, 2, 2–5 (= SSR V A 83).

⁴⁰ Cfr. per Antistene, Phld. *De pietate* 7^a, 3–8 (= SSR V A 179), e, su di esso, Brancacci (1985–1986); per Diogene cfr. soprattutto D.L. VI 71 e VI 38 (= SSR V B 7).

⁴¹ Cfr. X. *Smp.* 4, 36 (= SSR V A 82).

⁴² Per questo aspetto del pensiero di Antistene, mi permetto di rinviare a Brancacci (2005: 135–137), e ai miei due articoli (Brancacci 2011; 2013).

nantoni 1990: 513–527). Ora un testo, nel quale si fa riferimento a una posizione filosofica la quale devalorizza e svuota di significato l’istituzione della moneta, facendo leva sull’appartenenza della moneta alla sfera di *vómoς*, per nulla corrispondente a quella di *φύσις*, e accompagnando tale tesi centrale con un sottile accostamento, favorito anche dall’assonanza tra i due termini, tra *vómiσμα* e *vómoς*, nonché con altri temi sicuramente cinici, quali il riferimento a Mida, e all’inutilità delle ricchezze, non può riferirsi che a Diogene cinico.

Non è necessario pensare che in questo passo Aristotele attinga proprio alla *Repubblica* di Diogene: la tesi sulla moneta qui ricordata, essendo una tesi caratteristica del *Kúow*, e una esemplificazione emblematica del principio del *παραχαράττειν τὸ νόμισμα*, anzi forse la sua prima e fondamentale applicazione, proprio perché relativa al *vómiσμα*, poteva essere espressa in qualunque delle sue opere, che, come mostra la testimonianza della *Retorica*, Aristotele è in grado di citare. Anche il fatto che Aristotele non menziona Diogene nel noto passo del secondo libro della *Politica* in cui asserisce che, eccetto Platone, nessun altro filosofo ha sostenuto la comunanza delle donne⁴³, conduce alla stessa conclusione, ovvero che la redazione della *Repubblica* di Diogene si situa in un periodo posteriore a quello in cui Aristotele scrive questo trattato. Ma allora, sia il passo sulla moneta preso in esame, sia gli altri del primo libro cui abbiamo fatto riferimento, suggeriscono che il progetto diogenico, improntato all’*αὐτάρκεια*, da un lato, al rifiuto della naturalità della *polis* storicamente costituita, dall’altro, e, ancora, alla messa in discussione dei rapporti padronali e matrimoniali, che sono alla base della *polis* stessa, e infine, e soprattutto, all’abolizione del conio corrente, trovi riscontro in un contesto storico-teorico preciso e documentabile, anteriore a Diogene stesso. Ad esso il Cinico reagirebbe polemicamente con una colossale applicazione del principio fondamentale del *παραχαράττειν τὸ νόμισμα*, conforme, del resto, alla natura essenzialmente polemica della sua *Politeia*. Per quanto attiene ai temi segnalati, è lecito pensare, dunque, che quest’ultima rappresenti anche una decostruzione di alcune tesi fondamentali sostenute in quel trattato sull’organizzazione della famiglia e sui principi fondamentali dell’economia che è il primo libro della *Politica* di Aristotele.

⁴³ Arist. *Pol.* 1266a34–35: «nessun altro [all’infuori di Platone] ha introdotto innovazioni come la comunanza dei figli e delle donne e neppure i sissizi per le donne».

BIBLIOGRAFIA

- AUBENQUE, P.**, 1963, *Le Problème de l'être chez Aristote*, Paris.
- BARNES, J.**, 1951, "A New Gnomologium", *Classical Quarterly* 45, pp. 1–19.
- BARONCELLI, F., LAPINI, W.**, 2001, "Ipparchia di Maronea, sorella di Metrocle cinico, sposa di Cratete tebano, e il perfido Teodoro", *Maia* 53, pp. 635–642.
- BARTALUCCI, A.**, 1970–1971, "Una probabile ricostruzione dell'Eracle di Diogene di Sinope", *Studi Classici e Orientali* 19–20, pp. 109–122.
- BRANCACCI, A.**, 1985–1986, "La Théologie d'Antisthène", *Philosophia. Yearbook of the Academy of Athens* 15–16, pp. 218–230.
- BRANCACCI, A.**, 1993, "Erotique et théorie du plaisir chez Antisthène", in: M.-O. Goulet-Cazé, R. Goulet (eds.), *Le cynisme ancien et ses prolongements. Actes du colloque international du CNRS (Paris, 22–25 juillet 1991)*, Paris, pp. 35–55.
- BRANCACCI, A.**, 2005, *Antisthène. Le discours propre*, Paris.
- BRANCACCI, A.**, 2011, "Antistene e Socrate in una testimonianza di Filodemo (T 17 Acosta Méndez-Angeli)", *Cronache Ercolanesi* 41, pp. 83–91.
- BRANCACCI, A.**, 2013, "Introduzione al pensiero politico di Antistene", in: F. De Luise, A. Stavru (eds.), *Socratica III. Studies on Socrates, the Socratics, and the Ancient Socratic Literature*, Sankt Augustin, pp. 29–40.
- CRISCUOLO, U.**, 1970, "Cratete di Tebe e la tradizione cinica", *Maia* 22, pp. 360–367.
- DECLEVA CAIZZI, F.**, 1966, *Antisthenis fragmenta*, Milano.
- DECLEVA CAIZZI, F.**, 1993, "L'elogio del cane. Sesto Empirico, *Schizzi pirroniani* 62–78", *Elenchos* 14, pp. 305–330.
- DIERAUER, U.**, 1977, *Tier und Mensch im Denken der Antike. Ideengeschichtliche Studien zur Tierpsychologie*, Amsterdam.
- DONZELLI, G.**, 1960, "Una versione menippea della Διογένου πράσις?", *Rivista di Filologia e di Istruzione Classica* 88, pp. 225–276.
- DORANDI, T.**, 1993, "La Politeia de Diogène de Sinope et quelques remarques sur sa pensée politique", in: M.-O. Goulet-Cazé, R. Goulet (eds.), *Le cynisme ancien et ses prolongements. Actes du colloque international du CNRS (Paris, 22–25 juillet 1991)*, Paris, pp. 57–68.
- DÖRING, I.**, 1995, "Diogenes und Antisthenes", in: G. Giannantoni *et alii* (cur.), *La tradizione socratica. Seminario di studi*, Napoli, pp. 125–150.
- DUDLEY, D. R.**, 1937, *A History of Cynicism from Diogenes to the VT^h Century A.D.*, London.
- DÜRING, I.**, 1966, *Aristoteles*, Heidelberg.
- GALLO, I.**, 1980, *Frammenti biografici da papiri*, vol. II: *La biografia dei filosofi*, Roma.
- GASTALDI, S.** (cur.), 2014, *Aristotele, Retorica*, Roma.
- GIANNANTONI, G.**, 1990, *Socratis et Socraticorum reliquiae*, vol. IV, Napoli.
- GIANNATTASIO ANDRIA, R.**, 1980, "Diogene cinico nei papiri ercolanesi", *Cronache Ercolanesi* 10, pp. 129–151.
- GOMPERZ, T.**, 1903, *Griechische Denker. Eine Geschichte der antiken Philosophie*, Bd. III, Leipzig.
- GOULET CAZÉ, M.-O.**, 1996, "Who was the First Dog?", in: R. B. Branham, M.-O. Goulet Cazé (eds.), *The Cynics. The Cynic Movement in Antiquity and Its Legacy*, Berkeley–Los Angeles 1996, pp. 414–415.
- GROTE, G.**, 1888, *Plato and the other Companions of Socrates. A New Edition*, vol. III, London.
- HÖISTAD, R.**, 1948, *Cynic Hero and Cynic King. Studies in the Cynic Conception of Man*, Lund.

- HUSSON, S.**, 2011, *La République de Diogène. Une cité en quête de la nature*, Paris.
- ISNARDI PARENTE, M.**, 1975, “Equalitarismo democratico nella sofistica?”, *Rivista critica di storia della filosofia* 30, 1975, pp. 3–26.
- ISNARDI PARENTE, M.**, 1983, “Il pensiero politico greco dalle origini alla sofistica”, in: L. Firpo (dir.), *Storia delle idee politiche economiche e sociali*, Vol. I: *L'antichità classica*, Torino, pp. 127–223.
- IZZO, D.**, 2014, “Krates bei Plautus? Persa, 118–28”, *Annali Online di Ferrara* 9, pp. 76–99.
- LAPINI, W.**, 2003, *Studi di filologia filosofica greca*, Firenze.
- LEO, F.**, 1906, “Diogenes bei Plautus”, *Hermes* 41, pp. 441–446 [anche in: F. Leo, *Ausgewählte Kleine Schriften*, E. Fränkel (hrsg.), Bd. I, Roma, pp. 185–190].
- LÓPEZ CRUCES, J. L.**, 2003, “Diógenes y sus tragedias a la luz de la comedia”, *Itaca. Quaderns Catalans de Cultura Clàssica* 19, pp. 47–69.
- LÓPEZ CRUCES, J. L.**, 2010, “Une tragédie perdue; l’Héraclès de Diogène le Cynique”, *Les Etudes Classiques* 78, pp. 3–24.
- MOLES, J.**, 1995, “The Cynics and politics”, in: A. Laks, M. Schofield (eds), *Justice and Generosity. Studies in Hellenistic Social and Political Philosophy. Proceedings of the Sixth Symposium Hellenisticum*, Cambridge, pp. 129–158.
- PARADISO, A.**, 2014, “Ipparchia cinica: la trasgressione come sillogismo”, in: U. Bultrighini, E. Dimauro (cur.), *Donne che contano nella storia greca*, Lanciano, pp. 839–864.
- PASETTI, L.**, 2011, “Intellettuali nel Persa? Il parassita, sua figlia e la ‘filosofia da commedia’”, in: R. Raffaelli, A. Tontini (cur.), *Lecturae Plautinae Sarsinates XIV*. Persa, Urbino, pp. 69–92.
- PRINCE, S.**, 2015, *Antisthenes of Athens. Text, Translations, and Commentary*, Ann Arbor.
- ROCA FERRER, J.**, 1974, “Kynikòs Tropos y los géneros literarios del helenismo”, *Boletín del Instituto de Estudios Helénicos* 8, pp. 163–193.
- SAYRE, F.**, 1938, *Diogenes of Sinope. A Study of Greek Cynicism*, Baltimore.
- SCHOFIELD, M.**, 1991, *The Stoic Idea of the City*, Cambridge.
- VON FRITZ, K.**, 1926, *Quellen-Untersuchungen zu Leben und Philosophie des Diogenes von Sinope*, Leipzig.
- VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, U.**, 1893, *De tragicorum fragmentis commentatio*, Göttingen [anche in: U. Von Wilamowitz-Moellendorff, *Kleine Schriften*, Bd. I, Berlin 1935, pp. 176–208].
- WEBER, E.**, 1887, “De Dione Crysostomo Cynicorum sectatore”, *Leipziger Studien für classischen Philologie* 10, pp. 77–268.
- ZACCARIA, P.**, 2017, “The First Dog: Diogenes (Aristot. *Rhet.* 3,10,1411a24–25)”, *Hermes* 145, pp. 364–370.

ALDO BRANCACCI
/ University of Rome Tor Vergata, Italy /
aldobrancacci@yahoo.it

Aristotle and Diogenes the Cynic

In this paper I examine the testimonium of Aristotle's *Rhetoric* concerning Diogenes the Cynic (SSR V B 184). This piece of evidence is the most ancient source of Diogenes and proves that Aristotle was familiar with his writings. I also study the testimonium on Diogenes that is handed down by Theophrastus (SSR V B 172), which confirms the interest of the ancient Peripatos in this philosopher. Finally, I examine a passage of Book 1 of the *Politics* where Aristotle refers to the thesis on the abolition of money. I argue that such a thesis could be ascribed to Diogenes. In particular, I attempt to demonstrate that several theses of political philosophy put forward by Diogenes should be considered as constituting a polemical overthrow of the corresponding theses of Aristotle in Book 1 of his *Politics*.

KEY WORDS

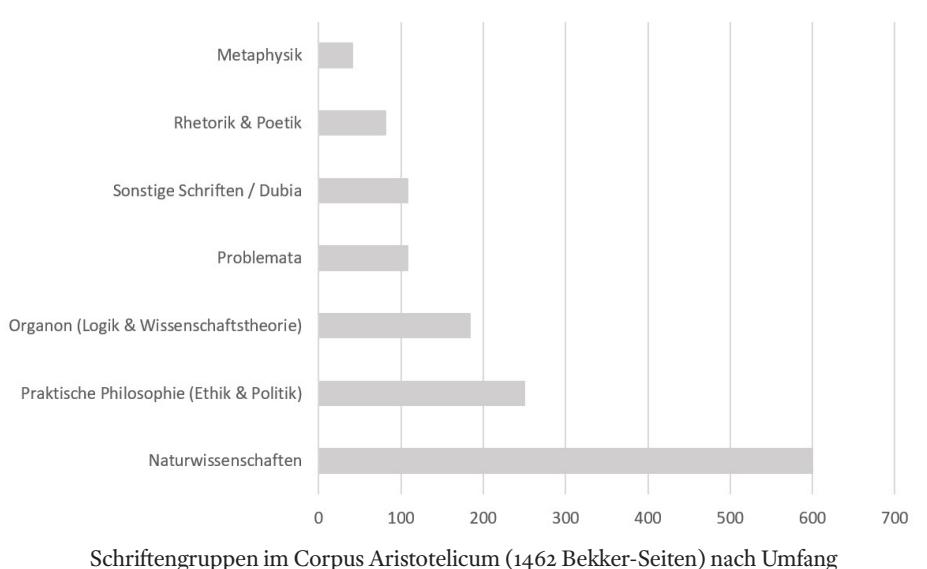
Aristotle, Diogenes the Cynic. Aristotle's *Politics*, Diogenes' *Politeia, nomisma*.

Aristotelische Biologie. Eine Synopsis

D O I : 10 . 14746 / p e a . 2 0 2 0 . 1 . 4

MARTIN F. MEYER / Universität Koblenz /

Aristoteles wurde in der Tradition fast exklusiv als Philosoph wahrgenommen. Er selbst hätte sich wohl eher als Naturwissenschaftler (als φυσικός) gesehen, vornehmlich als Biologe und zoologischer Forscher (Kullmann 2014). Ein Blick in das *Corpus Aristotelicum*, das Konvolut der unter seinem Namen tradierten Schriften, bestätigt das. Gliedert man die Schriften nach Themengruppen und den auf sie entfallenden Seiten, so ergibt sich folgendes Bild:



Ein Großteil der Werke (mehr als 40 Prozent) behandelt naturwissenschaftliche Fragen. Die naturwissenschaftlichen Schriften ihrerseits widmen sich primär biologischen und hier ganz überwiegend (zu mehr als 95 Prozent) zoologischen Themen. Aristoteles erwähnt in diesen Schriften gut 550 Tier- und 60 Pflanzenarten. Er begann die biologischen Forschungen nach seiner Akademiezeit im Alter von 37 Jahren als er sich zwischen 347 und 335 v. Chr. im nordost-ägäischen Raum aufhielt. Er lebte in Assos (in der Troas) und auf der gegenüberliegenden Insel Lesbos, wo er Theophrast (den »Vater der Botanik«) zur Mitarbeit an den Forschungen bewegen konnte. Die Troas war seit Homer als Durchzugsgebiet von Zugvögeln wie Kranichen bekannt (Kraak 1940). Die *Ilias* kennt das »quellenreiche« Idagebirge als »Mutter der Tiere« (*Il.* VIII 47; XIV 283; XV 151). Im Altertum lebten dort noch Löwen und Panther. Der Aufenthalt in diesen auch an maritimer Fauna reichen Arealen (wie der Lagune von Phryra) erklärt, warum die aristotelische Zoologie auffallend viele Auskünfte zu Fischen und Meerestieren enthält.¹ Für die Forschung sammelte Aristoteles alle Informationen, die er bekommen konnte. Er befragte Bauern, Fischer und Imker zu Tieren und Pflanzen. Hinsichtlich der exotischen Fauna in Afrika und Asien ließ er sich von Reiseberichten – etwa aus Herodots *Historien* – inspirieren. Die Quellen waren nicht immer zuverlässig. Aristoteles hat die Zeugnisse, wo er konnte, überprüft und korrigiert.² Wolfgang Kullmann hat gezeigt, daß Aristoteles

¹ Vgl. Leroi (2017: 25–26). Als der schottische Gelehrte D'Arcy Wentworth Thompson (1910) die *Historia animalium* (Aristoteles' zoologisches Hauptwerk) ins Englische übersetzte, bemerkte er, daß Aristoteles einen Großteil seiner meeresbiologischen Daten in der Lagune von Phryra auf Lesbos gesammelt hatte.

² Vgl. Kullmann (2014); Leroi (2017). Kullmann (2014 – Kap. 6) demonstriert, daß Aristoteles die zoologischen Quellen akribisch geprüft hat. So ist in seinen Schriften an 25 Stellen vom Krokodil die Rede. Schon in der Renaissance wußte man, daß die meisten Angaben auf Herodot zurückgehen. Im Rekurs auf eine frühere Studie (Kullmann 2000) zeigt Kullmann, wie Aristoteles die Angaben der *Historien* kritisch geprüft hat. Seine

ähnlich wie Theophrast weite Forschungsreisen unternommen hat (nach Kullmann ist er bis auf die Krim gereist).³ Aristoteles schildert die innere Anatomie von ca. 110 Tieren; er sezerte mehr als 60 Spezies. Die Sektionen fanden ihren Niederschlag in einem voluminösen *Anatomischen Atlas* – ein Bildwerk mit Zeichnungen zu den inneren und äußeren Organen der Tiere, das er in den Vorlesungen am Lykeion nutzte (Stückelberger 1998: 287–307). Auf den *Atlas* verweist er an 26 Stellen in den zoologischen Schriften. Seinen Hörern rät er, das, was in den Kursen logisch erschlossen werde, in den »*Anatomai*« direkt anschauen (θεωρεῖν).⁴ Der *Anatomische Atlas* ist seit der Spätantike verloren. David Koutsogiannopoulos und die Papyrologin Grace Ioannidou haben jüngst versucht, einige Zeichnungen zu rekonstruieren (Leroi 2017: 508–510).

Große Fachgelehrte würdigten den Biologen Aristoteles mit hoher Anerkennung. Zu den prominentesten Stimmen gehört neben D'Arcy Wentworth Thompson und Ernst Mayr auch Charles Darwin, der im Februar 1882 notiert, gegen Aristoteles seien seine eigenen Vorbilder Cuvier und Linné »nur bloße Schuljungs«. In der europäischen Wissenschaftstradition war der aristotelischen Biologie lange ein Mauerblümchensein beschieden. Die hellenistischen und römischen Denker kannten die zoologischen Schriften nicht. In der mittelalterlichen Aristoteles-Rezeption spielte sein biologisches Oeuvre kaum eine Rolle. Es gab Ausnahmen wie Albertus Magnus – und auch die Schriften der *Parva naturalia* fanden unter Medizinern etwas Aufmerksamkeit. Erst seit der Renaissance wurden die zoologischen Schriften von einem breiteren Fachpublikum diskutiert. Ein gutes Beispiel dafür sind die in fünf Bänden von 1551 bis 1587 erschienenen Bände der *Historia animalium* von Conrad Gessner. Die folgenden Zeilen geben eine Synopsis zu Anliegen, Methode, Systematik und Erklärungen der aristotelischen Biologie.

1. Epistemische Motive

Zu Aristoteles' Zeit war die wissenschaftliche Beschäftigung mit Tieren und Pflanzen nicht selbstverständlich. Zwar gab es vorher schon wichtige Beobachtungen zu Flora und Fauna. Von einer systematischen Erforschung des Lebens konnte jedoch keine Rede sein. Eine Ausnahme war Demokrit. Nach Aristoteles' Zeugnis (*PA I 1, 642b1–2*) steht

anatomischen Beschreibungen sprechen dafür, daß er zwar kein lebendes Krokodil gesehen hat, aber tote Krokodile sezerti haben könnte (Kullmann 2000: 113–131). Kullmann (2000: 131–134) zeigt an den Pragmatien zu Elefanten, zu Strauß, Rhinoceros, Kamel und Flußpferd, daß Aristoteles auch die diesbezüglichen Informationen Herodots nachgeprüft hat.

³ Vgl. Kullmann (2014: 78–112). Kullmann zeigt in Anlehnung an die Theophrast-Studien von Maxwell Stuart (1996), daß Aristoteles diese Reisen teils gemeinsam mit Theophrast unternommen hat. Eine Vielzahl zoologischer Textstellen belegt, daß Aristoteles in den 13 Jahren nach seiner Akademiezeit u.a. in die Troas, nach Lesbos und bis zur Krim gereist ist. Wissenschaftliche Interessen waren das zentrale Motiv der Reisen (Kullmann 2014: 80–81: geographische Karten zu den Reisen). Kullmann unterlegt die Ausführungen mit Parallelstellen aus Theophrasts botanischen Werken. Es sei wahrscheinlich, daß Aristoteles und Theophrast arbeitsteilig geforscht hätten.

⁴ Vgl. Arist. *Resp.* 16, 478a26–28 und 478a34–b27.

er am »Anfang« der biologischen Forschung: Δημόκριτος πρῶτος. Von den etwa siebzig Schriften, die Demokrit verfaßt haben soll, ist keine einzige erhalten. Sein biologisches Denken läßt sich nur umrißhaft rekonstruieren (Meyer 2009). Generell stand die Beschäftigung mit Käfern, Spinnen oder Muscheln nicht im Fokus jener freien Männer der Antike, die politische Karrieren anstrebten oder sich in Epistemen wie Geometrie, Arithmetik oder Astronomie engagierten. Biologische Fragen wurden gar verspottet.⁵ Aristoteles verteidigt sein Forschungsvorhaben daher in einer großen Werberede. Obwohl er Astronomie und Biologie für »gleich reizvoll« hält, plädiert er für das intensive Studium des Lebendigen:

Wie es sich nun aber so trifft, besitzen wir über jene [Gegenstände], die ehrwürdig und göttlich sind, weniger Einsichten (denn über die Ausgangspunkte, von denen aus wir jene erforschen können, und über die Dinge, die wir zu wissen begehrn, ist nur außerordentlich wenig durch die Sinneswahrnehmung begreiflich); über die vergänglichen Dinge ($\tauῶν φθαρτῶν$), Pflanzen sowohl als auch Tiere sind unsere Kenntnisse weit reichlicher, da wir ja zusammen mit ihnen aufwachsen (PA I 5, 644b 24–29) [Ü. angelehnt an Gigan].

Dies nur ein kleiner Ausschnitt des Plädoyers (Kullmann 1997: 43–62). Leicht vergröbert lassen sich drei Leitmotive für das biologische Erkenntnisinteresse anführen:

- a. Erstens sind *alle natürlichen Dinge gleichermaßen der wissenschaftlichen Erforschung wert*, sofern sie der Naturerkenntnis dienen. Die Untersuchung der nur scheinbar unwürdigeren Entitäten der Biologie verspricht, wenn man es richtig anstellt, keinen geringeren Erkenntnisgewinn als etwa astronomisches Wissen.
- b. Zweitens verspricht die biologische Forschung wegen der besseren (in unserer Vertrautheit mit irdischen Dingen begründeten) Beobachtungsoptionen *mehr gesichertes Wissen* und hinsichtlich der Naturerkenntnis *höhere Wissenserträge*. In der Astronomie zeigt sich die natürliche Regelmäßigkeit (»Ordnung und Bestimmtheit«) zwar deutlicher. Wegen unserer limitierten Beobachtungsmöglichkeiten ist sicheres Wissen hier aber schwerer zu erlangen. In der Biologie sind die Regularitäten zwar undeutlicher. Dieses Defizit wird also durch das reichere empirische Datenmaterial kompensiert.

⁵ Vgl. Düring (1966: 525–526). Beispielhaft ist, wie sich der Komiker Epikrates über umständliche Versuche der Akademiker mokierte, das Wesen eines Kürbisses zu bestimmen: »A. Was tun jetzt Platon, Speusipp und Menedemos? – B. Darüber weiß ich Bescheid. Beim Panathenärfest sah ich eine Schar Jünglinge in der Akademie und hörte ein seltsames Gespräch. Offenbar beschäftigten sie sich damit, Tiere, Bäume und Pflanzen in Arten und Gattungen einzuteilen; sie waren eben dabei zu bestimmen, zu welcher Gattung ein Kürbis gehört. – A. Gelang es ihnen? – B. Zuerst waren alle stumm und nachdenklich und grübelten mit gesenkten Häuptern. Da kam einer der Jünglinge plötzlich mit einer Definition heraus: »Eine Gartenpflanze mit sphärischer Frucht«. Ein anderer sagte, der Kürbis gehöre zur Gattung »Bäume«. Ein Arzt aus Sizilien, der dieses Geschwätz hörte, lachte roh über ihre Einfalt. – A. Waren sie nicht empört? Denn so darf man sich ja doch nicht in der Akademie benehmen. – B. Nein, die Jünglinge nahmen davon keine Notiz. Doch, jetzt ergriff Platon das Wort. Ruhig und gelassen begann – er von Grund auf ihnen zu erklären, zu welcher Gattung der Kürbis gehört, und als ich sie verließ, waren sie immer noch mit dem Klassifizieren beschäftigt«.

- c. Drittens verspricht die Biologie bedeutende *Einsichten über den Menschen*. Aristoteles begründet das v.a. damit, daß wir Menschen aus denselben Teilen bestehen wie die Tiere (ein Argument, das schon in einigen Frühschriften des *Corpus Hippocraticum* begegnet; vgl. Oser-Grote 2004).

Aristoteles grenzt die Biologie nach zwei Richtungen hin ab: Einerseits gegen die Medizin, andererseits gegen die praktische Philosophie. Anders als in der Biologie gelte das medizinische Interesse fast exklusiv dem *menschlichen* Körper. Aristoteles, der selbst aus einer beachtlichen Ärztdynastie stammte, schreibt, das Ziel der ärztlichen Kunst sei die Heilung. Allgemeine Naturerkenntnis sei in der Medizin eher Mittel als Zweck.⁶ Nur im Idealfall seien gute Ärzte auch gute Naturwissenschaftler. Umgekehrt gelte:

Der Naturwissenschaftler (der φυσικός) muß auch die Anfangsgründe von Gesundheit und Krankheit in seine Betrachtung einbeziehen, denn weder Gesundheit noch Krankheit kann leblosen Wesen zukommen. Daher werden auch die meisten Naturphilosophen letztlich zu medizinischen Fragen geführt – während die Ärzte, die ihre Kunst philosophischer (φιλοσοφωτέρως) betreiben, von Fragen über die Natur (περὶ φύσεως) ausgehen (Arist. *Sens.* 436a18–b1).

Die Heilung richte sich stets auf das einzelne Individuum. Die biologische Erklärung aber gelte den Spezies (van der Eijk 2005). Die Grenze zur praktischen Philosophie (zu Politik und Ethik) sieht er darin, daß die Biologie auf die Erklärung von *Leben* zielt, die praktische Philosophie auf Bedingungen für das *gute Leben* (εὖ ζῆν). Die Ethik ist eher eine Wissenschaft »des Dass«, des τὸ ὄτι (EN I 7, 1098b1–4). Sie unterscheidet sich methodisch von der Biologie, die (wie alle Naturwissenschaften) auf Ursachenerklärung zielt. Aristoteles' Methode ist ein *bottom-up-top-down-Verfahren*. Als Empiriker sammelt er relevante Fakten, um via Induktion allgemeine Prämissen zu etablieren, aus denen sich deduktive Erklärungen. Kullmann hat klargestellt, daß Aristoteles zwei Typen von Erklärungen anvisiert: (a) Erklärungen des »Dass« (τὸ ὄτι) gelten der Frage, ob etwas faktisch der Fall ist (z.B. ob/dass bestimmte Tiere atmen oder nicht); (b) Erklärungen des »Warum« (τὸ διότι) gelten der Frage, warum das, was faktisch der Fall ist, der Fall ist (z.B. warum bestimmte Tiere atmen). Erst mit der kausalen Erklärung eines Sachverhalts gelangt die naturwissenschaftliche Explanation ans Ziel.

⁶ Vgl. Arist. *Resp.* 11, 480b22–30: »Sich über die Ursachen von Gesundheit und Krankheit zu äußern, ist nicht allein Angelegenheit des Arztes, sondern bis zu einem bestimmten Grad auch Sache des Naturforschers (τοῦ φυσικοῦ). Inwiefern sich aber die Betrachtungsweisen dieser beiden Gruppen von Forschern unterscheiden und inwieweit es sich um verschiedene Formalobjekte handelt, darf man nicht übersehen, wenn auch die Erfahrung bezeugt, daß beider Arbeit bis zu einem gewissen Punkte parallel geht. Denn alle Ärzte, die Niveau haben und ihren Beruf ernst nehmen (ὅσοι καὶ περιέργοι), äußern sich auch über die Natur und nehmen für sich in Anspruch, sich ihre Prinzipien von ihr zu holen, während die verdienstvollsten (οἱ χαριέστατοι) unter denen, die über die Natur gearbeitet haben, letztlich geradezu bei den Prinzipien der Heilkunst gelandet sind«; vgl. Meyer (2015a: 268–266).

2. Naturwissenschaftlicher Kontext

Für Aristoteles ist die Biologie eine Naturwissenschaft. Er entwickelte als erster Denker ein distinktes Konzept von Naturwissenschaft. Dies ist der Ertrag seiner *Physikvorlesungen*, die man mißversteht, wenn man hier konkrete Erklärungen wie in der neuzeitlichen Physik erwartet. Die Objekte der aristotelischen Physik sind »natürliche Körper«. Natürliche Körper unterscheiden sich von nichtnatürlichen Körpern (Artefakten) darin, daß sie das »Prinzip ihrer Bewegung in sich« tragen.⁷ Somit stehen Fragen nach der Bewegung im Zentrum der Naturwissenschaft. Aristoteles faßt den Term »Bewegung« (*κίνησις*) denkbar weit. Bewegung meint nicht nur Ortsbewegung, sondern auch Modi der Veränderung wie Wachstum oder Vergehen. Ziel der Naturwissenschaft ist es, die »Physis« (die Formbestimmtheit) einer natürlichen Sache kausal zu erklären. Erklären meint hier zu erklären, »*was-es-macht*«, daß eine natürliche Sache so ist wie sie ist. Im Fall der Artefakte würde man diese Frage, wie Aristoteles betont, so angehen: Fragt man, was ein Haus zu diesem Haus macht, so würde man (a) die *Funktion* des Hauses nennen, (b) die *Form* (den Plan des Architekten), (c) das *Material*, aus dem es besteht (Ziegelsteine, Holz) und (d) die *Wirkursache* (die Handwerker). Es ist heute üblich, diese vier Ursachentypen mit den lateinischen Worten als *causa finalis*, *causa formalis*, *causa materialis* und *causa efficiens* zu bezeichnen. Es ist unwahrscheinlich, daß Aristoteles das Vier-Ursachen-Modell auf *unbelebte Körper* anwenden wollte. Die frühneuzeitlichen Denker haben Aristoteles vorgeworfen, er habe Zielursachen in der unbelebten Natur angenommen. In der Forschung hat sich seit Ende der 1960er Jahre die Einsicht durchgesetzt, daß es bei Aristoteles keine sogenannte »Universalteleologie« gibt. Um diesem Mißverständnis vorzubeugen, spricht man mit Blick auf die aristotelische Biologie (in Anlehnung an moderne Biologen) besser von »teleonomischen Prozessen«. Beispielsweise läßt sich das Wachstum eines Affen als »teleonomischer Prozeß« beschreiben: Ein Affe wächst nicht unbegrenzt. Durch Querverweise in den Schriften ist belegt, daß Aristoteles die naturwissenschaftlichen Forschungen nach der Art eines systematischen Curriculums am Lykeion vorgetragen hat. Wie in anderen von ihm behandelten Wissenschaften beginnt er auch in der *Physikvorlesung* mit prinzipiellen Überlegungen, um vorab das Forschungsfeld und die passenden Methoden zu skizzieren. Erst im Anschluß an diese vorgelagerte Prinzipienforschung beginnt der Weg der Erklärung – zuerst die Erklärung der unbelebten Natur – dann die Erklärung der komplexeren Gegenstände der belebten Welt. Der Plan des aristotelischen Curriculums läßt sich anhand der erhaltenen naturwissenschaftlichen Schriften verdeutlichen.

⁷ Vgl. Arist. *Ph.* II 1, 192b8–14: »Von den realen Dingen (τῶν ὄντων) existieren die einen von Natur aus (φύσει), die andern existieren auf Grund anderer Ursachen (δι' ἄλλας αἰτίας). Von Natur aus [sc. existieren] die Tiere und ihre Teile, die Pflanzen und die einfachen der Körper (τὰ ἀπλά τῶν σωμάτων) wie Erde, Feuer, Luft und Wasser (...). Von diesen Dingen nämlich trägt ein jedes ein Prinzip seiner Bewegung und Ruhe in sich selbst (ἔκαστον ἐν ἑαυτῷ ἀρχήν ἔχει κινήσεως καὶ στάσεως)«. Weiterführend: Strohbach (2008: 65–81).

<i>Physica</i>	Allgemeine Bestimmung der Naturwissenschaft und ihrer Grundbegriffe
<i>De generatione et corruptione</i>	Zusätzliche Reflexionen über Werden und Vergehen
<i>De caelo</i>	Astrophysische Erklärungen über die Himmelsphänomene
<i>Meteorologica</i>	Über die Dinge unterhalb des Mondes
<i>De anima I–II 5</i>	Allgemeine Bestimmung der Biologie und ihrer Grundbegriffe
<i>De plantis</i>	Grundbegriffe der Botanik, allgemeine botanische Erklärungen
<i>Historia animalium I–IV 7</i>	Vergleichende Anatomie (Erklärung des Dass)
<i>De partibus animalium II–IV</i>	Vergleichende Anatomie (Erklärung des Warum)
<i>De anima II 5–III, De sensu et sensibilibus</i>	Erklärung der Sinneswahrnehmungen
<i>De memoria et reminiscencia</i>	Über Erinnerung und Wiedererinnerung
<i>De somno et vigilia / De insomniis / De divinatione per somnum</i>	Über Wachen und Schlafen
<i>De motu animalium / De incessu animalium</i>	Über die Fortbewegung und Bewegung der Tiere
<i>Historia animalium V–VII</i>	Über Fortpflanzung und Entwicklung (Erklärung des Dass)
<i>De generatione animalium</i>	Über Fortpflanzung und Entwicklung (Erklärung des Warum)
<i>Historia animalium VIII–IX</i>	Über Verhalten und Intelligenz der Tiere
<i>De respiratione</i>	Über die Funktion der Atmung
<i>De longaevitate</i>	Über die unterschiedliche Lebensdauer der Lebewesen
<i>De juventute et senectute / De vita et morte</i>	Allgemeine Erklärungen über Leben und Tod

3. Prinzipienforschung

Auch in der Biologie lagert Aristoteles der eigentlichen Erklärung eine Prinzipienforschung vor. Dies hat den Zweck, (a) die hier spezifischen Forschungsgegenstände von Gegenständen anderer Wissenschaften zu unterscheiden und (b) hier passende Methoden vorzuzeichnen. Das Hauptwerk dieser Prinzipienforschung ist die Schrift *Über die Psyche* (*De anima*). Wichtige Überlegungen zur Methodik (insb. zur funktionalen Anatomie) finden sich im I. Buch der Schrift *De partibus animalium* (Kullmann 2007; Meyer 2015: 259–267). Die Schrift *De anima* hat mit moderner Psychologie nichts gemein. Es geht ihr nicht um mentale Zustände oder individualpsychische Dispositionen. Der Begriff ψυχή hat in der aristotelischen Biologie zwei Funktionen: Die Psyche ist Prinzip (ἀρχή)

und Ursache (*aιτία*). Erstens dient die »Psyche« zur Abgrenzung belebter Naturkörper (Pflanzen, Tiere, Menschen) von unbelebten Naturkörpern (Planeten, Sterne, Steine). Der Begriff *ψυχή* grenzt die Biologie von jenen Naturwissenschaften ab, die es (wie die Astronomie) mit unbelebten Dingen zu tun haben. Insofern bestimmt der Psyche-Begriff den Objektbereich der Biologie. Um zu verstehen, was er mit *ψυχή* meint, ist der begriffs geschichtliche Hinweis nötig, daß die Griechen lange kein Wort für »Lebewesen« hatten (Meyer 2015: 27–62, bzw. 372–379). Den Ausdruck *ζῶντα* (wörtlich: »belebt seiende Dinge«) hat Aristoteles erfunden. Als Lebewesen galten seit Pythagoras Entitäten, *in denen* Psyche ist. Die Vorgänger nannten sie *ἔμψυχα*. (Die verwickelte Geschichte des Psyche-Begriffs kann hier nicht ausgebreitet werden (Meyer 2008; Meyer 2021). Kurz: Die *ψυχή* galt in der griechischen Welt als Kennzeichen von Leben. Wer fragt, warum dies so war, sollte Fragen stellen wie: »Warum bewegt sich ein Löwe?« – »Warum wächst eine Rose?«. Die Antworten lauten dahin, daß es etwas gibt, was diese Dinge von selbst (aus sich selbst heraus), »autopoetisch« bewegt. Anders als ein Stein, der nur durch äußere Impulse bewegt wird, entsteht die Bewegung von Rosen oder Delphinen gleichsam von innen. Was nun könnte dieses innere Bewegungsprinzip sein? Die Fragen weisen schon auf die *ψυχή*. Aristoteles macht auf den Unterschied von lebenden und unbelebten Dingen aufmerksam, wenn er sagt, eine tote Hand sei strenggenommen gar keine Hand oder allenfalls dem Namen nach eine Hand.⁸ Er begreift das *Leben als jene Eigenschaft von funktional organisierter Materie, die diese Materie auf ein bestimmtes Ziel hin so organisiert, daß diese Entität ihrer Form nach genau das ist, was sie ist – und zwar so, daß die Erklärung dieser finalen Organisiertheit (»Teleonomie«) keine andere sein kann als eine Bestimmung des artspezifischen Lebens dieses Wesens*. Materie ist für Aristoteles stets formbestimmt. »Materie an sich« wäre keiner wissenschaftlichen Erklärung zugänglich und ein bloß leerer Abstraktum. Jedes konkrete Naturding ist immer schon formbestimmt: Ein Salzblock ist etwas anders als ein Granitfels. Ein Mensch ist etwas anderes als ein Löwe. Ein Knochen etwas anderes als eine Hand. An diesem Punkt kommt die Psyche ins Spiel. Wenn Aristoteles sagt, die Psyche sei ein Prinzip (*ἀρχή*), meint er, daß die Psyche ein *Prinzip der Bewegung eines Lebewesens* ist. Dies indes ist nur die »allgemeinste Bestimmung« der *ψυχή* – ihr »allgemeinster Begriff« (*κοινότατος λόγος*). Die berühmte Definition dieses allgemeinsten Begriffs lautet:

⁸ Vgl. Arist. *Mete.* IV 12, 389b29–390a4: *ἀεὶ δὲ μᾶλλον δῆλον ἐπὶ τῶν ὑστέρων καὶ ὅλως ὄσα οἷον ὄργανα καὶ ἔνεκά του. μᾶλλον γάρ δῆλον ὅτι ὁ νεκρὸς ἀνθρώπος ὄμωνύμως, οὔτω τοῖνυν καὶ χειρ τελευτήσαντος ὄμωνύμως, καθάπερ καὶ αὐλοὶ λαθίνοι λεγθείσαν· οἴον γάρ καὶ ταῦτα ὄργανα ἄπτα ἔσκεν εἶναι. ἡττον δ' ἐπὶ σαρκὸς καὶ ὄστοῦ τὰ τοιαῦτα δῆλα. ἔτι δ' ἐπὶ πυρὸς καὶ ὑδατος ἡττον· τὸ γὰρ οὗ ἔνεκα ἤκιστα ἐνταῦθα δῆλον, ὅπου δὴ πλεῖστον τῆς ὕλης.* [»Das [der Sachverhalt, daß alle Dinge nicht wesentlich durch ihre materiale Zusammensetzung, sondern durch ihre Form bestimmt sind] ist um so klarer, je höher jeweils ein Naturding steht; allgemein gesagt, es ist überall deutlich, wo etwas Werkzeug [Organ] ist und einem Zweck dient. So ist es klar genug, daß ein toter Mensch nur dem Namen nach [ein Mensch] ist: So ist die Hand eines Toten nur dem Namen nach [eine Hand], im gleichen Sinne wie auch eine in Stein gebildete Flöte so heißen könnte, auch sie ist ja gewissermaßen wie ein Werkzeug (οὗον ὄργανα). Bei Fleisch und Knochen ist dies weniger deutlich, noch weniger bei Feuer und Wasser, der Zweck ist nämlich da am wenigsten offenbar, wo am meisten Materie ist«].

Notwendig also muß die Psyche Wesen (*οὐσία*) sein so wie die Form (das *εἶδος*) eines natürlichen Körpers, der seiner Möglichkeit nach Leben besitzt. Das Wesen (die *οὐσία*) aber ist Vollendung (Aktualität) (*de An.* II 1, 412a19–21).

Die Psyche ist demnach:

- a. Ousia im Sinne des Wesens. Beispiel: Es ist das Wesen eines Löwen lebendig zu sein. Ein toter Löwe ist gar kein Löwe (oder allenfalls dem Namen nach).
- b. »Wie eine Form« (*ώς εἶδος*). Beispiel: Wenn es das Wesen eines Löwen ist, kein Fuchs zu sein, so liegt der Grund dafür, daß er ein Löwe ist und nichts anderes, in seiner Lebendigkeit. Der Grund dafür, daß ein Löwe ein Löwe ist, liegt in der Artform. In der Artform (Spezies) liegt der Grund für seine spezifische Form der Lebendigkeit. Für Aristoteles ist die spezifische Form eines jeden Lebewesens die Artform. Die Spezies macht es, daß ein Löwe ein Löwe oder ein Fuchs ein Fuchs ist. Dies läßt schon ahnen, daß die »Artform« das eigentliche Explanandum der aristotelischen Biologie ist.⁹ Wenn wir wissen wollen, was die Natur (die *Physis*) eines Löwen ist, müssen wir wissen, was diese besondere Art *Panthera leo* ausmacht: Wieviel Beine Löwen haben, ob sie ein Gehirn oder Nerven haben, ob sie wachen und schlafen, wie sie sich fortpflanzen usw.
- c. Die (erste) Entelechie eines potentiell belebten Körpers. Dies ist die schwierigste Klausel. Aristoteles hat gesehen, daß Individuen in sehr verschiedenen Zuständen existieren; Zustände wie Jugend, Alter, Wachen, Schlafen, Gesundheit oder Krankheit. Man denke an so differente Erscheinungen ein und desselben Lebewesens wie den Samen einer Rose und ihre Blüte. Als erklärendes Prinzip zielt die Psyche als »erste Entelechie« auf das im-Ziel-Sein: auf den adulten gesunden und aktiven Reifezustand eines Lebewesens.

Mit der Formel in *De anima* II 1 (DA 412a19–21) ist die Psyche wie gesagt nur ihrem »allgemeinsten Begriff« nach bestimmt.¹⁰ Um den Term *ψυχή* für konkrete Erklärungen anwenden zu können, unternimmt Aristoteles einen »neuen Anlauf der Untersuchung«:

Wir sagen nun, indem wir einen neuen Anfang der Untersuchung nehmen, daß das Beseelte gegenüber dem Unbeseelten durch das Leben bestimmt ist. Da aber das Leben (*ζῆν*) [eines Lebewesens] in mehrfacher Bedeutung verstanden wird, sagen wir, [das Lebewesen] lebe, wenn Leben auch nur in einer [sc. einzigen dieser] seiner Bedeutungen vorliegt: als Geist,

⁹ Vgl. Charles (1997: 63–84); Cho (2003); Cho (2010: 299–314); Meyer (2016a: 59–86).

¹⁰ Vgl. Matthews (1992: 185–194, 185): »Aristotle seems to have been the first thinker to try to understand what it is to be a living thing by reference to a list of characteristic ‚life functions‘ (or, as he called them, ‚psychic powers‘ or ‚soul-powers‘ – *dunameis tēs psuchēs*)« .

als Wahrnehmung, als Bewegung und Ruhe dem Orte nach, ferner als Bewegung gemäß der Ernährung, als Vergehen und als Wachstum. (Arist. *de An.* II 2, 413a20–27).

Gemäß dieser Formel muß ein natürlicher Körper mindestens eines der folgenden Merkmale (»Lebensfunktionen«) aufweisen, wenn von »Leben« die Rede ist:

- Geist, Intelligenz (*Nous*: νοῦς),
- Sinneswahrnehmung (*Aisthēsis*: αἴσθησις),
- Bewegung und Ruhe dem Orte nach (κίνησις καὶ στάσις ἡ κατὰ τόπον),
- Bewegung gemäß der Ernährung,
- Vergehen (*Phthisis*: φθίσις),
- Wachstum (*Auxēsis*: αὔξησις).

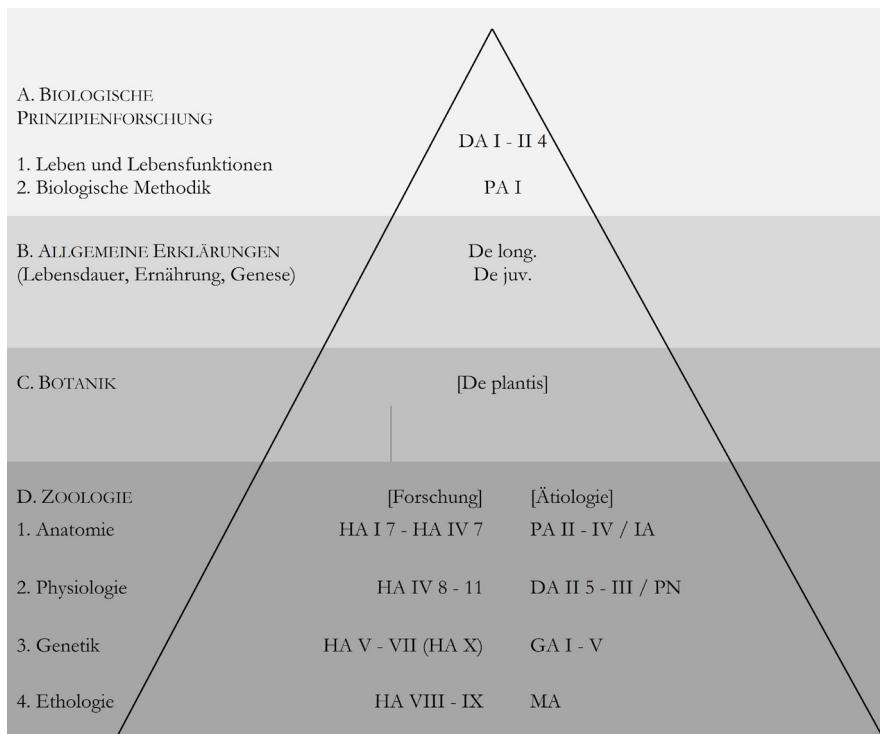
Die Liste der Lebensfunktionen (δυνάμεις τῆς ψυχῆς) hat einen doppelten Sinn. Erstens unterscheidet Aristoteles hier Lebewesen von unbelebten Körpern. Die Liste bietet »Minimalbedingungen« (Polansky 2007: 151), um zu testen, ob etwas lebt oder nicht. Zweitens lassen sich die Lebewesen anhand der δυνάμεις unterscheiden. Die basalste Lebensfunktion ist die sog. »Nährseele« (θρεπτική ψυχή). Sie ist das »erste und allen [Lebewesen] gemeinste Vermögen« (*de An.* II 4, 415a22–b2). Die Nährseele umfaßt drei Funktionen: Wachstum, Ernährung und Reproduktion. Bei den Pflanzen liegen diese Funktionen untrennbar zusammen vor. Das Reproduktionsvermögen ist die »natürlichste« aller Lebensfunktionen:

Diese Leistungen [Zeugung und Ernährung] sind ja die natürlichsten (φυσικώτατον) für jedes Lebewesen, insofern es vollendet ist (und nicht verstümmelt oder spontan erzeugt wird), nämlich ein anderes, sich gleiches Wesen zu erzeugen (τὸ ποιῆσαι ἔτερον οἷον αὐτό), das Tier ein Tier, die Pflanze eine Pflanze, damit sie am Ewigen und Göttlichen nach Kräften teilhaben; denn alles strebt nach jenem, und um jenes Zweckes wirkt alles, was naturgemäß (κατὰ φύσιν) wirkt (Arist. *de An.* II 4, 415a26–b2).

Das Reproduktionsvermögen kommt ausnahmlos allen Lebewesen zu. Reproduktion ist das Wesensmerkmal von Leben überhaupt. Tiere unterscheiden sich von Pflanzen durch »Wahrnehmung« (αἴσθησις). Der Mensch – und allein er – hat »Geist« (νοῦς). Der aristotelischen Biologie zielt darauf, die einzelnen Lebensfunktionen artspezifisch zu erklären. Die Funktionen determinieren die Physis eines Individuums. Sie bestimmten ein Individuum zu dem, *was es artspezifisch ist* – dazu, daß es artspezifisch *so ist, wie es ist*. Die Aisthesis ist wiederum Voraussetzung für weitere Dynameis wie Phantasie, Gedächtnis, Wachen, Schlafen, das Strebevermögen (Begehren, Thymos, Wille) und mittelbar auch für die animalische Fortbewegung (Frede 1992: 93–107).

Aristoteles begreift die Psyche nicht nur als ein erklärendes Prinzip, sondern auch als Ursache (Meyer 2012: 115–142). Da die Psyche die Artform (das εἶδος) eines jeden Wesens bestimmt, ist sie ursächlich dafür, daß ein Lebewesen so ist, wie es ist. Der spezifische Bauplan (die Artform), die sich von einem Individuum X der Spezies Y auf die artgleichen

Individuen x_1, x_2, x_3 usw. überträgt, ist (a) ursächlich dafür, daß diese Individuen dieselbe (formale) artspezifische Natur haben. Die artspezifische Form gibt (b) das »Ziel« (*telos*) jeder ontogenetischen Entwicklung vor. Lebewesen sind daher stets »teleonomisch« organisiert. So sagt Aristoteles, die Psyche sei sowohl *causa formalis* als auch *causa finalis* der Lebewesen (Seidl 1968). Hier zeigt sich, daß das Prinzip der Artenkonstanz (»Ein Löwe zeugt stets einen Löwen«) eine Grundannahme der aristotelischen Biologie ist. (Evolutionstheoretische Thesen mit Aristoteles zu vermischen, ist abwegig). Die einzelnen Spezies laufen gleichsam wie konzentrische Kreise nebeneinander her. Es gibt bei Aristoteles keinen übergreifenden Transfer von einer Spezies zu einer anderen. Akzeptiert man den Vorschlag, die genannten Passagen aus *De anima* als eine der eigentlichen Explanation vorgelagerte Prinzipienforschung zu lesen, so ergibt sich folgende (freilich nur schematische) Systematik der biologischen Schriften des Aristoteles:



4. Botanische Erklärungen

An gut 430 Stellen im *Corpus Aristotelicum* finden sich Äußerungen zu Pflanzen.¹¹ Insgesamt erwähnt Aristoteles ca. 60 Pflanzenspezies. Die mit Abstand meisten Arten begegnen in der *Historia animalium*.¹² Die folgende Tabelle gibt einen Überblick über die etwa 60 von Aristoteles außerhalb von *De plantis* erwähnten Pflanzenarten. Der Katalog wurde auf der Grundlage des von Aubert und Wimmer (1992a: 184–187) in der Einleitung zur *Historia animalium* angeführten Pflanzenverzeichnisses erstellt, aber wesentlich modifiziert und erweitert.¹³

1.	ἄγνος	Mönchspfeffer – <i>Vitex agnus L.</i>
2.	αἴγειρος	Schwarzpappel – <i>Populus nigra L.</i>
3.	ἄμπελος	Wein – <i>Vitis vinifera L.</i>
4.	άμυγδαλα	Mandelbaum – <i>Amygdalus communis L.</i>
5.	ἄπιος	Birnbaum – <i>Pirus communis L.</i>
6.	ἄρον	Aronstab – <i>Arum dioscoridis Sibth. L.</i>
7.	ἀσφόδελος	Asphodel – <i>Asphodelus ramosus L.</i> *
8.	ἀτρακτυλίς	Färberdistel – <i>Carthamus lanatus L.</i> *
9.	ἀχράς	Weidenblättrige (Holz-) Birne – <i>Pirus salicifolia L.</i>
10.	βρύον	Je nach Kontext: Moos, meist Tang

¹¹ Vgl. Zeller (1862: 394–398); Zeller bietet eine gründliche Synopsis zu allen relevanten Stellen.

¹² Vgl. Aubert, Wimmer (1992a: 184–187). Pflanzen sind in der *Historia animalium* nicht eigentlich thematisch. Entsprechende Notizen fallen in den Kontext zoologischer Observations. Pflanzen werden in der *Historia animalium* v.a. erwähnt, um die Habitate oder die Nahrung der Tiere zu bestimmen. Gelegentlich werden Tiere mit Pflanzen verglichen (so die Eier des Oktopus mit Trauben). Viele Aussagen gehen auf eigene Anschauung zurück. Daß etwa Bienen bei jedem Ausflug nur eine einzige Spezies (*Viola odorata*) angehen, wird Aristoteles sich nicht von fremdem Munde berichtet haben lassen. Überhaupt scheint er Honig gemocht und viele Sorten verglichen zu haben.

¹³ Vgl. Meyer (2015a – Tabelle 10) mit sämtlichen Stellenangaben in Aristoteles' Schriften und entsprechenden Ausführungen. Bernhard Herzhoff hat mit seinem fachkundigen Rat geholfen, manigfache Irrtümer zu vermeiden und die nachstehende Liste auf den modernen Forschungsstand zu bringen. Ihm gilt mein ausdrücklicher Dank.

11.	δίκταμον	Kretischer Origano – <i>Origanum Dictamnus L.*</i>
12.	δόναξ	Rohrglanzgras – <i>Phalaris arundinacea / Donax arundinacea</i>
13.	δρῦς	Eiche (Stein- oder Körkeiche) – <i>Quercus ilex</i> o. <i>Quercus suber</i>
14.	ἔλαια	Olive – <i>Olea europaea L.</i>
15.	ἐπίπετρον	Hauswurz – <i>Sempervivum marmoreum</i> bzw. <i>Sempervivum reginae-amalia</i>
16.	ἐρέβινθος	Kichererbse – <i>Cicer arietinum L.*</i>
17.	ἔρπυλλον	Quendel – <i>Thymus serpyllum L.*</i>
18.	θύμον	Thymian – <i>Satureja capitata L.*</i>
19.	ἴον	Duftveilchen – <i>Viola odorata *</i>
20.	ἰξός	Weißbeerige Mistel – <i>Viscum album L.</i>
21.	ἵτεα	Weide – <i>Salix alba / Salix purpurea</i>
22.	κάλαμος	Schilfrohr – <i>Phragmites australis</i> und/oder <i>Arundo Donax</i>
23.	κάλλυντρον	Nicht identifizierbare Blütenpflanze
24.	καυλίον	Nicht identifizierbare Wasserpflanze
25.	κέγχρος	Hirse – <i>Panicum miliaceum L.*</i>
26.	κήρινθος	Nicht identifizierbar
27.	κιννάμωμον	Zimt – <i>Cinnamomum cassia</i>
28.	κιττός	Efeu – <i>Hedera helix*</i>
29.	κνῆκος	Saflor/Färberdistel – <i>Carthamus tinctorius L.*</i>
30.	κόνυμψα	Spezies der Familie der Korbblütler – <i>Dittrichia viscosa</i> [<i>Inula viscosa</i>]
31.	κράμβη	Kohl – <i>Brassica oleracea L.*</i>

32.	κριθή	Gerste – <i>Hordeum vulgare</i>
33.	κύαμος	Ackerbohne – <i>Vicia faba L.*</i>
34.	κυνακάνθη	Nicht identifizierbar
35.	κύτισος	Schneckenklee – <i>Medicago arborea L.*</i>
36.	λεύκη	Silberpappel – <i>Populus alba</i>
37.	μελιλωτος	Honigklee – <i>Melilotus officinalis / M. cretica</i>
38.	μήκων	Schlafmohn o. Klatschrose – <i>Papaver somniferum L. o. Papaver Rhoeas L.*</i>
39.	μυρρίνη	Gemeine Myrte – <i>Myrtus communis</i>
40.	οινάνθη	Kleine (o. knollige) Mädesüß – <i>Filipendula vulgaris*</i>
41.	όργανον	Scharfer Dosten – <i>Origanum heracleoticum L.*</i>
42.	ϊροβος	Linse – <i>Vicia ervilia*</i>
43.	παρδαλιαγχές	Giftgewächs?
44.	πεύκη	Pinie – <i>Pinus nigra</i>
45.	πήγανον	Weinraute – <i>Ruta graveolens / Ruta montana *</i>
46.	πικρίς	Bitterkraut – <i>Helminthia echiooides</i>
47.	πόα	allgemein für Krautpflanzen (kann auch Gräser umfassen) – <i>Poales</i>
48.	πόα Μηδική	Medisches Gras – <i>Medicago sativa</i>
49.	πόα Συρίαν	Syrisches Gras
50.	πτελέα	Feldulme – <i>Ulmus minor / Ulmus campestris</i>
51.	ράφανος	Gartenrettich – <i>Raphanus sativa L.*</i>
52.	σίκυον	Gurke – <i>Cucumis sativus</i>

53.	σῖλφιον	Silphium [heute verschwunden]
54.	σκῆλλα	Meerzwiebel/Blaustern – <i>Scilla maritima</i> K.*
55.	σχοῖος	Binsen – <i>Juncaceae</i>
56.	σπάρτον	Binsenpfriemkraut – <i>Spartium junceum</i> L.*
57.	συκάμινα	Schwarze Maulbeere – <i>Morus nigra</i>
58.	συκῆ	Feige – <i>Ficus carica</i>
59.	φλεώς	Besengintser – <i>Sarothamnus scoparius</i>
60.	φοῖνιξ	Dattelpalme – <i>Phoenix dactylifera</i>
61.	φῦκος	Div. Spezies von Tang (siehe auch βρύον) / Seegras – <i>Posidonia oceanica</i>
62.	ἄχρος	Erbse – <i>Pisum ochrus</i>

Für Aristoteles sind Pflanzen Lebewesen.¹⁴ Dies war zu seiner Zeit nicht selbstverständlich. Für einige Denker waren die φυτά »erdverwurzelte Tiere«. Andere glaubten, etwas lebe nur, wenn es atme.¹⁵ Aristoteles betont, in der Zoologie und der Botanik kämen prinzipiell dieselben Methoden zur Anwendung.¹⁶ Er begründet dies damit, daß Tiere und Pflanzen prinzipiell aus denselben Bestandteilen bestehen. Für diese Einheit der Methode spricht zudem, daß Aristoteles' Freund Theophrast in seinen umfangreichen botanischen Schriften ähnlich vorgeht wie Aristoteles. Es ist in der Forschung unstrittig, daß die Freunde in der Biologie »arbeitsteilig« vorgingen. Aristoteles war primär Zoologe, Theophrast primär Botaniker. Aristoteles spricht ausdrücklich von den »Organen« einer Pflanze. So bezeichnet er die Wurzeln einer Pflanze als ihren Mund. Sein impulsantes zoologisches Werk sollte nicht vergessen lassen, daß er eine botanische Schrift verfaßt hat, auf die er an vielen Stellen seines Werkes verweist. In dieser (durch mehrfache Übersetzung und Rückübersetzungen verformten) Schrift *De plantis*¹⁷ untersucht

¹⁴ Vgl. (paradigmatisch) Arist. *Juv.* 467b18–25. »Insofern aber etwas lebt, muß es nicht unbedingt ein Tier sein (ἢ δὲ ζῆι, ταύτῃ ζῷον ὑπάρχειν οὐκ ἀναγκαῖον): Die Pflanzen leben (φυτὰ ζῆι) zwar, aber sie haben keine Sinneswahrnehmung. Und gerade durch die Wahrnehmung unterscheiden wir das Tier vom nicht-tierischen Lebewesen (τῷ δὲ αἰσθάνεσθαι τὸ ζῶον πρὸς τὸ μὴ ζῶον διορίζομεν)«.

¹⁵ Vgl. Herzhoff (1999: 13–49); Meyer (2013: 107–145).

¹⁶ Vgl. Wöhrle (1985); Wöhrle (1997: 387–396).

¹⁷ Vgl. Drossaart Lulofs, Poortman (1989); Herzhoff (2006: 69–108); Repici (2009: 77–94).

er pflanzliche Lebensfunktionen wie Wachstum, Ernährung, Fortpflanzung im Kontext externer Faktoren wie Bodenbeschaffenheit, Düngemittel, Wasserqualität oder Klima. Aristoteles beobachtet die auffällige Langlebigkeit vieler Pflanzen, insb. der Bäume. Die Dattelpalme (*Phoenix dactylifera*) gilt ihm als eines der langlebigsten Lebewesen. Zu den bahnbrechenden Erkenntnissen der aristotelischen Botanik gehört die Unterscheidung von männlichen und weiblichen Pflanzen. Ähnlich wie Charles Darwin hat sich Aristoteles mit wachsender wissenschaftlicher Erfahrung stetig mehr für botanische Fragen interessiert. Eine vorzügliche Zusammenschau wichtiger botanischer Theoreme liefert der Aufsatz von Georg Wöhrle *Aristoteles als Botaniker* (1997).

5. Zoologische Erklärungen

Das primäre Interesse der aristotelischen Biologie galt den Tieren. Mehr als 95 Prozent der Texte betreffen zoologische Fragen. In den zoologischen Schriften wird die von W. Kullmann schon 1974 konstatierte Zweiteiligkeit (Faktenerklärung – Aitiologie) fast überall mustergültig durchgeführt. Ausgangspunkt und Basis der Zoologie sind die Bücher der *Historia animalium*. Das Werk ist mit 152 Bekker-Seiten und zehn Büchern das umfangreichste Werk im *Corpus Aristotelicum*. (Das gilt selbst dann, wenn das sicher unechte Buch X und das eventuell unechte Buch VII entfallen). Heute ist unstrittig, daß Aristoteles die *Historia animalium* in der Zeit seines Exils nach Platons Tod ausgearbeitet hat. Allein in der *Historia animalium* erwähnt er ca. 550 Tierarten (Aubert, Wimmer 1992). Gegliedert nach Tierklassen ergibt sich folgendes Bild:

- Säugetiere: 75 Spezies
- Vögel: 192 Spezies
- Amphibien und Reptilien: 22 Spezies
- Fische: 134 Spezies
- Mollusken [Cephalopoden]¹⁸: 10 Spezies
- Crustacea: 18 Spezies
- Insekten: 83 Spezies
- Schaltiere (bzw. ähnliche Tiere): 39 Spezies

Es geht Aristoteles nicht um zoologische Systeme. (Das Ziel einer Systematisierung der Tier- und Pflanzenwelt entstand erst in der Neuzeit – es war gleichsam die Antwort auf die Frage nach der mit der »Entdeckung der neuen Welt« einhergehenden, bald unübersehbaren Vielfalt unzähliger Tier- und Pflanzenspezies; Mayr 2002: 82–98). Aristoteles spricht aber gelegentlich von übergreifenden Klassen – von »großen Gattungen« (γένη

¹⁸ Vgl. Aubert (1862); Scharfenberg (2001).

μέγιστα).¹⁹ Vögel, Fische, Wale, Ostrakoderma, Malakostraka (*Crustacea*), Malakia (*Mollusca*) und das Genos der Insekten bilden gemäß *Historia animalium* I 6. 49ob7–15 solche »großen Gattungen«. Eine generelle Einteilung der »übrigen Tiere« sei aber nicht sinnvoll (*HA* 49ob15–21). Die folgende Tabelle bietet eine Übersicht. Die »großen Gattungen« sind nachstehend mit Sternchen* gekennzeichnet. In Klammern steht die Zahl der Spezies gemäß Aubert und Wimmer.

BLUTTIERE ἢναιμα (434)	VIVIPARE ζωοτόκα (75)	zweifüßig	Mensch
		vierfüßig	Tetrapoden (63)
		ohne Füße	<i>Cetacea</i> (5)*
			Vipern ἔχεις (6)
OVIPAR φωτόκα (359)		zweifüßig	Vögel (204)*
		vierfüßig	Amphibien / Reptilien (22)
		Fußlos	FISCHE (134)* ²⁰ 1. Knochenfische 2. Knorpelfische σελάχη
			Schlangen: ὄφεις (20) (mit Ausnahme der Vipern)
BLUTLOSE ἂναιμα (147)		KERBTIERE* [INSEKTEN] (83) (ἔντομα)	mit Flügeln ohne Flügel

¹⁹ Vgl. Kullmann (2007: 196–210); Zierlein (2013: 68–69) zu Aristoteles' Einteilung der Tierarten.

²⁰ Vgl. Kullmann (2007: 209 f.) zur Differenzierung dieser beiden Fischgruppen.

	WEICHTIERE* ²¹ [MOLLUSCA] (7) (μαλάκια)	1. Oktopoden πολύπους 2. Nautiloiden ναυτίλοι 3. Sepien σηπτίαι 4. (echte) Tintenfische τευθίδες 5. Tintenfische τεῦθοι
	WEICHSCHERBIGE* [CRUSTACEA] (18) (μαλακόστρακα)	1. Langusten κάραβοι 2. Hummer ἀστακοὶ 3. Krebse καρίδες 4. Krabben καρκίνοι
	SCHERBENHÄUTER* ²² [CONCHIFERA] (39) (όστρακοδέρμα)	1. Schnecken στρομβώδη 2. eintürige Muscheln μονόθυρα 3. zweitürige Muscheln δίθυρα 4. Seeigel ἐχῖνοι 5. sessile Meereicheln βάλανοι 6. sessile Seescheiden τήθυα 7. Schwämme σπόγγοι

Grundlegend und ubiquitär durchgehalten ist die Einteilung in blutführende (έναιμα) und blutlose (άναιμα) Tiere. In der modernen Biologie entspricht sie der (von Lamarck zu Beginn des 19. Jahrhunderts eingeführten) Gliederung in Vertebraten und Invertebraten (Hirschberger 2001: 61–71). Aristoteles' Biologie geht es nirgends um eine letztgültige Systematik der Tiere. Der Gedanke einer Taxonomie ist ihm fremd. Stets stehen explanatorische Absichten im Mittelpunkt. Die *Historia animalium* gliedert sich (im Anschluß an

²¹ Vgl. Aubert (1862); Scharfenberg (2001: 20–32); Scharfenberg 2015 (Anmerk. zu Kap. 2.5.4).

²² Die von Arist. οστρακοδέρμα genannten Spezies gehören nach moderner Taxonomie differenten Tierstämmen an. Bei einigen der unter Nr. 5–7 genannten Spezies (die heute zu den Hohltieren/Coelenterata zählen, ist Arist. PA IV 5, 681a9 ff. unsicher, ob es sich überhaupt um Tiere handelt.

eine allgemeine Einführung in die Zoologie: *HA I 1–6*) in vier Hauptabschnitte:

- A. Vergleichende Anatomie (*HA I 7–IV 7*)
- B. Physiologische Unterschiede der Tiere (*HA IV 8–11*)
- C. Reproduktion der Tiere (*HA V–VII*)
- D. Verhalten, Charaktere und Krankheiten der Tiere (*HA VIII* und *IX*)

Dies sind die vier Kerndisziplinen der aristotelischen Zoologie. Auch in dieser Hinsicht ist die *Historia animalium* das Fundament der zoologischen Erklärung. Die ätiologischen Passagen greifen dann wie Zahnräder in entsprechende Abschnitte der *Historia animalium* (vgl. Schaubild oben).

5.1 Vergleichende Anatomie

Die *vergleichende Anatomie* ist mit insg. acht Büchern neben der Genetik die größte Disziplin der aristotelischen Biologie. Thematisch ist die vergleichende Anatomie in den Büchern *Historia animalium I–IV* und den Büchern *De partibus animalium II–V*. In der *Historia animalium* klärt Aristoteles die anatomischen Fakten (das »Dass«), in *De partibus animalium* gibt er funktionale Ursachenerklärungen; es geht hier um das anatomische »Warum«. (Warum hat ein Fisch Flossen?) In der *Historia animalium* steht die vergleichende Anatomie mit guten Gründen am Anfang. Sie eignet sich als Methode zur Erforschung aller Tiere, weil »alle Tiere Teile haben« (*HA I 6*). Für die weiteren Analysen wegweisend ist die auf Anaxagoras zurückgehende Unterscheidung von *gleichartigen* und *ungleichartigen Teilen*.

- *Gleichartige Teile* (Homoiomere) sind Teile wie Blut, Fett, Talg oder Haut, die nach antikem Verständnis, wenn man sie teilt, wieder dieselbe Substanz zeigen. In der Aristotelischen Biologie sind die Homoiomeren etwa gleichbedeutend mit »Geweben«.
- *Ungleichartige Teile* (Anhomoiomere) wie Augen,²³ Nase, Ohren, Beine, Arme sind Teile, die sich nicht teilen lassen, ohne daß sie ihre anatomischen Funktionen verlieren. In der aristotelischen Biologie sind die Anhomoiomeren in etwa gleichbedeutend mit den »Organen«.²⁴

Die *Historia animalium* behandelt erst (a) die äußeren Organe des Menschen. Leitend ist, wie in all seinen Wissenschaften, die Devise, mit den bekannten Dingen zu begin-

²³ Vgl. Oser-Grote (1997: 333–349) zu Auge und Sehen nach Aristoteles und der hippokratischen Schrift *De carnibus*.

²⁴ Vgl. Kullmann (2007); Meyer (2016: 37–61).

nen. Im Fall der »äußeren Organe« ist dies der Mensch (Meyer 2006: 19–34). Aristoteles geht dann (b) über zu den äußeren und inneren Organen der blutführenden Tiere, um (c) in *Historia animalium* III die Homoiomeren und (d) in *Historia animalium* IV 1–7 die Teile und die vier Hauptgruppen der blutlosen Tiere zu behandeln. Die aetiologischen Passagen in *De partibus animalium* II–IV gliedern sich nach Art, Qualität und Funktion der Teile bzw. nach topologischen Aspekten (Balme 1972). Nach der Einführung (PA II 1–3) zur Zusammensetzung (»Synthesis«) der Tiere und dem Verhältnis ihrer Teile zu den Grundqualitäten ›warm‹, ›kalt‹, ›feucht‹ und ›trocken‹ handelt *De partibus animalium* II 1–9 zunächst allgemein von den Homoiomeren. *De partibus animalium* II 10–III 12 untersucht dann die Anhomoiomeren. Der Gedankengang folgt in diesem Kontext (ähnlich wie *Historia animalium* I) topologischen Gesichtspunkten. Zunächst werden (nach dem wichtigsten Organ: dem Herzen) die am Kopf liegenden Organe besprochen. Es folgen die im Hals ansässigen Teile, die in der Brustgegend liegenden Organe, schließlich die Organe der Bauchgegend. In *De partibus animalium* IV 1–14 handelt Aristoteles von den Besonderheiten der Anhomoiomeren. Der Weg in *De partibus animalium* führt mithin vom Allgemeinen zum Besonderen. Am Ende behandelt Aristoteles Organe, die (wie das Spritzrohr der Cetacea) bei nur wenigen Spezies vorkommen (Kullmann 2007). Als Ergänzung zu *De partibus animalium* ist (obgleich wohl früher verfaßt) die acht Seiten kurze Schrift *De incessu animalium* zu lesen (Kollesch 1985). Wie im Eingangssatz betont, geht es hier allein um die zur animalischen Lokomotion nötigen Organe. Kerngedanke: Für jede tierische Ortsbewegung muß ein spezifisches Moment der Ruhe (innerhalb wie außerhalb des Körpers) gegeben sein. Hier kommen also physikalische bzw. mechanische externe Faktoren (z.B. Ziehen und Stoßen) zur Sprache. In *De incessu animalium* zeigen sich die Grenzen der Anatomie. Die Erklärung der tierischen Fortbewegung bedurfte der zusätzlichen Erörterung physiologischer und ethologischer Faktoren. Die kleine Schrift *De motu animalium* behandelt interne Faktoren der animalischen Fortbewegung. Sie gehört ebenfalls nicht auf das Gebiet der Anatomie.

5.2 Physiologie

Auch in der Physiologie gibt die *Historia animalium* die Leitthemen vor. Die Pragmatie HA IV 8–11 ist relativ kurz und erscheint im Gesamtkontext wie ein Exkurs. Wieder klärt Aristoteles zunächst die Fakten. Er behandelt die Unterschiede der Tiere hinsichtlich der vorhandenen Sinnesorgane und Stimmwerkzeuge – und fragt, welche Tiere wachen, schlafen und träumen. Die *Parva naturalia* liefern dann zu diesen Themen dann entsprechende kausale Erklärungen (King 2011: 97–105). *Historia animalium* IV 8 untersucht das Vorhandensein der fünf Sinne. Demnach haben fast alle Tiere sämtliche Sinne. *Historia animalium* IV 9 erörtert das Vorhandensein von Ton (ψόφος), Stimme (φωνή) und Sprache (διάλεκτος) (vgl. Meyer 2011). Zwar ist jeder Stimmlaut ein Ton. Nicht jeder Ton aber ist ein Stimmlaut. Jede gesprochene Äußerung bedarf der Stimme. Nicht jede Stimme aber ist Sprache. Das Sprechen bedarf nicht nur der Stimme, sondern weiterer Organe

zur Artikulation bedeutungshafter Laute. Es fordert zudem eine intentionale Steuerung dieser Organe. *Historia animalium* IV 10 behandelt Wachen, Schlafen und Träumen; Kap. IV 11 die Geschlechterdifferenzen. Gemäß *Historia animalium* IV 10 schlafen und träumen alle vierfüßigen Tiere. Das Thema der Sinnesphysiologie nimmt *De anima* II 5–III 13 (unter Einschluß eines kurzen Exkurses über den Geist) in einem prinzipiellen Sinne wieder auf. Es wird in der kleinen Schrift *De sensu et sensibilibus* unter zoologischen Aspekten fortgeführt. Daß Aristoteles der Sinnesphysiologie viel Aufmerksamkeit widmet, liegt daran, daß die Aisthesis die Grenze zwischen Tieren und Pflanzen markiert und eine Voraussetzung ist für Funktionen wie Phantasie, Gedächtnis, Streben und Ortsbewegung. Damit verbindet sich die Frage, welche internen Ursachen für die animalische Lokomotion verantwortlich sind (Corcilius 2008). Die übrigen physiologischen Abhandlungen reihen sich wie eine Perlenkette kleiner Meisterwerke aneinander. Nach *De sensu et sensibilibus* folgt *De memoria et reminiscencia* (Cessi 1997). Aristoteles entwickelt in 453a1of. die These, das bewußte Erinnern sei »gleichsam eine Art Schlußfolgerung« (King 2004: 142 f.). Wie in *De anima* II 5–III 13 ist die Grenze zwischen Tier und Mensch thematisch. Dieses Problem tangiert er ebenfalls in den Schriften *Über Wachen und Schlafen* und *Über die Träume*. Die Schrift *De divinatione per somnum* ist eine Art Exkurs zu einem noch bei Cicero kontrovers diskutierten Thema (vgl. van der Eijk 1994: 35–93). Die folgenden Schriften der *Parva naturalia* (*De longaevitate*, *De juventute et senectute* und der zu dieser Schrift zugehörige Traktat *De vita et morte*) gehören nicht eigentlich auf das Gebiet der Physiologie. Sie fallen, da Aristoteles hier Tiere und Pflanzen gleichermaßen behandelt, aus dem engeren Rahmen der Zoologie und widmen sich Fragen der allgemeinen Lebenserklärung (King 2004: 97). *De respiratione* hat mit zehn Bekker-Seiten die Länge eines durchschnittlichen aristotelischen Buchs. Sie ist als geschlossene Abhandlung konzipiert (Meyer 2013: 31–59) und beginnt mit einer gesonderten Doxographie. Aristoteles kritisiert seine Vorgänger Demokrit, Anaxagoras, Diogenes v. Apollonia, Platon und Empedokles. Als Grund ihrer fehlerhaften Ansichten führt er an, »diese Naturforscher« hätten »keine Ahnung von Anatomie«. Sie begriffen daher »nicht, daß die Natur alles um eines Zweckes wegen macht. Hätten sie nach dem Zweck der Atmung bei den Tieren geforscht und dies an den entsprechenden Organen, Kiemen und Lungen, studiert, hätten sie die Ursache eher gefunden« (*Resp.* 3, 471b23–29). Wieder zeigt sich, daß Aristoteles die Basis der Erklärung in der vergleichenden Anatomie sieht. Die Kernthesen der Schrift *De respiratione* lauten: (a) Atmung ist kein Kriterium für animalisches oder pflanzliches Lebens. (b) Kiemenatmung ist nicht eigentlich Atmung. (c) Atmung dient wesentlich dem Zweck der Kühlung jener Tiere, die Lungen haben. Es ist daher (d) wichtig, die Atmung gleichermaßen als Ein- und Ausatmung zu begreifen (Meyer 2013). Mit *De respiratione* ist der Reigen der physiologischen Schriften geschlossen.

5.3 Genetik

Es hatte sich schon ergeben, daß Aristoteles die Reproduktion als »natürlicheste« Leistung aller Lebewesen begreift. Es erstaunt daher nicht, wenn er den Vorgängen und Bedingungen der tierischen Reproduktion und Ontogenese besondere Aufmerksamkeit widmet. In Anlehnung an die von ihm gewählte Ausdrucksweise soll dieses Gebiet hier vereinfacht ›Genetik‹ heißen. Sie ist Thema der Bücher *Historia animalium* V–VII, des umstrittenen Buches *Historia animalium* X und der fünf Bücher der Schrift *De generatione animalium*. Für moderne Leser sei bemerkt, daß Erklärungen zur Vererbung bei Aristoteles einen nur kleinen (aber nicht unwichtigen) Teil dieser Thematik ausmachen (Kullmann 1998: 287–231). Auch in der Genetik ist die *Historia animalium* die Basis der später ausgeführten Aetiologie. *Historia animalium* V beginnt mit einer Auflistung differenter Fortpflanzungsmodi. Demnach gibt es:

- a. sexuelle Paarung (nur bei Wesen mit Geschlechterdimorphismus),
- b. Fortpflanzung ohne Geschlechterdimorphismus,
- c. »spontane Entstehung« (aus Schlamm, Fäulnis etc.).

Die Unterschiede der Fortpflanzungsmodi sind anatomisch begründet. Aristoteles erforscht in *De generatione animalium* I erst, bei welchen Tieren welche Geschlechtsorgane vorliegen – ob also überhaupt Geschlechterdimorphismus vorliegt. In den komplementären Abschnitten *Historia animalium* V–VII ändert sich (gegenüber *HA* I–IV) die Untersuchungsrichtung. Wählte er zuvor der Weg vom Menschen zu den niedrigen Tieren, so wählt er nun den Weg vom Einfachen zum Komplexen. Er beginnt bei den Schal- und Krustentieren, geht über zu Insekten, Weichtieren und Fischen, um Reptilien, Vögel, Säugetiere und den Menschen zu behandeln. Begründung: »Von den Bipeden ist einzig der Mensch vivipar« (*HA* V 1, 539a14–15). Zunächst ist von der *generatio spontanea* als dem primitivsten Reproduktionstyp die Rede.²⁵ Die Kapitel *Historia animalium* V 1–8 thematisieren die Positionen der Tiere bei der Kopulation. *Historia animalium* V 8–14 handelt von Paarungszeit, Geschlechtsreife und Fertilitätsdauer. Der Passus enthält reiche Informationen zur Lebensdauer vieler Arten (Meyer 2015) und Angaben zur Fischbrut, zu Paarungszeiten von Fischen, Mollusken und Vögeln. Aristoteles sagt, kein Jungtier sei von Geburt an zeugungsfähig. Mit *Historia animalium* V 15 beginnen die Ausführungen zu Zeugung (»Genese«) und Entwicklung. Nach den Schaltieren (und einigen Weichtieren, die er dieser Klasse nicht zuordnet) werden die Insekten (inklusive der Spinnen und Skorpione), die oviparen Tetrapoden (Schildkröten, Krokodile, Echsen) und die Schlangen behandelt. Gemäß *Historia animalium* V 34 sind Vipern vivipar und brüten aus. *Historia animalium* VI setzt die Untersuchung zur Fortpflanzung fort. Das Buch teilt sich in drei Abschnitte: Fortpflanzung (a) der Vögel; (b) der Fische inklusive

²⁵ Vgl. Capelle (1955: 150–180); Depew (2010: 285–297); Flashar (2010: 331–338).

der Meeressäuger und (c) der viviparen Tetrapoden. *Historia animalium* VII behandelt die Fortpflanzung und Entwicklung des Menschen (Meyer 2016c).

Die *Erklärung der Ursachen* der in *Historia animalium* V–VII behandelten »Genesis« ist das eigentliche Thema von *De generatione animalium*. Das Werk teilt sich in fünf Bücher und faßt 75 Bekker-Seiten. Es schließt ausdrücklich an die in *De partibus animalium* vorgeführten anatomischen Funktionsanalysen an. Thema von *De generatione animalium* ist die *causa efficiens* in expliziter Abhebung zur *causa materialis* (dem Thema der Anatomie). Nach einem Proömium zur Typologie der Geschlechtsteile beginnt Aristoteles mit den Fortpflanzungsmodi, die er nach Maßgabe einer *Scala naturae* gemäß den Fortpflanzungsprodukten anführt. In diesem Rahmen ergibt sich folgende Stufung:

GRADUS	QUID EST	CAUSA MATERIALIS
1.	Tiere, die innerhalb ihrer selbst ihnen ähnliche Jungen hervorbringen: <i>alle viviparen Tetrapoden</i> .	warm und feucht
2.	Tiere, die außerhalb ihrer selbst ihnen ähnliche Jungen hervorbringen: <i>Knorpelfische und Vipern</i> .	weniger warm und feucht
3.	Tiere, die ein ihnen unähnliches, vollendetes Ei hervorbringen: <i>Vögel, ovipare Tetrapoden und (die meisten) Schlangen</i> .	warm und trocken
4.	Tiere, die ein ihnen unähnliches, unvollendetes Ei hervorbringen: <i>Fische, Ostrakoderma, Weichtiere</i> .	weniger warm und trocken
5.	Tiere, die Larven hervorbringen: <i>Insekten</i> (etwa <i>Heuschrecken, Spinnen, Grillen, Wespen</i>).	kalt und trocken
6.	Tiere, die »von selbst« im Schlamm oder in Fäulnis entstehen (etwa <i>Flöhe, Mücken, Stechfliegen</i> und »ähnliche Gattungen«).	kalt und trocken

Er ergänzt die Überlegungen durch Beobachtungen zur Phylogene. Bei den Pflanzen gibt es differente Reproduktionsmodi. Manche Gewächse entstehen durch Samen, andere spontan. Grundlage der genetischen Kausalerklärung ist die Anatomie. Da sich sexuelle und asexuelle Fortpflanzungsmodi unterscheiden und bei sexueller Paarung Geschlechterdimorphismus vorliegt, muß erst (im Sinne einer Erklärung des Dass) ermittelt werden, bei welchen Tieren Dimorphismus vorliegt. Geschlechterdifferenz heißt nicht, daß Männliches und Weibliches stets auf zwei Individuen verteilt ist. Bei vielen Pflanzen existieren Männliches und Weibliches in einem einzigen Individuum. Männchen und Weibchen unterscheiden sich anatomisch: »Männlich« nennt Aristoteles Tiere, die *in* ein anderes Wesen zeugen. »Weiblich« heißen Tiere, *in die hinein* gezeugt wird (*GA I 2*). Aristoteles analysiert, welche Geschlechtsteile es gibt und bei welchen Tieren sie vorkommen. Er unterscheidet anhomoiomere und homoiomere Teile. Anhomoiomere Geschlechtsorgane (Penis, Hoden, Samengänge, Gebärmutter) existie-

ren meist paarig. Homoiomere Teile sind bei Männchen der »Same« (dies wird noch weiter differenziert), bei Weibchen die »Katamenien« (Monatsblutungen). *De generatione animalium I* 4–23 klärt die anatomischen Voraussetzungen ausführlich nach Tiergruppen (Bluttiere vs. Blutlose). Aristoteles komplettiert hier die fehlenden Abschnitte in *Historia animalium* und in *De partibus animalium*.

Daß die früheren Schriften die Geschlechtsteile nur randständig behandelt hatten, zeigt, daß er die Genetik von vornherein gesondert untersuchen wollte. Ebenfalls belegen Verweise auf entsprechende Zeichnungen, daß ihn das Thema von Beginn an beschäftigte. Bedeutsam ist seine Widerlegung der sog. Pangenesistheorie (Althoff 2006: 35–50). Gemäß dieser (im *Corpus Hippocraticum* entwickelten) Lehre stammt der Samen von allen Körperteilen. Aristoteles zeigt in einer musterhaften Argumentation, warum dies unmöglich ist (Althoff ebd.). Er widerspricht zudem früheren Dogmen, wonach sich Sperma auch bei Frauen bildet. Er etabliert die (zwar nicht neue, aber zu seiner Zeit kontroverse) These, das Männliche und das Weibliche hätte den gleichen Anteil an der Fortpflanzung. Für Aristoteles ist der Same (σπέρμα) die brauchbarste »Ausscheidung« (περίττωμα) der im Herzen gekochten Nahrung. Er unterscheidet (i) das eigentliche Leben tragende schaumartige Sperma und (ii) die das Sperma substantiell vermittelnde Samenflüssigkeit (γονή).²⁶ Die eigentliche Keimsubstanz ist das σπέρμα. Der Same ist ein aktiv Bewegendes und insofern »wie ein Organon« (GA 730b). Die Katamenien bilden als πρώτη ψλη das passiv empfangende Moment. *De generatione animalium II* beginnt mit einer basalen Einführung zur Bedeutung der Fortpflanzung für die biologische Episteme. Aristoteles erklärt die Beschaffenheit des Samens und seine Funktion im Reproduktionsprozeß. *Der Same ist Träger der Psyche* (Föllinger 2005: 237–238); so der aitio-logische Kern der aristotelischen Genetik. Der männliche Same verleiht wegen seiner höheren Wärme als »Bewegungsprinzip« dem weiblichen Blut wichtige Bewegungs-impulse. Aus dem Samen entwickelt sich alles in alle Körperteile hinein. Daß der Same (als materieller Träger einer den Individuen eigenständlichen »generativen Wärme«) als Träger der Psyche vorgestellt wird, ist vor dem Hintergrund zu verstehen, daß sich nicht zwei Psychen zu einer einzigen Psyche verbinden können (Althoff 1992: 181–193).

De generatione animalium II 4–III 11 behandelt die ontogenetische Entwicklung der Tiere. Aristoteles beginnt mit den Bluttieren. Ausgehend von Beobachtungen an Pflanzen und Vogeleiern untersucht er die embryonale und frühe Entwicklung des Menschen (Meyer 2016c: 25–52). Die hier vorgelegte Theorie läßt sich wie folgt skizzieren: Aristoteles vergleicht die Befruchtung mit Vorgängen der Käsegewinnung. Aus der Vereinigung männlicher und weiblicher Essenzen entsteht der »Keimling« (κύμα). Aus einem einzigen Keimling kann nur ein einziges Individuum entstehen. Zwillinge sind stets zweieiig (GA 728b36 f.). An sich ist der Embryo noch kein selbstständig lebendes Individuum. Erst mit der Geburt kann von einem Menschen gesprochen werden: »Die Geburt ist ein Über-

²⁶ Vgl. Föllinger (2005: 237 f.); King (2005: 533 f.) zu dem bei Aristoteles gelegentlich schwankenden Wortgebrauch.

gang aus dem Nichtsein in das Sein, der Tod wiederum aus dem Sein ins Nichtsein« (GA 741b22–24). Aus dem Keimling entwickelt sich alles andere, besonders das Herz (καρδιά) als *locus animi* (»Zentrum des Lebens«). Ohne das Herz wäre die Genese der anderen Teile unmöglich. Aus dem Keimling entstehen Sehnen (νεῦρα) und Adern (φλέβες). Sie verleihen dem Keim äußere Festigkeit. Eine der Adern ist der »sogenannte Nabelstrang« (GA 739a23). Der Nabelstrang (όμφαλός) entsteht, sobald der Keim gebildet ist und in der Gebärmutter andockt, um den Keimling von der Gebärmutter mit Nahrung zu versorgen. Mit der Ernährung entsteht um das Herz (das Aristoteles mit einem Herd vergleicht) aus dem reinsten Ernährungsmaterial das Fleisch (GA 644a). Das Fleisch (σάρξ) vermittelt die Tastempfindung. Im Embryo findet ein Übergang statt vom pflanzlichen zum tierischen Leben. Weitere Homoiomeren (Knochen, Haut, Haare, Nägel) bilden sich um des Fleisches wegen. Die Haut entsteht (»wie die Haut auf einer erkaltenden Suppe«) durch Abkühlung des Fleisches. Aristoteles erkannte die Funktion der Plazenta (in der modernen Biologie ein Merkmal aller echten Mammalia). Gemäß *De generatione animalium* II 7 sind alle Embryonen der Schwimm-, Flug- und Gangtiere von einer zarten Haut umgeben. Diese Haut trennt sie von der Gebärbutte und dem darin befindlichen Fruchtwasser. Die Knochen (όστεα) existieren gemäß *De partibus animalium* II 9 wie die Adern nicht isoliert. Sie bilden ein zusammenhängendes System – das Skelett (σκελετὸν). Die Knochen entstehen gemäß Kapitel II 6 aus der ersten (vom Sperma kommenden) Ausscheidung. Die Adern haben ihren Ursprung im Herzen. Die Knochen bilden sich von der Wirbelsäule her und bleiben mit ihr stets verbunden. Die Wirbelsäule garantiert die Längserstreckung der Tiere und ihre Geradheit. Ihre primäre genetische Funktion ist die Vermittlung von Wachstum. Das Knochenwachstum ist durch ein je artspezifisches Maximum limitiert. Von den Knochen bildet sich die Schädeldecke zuletzt (GA II 6). Aus demselben Material wie die Knochen bestehen die Zähne. Abgesehen von widernatürlichen Ausnahmen wird der Mensch zahnlos geboren. Für die Genese der Anhomoiomeren ist die in *De generatione animalium* II 5 formulierte Maxime leitend, in den frühen tierischen Organen seien die aisthetische Fähigkeiten schon notwendig angelegt. Mit der Organentstehung ist das »pflanzliche Stadium« der Embryonalgenese abgeschlossen. Beim Menschen beginnt die Organentwicklung (als zweite ontogenetische Phase) etwa 19 Tage nach der Befruchtung. In *De generatione animalium* II 1 notiert Aristoteles, es entstehe nicht alles gleichzeitig. Das Herz entsteht als erstes Organ: »Zuerst aber bilden sich Anfang und Mittelpunkt. Dies ist bei den blutführenden Tieren das Herz – bei den anderen Tieren etwas Analoges« (GA II 5, 741b15 f.). Gegen Demokrit argumentiert er, daß sich erst die inneren und dann die äußeren Organe bilden. In *De generatione animalium* II 6 (GA 642a16–18) widerspricht er der These früherer Physiologen von einer exakt bestimmbarer Abfolge der Organgenese mit dem Einwand, eine solche Abfolge könne man nicht präzise beobachten. Selbst wenn viele Dinge wegen ihrer Winzigkeit unsichtbar seien, sei klar, daß das kleine Herz noch vor der größeren Lunge entstehe. Das Herz (gemäß PA III 7, 670a25 f. ἀκρόπολις τοῦ σώματος) ist das primäre Organ, von dem her und um das herum alles andere entsteht. Die ebenfalls zur Blutkochung beitragende Leber existiert noch vor der Lunge. Für die inneren Organe ergibt

sich so die zeitliche Abfolge Herz (καρδία), Leber (ήπαρ), Lunge (πλεύμων). Die Ernährung beginnt vor der Atmung. Die oberen Organe bilden sich früher als die unteren. Erst entstehen die am Zwerchfell (διάφραγμα) lokalisierten Teile. Dies ist für die Genese des Gehirns wichtig: »Wegen der Wärme des Herzens aber bildet da, wo die [vom Herzen ausgehenden] Adern oben enden, die zu der Wärme des Herzens im Gegensatz stehende Kälte das Gehirn (έγκεφαλος). Daher entwickelt sich die Gegend des Kopfes unmittelbar nach dem Herzen und übertrifft an Größe die anderen Teile, denn das Gehirn ist von Anfang an eine große flüssige Masse« (GA 743b27–32). Aus der Gehirnflüssigkeit bildet sich das innen flüssige, kalte Auge. Wie die Genese des Gehirns vollendet sich auch die Entwicklung erst spät. Die Augen wandern von ihrem ursprünglich dem Gehirn nahen Ort zu ihrem Ort im Gesicht. Das Auge (όφθαλμός) erscheint bei allen gehenden, fliegenden und schwimmenden Tieren von Anfang an sehr groß. Wie alle Säugetiere wird der Mensch mit geschlossenen Augenlidern geboren. Ihre Hauptfunktion ist der Schutz des Auges. Sie spalten sich bei der Geburt und sind erst dann beweglich. Aristoteles spielt hier auch auf Wachen und Schlafen an. Weitere Beobachtungen gelten der postnatalen Entwicklung. Erst nach der Geburt kann der Mensch sehen. Da die Natur nichts umsonst (daher nichts zur falschen Zeit) macht, sondern überall »ökonomisch« (GA 744b16) agiert, wäre die Sehfähigkeit im Uterus nutzlos. Einzig beim Menschen finde ein Wechsel der Augenfarbe statt. Aristoteles entwickelt vs. Empedokles eine Theorie zur Blauäugigkeit des Säuglings. Das Ausbleiben des Farbwechsels ist Schwäche. Hinsichtlich des Embryos heißt es, der Kopf sei (wegen der großen Menge des Gehirns in Relation zum Rest des Leibes) sehr groß. Wie Platon (Lg. VII 789a) weist Aristoteles hin auf das in der Kindheit besonders rasche Wachstum. Gemäß *De generatione animalium I* 18 (GA 725b23–25) wächst der Mensch in den ersten fünf Jahren bis zur Hälfte seiner späteren Länge. Die Sprachentwicklung ist hier nicht thematisch. Die Geschlechtsreife bei Jungen beginnt mit ca. 14 Jahren; bei Mädchen, wenn sich die Brüste »etwa zwei Finger« heben. Seltsam ist, daß Aristoteles die Jünglinge erst ab dem 21. Lebensjahr für zeugungsfähig hält. Mit der Fortpflanzungsfähigkeit erreicht der Mensch sein biologisches Telos. *De generatione animalium III* setzt die Pragmatie zur Entwicklung der Lebewesen fort. Aristoteles beginnt mit den Vögeln. Dann behandelt er Fische und blutlose Tiere (Malakia, Malakostraka, Insekten; besonders die Bienen; vgl. Föllinger 1997). Am Schluß stehen die Ostrakoderma (bzw. ihnen ähnliche Tiere) und Ausführungen zur *generatio spontanea*. In den ersten Kapiteln von *De generatione animalium IV* untersucht Aristoteles (in kritischer Abhebung zu früheren Dogmen) die Ursachen der Geschlechterdifferenzierung. Die restlichen Kapitel tangieren das Thema der Vererbung (u.a. erblich bedingten Mißbildungen und Krankheiten). Das Buch *De generatione animalium V* wurde von Maria Liatsi 2002 eingehend untersucht und kommentiert.

5.4 Verhaltensforschung

Das vierte Hauptgebiet der aristotelischen Zoologie ist die Verhaltensforschung (Schmitt 1997: 259–286). Auf diesem Gebiet verteilt sich die Zweiteiligkeit von Fakten- und Ursachenklärung nicht auf verschiedene Schriften. Referenztexte sind die Bücher *Historia animalium* VIII & IX. Leicht vergröbert lassen sich die Ausführungen wie folgt gliedern: *Historia animalium* VIII: Einfluß äußerer Faktoren auf Lebensweise und Verhalten

- Nahrung
- Wechsel der Habitate
- Winterschlaf und Winterquartiere
- Habitate und Populationsökologie
- Einfluß der Habitate auf das Verhalten
- Einfluß von Brunst und Trächtigkeit auf das Verhalten

Historia animalium IX: Einfluß innerer Faktoren auf Lebensweise und Verhalten

- Allgemeiner Charakter der Tiere
- Klugheit teils als »Nachahmung des menschlichen Lebens«
- Lernfähigkeit
- Zeichen für Klugheit

Mit Buch VIII beginnt ein neuer Abschnitt in der *Historia animalium*. Nachdem zuvor Anatomie, Physiologie und Reproduktion behandelt wurden, geht es nun um die »übrige Natur« der Tiere. Es spricht für die Geschlossenheit der *Historia animalium*, daß Aristoteles in Buch VIII auf die in Buch I genannten Unterscheidungen zurückkommt. Gemäß *Historia animalium* I 1 (GA 487a11–12) beruhen die Unterschiede der Tiere auf »Lebensweisen« ($\beta\acute{ο}\iota$), »Verhaltensweisen« ($\pi\rho\acute{α}\xi\epsilon\iota\zeta$), »Charakteren« ($\eta\thetaη$) und Teilen ($\mu\acute{o}\rho\acute{a}$). Von Lebens- bzw. Verhaltensweisen und Charakteren spricht Aristoteles gleich im ersten Satz von Buch VIII. Gemäß *Historia animalium* VIII 1 (HA 588a15–18) finden sich bei den meisten Tieren Charaktermerkmale, die beim Menschen deutlicher auftreten (Meyer 2017: 141–163). Dies hinsichtlich von Zahmheit, Wildheit, Sanftmut, Heftigkeit, Kühnheit, Feigheit, Furcht, Dreistigkeit, Mut und Verschlagenheit. Bei vielen Tieren finden sich »Anzeichen« von »Gedanken« und »Verstehen« (HA 588a23). *Menschen und Tiere unterscheiden sich nur graduell* (»mehr oder weniger«) (vgl. Dierauer 1977). In dieser Hinsicht sind die Grenzen von Menschen und Tier also fließend. Aristoteles begründet dies so:

- Die Psyche der Kinder unterscheidet sich nicht von der Psyche der anderen Tiere.
- Die »Physis« geht generell nur allmählich vom Unbeseelten zum Beseelten über.

- Auch die Übergänge von Pflanzen und Tieren sind fließend. Zweifel hinsichtlich solcher Grenzen herrschen besonders bei sessilen Tieren wie Steck- und Scheidenmuscheln, die abgelöst von ihrer Basis nicht überleben können.
- Ebenfalls die Ostrakoderma (*Crustacea*) scheinen in Relation zu den Schreittieren als unbelebt.
- Ganze Gattungen von sessilen Tieren scheinen empfindungslos zu sein. Besonders die *Tethya* (Wanderschwämme) und *Spongiae* (Schwämme) gleichen den Pflanzen.

In all diesen Fällen gibt es zwischen Tieren und Pflanzen kaum merkliche Unterschiede. Aristoteles schreibt, die einzige Funktion (das Ergon) der Pflanzen liege darin, sich artspezifisch fortzupflanzen (*HA* 588b23–25). Es scheine auch Tiere zu geben, denen keine andere Funktion als bloß Reproduktion zukomme. Höhere Tiere zeichnen sich darin aus, daß sie sich um ihren Nachwuchs kümmern (*HA* 588b27–589a4). Alle Lebewesen ernähren und reproduzieren sich. Am meisten unterscheiden sich die Tiere in der Art und Weise ihrer Ernährung. *Historia animalium* VIII 2–11 behandelt Themen der Nahrung (Althoff 1997: 351–364). Mit *Historia animalium* VIII 12 beginnt ein neuer Passus. Aristoteles beschreibt »Praxis« in zoologischer Hinsicht wie folgt: »Die Praxeis derselben (Tiere) beziehen sich sämtlich auf die Begattung und auf die Erzeugung der Jungen, so wie auf die Herbeischaffung der Nahrung und auf den Schutz vor Wärme und Kälte und den Wechsel der Jahreszeiten« (*HA* 596b20–23). Ergänzend heißt es: »Alle Tiere haben eine angeborene Empfindung für die Veränderung der Temperatur« (*HA* 596b23–24). Es folgen Beobachtungen zum saisonbedingten Wechsel der Habitate der Vögel (Zugvögel sind u.a. Kraniche, Pelikane, Wachteln, Ringeltauben; nicht aber Hausstauben) und Angaben zu Abflug- und Rückkehrzeitpunkten. Tiere, die ihre Orte wechseln, sind u.a. die in *Historia Animalium* VIII 13 beschriebenen Fischarten (im Gegensatz zu den sog. Uferfischen). An dieser Stelle wechselt Aristoteles das Thema. Er geht über zum Winterschlaf. Die Kapitel *Historia animalium* VIII 18–27 behandeln Gesundheit und Krankheiten der Tiere.

Die Schlußkapitel von Buch VIII behandeln den Zusammenhang von Habitat und Lebensweise. (Vieles erinnert an Herodots Ausführungen zur Chorologie). Manche Tiere kommen in manchen Gegenden gar nicht vor oder an anderen Orten in anderer Anzahl. Aristoteles nennt Beispiele für Tiere, die an manchen Orten leben, an anderen nicht (Hasen, Wiesel, Maulwürfe). Einige Tiere (wie die libysche Riesenschlange) sind in anderen Regionen signifikant größer. Schlangen- und Skorpionsgift ist in Afrika gefährlicher. In Asien leben mehr Löwen als in Europa. Panther leben nur in Asien. Generell sind die wilden Tiere in Asien noch wilder, in Europa aber mutiger, in Afrika vielfältiger geformt. Die Habitate beeinflussen die Verhaltensweisen. Die afrikanischen Tiere sind z.B. wegen des Wassermangels dort aggressiver. Am Schluß des Buchs ist vom Einfluß der Brunst und Trächtigkeit auf das Verhalten und vom Farbwechsel einiger Mollusken die Rede. Die Echtheit von *Historia animalium* IX ist nicht abschließend geklärt. Sachlich setzt es die Ausführungen von Buch VIII fort. Aristoteles behandelt hier die >intern< motivierten Verhaltensweisen. In gewisser Weise lassen sich diese Gedanken als Über-

legungen als Theorie der Tierintelligenz lesen. Aristoteles' beginnt mit einer Bemerkung zu Charakter und Lernfähigkeit:

Der Charakter der Tiere, die weniger auffällig sind und ein kürzeres Leben haben, ist für die Wahrnehmung weniger offenbar als bei denjenigen Tieren, die länger leben. Die letzten nämlich besitzen offenbar gewisse natürliche Fähigkeiten, die sich in den Zuständen der Psyche zu erkennen geben, in der Klugheit und Einfalt, dem Mut und der Feigheit, in der Sanftmut und der Bösartigkeit und den übrigen dieser Eigenschaften. Manche Tiere sind auch bis zu einem gewissen Grade des Lernens und der Belehrung fähig, die sie teils voneinander und teils von den Menschen erhalten – und besonders diejenigen, die Gehör besitzen, und zwar nicht diejenigen, die nur Schallunterschiede wahrnehmen, sondern die, die auch Unterschiede in den Sprachzeichen erkennen (*HA IX 1, 608a11–21*).

In einem knappen Exkurs folgen Gedanken zum geschlechtsspezifischen Charakter der Tiere. Weibchen sind ausnahmslos sanfter, lassen sich leichter zähmen, eher anfassen, sind gelehriger, meist aber (Ausnahme: Löwe, Leopard) feiger, bösartiger, verschlagener, voreiliger und eifriger auf die Ernährung ihrer Jungen bedacht. Männchen sind in der Regel tapferer, heftiger, wilder, offener, weniger hinterlistig und eher hilfsbereit. Aristoteles beginnt die Ausführungen zur Tierintelligenz mit den domestizierten Tieren (Meyer 2017). Unter den Haustieren gelten Schafe, Ziegen und Rinder als besonders einfältig. Pferde schätzt er wegen ihrer großen Liebe zu den Fohlen am meisten. Unter den wilden Säugetieren hebt er die Intelligenz der Hirsche hervor, die sich und ihre Jungen geschickt vor Gefahr und Feinden verstecken (*HA IX 5*). *Historia animalium IX 7* enthält Notizen zur tierischen Mimesis: »Überhaupt kann man in der Lebensweise der anderen Tiere vielerlei Nachahmungen des menschlichen Lebens beobachten« (*HA 612b18 f.*). Als Beispiel führt Aristoteles die Schwalben an, die ihre Nester aus einer ähnlichen Verbindung von Lehm und Spreu bauen wie die Menschen. Ein weiteres Indiz ihrer Klugheit ist die auf beide Geschlechter verteilte Brutpflege. Schwerfällige und flugunfähige Vögel (Wachteln, Steinhühner) bauen keine Nester. Sie sind weniger intelligent. Ausführlich würdigt Aristoteles die besondere Klugheit der Kraniche, die Gutmütigkeit der Schwäne und den (ihren Tod ahnenden) Schwanengesang (*HA IX 12*). Ebenfalls Eichelhäher und Kuckuck sind ausnehmend klug. Auch im Leben der Meerestiere lassen sich »viele technische Kunstgriffe« beobachten. Paradigmatisch ist der Seeteufel, der mit seinen (vor den Augen liegenden) Fäden andere Fische »angelt«. Der Zitterrochen zeigt ein intelligentes Jagdverhalten. Er betäubt die Fische, deren er sich bemächtigen will, mit dem Organ, das er im Maule hat, faßt und verzehrt sie dann. Er verbirgt sich im Sand und faßt die herbeischwimmenden Fische, die beim Herannahen betäubt wurden (*HA IX 37*). Von den Mollusken ist die Sepie am raffiniertesten: Sie allein gebraucht Tinte, um sich zu verbergen. Polyp und Kalmare tun dies bloß aus Furcht (ebd.); überhaupt ist der Polyp eher dumm. Unter den Insekten schätzt Aristoteles Ameisen und Bienen wegen ihres Fleißes. Obgleich er detaillierte Beobachtungen zu Bienen (Wabenbau, Honiggewinnung) vorlegt, fehlen hier (wie in den Kapiteln über Wespen und Ameisen) Hinweise

auf Klugheit. Hervorgehoben werden der Netzbau der Spinnen und ihr intelligentes Jagdverhalten. Summa summarum lassen sich folgende Kriterien für Tierintelligenz angeben (Meyer 2017):

- a. *Grad der sozialen Organisation*, besonders >Arbeitsteilung< (entweder zwischen den Geschlechtern bzw. bei >Schwärmern< die Verteilung von Funktionen auf differente Individuen).
- b. *Antizipatives Verhalten* (Modi des Hortens bzw. Versteckens von Nahrung oder Brut, Trennung von Jagd- und Wohnrevier, Verhalten bei Gefahr).
- c. *Geschickte Jagdtechniken* (Verbergen, Betäuben).
- d. *Brutpflegeverhalten* (Optimum: Männchen und Weibchen arbeitsteilig).
- e. *Technische Kunstfertigkeit* (Nestbau, Netzbau, Reparatur der Spinnennetze, Fleiß).
- f. *Lernfähigkeit* als »Nachahmung« entweder des Menschen oder anderer Tiere (differentie Stimmen bei Vögeln, Erkennung von Sprachzeichen).

Insgesamt lässt sich sagen, daß der Mensch überall das Maß für die Fähigkeiten der Tiere abgibt und Aristoteles' Ethologie daher stark anthropozentrische Züge aufweist.

6. Allgemeine Erklärungen zum Leben

An vielen Stellen in den zoologischen Schriften des Aristoteles (insb. in der *Historia animalium*) finden sich Angaben zur Lebensdauer der Tiere. In der Schrift *Über die Lebensdauer der Tiere* diskutiert Aristoteles die Gründe für Kurz- und Langlebigkeit der Lebewesen (ausführlich: Meyer 2015b).

Säugetiere	
Katze	6 Jahre
Ägyptisches Ichneumon	6 Jahre
Ziege	8 (in Aithiopien 10 bis 11) Jahre
Schaf	max. 10–11 (in Aithiopien 12–13), Leithammel 15 Jahre
Hirsch	ca. 8 (Kritik mythischer Angaben zur Langlebigkeit)
Hund	12 bis 14 (max. 20) Jahre
Schwein	15 (max. 20) Jahre

Rind	♀15 (♂ falls beschnitten max. 20) Jahre
Pferd	18 bis 20 (♂35 / ♀40; max. 75) Jahre
Esel	30 (♀ länger) Jahre
Maulesel	»lang«, max. 80 Jahre
Delphin	viele Jahre, manche 25 bis 30 Jahre
Kamel	30 bis 50 (max. 100) Jahre
Elefant	200 (max. 300) Jahre [basiert auf anonymen Berichten]
Vögel	
Sperling	max. 1 ♂ Jahr (♀ langlebiger als ♂)
Turteltaube	max. 8 Jahr (♀ langlebiger als ♂)
Steinhuhn	15 bis 16 Jahre (♀ langlebiger als ♂)
Pfau	25 Jahre
Ringeltaube	30 bis 40 Jahre
Adler	langlebig
Fische	
Thunfisch	2 Jahre
Aal	7 (max. 8) Jahre

Reptilien	
Eidechse	0,5 Jahre
Flusskrokodil	lange Lebensdauer
Insekten	
sog. Ephemeron	1 Tag
Biene	6 (max. 7) Jahre (»länger als manche Blattiere«)
Mollusken	
Mollusken allg.	max. 1 Jahr
Polypoden	kurzlebig, max. 2 Jahre
Sepie	kurzlebig, max. 2 Jahre
Kalmar	max. 2 Jahre
Ostrakoderma	
Purpurschnecke	6 Jahre
Trompetenschnecken	langes Leben
Crustacea	
Langusten	alle langlebig

BIBLIOGRAPHIE

- ALTHOFF, J.**, 1997, "Aristoteles' Vorstellung von der Ernährung der Lebewesen", in: W. Kullmann, S. Föllinger (Hgg.), *Aristotelische Biologie. Intentionen, Methoden, Ergebnisse (Akten des Symposions über Aristoteles' Biologie vom 24. Bis 28. Juli 1995 in der Werner-Reimers-Stiftung in Bad Homburg)*, Stuttgart, S. 351–364.
- ALTHOFF, J.**, 1992, "Das Konzept der generativen Wärme bei Aristoteles", *Hermes* 120, S. 181–193.
- ALTHOFF, J.**, 2006, "Antike Zeugungslehren im Vergleich. Ein Blick auf die Forschungsmethodik des Aristoteles in *De generatione animalium*", in: J. Althoff, B. Herzhoff, G. Wöhrle (Hgg.), *Antike Naturwissenschaft und ihre Rezeption*, Bd. 16, Trier, S. 35–50.
- AUBERT, H.**, 1862, *Die Cephalopoden des Aristoteles*, Leipzig.
- AUBERT, H., WIMMER, F.**, 1992a, Aristoteles, *Thierkunde*, Bd. I, Frankfurt am Main [unveränderter Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1868].
- AUBERT, H., WIMMER, F.**, 1992b, Aristoteles, *Thierkunde*, Bd. II, , Frankfurt am Main [unveränderter Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1868].
- BALME, D. M.**, 1972, *Aristotle's De Partibus Animalium I and De Generatione Animalium I (with passages from II 1–3)*, Oxford.
- CAPELLE, W.**, 1955, "Das Problem der Urzeugung bei Aristoteles und Theophrast und in der Folgezeit", *Rheinisches Museum für Philologie* 98, S. 150–180.
- CESSI, V.**, 1997, "Anmerkungen zu Aristoteles' Schrift *De sensu*", in: W. Kullmann, S. Föllinger (Hgg.), *Aristotelische Biologie. Intentionen, Methoden, Ergebnisse (Akten des Symposions über Aristoteles' Biologie vom 24. Bis 28. Juli 1995 in der Werner-Reimers-Stiftung in Bad Homburg)*, Stuttgart, S. 325–331.
- CHARLES, D.**, 1997, "Aristotle and the Unity and Essence of Biological Kinds", in: W. Kullmann, S. Föllinger (Hgg.), *Aristotelische Biologie. Intentionen, Methoden, Ergebnisse. (Akten des Symposions über Aristoteles' Biologie vom 24. Bis 28. Juli 1995 in der Werner-Reimers-Stiftung in Bad Homburg)*, Stuttgart, S. 63–84.
- CHO, D. H.**, 2003, *Ousia und Eidos in der Metaphysik und Biologie des Aristoteles*, Stuttgart.
- CHO, D. H.**, 2010, "Beständigkeit und Veränderlichkeit der Spezies in der Biologie des Aristoteles", in: S. Föllinger (Hg.), *Was ist Leben? Aristoteles' Anschauungen zur Entstehung und Funktionsweise von Leben (Akten der 10. Tagung der Karl und Gertud Abel-Stiftung vom 23. Bis 26. August 2006 in Bamberg)*, Stuttgart, S. 299–314.
- CORCILIUS, K.**, 2008, *Streben und Bewegen. Aristoteles' Theorie der animalischen Ortsbewegung*, Berlin–New York.
- DARWIN, C.**, 1882, *Letter to William Ogle* [February 1882].
- DEPEW, D.**, 2010, "Incidentally Final Causation and Spontaneous Generation in Aristotle's *Physics* II and Other Texts", in: S. Föllinger (Hg.), *Was ist Leben? Aristoteles' Anschauungen zur Entstehung und Funktionsweise von Leben (Akten der 10. Tagung der Karl und Gertrud Abel-Stiftung vom 23. Bis 26. August 2006 in Bamberg)*, Stuttgart, S. 285–297.
- DIERAUER, U.**, 1977, *Tier und Mensch im Denken der Antike. Studien zur Tierpsychologie, Anthropologie und Ethik*, Amsterdam.
- DROSSAART LULOFS, H. J., POORTMAN, L. J.** (ed.), 1989, Nicolaus Damascenus, *De Plantis*, Amsterdam.
- DÜRING, I.**, 1966, *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Heidelberg.
- FLASHAR, H.**, 2010, "Urzeugung und/oder spontane Entstehung", in: S. Föllinger (Hg.), *Was ist Leben? Aristoteles' Anschauungen zur Entstehung und Funktionsweise von Leben (Akten der 10. Tagung der Karl und Gertrud Abel-Stiftung vom 23. Bis 26. August 2006 in Bamberg)*, Stuttgart, S. 331–338.

- FÖLLINGER, S.**, 1997, "Die aristotelische Forschung zur Fortpflanzung und zur Geschlechtsbestimmung der Bienen", in: W. Kullmann, S. Föllinger (Hgg.), *Aristotelische Biologie. Intentionen, Methoden, Ergebnisse. (Akten des Symposions über Aristoteles' Biologie vom 24. Bis 28. Juli 1995 in der Werner-Reimers-Stiftung in Bad Homburg)*, Stuttgart, S. 375–386.
- FÖLLINGER, S.**, 2005, "gonê/Samen", in: O. Höffe (Hg.), *Aristoteles-Lexikon*, Stuttgart, S. 237–238.
- FREDE, M.**, 1992, "On Aristotle's Conception of the Soul", in: M. C. Nussbaum, A. O. Rorty (eds.), *Essays on Aristotle's De anima*, Oxford, S. 93–107.
- HERZHOFF, B.**, 1999, "Das Erwachen des biologischen Denkens bei den Griechen", in: G. Wöhrle (Hg.), *Geschichte der Mathematik und der Naturwissenschaften in der Antike*, Bd. 1: *Biologie*, Stuttgart, S. 13–49.
- HERZHOFF, B.**, 2006, "Ist die Schrift »De Plantis« von Aristoteles?", in: J. Althoff, G. Wöhrle, B. Herzhoff (Hgg.), *Antike Naturwissenschaft und ihre Rezeption*, Bd. 16, Trier, S. 69–108.
- HIRSCHBERGER, M.**, 2001, "Aristoteles' Einteilung der Lebewesen in Bluttiere und Nicht-Bluttiere im Lichte der modernen Biologie", in: J. Althoff, B. Herzhoff, G. Wöhrle (Hgg.), *Antike Naturwissenschaft und ihre Rezeption*, Bd. 11, Trier, S. 61–71.
- KING, R. A.**, 2004, Aristoteles, *De memoria et reminiscencia*, in: Aristoteles, *Werke in deutscher Übersetzung*, H. Flashar (Hg.), Bd. 14.2, Berlin.
- KING, R. A.**, 2005, "sperma/Same/Sperma", in: O. Höffe (Hg.), *Aristoteles-Lexikon*, Stuttgart, 533–534
- KING, R. A.**, 2011, "Parva naturalia", in: Ch. Rapp, K. Corcilius (Hgg.), *Aristoteles Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart–Weimar, S. 97–105.
- KOLLESCH, J.**, 1985, Aristoteles, *Über die Bewegung der Lebewesen. Über die Fortbewegung der Lebewesen*, in: Aristoteles, *Werke in deutscher Übersetzung*, H. Flashar (Hg.), Bd. 17.2–3), Berlin.
- KRAAK, W.**, 1940, *Vogeltrek In De Oudheid In Het Bijzonder Bij Aristoteles*, Amsterdam.
- KULLMANN, W.**, 1974, *Wissenschaft und Methode. Interpretationen zur aristotelischen Theorie der Naturwissenschaft*, Berlin–New York.
- KULLMANN, W.**, 1979, *Die Teleologie in der aristotelischen Biologie. Aristoteles als Zoologe, Embryologe und Genetiker*, Heidelberg.
- KULLMANN, W.**, 1997, "Die Voraussetzungen für das Studium der Biologie nach Aristoteles", in: W. Kullmann, S. Föllinger (Hgg.), *Aristotelische Biologie. Intentionen, Methoden, Ergebnisse (Akten des Symposions über Aristoteles' Biologie vom 24. Bis 28. Juli 1995 in der Werner-Reimers-Stiftung in Bad Homburg)*, Stuttgart, S. 43–62.
- KULLMANN, W.**, 1998, *Aristoteles und die moderne Wissenschaft*, Stuttgart.
- KULLMANN, W.**, 2000, "Die Beschreibung des Krokodils", in: J. Althoff, B. Herzhoff, G. Wöhrle (Hgg.), *Antike Naturwissenschaft und ihre Rezeption*, Bd. 10, Trier, S. 83–96
- KULLMANN, W.**, 2007, Aristoteles, *Über die Teile der Lebewesen*, in: Aristoteles, *Werke in deutscher Übersetzung*, H. Flashar (Hg.), Bd. 17.1, Berlin.
- KULLMANN, W.**, 2014, *Aristoteles als Naturwissenschaftler*, Boston–Berlin–München.
- LEROI, A. M.**, 2017, *Die Lagune oder wie Aristoteles die Naturwissenschaften erfand*, S. Schmidt-Wussow, M. Roth (Übers.), Darmstadt.
- LIATSI, M.**, 2000, Aristoteles, *De Generatione Animalium, Buch V. Einleitung und Kommentar*, Trier.
- MATTHEWS, G. B.**, 1992, "De anima 2. 2–4 and the Meaning of Life", in: M. C. Nussbaum, A. O. Rorty (eds.), *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford, S. 185–194.
- MAXWELL-STUART, P.-G.**, 1996, "Theophrastus the traveller", *La Parola del Passato* 51, S. 241–267.

- MAYR, E.**, 2002, *Die Entwicklung der biologischen Gedankenwelt. Vielfalt, Evolution, Vererbung*, Karin de Sousa Ferreira (Übers), Berlin–Heidelberg–New York.
- MEYER, M. F.**, 2006, “Der Mensch als Maß und Muster. Anthropozentrische Momente in der aristotelischen Biologie“, in: J. Althoff, G. Wöhrle, B. Herzhoff (Hgg.), *Antike Naturwissenschaft und ihre Rezeption*, Bd. 16, Trier, S. 19–34.
- MEYER, M. F.**, 2008, “Der Wandel des Psyche-Begriffs im frühgriechischen Denken von Homer bis Heraklit“, *Archiv für Begriffsgeschichte* 50, S. 9–28.
- MEYER, M. F.**, 2009, “Demokrit als Biologe“, in: J. Althoff, G. Wöhrle, B. Herzhoff (Hgg.), *Antike Naturwissenschaft und ihre Rezeption*, Bd. 19, Trier, S. 31–46.
- MEYER, M. F.**, 2011, “Aristoteles über die anatomischen Bedingungen des Sprechens“, in: J. Althoff, S. Föllinger, G. Wöhrle (Hgg.), *Antike Naturwissenschaft und ihre Rezeption*, Bd. 21, Trier, S. 37–54.
- MEYER, M. F.**, 2012, “Aristoteles über die Psyche als Prinzip und Ursache des Lebens“, *Peitho. Examina Antiqua* 1 (3), S. 115–142.
- MEYER, M. F.**, 2013a, “Botanisches Denken von Homer bis Platon“, in: M. Bauks, M. F. Meyer (Hgg.), *Zur Kulturgeschichte der Botanik*, Trier 2013, S. 107–145.
- MEYER, M. F.**, 2013b, “Aristoteles’ Theorie der Atmung in *De Respiratione*“, in: J. Althoff, S. Föllinger, G. Wöhrle (Hgg.), *Antike Naturwissenschaft und ihre Rezeption*, Bd. 22, Trier, S. 31–59.
- MEYER, M. F.**, 2015a, *Aristoteles und die Geburt der biologischen Wissenschaft*, Wiesbaden.
- MEYER, M. F.**, 2015b, “Aristoteles über die Lebensdauer der Tiere und Pflanzen“, in: J. Althoff, S. Föllinger, G. Wöhrle (Hgg.), *Antike Naturwissenschaft und ihre Rezeption*, Bd. 25, Trier, S. 55–78.
- MEYER, M. F.**, 2016a, “Artform und Individuum in Aristoteles’ Biologie“, in: T. Kirchhoff, K. Köchy (Hgg.), *Wünschenswerte Vielheit. Diversität als Kategorie, Befund und Norm*, Freiburg–München, S. 59–86.
- MEYER, M. F.**, 2016b, “Organ und Organismus in der aristotelischen Biologie“, in: G. Toepfer, F. Michelini (Hgg.), *Organismus. Die Erklärung der Lebendigkeit*, Freiburg–München, S. 37–61.
- MEYER, M. F.**, 2016c, “Aristoteles über die menschliche Ontogenese“, in: G. Heinemann, R. Timme (Hgg.), *Aristoteles und die heutige Biologie*, Freiburg–München, S. 25–52.
- MEYER, M. F.**, 2017, “Aristoteles über die Klugheit der Tiere“, in: J. Althoff, S. Föllinger, G. Wöhrle (Hgg.), *Antike Naturwissenschaft und ihre Rezeption*, Bd. 27, Trier, S. 141–163.
- MEYER, M. F.**, 2021, “Psyche im griechischen Denken“, in: S. Jöris (Hg.), *Die Seele. Zur Genese und Aktualität eines vergessenen Konzepts*, Freiburg im Breisgau, S. 21–55 [im Druck].
- OSER-GROTE, C.**, 1997, “Das Auge und der Sehvorgang nach Aristoteles und der hippokratischen Schrift *De carnibus*“, in: W. Kullmann, S. Föllinger (Hgg.), *Aristotelische Biologie. Intentionen, Methoden, Ergebnisse. (Akten des Symposiums über Aristoteles’ Biologie vom 24. Bis 28. Juli 1995 in der Werner-Reimers-Stiftung in Bad Homburg)*, Stuttgart, S. 333–349.
- OSER-GROTE, C.**, 2004, *Aristoteles und das Corpus Hippocraticum. Die Anatomie und Physiologie des Menschen*, Stuttgart.
- POLANSKY, R.**, 2007, *Aristotle’s De anima*, Cambridge.
- REPICI, L.**, 2009, “Il *De plantis* pseudo-aristotelico nella tradizione antica e médiévale“, in: A. P. Bagliani (Hg.), *Le monde végétal. Médecine, botanique, symbolique*, Fierenze, S. 77–94.
- SCHARFENBERG, L. N.**, 2001, *Die Cephalopoden des Aristoteles im Lichte der modernen Biologie*, Trier.

- SCHMITT, A.**, 1997, "Verhaltensforschung als Psychologie. Aristoteles zum Verhältnis von Mensch und Tier", in: W. Kullmann, S. Föllinger (Hgg.), *Aristotelische Biologie. Intentionen, Methoden, Ergebnisse. (Akten des Symposions über Aristoteles' Biologie vom 24. Bis 28. Juli 1995 in der Werner-Reimers-Stiftung in Bad Homburg)*, Stuttgart, S. 259–286.
- SEIDL, H.**, 1968, *Das Verhältnis der causa efficiens zur causa finalis in Aristoteles' Schrift »De generatione animalium«*, München.
- STROHBACH, N.**, 2008, "Was heißt es, eine ARCHĒ in sich zu haben?", in: K. Corcilius, Ch. Rapp (Hgg.), *Beiträge zur Aristotelischen Handlungstheorie (Akten der 8. Tagung der Karl und Gertrud Abel-Stiftung vom 08.-11. Juli 2004 in Blankensee)*, Stuttgart, S. 65–81.
- STÜCKELBERGER, A.**, 1998, "Vom anatomischen *Atlas* des Aristoteles zum geographischen *Atlas* des Ptolemaios. Beobachtungen zu wissenschaftlichen Bildddokumentationen", in: W. Kullmann, J. Althoff, M. Asper (Hgg.), *Gattungen wissenschaftlicher Literatur in der Antike*, Tübingen, S. 287–307.
- VAN DER EJK, Ph.**, 1994, Aristoteles, *Parva naturalia III : De insomniis. De divinatione per somnum*, in: Aristoteles, *Werke in deutscher Übersetzung*, H. Flashar (Hg.), Bd. 14.3, Berlin.
- VAN DER EJK, Ph.**, 2005, *Medicine and philosophy in classical antiquity, Doctors and Philosophers on Nature, Soul, Health and Disease*, Cambridge.
- WÖHRLE, G.**, 1985, *Theophrasts Methode in seinen botanischen Schriften*, Amsterdam.
- WÖHRLE, G.**, 1997, "Aristoteles als Botaniker", in: W. Kullmann, S. Föllinger (Hgg.), *Aristotelische Biologie. Intentionen, Methoden, Ergebnisse. (Akten des Symposions über Aristoteles' Biologie vom 24. Bis 28. Juli 1995 in der Werner-Reimers-Stiftung in Bad Homburg)*, Stuttgart, S. 387–396.
- ZELLER, E.**, 1862, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Zweiter Theil. Zweite Abtheilung: *Aristoteles und die Peripatetiker*, 2. Auflage, Tübingen.
- ZIERLEIN, S.**, 2013, Aristoteles, *Historia animalium. Buch I und II*, in: Aristoteles, *Werke in deutscher Übersetzung*, Ch. Rapp (Hg.), Bd. 16, Berlin.

MARTIN F. MEYER
/ University of Koblenz /
mmeyer@uni-koblenz.de

Aristotelian Biology. A Synopsis

In no field of knowledge did Aristotle leave more writings than in biology. He conducted research for longer and more intensively in zoology than in any other field. In these writings he mentions a good 550 animal and 60 plant species. While this includes the internal anatomy of around 110 animals, he dissected 60 species himself. The present contribution deals with the epistemic motifs and the meaning of Aristotelian biology in the context of his scientific curriculum. It is thus demonstrated that in *De anima* Aristotle's actual explanations are preceded by an investigation of the principles, which aims to differentiate living objects from inanimate ones, and to develop a method of explanation based on the species-specific vital functions of living beings. This article provides an overview of the four main disciplines of Aristotelian biology: comparative anatomy, physiology, genetics and behavioral research. The text offers tabular overviews of the animals and plants dealt with by Aristotle.

KEY WORDS

science, natural science, biology, life, vital functions, zoology, botany, anatomy, physiology, genetics, behavioral research

The Affections of the Soul according to Aristotle, the Stoics and Galen: On Melancholy

DOI: 10.14746/pea.2020.1.5

MARIA PROTOPAPAS-MARNELI

/Academy of Athens /

Galen of Pergamon (129–217? B.C. [Boudon-Millot 2000]), a prolific physician of the 2nd century A.D., wished to be considered both a philosopher and a physician (Hankinson 2009: 184). According to Athenaeus of Naucratis, he wrote more philosophical and medical treatises than any of his predecessors, without of course being inferior as to his diagnoses to any physician prior to himself, as mentioned by the Naucratian: “Galen of Pergamum had published more treatises than all his predecessors and was not inferior to any of the ancient doctors in his diagnosis.”¹ Eusebius of Caesarea, who lived only few decades after Galen, reports that in his times, Galen was considered exceptionally

¹ Ath. *Deipnosophistae*, I 2, 30–32: ἱερὸς (30) τὴν τέχνην καὶ κατὰ τὰ ἥθη, τῶν Ἀκαδημαϊκῶν λόγων οὐ παρέργως ἀπτόμενος, Γαληνός τε ὁ Περγαμηνός, ὃς τοσαῦτ’ ἐκδέδωκε συγγράμματα φιλόσοφά τε καὶ ἰατρικά ώς πάντας ὑπερβάλειν τοὺς πρὸ αὐτοῦ, καὶ κατὰ τὴν ἐρμηνείαν οὐδενὸς ὅν τῶν ἀρχαίων ἀδυνατώτερος.

important, even when compared to Aristotle and Theophrastus.² Moreover, the lexicon of Suda reports that Galen's treatises on medicine, philosophy, rhetoric, and grammar were so renowned that it was not necessary to make special reference to them.³ In order to determine how involved Galen was with philosophy, it suffices to study the list of his writings in his treatise, *De libris propriis* (Boudon-Millot 2000). Similarly, his treatise *Quod optimus medicus sit quoque philosophus* expresses the belief in the value of philosophy for training in logic prior to practising the art of Medicine, that is, as a prerequisite for correct diagnosis and consequently, the administration of the correct treatment method, which according to both Hippocrates and Galen⁴ is a factor of crucial importance in the healing of the patient. Indeed, in the same treatise, Galen's momentous reference to the virtues of a physician argues that a real one must be a friend of prudence and an ally of the truth (Gal. *Med.Phil.* 59, 10–11), invoking the virtues of the philosopher as recorded by Plato in the *Republic*.⁵ For the most part, however, Galen's philosophical works have been lost, while the ones that have come down to us are fragmentary in nature (Boudon-Millot 2000: 457 ff.).

Galen's philosophical treatise *De placitis Hippocratis et Platonis* (PHP),⁶ which consists of nine books, refers to the content of the Stoic Chrysippus' treatise *On Affections*.⁷ By dint, therefore, of Galen's frequent references to the work of this Stoic philosopher, information can be inferred as to its content, which otherwise would have been unknown to us. As a result, the treatise is invaluable for the perception of the Stoic Philosophy, particularly regarding the psychic affections, despite the difficult passages that are often encountered in Galen's text,⁸ having their source in the well-known linguistic "difficulty" that characterizes Chrysippus' texts, which had been recognized already in antiquity.⁹

This specific treatise (along with others) give rise to the present study, which will focus on two lines: (a) the analysis of the affections of the soul according to the Stoics and

² Eus. *PE* V 28, 14, 6: Ἀριστοτέλης δὲ καὶ (5) Θεόφραστος θαυμάζονται· Γαληνὸς γὰρ ἵσως ὑπό τινων καὶ προσκυνεῖται.

³ Suid. (Bekker 1854: 243): Διὰ τὸ πᾶσιν εἶναι γνώριμα καταλέγειν ἄκαρον ἡγησάμην ἐν τῷ παρόντι.

⁴ Cf. Gal. *Med.Phil.* 54, 7–8: Ἰπποκράτει μὲν εἱρηται προτρέποντι τὴν λογικὴν ἡμᾶς ἔξασκεν θεωρίαν.

⁵ Pl. *R.* 487a3–5: (...) φύσει (...) μνῆμων, εὐμαθής, μεγαλοπρεπής, εὐχαρις, φιλος τε καὶ συγγενής ἀληθείας, δικαιοσύνης, ἀνδρείας, σωφροσύνης ("he was by nature of good memory, quick apprehension, magnificent, gracious, friendly and akin to truth, justice, bravery and sobriety").

⁶ Gal. *De placitis Hippocratis et Platonis libri novem* (= PHP); De Lacy (1981). Here, I would like to make it precise that often I cite the Galenic treatises in their older editions (Kühn) because they are used by I. von Arnim whose fragments this article is based on.

⁷ Gal. *De locis affectis*, III 1 (VIII 138 Kühn = SVF III 457): Χρύσιππος ὁ φιλόσοφος ἔγραψεν περὶ τῶν παθῶν ἐν μὲν τῷ θεραπευτικὸν βιβλίον, οὗ μάλιστα χρήζομεν εἰς τὴν ἴασιν αὐτῶν, ἔτερα δὲ τρία λογικάς ἔχοντα ζητήσεις. Cf. Tieleman (2003: 140 and n. 1 in the same page).

⁸ Regarding the 1st book of Galen's treatise and a possible existence of a 10th book cf. De Lacy (1981: 44 ff.).

⁹ Plut. *De Stoicorum repugnantibus*, 28, 1047B (SVF II 298): (Χρύσιππος) ἀσφείας καὶ ἐλλείψεις καὶ νῆ Δία, σολοκισμούς, ἐφ' οἷς ἄλλοι αἰσχυνθείσαν οὐκ ὀδίγοι. Regarding the problems presented by Galen's references to Chrysippus's texts and the difficulties of comprehension that arise from the obscure language of the Stoic philosopher, cf. De Lacy (1981: 57).

Galen, emphasizing Chrysippus' theory of the affections; and (b) the issue of melancholy as a psychic and physical affection, as approached by Galen and always compared with the knowledge he drew from physicians prior to him, such as Hippocrates and Rufus of Ephesus, as well as from philosophers, and thus mainly Aristotle and the Stoics.

a) The affections of the soul according to the Stoics and Galen

As Galen notes with a rather ironic touch, each of the four books in Chrysippus' homonymous treatise *On affections* is twice as long as his own treatise on the same subject.¹⁰ It is known that his treatise *On the Opinions of Hippocrates and Plato* is regarded as one of his most important philosophical works,¹¹ since it is here that he mainly engages in the comparison, validation and analysis of Platonic, Hippocratic and Aristotelian theories. At the same time, he often draws on the theories of the Stoics, and especially Chrysippus¹² treatise on the affections of the soul. At times, Galen casts doubt on these theories, while at others, most likely unconsciously, he accepts them.¹³ Galen himself focuses on issues related to the soul, to its parts and to their functions. He places these parts in specific spots of the body¹⁴ while both exposing and criticizing theories pertaining to the psychic faculties, which are associated with the life of living organisms, and which are expressed as various vital actions and reactions. These are issues which had long been the focus of philosophical thinking par excellence, since they are related to reproduction, food, growth, and mental processes. The main concern here is those activities which are expressed through the senses, the affections and reasoning (Moraux 1985: 164). In the treatise in question, Galen refers to the Platonic theory on the division of the psyche into three parts and substantiates his own position of agreement, drawing his material from the Platonic dialogues,¹⁵ while he also refers to the Aristotelian theory on the unity of the soul, which posits a division into faculties. Galen identifies the reasoning soul as

¹⁰ Gal. PHP V 6, 44–45 De Lacy: (...) ἔγραψε Χρύσιππος (...), τεττάρων γὰρ βιβλίον οὕτω μεγάλων αὐτῷ γεγραμμένων ὥσθ' ἔκαστον εἶναι διπλάσιον τῶν ἡμετέρων... Cf. also Gal. *De locis affectis*, III 1 (VIII 138 Kühn = SVF III 457).

¹¹ Galen himself seems to consider it as very important, since, as he has already mentioned, he repeatedly returns, corrects, and enriches his text.

¹² Galen, referring to Chrysippus, writes that he adorned the city of Soloi with his birth, just as Aristotle did in the city of Stagira: “τίς γάρ <ἄν> ἦν Σταγίρων λόγος, εἰ μὴ δὶ’ Ἀριστοτέλην, τίς δ’ ἄν Σόλων, εἰ μὴ δὶ’ Ἀρετόν τε καὶ Χρύσιππον; ὅπου καὶ τῶν Ἀθηνῶν αὐτῶν μέχρι πόρρω τοῦνομα πεφοίτηκεν οὐ διὰ τὴν τῆς γῆς ἀρετῆν—λεπτόγεως γάρ ἀλλὰ διὰ τοὺς ἐν αὐτῇ φύντας, οἱ πλειστοί τε καὶ ἀριστοὶ γενόμενοι μετέδοσάν τι καὶ τῇ πατρίδι τοῦ σφετέρου κλέους”; cf. Gal. *Protr.* 7, 36 Kühn; cf. VII 6, 9–16 Boudon (2002); Manuli (1992: 367).

¹³ Cf. Moraux (1985: VII); Cheuvet (1857: 163–164); Manuli (1992: 368).

¹⁴ Cf. Gal. *De foetuum formatione libellus*, 701, 33–34 (Nickel 2001): τὸ σῶμα σύμπαν ἐν ὅλῳ τῷ βίῳ διοικεῖθαι τρισὶν ἀρχαῖς αὐτῷ κινήσεων, τῆς τ’ ἐξ ἐγκεφάλου διὰ νεύρων καὶ μυῶν, καὶ τῆς καρδίας δὶ’ ἀρτηρῶν, καὶ τῆς ἐξ ἥπατος διὰ φλεβῶν, and 701, 34: «ἐν πολλαῖς πραγματείαις ἐδήλωσα (...) περὶ τῶν τῆς ψυχῆς εἰδῶν...

¹⁵ His important references to the Platonic dialogues, especially to the *Republic*, the *Sophist* and the *Timaeus*; in this treatise he shows his deep preoccupation with the Platonic philosophy; the list of his works leads to the same conclusion.

residing in the brain, rather than in the heart, as Aristotle¹⁶ and the Stoics had asserted. Galen's analysis and the presentation of his theory are performed in accordance with his scientific knowledge, which derives from his experience in anatomy,¹⁷ thus he presents more reliable arguments.¹⁸ He seems to agree not only with Hippocrates' theory but also with the Platonic theory of the soul, while refuting the aforementioned Aristotelian and Chrysippian theory that the *hegemonikon* is located in the heart.¹⁹

In his 5th book of *PHP*, Galen refers to the affections of the soul, that is, to the maladies which appear in its parts and finds correlations to physical illnesses. In other words, he holds that when the reasoning part of the soul is in conflict with its other parts, a psychical disorder²⁰ appears, which corresponds to the body parts that are ill due to conflict arising from an imbalance in the four Hippocratic humors: the hot, the cold, the dry and the wet. According to Chrysippus, the health of the human body corresponds to the humoral balance or imbalance: a good humoral mixture (*εύκρασία τις*), or a disordered mixture (*δυσκρασία τις*).²¹ Moreover, the health or illness of the neurons give the human body strength or weakness, that is *εύτονία* or *ἀτονία*, while the symmetry or asymmetry of the limbs result in the beauty (*κάλλος*) or ugliness (*αισχρόν*) of the human body.²² During an imaginary dialogue, Galen asks Chrysippus to proceed to the same correspondence since, on the health or the malady of the soul, Chrysippus stresses and Galen repeats that "the soul is the pneuma that is born and lives within us inhabiting continuously our body, when life appears in the body" (Gal. *PHP* III 1, 1–7). Indeed, he has already mentioned that, just as the body can be healed through the art of medicine, analogously the doctor of the soul must have in-depth knowledge of the science and the

¹⁶ Galen admires Aristotle, especially in terms of the logic and method of writing his works, cf. Daremberg (1848: 1). Aristotle places all three faculties of the soul in the heart where he also places the seat of the soul. Galen repeats it in various books of his treatise, sometimes referring only to Aristotle, other times to other philosophers holding an opposite view to his own. Cf. Gal. *PHP* IV 1, 11, 5–6 De Lacy: (...) καθ' ὅσον ἐν τῇ καρδίᾳ πάσας είναι φροντ (τὰς δυνάμεις τῆς ψυχῆς), ώς ὁ Ἀριστοτέλης ὑπελάμβανεν; VI 1, 1, 2–3 De Lacy: ἐκ τῆς καρδίας μόνης ὄρμῶνται σύμπτωσαι (αἱ δυνάμεις), καθάπερ Ἀριστοτέλης καὶ Θεόφραστος ὑπελάμβανον; VI 2, 5, 7–8 De Lacy: (...) ὁ δὲ Ἀριστοτέλης καὶ ὁ Ποσειδώνιος (...) δυνάμεις δὲ είναι μάς οὐσίας ἐκ τῆς καρδίας ὄρμωμένης (...) ὁ δὲ Χρύσιππος (...) εἰς δύναμιν μίαν ἔγει καὶ τὸν θυμὸν καὶ τὴν ἐπιθυμίαν. Aristotle considers that the brain acts as a cooling organ of the heat in the heart area, cf. Gal. *UP* VIII 3, 620 Helmreich (1907–1909 [1968]). Regarding the approach of the Aristotelian work by Galen, cf. Moraux (1976: 127–146; especially 141–143).

¹⁷ Regarding Galen's anatomy studies in Egypt, cf. Baloyannis (2006).

¹⁸ Cf. accordingly, Gal. *PHP* IX 9, 776, 56, 11 De Lacy.

¹⁹ Continuous references to Chrysippus' theory and errors regarding the position of the *hegemonikon* in the heart appear predominantly in books II–VI of this treatise.

²⁰ Gal. *PHP* V 2, 42, 6–7 De Lacy: (...) ἡ τοῦ λογιστικοῦ στάσις οὐδενὸς τῶν ἄλλων ἐστὶ πλὴν ψυχῆς νόσος.

²¹ Cf. Gal. *De morborum causis*, 1 (= *SVF* II 772).

²² Gal. *PHP* V 3, 7–8. The question of the concept of symmetry and measure in relation to the human body already exists in Pl. *Tl.* 87c: πᾶν δῆ το ἀγαθὸν καλόν, τὸ δὲ καλὸν οὐκ ἄμετρον· καὶ ζῶν οὖν τὸ τοιοῦτον ἐσόμενον σύμμετρον θετέον ("All that is good is fair, and the fair is not void of due measure; wherefore also the living creature that is to be fair must be symmetrical"); cf. also Pl. *Tl.* 87e: οἶον οὖν ὑπερσκελές ἥ καὶ τινα ἔτέραν ὑπέρεξιν ἄμετρον ἔαντῷ τι σῶμα ὃν ἄμα μὲν αἰσχρόν, ἄμα δ' ἐν τῇ κοινωνίᾳ τῶν πόνων πολλὸν (...) κόπους... ("A body, for example, which is too long in the legs, or otherwise disproportioned owing to some excess, is not only ugly but when joint effort is required, it is also the source of much fatigue and many sprains and falls due to its clumsy motion, whereby it causes itself countless evils"). Cf. Cic. *Tusc.* IV 13, 28.

therapy of the soul, in profundity (*ἐντὸς εἶναι*), as an authority, so that he can apply it in the best way to achieve healing.²³ The doctor of the soul should know methods of treatment both for the soul and the body in order to achieve the ultimate result: full treatment²⁴ (*ἴασις*). In this way, Galen emphasizes the value of the doctor's²⁵ philosophical knowledge and stresses the similarity in the treatments of the body and the soul, and the analogy between them. This is an issue on which Chrysippus insists in his treatise *On affections* (Gal. *PHP* V 2, 13–25), since the soul and the body are made up of natural elements and, as a result, there is relevance in their treatments (cf. Tieleman 2003: 148). According to Pohlenz, in Chrysippus' times doctors taught that the cause of disease was not due to the external infestation of the patient, but to the disposition of the human body to receiving the external stimulus (cf. Pohlenz 1963: 173). Moreover, while the Stoics tried — as will be addressed later on — to determine ways to treat the affections, Cicero, in this case as a scholar of the Stoics, disagrees with their way of approaching the soul's affections. As he mentions, this is because the Stoics and especially Chrysippus, while analyzing their theories on affections, do not really focus on suggesting ways to avoid them or treat them, but rather on their classification and definition. Thus, in this way they proceed to a categorization, in contrast to the Peripatetics who, as Cicero also asserts, disregard the "thorny" definition issues and pay considerable attention to the soul's relief (Cic. *Tusc.* IV 5, 9). It is noteworthy that in Book IV of his work *Tusculanae Disputationes*, Cicero refers meticulously to the Chrysippian treatise *On affections* (*Περὶ παθῶν*), to such an extent that this book can be considered an epitome of the Chrysippian treatise. Indeed, Cicero claims that Chrysippus, particularly in Book III of *Περὶ παθῶν* possibly suggests solutions with regard to the affections of the soul and their treatment, while Galen seems to make no mention of this issue (Chauvet 1857: 36). According to Cicero, Chrysippus distances himself from the treatment method that his teacher Cleanthes had suggested, providing as a counterpoint of the affections (especially sadness, *λύπη*), the wise man's ataraxia,²⁶ which is finally achieved with the provision of advice, meaning that there is nothing bad happening by the provision of relevant guidance. On the other hand, Chrysippus, placing the human being in his/her daily context, believes that the treatment and therapy of sadness must start at the moment of its appearance. According to Chrysippus, the interference of the doctor of the soul (the philosopher), should precede and accustom the potential patient to *ataraxia* long before the arrival of the affection, which thereby suggests that teaching offers methods to confront it. This is because when sadness appears, the patient, dominated by psychical tension, considers it unavoidable and obligatory. In fact, at the moment of the intensity of passion, there is no room for

²³ The extent to which Galen constantly combines the two qualities of the doctor and of the philosopher is impressive; cf. Gal. *PHP* VI 8, 57 De Lacy.

²⁴ Gal. *PHP* V 2, 22–28 (= *SVF* III 471); V 2, 4 De Lacy. Cf. Tieleman (2003: 147).

²⁵ Here Galen follows the Platonic theory as to the twofold capacity of the physician: Cf. Pl. *R.* V 454d: ιατρὸν καὶ ιατρικὸν τῆς ψυχῆς ὄντα ("a man and a woman who have a physician's mind have the same nature").

²⁶ Cf. Cic. *Tusc.* III 31, 76 ; III 32, 77 (= *SVF* I 576, 577).

advice or prohibitions. Therefore, despite the objective difficulties existing in this specific theory of Chrysippus, it is ipso facto a crucial part of his philosophy.²⁷ The solution recommended by this philosopher is to “solidify” our judgment early on. Posidonius of Apameia, in fact, invented a wonderful term to define this process: “παρενδημεῖν,” that is, to live in misery beforehand so that it will not upset us when it comes.²⁸ The affection comes from the individual him/herself in the same way, as a reasonable action. In other words, it is wrong to seek an external factor that our self must conquer as an external intermediary. The “enemy” is within us, and is the expression and the result of what we really are. As to our moral life, we are not just spectators of a fight between two principles (λόγος and ἔξω-λόγος); we ourselves are called upon to transform our passions, to change their direction. According to Chrysippus, an affection is created “not if someone behaves incorrectly, having ignored something which is in accordance to reasoning,” but when this impulse is undisciplined by reasoning (Gal. *PHP* V 4, 12–5, 4). Consequently, our inner morality, that is, our moral consciousness, must always be ready to face any type of affection (cf. Bréhier 1971: 258). In the same context, Cicero, when referring to sadness, stresses that its appearance is vain and useless because it does not derive from nature but from judgment, in other words from opinion, since it is caused by man himself, who considers it necessary (Cic. *Tusc.* III 33, 81). The Stoics define *pathos* as a movement of the soul without reason, as unnatural, or as an urge which is in excess²⁹ (meaning that it exists once again outside the natural context, as πλέον, a surplus of urge, which is against nature since in nature what dominates is the μέτρον and there is no room for anything without purpose).³⁰ According to Cicero, this excess psychical urge which creates affection should be considered a “disdain” of reasoning.³¹ The Stoics describe seventy-six additional affections which upset the soul of those uninitiated to Stoicism and which are observed only by the permeating and critical eyes of a Stoic.³² That is why Cicero

²⁷ Cf. Cic. *Tusc.*, in: (Schuhl 1962: 353, n. 2 [V. Goldschmidt]).

²⁸ Gal. *PHP* IV 6, 44–7, 5 De Lacy. Cf. also Pigeaud (2006b: 277).

²⁹ Andronic.Rhod. *De Passionibus*, 1 (p. 11 Kreuttner (1885) = SVF III 391).

³⁰ Cf. Aet. *Placita*, 1, 6 (= SVF II 1009): οὐδὲν γὰρ τῶν καλῶν εἰκῇ καὶ ως ἔτυχε γίνεται, ἀλλὰ μετά τινος τέχνης δημιουργούσης. However, this position is very familiar to Aristotle, as often seen in his various works. Cf. for instance: εἰ οὖν ἡ φύσις μήτε ποιεῖ μάτην μηθὲν μήτε ἀπολεῖται τι τῶν ἀναγκαίων – Arist. *DA* 432b21; εἰ μηθὲν μάτην ποιεῖ ἡ φύσις – Arist. *DA* 434a31. Ο δέ θεὸς καὶ ἡ φύσις οὐδὲν μάτην ποιοῦσιν – Arist. *Cael.* 271a33; ή δὲ φύσις οὐδὲν ποιεῖ μάτην – Arist. *GA* 741b4. Τὴν φύσιν μηθὲν ποιεῖν μάτην – Arist. *MA* 708a8–9; ὅτι ἡ φύσις οὐδὲν δημιουργεῖ μάτην – Arist. *MA* 711a18. οὐδὲν γὰρ ἡ φύσις ποιεῖ μάτην – Arist. *PA* 658a9; οὔτε περιέργον οὐδὲν οὔτε μάτην ἡ φύσις ποιεῖ – Arist. *PA* 695b19. οὐθὲν γάρ, ως φαμέν, μάτην ἡ φύσις ποιεῖ – Arist. *Pol.* 1253a9. ὡστ’ ἐπει μάτην οὐδὲν ὄρῶμεν ποιοῦσαν τὴν φύσιν – Arist. *Resp.* 476a12. οὐδὲν γὰρ μάτην ἡ φύσις ἐποίησεν – Arist. *Fr.* 230, 6 Rose. The same view is adopted by Galen, who repeatedly mentions the technique of perfection and the measure of nature, influenced by Aristotle but perhaps also by the Stoics. Suffice it to refer to relevant points of the treatise *PHP*: ἡ μηδὲν μάτην ἐργαζομένη φύσις ἐποίησεν (*PHP* VI 4, 4–5); οὐκ ἀν ἡ μηδὲν εἰκῇ ποιοῦσα (*PHP* VI 6, 18) and elsewhere. But a similar perception is also handed down by the Presocratics, cf. Leucippus, DK 67 B 2: (ἐν τῷ Περὶ νοῦ) · Οὐδὲν χρῆμα μάτην γίνεται, ἀλλὰ πάντα ἐκ λόγου τε καὶ ὑπ’ ἀνάγκης.

³¹ Cf. Cic. *Tusc.* IV 14, 32. Cf. also Cic. *N. D.* II 82, where Cicero describes nature to emphasize the perfection and moderation that prevails in it and points out that we see this when we look at a tree or an animal, where nothing is left to chance but through them, it seems that order and art prevail everywhere.

³² Cf. SVF III 394–414. According to the Stoics, there are four general passions: sadness, fear, desire, pleasure (cf. Andronic. Rhod. *De passionibus*, 1 [p. 11 Kreuttner (1885) = SVF III 391]). Cf. Daraki (1989: 79–92, espe-

emphasizes, as mentioned before, that the Stoics were most likely concerned with the classification and definition of the affections, rather than the attempt to find solutions for their eradication, as the Peripatetics did.

That the Peripatetics sought solutions in order to avoid psychical affections is proved by the fact that Theophrastus, according to the list of his works given by Diogenes Laertius,³³ was the first philosopher to write a treatise entitled *On Melancholy*. The melancholic human being³⁴ is indeed the subject of the text *Problems XXX 1*³⁵ in the Aristotelian corpus, which in general is regarded as pseudo-Aristotelian. This issue, however, will be elaborated on in the second part of the present work.

Galen mentions that the soul, according to the Stoics, is a kind of pneuma, just as nature itself is a pneuma too; however, while nature's pneuma is wetter and colder, the soul's pneuma is drier and warmer, with its creation arising from the symmetrical condition of windy and fiery matter.³⁶ The issue of the composition of the soul seems to have already been especially attractive to earlier philosophers; here it will suffice to refer to Heraclitus, who believed that the soul is the effect of exhalations,³⁷ and in whose fragments it is observed that at times the dry element dominates, while at other times the wet element does. Hippocrates believed, according to Aristotle,³⁸ that diseases come from the airs (φῦσαι) which are caused due to the excessive consumption of foods by the human being, which rush into the human organism and which, with their strength, exhaust its inner heat. Whenever the dry element dominates, because these souls are close to the fire (πῦρ) – the fundamental cosmic principle, they are the perfect ones. On the other hand, if the wet element dominates, the soul is diseased and prone to pleasures and *passions*.³⁹ The healthy soul is fiery. Chrysippus regards the perfect combination (κρᾶσις) as the one which is caused by the unification of the wet and the warm, and he calls this “εὐκρατοτάτην”,⁴⁰ that is an extremely harmonious combination of elements. According to the Anonymous author of the *Scholia in Hermogenes*, Galen considers the

cially 79): “If we really want to understand the astonishing Stoic aphorism: ‘passion is no different from reason’, the most valuable aid is the description of the seventy-six passions under the prism of the Athenian Stoics.”

³³ Cf. D.L. V 23, 14 Hicks (1958).

³⁴ Cf. the catalogue of Aristotle's works in D.L. V 23, 14, where Diogenes Laertius mentions that he wrote a treatise entitled *On Problems α'*.

³⁵ Arist. *Pr. XXX 1*: “Οοσ περὶ φρόνησιν καὶ νοῦν καὶ σοφίαν. Cf. Klibansky, Panofsky, Saxl (1989: 11): “The various manifestations of melancholy are clearly presented in *Problem XXX 1* the extremely important essay on the history of this concept and its relation to the spirit” (transl. by the author). Cf. Mirhady (2011, especially 274–275).

³⁶ Gal. *Quod animi mores corporis temperamenta sequantur*, I 346 (SVF II 787). Cf. also IV 26–27, 15–18 Bazou (2011).

³⁷ The same vocabulary is used by Galen: μελαγχολικῆς ἀναθυμιάσεως.

³⁸ Anon. Lond. V 35 (Thivel 1965: 267).

³⁹ DK 22 B 118 and 117. The same perception prevails in Aristotle (*DA* 405b26) but also in the Stoics, as in Zeno and Cleanthes.

⁴⁰ Gal. *De temperamentis*, 1 (I 523 Kühn = SVF II 770).

soul to be the specific combination of elements, from which the human being is created.⁴¹ Apart from this analogy, there is also the analogy of the parts of the human body to the cosmic bodies: “On the contrary, the rational principle is in control; and that is why the stars revolve fixed like “radiant eyes” in the countenance of the universe, the sun in the heart’s capacity transmits and disperses out of himself heat and light as it were blood and breath, while earth and sea ‘naturally’ serve the cosmos.”⁴²

Galen proceeds to outline many similar correlations which clarify his belief in the tripartite separation of the soul. The majority of these are drawn from his Platonic education (cf. Singer 2013: 205–217), with particularly apt examples from the *Sophist* which contrast health, which he associates with the good physical condition of the body, with illness, which he describes as destruction ($\varphi\thetaορά$) and, consequently, an abnormal situation. In essence, these two bodily conditions resemble a city which is tormented by civil war.⁴³ Galen considers that this specific correlation clearly represents the difference between the two physical conditions of the body. Health is compared to peace among the citizens, while illness inflicts the body, just as if a civil war has broken out: “the cities are ill within them, just as those who despite being relatives by nature, they reach a point of fighting each other.”⁴⁴ This is the specific correlation with which Galen lucidly defines the two aforementioned conditions.⁴⁵ Just as it happens during a civil war, where a specific group of people have an overwhelming desire to impose their decisions and rules on the mass of citizens, by the use of any means possible, and then the instincts dominate over reasoning; the same happens with the attempt to impose the unreasonable force of the desires of $\dot{\epsilon}\pi\iota\thetaυμητικόν$ on reasoning, in other words the dominance of the “ $\zeta\omega\varphiδες$ ” aspect of the soul on the reasonable part, its “ $\thetaειον$ ” aspect (Gal. PHP V 3, 19–27). Galen levels criticism at Chrysippus, not only with regard to the trilateral aspect of the soul which he obviously supports, as mentioned earlier, but also with regard to Chrysippus’ inconsistency concerning the unilateral aspect of the soul which at times falls ill, as

⁴¹ Anon. *Scholia in Hermogenis Ideas*, Walz (1834: 884 = SVF II 789): (...) ὅταν δὲ κατὰ λόγον καὶ σχεδὸν ἔξ οὐσού συνέλθῃ, ποιεῖ τὸν ἄνθρωπον.

⁴² Plu. *De facie quae in orbe lunae appetet*, 928B: ἀλλὰ τοῦ κατὰ λόγον κρατοῦντος οἱ μὲν ὁσπερ «ὅμματα φωσφόρα» τῷ προσώπῳ τοῦ παντὸς «ἐνδεδεμένου» περιπολοῦσιν, ἥλιος δὲ καρδίας ἔχων δύναμιν ὁσπερ ἄιμα καὶ πνεῦμα διαπέμπει καὶ διασκεδάννυσιν ἔξ ἑαυτοῦ θερμότητα καὶ φῶς.

⁴³ Pl. *Tl.* 82a. The disease is also described here as “stasis”, i.e. illegal insurrection, disorder, cf. Pl. *R.* 444b and *Sph.* 228a–b. “Plato also adopts political metaphors to describe health and disease, a tradition started by Alcmaeon, who described health as the ‘equilibrium’ of opposing forces”. Cf. also Thivel (1695: 267), where it is mentioned that, according to Aristotle, Hippocrates held that when the foods that enter the body are either excessive or of a different nature or even too spicy, then they end up in conflict (attitudes) within the body. This results in the formation of surpluses, which cause “phases”, which in turn cause diseases.

⁴⁴ Gal. PHP V 2, 34–43 De Lacy. Cf. Pl. *Tl.* 82a: “Because when an element is formed or displaced contrary to its nature, it causes heat where there was cold before, conversion of dry into liquid, of light into heavy and vice versa, and any other change. However, we claim that only what they come to and from which they leave with the same ingredients, always in the same way and proportion, remains unchanged, safe and healthy”.

⁴⁵ Cf. Pl. *Tl.* 82a. Plato approaches the phenomenon of disease as a natural philosopher and not as a doctor. This is the only conclusion of the detailed discussion of the subject by Miller (1962). Disease is any reversal of the normal balance of inputs and outputs of the four elements, a balance that constitutes health. It is possible that Plato was influenced by the medical theories of Alcamaeon and Philistion, but also by Diocles, as argued by Cornford (1937: 332–334).

happens with the soul of the foul, and at other times is in health, as happens with the soul of the sage. Galen asserts that Chrysippus at times even contradicts himself on this matter.

However, what happens when the human being is not in control of him/herself? What happens when the human being drifts away or is enslaved by his/her passions? Galen, in his treatise *Περὶ τῆς ψυχῆς παθῶν καὶ ἀμαρτημάτων*, refers to a wealth of cases of disgraceful punishment of some slaves when masters are in a state of mania.⁴⁶ Mania, according to Galen, makes the soul appear like boiling water,⁴⁷ and the mania which arises due to this state is an affection which strives to find an outlet so that suppressed feelings can be loosened.⁴⁸ It is obvious that, in this case, the slave is transformed into a means of venting feelings while the master is transformed into a castigator. The aim is a form of treatment from *pathos*, that is, the restoration of the patient's health. This comes gradually, after the restitution of reasoning and its domination over the affections. This interactive relationship between the master and the victim also defines the relationship between reason and affection. The slave is inflicted with punishment by his castigator, who has already inflicted punishment upon himself. In other words, the slave suffers from the sufferer, who finds himself in a state of psychological submission to his instincts. The anecdote provided by Diogenes Laertius describes exactly the above behavior: When Zeno, the Stoic philosopher, once saw a slave who was bruised talking to his master, who was an acquaintance of Zeno, the latter remarked that he saw on the slave traces of the master's own anger (D.L. V 23). Galen, who was definitely aware of such reactions, stresses that people's decisions must be made only when their psychological tranquility is restored ("when the fury exits" [ἔξω τῆς ἀλογίστου μανίας γενομένης]).⁴⁹

According to Galen, anything that is exaggerated simply cannot be nice. The phenomenology of the psychical functions reveals, for instance, the ugliness of the soul when it is in a state of rage: "(the sufferers) do anything: hitting with their feet and hands, ripping clothes, looking around them with mania, to such a degree that, as I said, fight with the doors, the stones and the keys, breaking some, biting others and hitting them."⁵⁰ In the same treatise Galen asserts that we must control the affections of our soul through logos instead of through lashing,⁵¹ and stresses that rage is nothing less than madness. Galen

⁴⁶ Gal. *De propiorum animi cuiuslibet affectuum dignotione et curatione*, §§5–6 De Boer (1937).

⁴⁷ This analogy found as a rule in the Aristotelian *Pr. XXX* 1, 954a15, which describes the ecstatic behavior of man, that is, when his body is under the influence of fiery bile, which carries him out of himself; similarly with boiling water, which becomes warmer because of the flame, as it happens with the stone and the iron. But the Stoics use the same analogy when, using the example of the properties of stone and iron, they describe the ways in which the disease is cured; cf. Olymp. *in Alc.* 54 (= SVF III 489).

⁴⁸ Gal. *De propiorum animi cuiuslibet affectuum dignotione et curatione*, §22.

⁴⁹ *Ibidem.*

⁵⁰ Gal. *PHP IV* 6, 44 De Lacy: Πολλάκις δὲ κατὰ τὴν τοιαύτην τυφλότητα τὰς κλεῖς δάκνομεν καὶ τὰς θύρας τύπτομεν οὐ ταχὺ αὐτῶν/ἀνοιγομένων πρὸς τοὺς λίθους ἐὰν προσπαίσωμεν, τιμωρικῶς προσφερόμεθα καταγγύντες καὶ ρυπτοῦντες αὐτούς... The same example appears in Gal. *De propiorum animi cuiuslibet affectuum dignotione et curatione*, §22.

⁵¹ Cf. Gal. *De propiorum animi cuiuslibet affectuum dignotione et curatione*, §21.

emphasizes that Chrysippus places the affections within the heart, where he believes that the ‘leading’ capacity of the soul (the *hegemonikon*) resides (Gal. *PHP* II 19–31).

The Stoic philosopher does not have the medical knowledge of Galen,⁵² and as a result his views fall short of having a scientific character as regards the functions of the brain and the heart, while Galen considers that the ‘leading’ faculties reside in the brain. According to Chrysippus, everything develops in the *hegemonikon*, everything is the result of the messages that the other parts of the soul transmit to it for processing (Gal. *PHP* III 1, 9–18). Despite the above, it should be mentioned that there are testimonies from Galen which suggest that Chrysippus, in the first book of his treatise *On the soul*, and following the Platonic division of the soul, placed the reasoning part in the head (Gal. *PHP* IV 1, 5–7), the affect in the heart, and the desire in the navel. Similar information is provided concerning Cleanthes, since, according to Galen, Poseidonius, in his treatise *On affections*, proved that a human being is dominated by three (psychical) faculties: the ἐπιθυμητικόν, the θυμωειδές, and the λογικόν, something that was also held by the philosopher from Assos.⁵³

How is affection defined? What is its essence, what is its relationship to the pain and the illness? When does man suffer in his soul and how does he react to external stimuli when these target and impinge on the *hegemonikon* of the soul? According to the Stoics, there are four types of affections: sadness, fear, desire and sexual pleasure (D.L. VII 110–111). Zeno, as has already been mentioned, was of the view that affection is an irrational and unnatural motion of the soul or an excessive impulse,⁵⁴ and, in order to describe the sudden speed of this motion, he compared it to the agile movement of a bird (πτοία ψυχῆς).⁵⁵ This impulse generates a counteractive turn (perversion) in the mind,⁵⁶ and through the disorder that is caused the affections can grow in the soul (D.L. VII 110), because in this case, in contrast to the stability that reason assures, there is confusion and instability.⁵⁷ Galen suggests that Chrysippus considers the cause of the perversion to be twofold, and this is due just as much to the interaction with many people as to the nature of things (Gal. *PHP* V, 462 14–15). In any case, it is known that Chrysippus paid great attention to the interaction of children from a very young age with highly proficient educators, and further still with fully capable caregivers. Chrysippus himself, obviously affected by the Platonic philosophy regarding the education of the young, claimed that

⁵² Galen, as an authority in medicine, criticizes Chrysippus, pointing out that the philosopher repeatedly uses non-scientific evidence such as examples from myths, women and poets, cf. Gal. *PHP* VI 8, 77–79 De Lacy.

⁵³ Gal. *PHP* VIII 1, 14–15 (= *SVF* I 571).

⁵⁴ D.L. VII 110 (= *SVF* I 205). Cf. also Plu. *De virtute morali*, 3, 441C (= *SVF* I 202).

⁵⁵ Stob. *Ecl.* II 7, 1 (= *SVF* I 206).

⁵⁶ Gal. *PHP* V 5, 14, where according to Chrysippus, the cause of the perversion is twofold.

⁵⁷ Cf. Liddel-Scott (1996), s.v.: ἀκαταστασία.

the damage inflicted on children's souls by incapable and badly-mannered caregivers increases gradually, so that in the end they leave indelible marks on their souls.⁵⁸

Reason does not exist in a separate place, nor does it monitor the affections in such a way so as not to allow them to move on after a specific limit. Instead, reason itself changes into affection and this is why it is impossible for someone to call upon this useful force (reason) for assistance, since it has already been betrayed and rendered absolutely powerless (Sen. *De ira*, I 8, 2). The human being who possesses such a soul is completely removed from reason and consequently is transformed into a psychological patient (Cic. *Tusc.* IV, 17, 38). Chrysippus, in the treatise *On affections*, defines them as κρίσεις, that is, as opinions of reason, and compares them to illnesses of the body in a feverish state, which is suffering from the serious illnesses⁵⁹ that Zeno had already compared to arthritis, rheumatism and diarrhea. He held that it was an inflammation that definitely required treatment (cf. D.L. VII 115). Cicero argued that the term affections (πάθη), which the Greek people used, would be best translated into Latin as perturbations (*perturbationes*), rather than as illnesses (*malum*) (Cic. *Tusc.* IV 5, 10–11), since, as he believed, the affections are in motion and this motion is what causes the illnesses. Could it be, however, that what is at issue here is not the “motion” of affections, but the movement of the soul which results as a consequence of the affection and, therefore, we should use the term perturbation to refer to this specific motion, which is a secondary reaction of the soul, the movement which results from the arrival of the affection?⁶⁰ Melancholy should be included among the psychical and physical motion reactions, since, according to Galen, it consists of a psychical and physical affection; reference will be made to the influence of relevant pre-existing theories on his views.

b) Melancholy, as a psychical and physical affection

Melancholy, considered both as an affection that appertains to insanity, an emotional condition characterized by sadness and fear, and as an illness, occupies a considerable portion of the medical treatises written by the ancient Greek and the Arabian doctors of the 9th and 10th century.

Plato, for instance,⁶¹ in the *Republic* uses the adjective “melancholic” together with the adjectives “exhilarating” and “erotic” to characterize the tyrannical individual, whose

⁵⁸ Quint. *Inst.* I 1, 4 De Lacy (= SVF III 734) and I 10, 32 (= SVF III 735).

⁵⁹ Gal. *PHP* V 2, 4 De Lacy. Cf. also, D.L. VII 115.

⁶⁰ This process involves the function of the sens, the imagination on the hegemonic part of the soul and its gradual forms. Cf. also relevant excerpts: SVF II 71–80. Cf. Mates (1953); Kneale, Kneale (1962); Mignucci (1972); Frede (1974) (scattered throughout the article); Gourinat (2017: 121–129).

⁶¹ We mention here only examples from the Platonic work that are indicative in terms of meaning.

flaws were created either by nature or by nurturing, or both⁶², and due to this he borders on madness. This concerns the corrupted character, who is focused solely on the satisfaction of his instincts, by which he is constantly enticed. Plato also likens melancholy to madness in the *Phaedrus*: “Ω μοχθηρέ, μελαγχολᾶς (*Phdr.* 268e – “poor man you are out of your mind”). We can notice that in the above cases the relevant defining terms focus on emphasizing the deviation from the reasoning.

In any case, the face of the melancholic whose soul changed in affect and behavior, under the influence of an external factor, always constituted the point where medicine met with philosophy. Indeed, the questions that arise through examining the phenomenon of melancholy, such as the extent to which there is interaction between body and soul and vice versa, cross these two sciences. In fact, there is intense discussion on the location of the *hegemonikon* and theories are posited by both sides. A special place in the investigation of this affection is held by the studies of the doctors Rufus of Ephesus and then Galen; the latter was a student of the former and considered his teacher's treatise to be perfect.⁶³ This text was drawn on by all subsequent doctors until the Renaissance (Klibansky, Panofsky, Saxl, 1989: 99 ff.). The case of the melancholic individual and his behavior had strongly concerned the ancient philosophers, as previously mentioned, and according to the available testimonies Aristotle and Theophrastus had already examined this subject. The Stoics finally held that this psychical condition had such an influence that even the sage (virtuous) lost his virtue when under its sway.⁶⁴

It was already known to the Pythagoreans that the four seasons of the year are connected to the four ages of the human being. This theory resulted in establishing a relationship among the four humors (blood, phlegm, yellow bile and black bile), and the real health of the human being was held to depend entirely on the correct blending of these humors in the body. Moreover, while these humors were regarded as causes of illness or susceptibility to it, depending on their balance in the body, they were simultaneously connected to the cosmic elements (cold, hot, dry, wet) which, in terms of health or illness, are neutral. Medicine, however, always relied above all on the human being and on his/her dialogue with the world, and tried to find the connective link. Therefore, the individual who is always healthy is one in whose body the four humors join and balance; this individual is consequently the ideally and exclusively healthy person, who naturally belongs to an ideal and the rarest category of reality. According to Galen, every human being lives in a state of imbalance, because the blending (κράσις) of the humors is already the beginning of a painful “disorder,” since in every human being there is a prevalence,

⁶² Pl. R. 573c. Here we suggest that Chrysippus follows Plato's point of view; cf. Stob. *Ecl.* II 7, 1 (= SVF I 206).

⁶³ Cf. Gal. *De atra bile*, 105: τῶν δὲ νεωτέρων ἄριστα γέγραπται περὶ μελαγχολίας τῷ Ἐφεσίῳ Ρούφῳ. Cf. Klibansky, Panofsky, Saxl, (1989: 40–41 and n. 27).

⁶⁴ Cf. Simpl. *in Cat.* 402, 22–24 (= SVF III 238): (...) οἱ Στωικοὶ ἐν μελαγχολίαις (...) ἀποβολήν γίνεσθαι μεθ' ὅλης τῆς λογικῆς ἔξεως καὶ αὐτῆς τῆς ἀρετῆς...; cf. also Alex. Aphr. *De an.* 161, 16 (= SVF III 238): (...) ἐν μελαγχολίᾳ (...) ἀδύνατον κατ' ἀρετὴν ἐνεργεῖν, οὐκ αὐτάρκης ἡ ἀρετὴ πρὸς τὰς οἰκείας ἐνεργείας.

during the κρᾶσις, of one of the four humors and due to this, there is the creation of the ἕδιον of each human being, that is, of his/her idiosyncrasy (Klibansky, Panofsky, Saxl, 1989: 41 and n. 27). Within this context, the tradition that related an illness to each different “dosage” of a specific humor, is gradually revoked, owing to the acceptance of the theory that every organism has a specific composition (Moraux 1981: 90–93). Indeed, not only the one in whose body there is absolute order is healthy, but also the one in whose body one of the four humors prevails, and, despite that, it is possible to be in good health even if the level of his/her health is not exceptional. The blood holds the most privileged position among the four humors, though, gradually, the types that arise from the surplus of the rest of the humors create the relevant characters (evil, phlegmatic, melancholic, hematogenic) or rather physiognomic types, according to Singer,⁶⁵ which depend on the prevalence of one of the four humors in each human being.⁶⁶ Melancholy was gradually distinguished from the other κράσεις and was defined as a condition between illness and predisposition, between illness and character.⁶⁷ Within this context Galen writes: “the dark color of the black bile creates fear and clouds reasoning.”⁶⁸ This is related to the determination that Hippocrates had already expressed in his *Aphorisms* 6.23, as follows: “If fear and sadness last for long, this is an indication of melancholy.” Since then, this term has been connected with psychopathology and persists today, very often to define depression.

In the expansion and development of the issue of melancholy as an illness, and also as an intellectual superiority in philosophy, a vital role was played by the Aristotelian text of *Problems* XXX 1, in the fourth century BC, which according to tradition is ascribed to Aristotle, despite doubts about its patronage. However, Cicero (*Tusc.*, 1, 33), Seneca (*Tranquil.* 17, 10) and Plutarch (*Lys.* 2, 5)⁶⁹ explicitly mention that it is a text of Aristotle,⁷⁰

⁶⁵ But character, according to Galen, is a condition of the natural environment in addition to the family, as seen before in Plato and Chrysippus. Cf. Gal. *PHP* V 5, 464, 23–24 Kühn, where he states that the passive movements of the soul follow the state of the body, which is significantly altered by the wine of the environment. Cf. Bazou (2011; especially, § XI, 86–87). The same view is found in Cic. *Fat.* IV 7, where Cicero refers to the atmosphere of Athens, which creates the subtlety of the spirit of the Athenians. But also in the Platonic *Timaeus* (*Tl.* 24c–d) the old man refers to the virtues of the Athenian character, which thrive due to the appropriate climate.

⁶⁶ Singer (2013: 29 and. n. 4). Be that as it may, it was Galen’s version that had the greatest impact. It should be emphasized, however, that the relative theory of characters – and especially the melancholy – related to “black bile” and so often found in the Western literary tradition, is medieval and does not belong to Galen. When Galen uses such terms, he refers either to specific bodily substances or diseases, or to physiognomic types, and not to characters in the broader sense.

⁶⁷ The theory of the four humors/characters, defining physical and mental characteristics, was developed and during the 2nd c. A.D. Cf. Klibansky, Panofsky, Saxl (1989: 44 and note 39).

⁶⁸ Gal. *De locis affectis*, III 10. Klibansky (Klibansky, Panofsky, Saxl 1989: 77) finds many similarities to Aristotelian terminology, but it would be dangerous to attribute it to Aristotle without reservation. As already mentioned, the fact that Aristotle, according to Diogenes Laertius, wrote a treatise entitled *Problems* and that Theophrastus, always according to him, wrote a treatise *On Melancholy*, and *Characters*, may allow us to assume that this is a work written in the Lyceum by a student of Aristotle and at time not far from when Aristotle taught at the School. It is definitely part of the Peripatetic/Aristotelian tradition, in the Aristotelian *corpus*.

⁶⁹ Cf. D.L. V 23, where he mentions that Aristotle wrote the treatise *On Problems*.

⁷⁰ And here the term περιττός, does not denote the man with peculiarities but genius. Cf. Northwood (1998). Cf. Liddell-Scott (1996), s.v. περιττός: “a remarkable person, especially for great learning”. He is excep-

and a considerable number of extracts are drawn from it by the doctors Rufus of Ephesus and Galen. It is the first time that the term περιττοί (intellectually exceptional) was used to describe unique personalities, in which however, melancholy can dwell (Singer 2018: 410–411). At the same time along with this characterization, the tradition is fractured since hitherto it associated melancholy with the passion of madness or mania.⁷¹ Initially, Aristotle asks himself why the περιττοί, such as philosophers, politicians, poets and artists, are melancholic: “why is it that all men who are outstanding in philosophy or politics or poetry or the arts are melancholic...” (*Pr.* 953a); and some heroes are equally melancholic: Heracles, Ajax, Bellerophon, but also Lysander, who, before dying is full of ulcers, just like Heracles. Once more, here it is obvious that there is a relationship between the body and the soul of the hero who, while being περιττός, his body demonstrates a painful illness, leading him to melancholic suicide. The explanation that is offered hereafter, focuses on the two elements of which the black bile consists: the dry and the cold;⁷² during their mixture and during the symptomatic domination of one over the other, thereby causing physical and psychical reactions in the melancholic human being (*Pr.* 954a). According to the Aristotelian text, it is possible for black bile to lose or gain more temperature than normal. This bipolarity also creates two types of symptoms: when it is especially low in temperature, black bile causes sedation, paralysis, dysthymia, fears; and when it is higher, it causes a euthymic mood with songs, ecstasies, the development of ulcers (as in the case of Heracles) and such like (*Pr.* 954a23, 25). In this way, the melancholic human being is presented by the ancient authors as living with a cyclothymic bipolar condition, from incontinent and precocious to depressive, in the meaning that is assigned to this term by modern psychopathology, since it seems that this man has the predilection to follow his impulses.⁷³

First and foremost, however, *Problem XXX 1* introduces the philosophical and psychological notion of genius, which denotes the περιττοί. These extraordinary personalities are capable of withstanding black bile the most; they can retain it in balance (despite its fragility). An exceptionally important factor in the case of a περιττός individual is the behavior of the weather in a special situation. It all depends on the *kairotic* moment, the conditions and the state in which black bile exists in the human organism. If, for instance the announcement of an event generates fear and this fear in turn freezes the individual, who at that moment is dominated by cold melancholy, then the same individual behaves as a coward, since black bile has opened the path to cowardice (ἐὰν μὲν ψυχρότερος οὖσης τῆς κράσεως τύχῃ, δειλὸν ποιεῖ), while in the opposite case (if the bile is hot), then the human being behaves with moderation and remains apathetic

tional, excels in knowledge, he is a rare one and admirable person.

⁷¹ As seen in the Platonic examples above.

⁷² Ruf. *Peri melancholias*, VI 9 (fr. 70, 2–3 Daremberg, Ruelle 1879): ψυχρὸς γὰρ καὶ ξηρὸς ὁ μελαγχολικὸς χυμός.

⁷³ Arist. *EN* 1150b25: μάλιστα δ' οἱ ὀξεῖς καὶ μελαγχολικοὶ τὴν προπετῇ ἀκρασίαν εἰσὶν ἀκρατεῖς (“They are intense and excited people who suffer especially from the rapid form of incontinence”).

(ἐὰν μᾶλλον θερμή, εἰς τὸ μέτρον κατέστησεν ὁ φόβος καὶ ἐν αὐτῷ καὶ ἀπαθῆ). Therefore, a melancholic individual is a *kairotic* person.⁷⁴ This is the exact point where, according to Aristotle, the distinction between the pathological conditions of melancholy and a refined type of genius appears. During the procedure of humor mixing, only a moment is required for it to emerge; and here Aristotle describes Empedocles, Socrates and Plato as περιττοί. Cicero (*Tusc.* I 80) who, as already stated, attributes *Problems* to Aristotle, translates the adjective “περιττοῖ” as “ingeniosi” marking the beginning of the term “genius,” that is intellectual excellence (Grafton, Most, Settis 2010: 580–581).

In *Problem XXX 1*, there is a simile which compares the different expressions of melancholy as a result of wine consumption. However, during the 6th century Heraclitus had already emphasized the catalytic influence of wine, which has the potential to moisten the soul to such an extent that the adult loses not only his reasoning but also his memory and his bodily functions, being transformed into prey in the grip of the fools.⁷⁵ Aristotle, in turn, compares the state of melancholy deriving from nature (since nature itself has created the humors of the human body through a balanced or disturbed mixture) with the quantity of wine existing in the organism (especially red wine, which is considered to contain more air) since the transformation of black bile affects human behavior in a similar way to the excessive consumption of wine.⁷⁶ It is about the wine of the soul, since, just as the wine that is consumed influences every character and changes it, similarly, black bile affects every organism. According to the Aristotelian text, the large quantity of wine in the organism results in the creation of many types of melancholic people with various behaviors.⁷⁷ Indeed, Aristotle clarifies that the one who drinks a specific quantity of wine changes somewhat and reacts in a unique way under its influence; correspondingly, the one who has this character by nature has similar reactions.⁷⁸ According to the text, it so happens that, just like drunk people, the melancholic become extrovert, rambling, sensitive, explosive, aggressive, empathetic, and even suicidal. The

⁷⁴ Pigeaud (2006a: 23). Cf. Moutsopoulos (1991: 73–76). Here we refer to the sculptural representation of Kairos by Lysippus, which gives exactly this meaning of the instantaneous reaction. Lysippus, according to tradition, had placed this real bronze, allegorical statue outside his house. The epigram of Poseidippus is well known and refers to the allegorical form of Lysippus' work. (*AG* 16, 275). Today, part of the relief depiction of the Kairos is kept in the repository of the Acropolis Museum.

⁷⁵ Cf. DK 22 B 117: “Οταν μεθυσθῇ, ἄγεται ὑπὸ παιδὸς ἀνήβου σφαλλόμενος, οὐκ ἐπαῖῶν ὅκη βαίνει, ὑγρὴν τὴν ψυχὴν ἔχον.

⁷⁶ Cf. Stob. *Flor.* IV 37, where reference is also made to Pythagoras for the effect of food and wine on the body: Οὐδὲ ὕιειάς τῆς κατά σῶμ' ἀμέλειαν ἔχειν χρή· ἀλλὰ ποτοῦ τε μέτρον καὶ σίτου γυμνασίων τε ποιεῖσθαι μέτρον δὲ λέγω τοδ', οὐ μή σ' ἀνήσει. εἰθίζου δὲ διαιταν ἔχειν καθάρειον ἀθρυπτον.

⁷⁷ Arist. *Pr.* 953a: The cause of this may be understood if we first take an example from the effect of wine which if taken in large quantities appears to produce such qualities attributed to the atrabilious, inducing, as it is drunk, many different characteristics, making men instantly irritable, benevolent, compassionate, or reckless; whereas no such results are produced by honey, milk, water or anything similar. One can easily see that wine has a variety of effects by observing how it gradually (953b) changes those who drink it.

⁷⁸ Arist. *Pr.* 953b: ὁ γάρ οἶνος ὁ πολὺς μάλιστα φαίνεται παρασκευάζειν τοιούτους οἵους λέγομεν τοὺς μελαγχολικούς εἶναι καὶ πλήρᾳ ἡθῃ ποιεῖν (“Wine then gives a man extraordinary characteristics, but for a short time only, while nature gives them permanently for the period of a lifetime”). Zaharia (2003; ch. 3: *Le Problème XXX 1*).

cold and the warm are active elements while the dry and the wet are passive. The characteristic of black bile when compared to the other humors is that it has the potential to change suddenly from a state of natural coldness to a state of excessive warmth. In this way, and due to the fluctuations of warmth and coldness, the individual in whose organism black bile dominates, and depending on his situation in a *kairotic* moment (that is at times hyperthermic and at other times completely hypothermic), demonstrates the reactions that depend on black bile (from pathological to physiological). If for instance, there is hypersecretion of black bile in the organism, this, combined with the type of food that has been consumed, momentarily alters the mood, with all the reactions that were mentioned earlier, but not the character. Wine and heavy food have the potential to alter all of our moods. However, the melancholic individual, by his very nature, will suffer much more, since within his body there is the type and quality of black bile that has already defined him as melancholic. Consequently, the Aristotelian text concludes that the creation of the περιττός individual lies and is examined within the context of polymorphism (or disorder, as it is explicitly stated) of black bile, given that the περιττοί are especially unique character cases (ἀνώμαλοί εἰσιν οἱ μελαγχολικοί (“the melancholic suffer ups and downs”) – *Pr.* 955a) due to the fluctuations of black bile, from exceedingly warm to especially cold. In fact, since black bile forms an individual’s character («ἡθοποιός εἶναι», ἡθοποιὸν γὰρ τὸ θερμὸν καὶ τὸ ψυχρὸν μάλιστα τῶν ἐν ἡμῖν ἔστιν), it is absolutely identical to the properties of wine when it enters our body in various quantities and thus shapes our character, momentarily or continuously. Indeed, this happens because wine and black bile are gaseous; and while it so happens that a unique condition is caused (disorder), it sometimes creates a good mixture,⁷⁹ so that the περιττοί can sometimes arise from the entirety of melancholic individuals, either as a learned behavior as in the case of wine, or by nature.⁸⁰

According to the Stoics, virtue, or absolute wisdom, marks the purpose (*τέλος*) of the life of the Stoic sage. The cases in which the loss of virtue appears are specific and are due to factors that coincide, as we believe, with the factors of the Aristotelian text, since if the sage falls into lethargy, into melancholy, if his mind is temporarily clouded, if in general he is in such a condition that he cannot do anything according to virtue, then even the virtue that exists within him as a personal achievement becomes dysfunctional.⁸¹ If this is the situation, it should be accepted that there are cases where wisdom also depends on the bodily condition of the human being, and not only on his/her reasoning. It should, therefore, be accepted that there are important physical factors and that the good health of the body is a precondition for virtuous acts (Pigeaud 2006b: 312). According to Stoic terminology, it seems that in this case there is no compelling *τύπωσις* of virtue in the

⁷⁹ Arst. *Pr.* 955a: ἐπεὶ δ’ ἔστι καὶ εὔκρατον εἶναι τὴν ἀνώμαλίαν καὶ καλῶς πως ἔχειν.

⁸⁰ The explanation of the final verse of the text states that since there are many kinds of melancholic people, due to different moods and different circumstances, there is the possibility of euphoria in all and in this case, the emergence of the unnecessary, the genius, potentially exists.

⁸¹ Alex. Aphr., *de An.* 6, 15 Bruns (= *SVF* III 239).

soul, but rather an undefined outline, which, since it is engraved deeply in the soul, it is likely to fade or be altered easily (Pigeaud 1988: 169, and n. 28). The Stoics demonstrate a divergence of views on the issue of the loss of virtue. Cleanthes believes that the acquisition of virtue is eternal, while Chrysippus believes that virtue fails when a human being is in a state of drunkenness or melancholy,⁸² since in both cases the mind is affected by disorder, insanity, diversion from reasoning and from the control of his actions, even if it is all momentary. Moreover, according to Theophrastus, Heraclitus, under the influence of melancholy, does not manage to complete his work, while at various points he even expresses controversial views (D.L. IX 6). The acquisition of virtue does not last forever since it is a volatile value and prone to external factors that influence the life of human beings, in the sense that they, both as personalities and as bodies, are subjected to continuous changes. Consequently, virtue depends on the unique nature of each individual, leading to the possibility of losing virtue at times; and indeed, this happens frequently when it is accompanied by pharmaceutical treatment or when the individual is overwhelmed by lethargy, a headache or melancholy. It is, however, important to note, as Aristotle and the Stoics emphasize, that the loss of virtue does not lead automatically to the emergence of evil (Simpl. *in Cat.* 237, 25–32). It is simply a disturbance or temporary loss of the wisdom ($\chi\alpha\lambda\omega\mu\epsilon\nu\eta\varsigma$) of the sage, which is in fact a main feature of his decisions, and which can be transformed from perfect ($\acute{\alpha}\rho\acute{\iota}\sigma\tau\eta$) to moderate ($\mu\acute{e}\sigma\eta$) “ $\ddot{\epsilon}\xi\varsigma$,”⁸³ with the accompanying anticipation of its restoration.⁸⁴ The fact that the Stoics refer to the impact of wine on the behaviour of the human being is quite well known; it suffices to recall some characteristic testimonies of Diogenes Laertius, as for example the merry behaviour of the always sullen Zeno after wine drinking and his resourceful reply to the wondering Athenians: “the lupines are also bitter, but when you dip them in wine, they become sweet.”⁸⁵ Despite the jesting, however, the Stoics were the philosophers who taught that unpretentious clothing and behaviour are the characteristics of the sage ($\acute{\alpha}\sigma\tau\epsilon\iota\varsigma$). Moreover, they preached that only the sage is $\acute{o}\rho\acute{c}\iota\o\varsigma$, and within this adjective they included their entire teachings, indicating in this way the one who can abstain, the person who does things in moderation in all aspects and expressions, even during festivities; “they will take wine, but not get drunk.” He might allow some trace of contained, personal pleasure, like Zeno, who enjoyed drinking flavored wine, but always in a small quantity (D.L. VII 13), but he will not allow himself to be enticed into mania. And if some-

⁸² D.L. VII 127 (= SVF III 127).

⁸³ Gal. Intr. Med, XIV 697, 6–8 Petit (2009): Πνεύματα δὲ κατὰ τοὺς παλαιοὺς δύο ἔστιν τό τε ψυχικὸν καὶ τὸ φυσικὸν. οἱ δὲ Στωικοὶ καὶ τρίτον εἰσάγουσιν τὸ ἐκτικὸν, ὃ καλοῦσιν ἔξιν.

⁸⁴ Cf. Pigeaud (2006b: 302). According to Aristotle, the disease could not exist without any change in the body.

⁸⁵ D.L. VII 26: καὶ οἱ θέρμοι πικροὶ ὅντες βρεχόμενοι γλυκαίνονται (“lupins too are bitter, but when soaked, they become sweet”).

times he becomes melancholic and fantasizes about odd things, this might happen, but it will be foreign to his nature.⁸⁶

Given what was mentioned earlier, it can be observed that among all the philosophers to whom reference has been made hitherto, there is a hidden sense of the middle term dominating, of the Aristotelian *mesotes*, which seems to represent the rule around which their intellect develops. Even Galen, in his capacity as a doctor, considers that there must be a rule which will impose symmetry and the mixture of humors, just as symmetry defines the art of sculpturing. It goes without saying that the achievement of balance in the mixture of humors is more painstaking since here there are organic elements that are not easily subjected to the rules of Polykleitos or Myron. The doctor, however, when attempting to reinstate the ideal balance of *κράσεις* in the body, is likened to the sculptor; he even possibly replaces him, emerging with this intervention as a rival of nature (even though Galen seems to show his full respect).⁸⁷ Within this context, the doctor of Pergamum seems especially sensitive as to the maintenance of the balance of the humors of the body since he is fully aware of the negative impact of their imbalance. He tends, however, towards reinstating the balance using treatment methods which vary depending on the cases; heating, catharsis, analgesic of the soul, like wine which has relieving properties, when sadness and dysthymia burden the soul, as he states in one of his most important treatises: *The κράσεις of the body are followed by the faculties of the soul.*⁸⁸ Once more, in this case, Galen refers to the example of Zeno with the bitter lupines, which become sweet when wet, and advises the daily consumption of wine, which is harmful when consumed in large quantities, but beneficial when consumed with prudence (ἐπισταμένως). As a doctor, Galen concludes that the soul is tormented by the illnesses of the body, especially when it concerns cases such as melancholy or mania.⁸⁹ What primarily interests him, just as his mentor Rufus of Ephesus, is the written accounts of the symptomatology and the continuous and persistent observation of the patient's behavior, as it can be inferred from the treatise *On Melancholy*. Galen applies the "scientific method," in combination with experience, and then decides on the suitable pharmaceutical treatment for each patient's case. In this, Galen was extremely successful, which led to the envy and anger of other doctors of his time.⁹⁰

In his efforts, Galen finds a supporter in the Stoic Chrysippus, since already in his treatise Ἡθικὸς περὶ παθῶν, this philosopher had invoked the analogy between the

⁸⁶ D.L. VII 118: (...) καὶ οἰνωθήσεσθαι μέν οὐ μεθυσθήσεσθαι δε. ἔτι δ' οὐδὲ μαγῆσεσθαι· προσπεσεῖσθαι μέντοι ποτὲ αὐτῷ φαντασίας ἀλλοκότους διὰ μελαγχολίαν ἢ λήρησιν, οὐ κατὰ τὸν αἱρετὸν λόγον, ἀλλὰ παρὰ φύσιν ("(...) they will drink wine but not get drunk and they will not be liable to madness either; not but what there will at times occur to the good man strange impressions due to melancholy or delirium, ideas not determined by the principle of what is choice worthy but contrary to nature").

⁸⁷ Barras, Birchler (1994: 31–32 and n. 14).

⁸⁸ Gal. *Quod animi mores corporis temperamenta sequantur*, III (Bazou 2011: 19, 1 ff.).

⁸⁹ *Ibidem*, VIII Bazou (2011: 49, 11–13).

⁹⁰ Cf. Gal. *De indolentia*, §§27–36 (Boudon-Millot, Jouanna 2010), in which the training of Galen and his superiority over his other contemporary colleagues are shown.

doctor and the philosopher.⁹¹ In fact, according to the philosopher from Soloi, as Galen distinctly states in his previously mentioned treatise, their comparative similarity is evident: “I believe in both the similarity of the treatments and in the existing analogy between the two therapeutic arts (i.e. medicine and philosophy), that is, “the analogy between the two medical methods.”⁹²

⁹¹ Gal. *PHP* V 2, 23–24 De Lacy (= *SVF* III 471),: “just as the doctor of the body must be in the diseases that occur and give the appropriate treatment in each case, so it is imperative for the doctor of the soul to be in both capacities to the best of his abilities”.

⁹² Gal. *PHP* V 2, 23–24: ιατρῷ ἐπιβάλλει ἀμφοτέρων τούτων ἐντὸς εἶναι ώς ἔνι ὅριστα. καὶ δτι οὔτως ἔχει μάθοι ἄν τις τῆς πρὸς ταῦτ’ ἀνάλογίας παρατεθείσης ἀπ’ ἀρχῆς.

BIBLIOGRAPHY:

- BALOYANNIS, S. J.**, 2006, "Galen on the functional expression of the soul by the brain," *Encephalos. Archives of Neurology and Psychiatry* 43 [1], <http://www.encephalos.gr/43-1-01e.htm> [the last access: 06.11.2020].
- BARRAS, V., BIRCHLER, T.**, 1994, "La perfection de l'homme chez Galien," *Equinoxe* 11, pp. 27–36.
- BAZOU, A. (ed.)**, 2011, Galenos, *Hoti tais tou somatos krasesin ai tes psyches dyanameis heponτai*, Athens.
- BEKKER, I. (ed.)**, 1854, *Suidae lexicon*, Berlin.
- BOUDON, V. (ed.)**, 2002, Galien, *Exhortation à l'étude de la médecine. Art medical*, Paris.
- BOUDON-MILLOT, V.**, 2000, "Galien," in: *Dictionnaire des philosophes antiques*, R. Goulet (dir.), Paris, pp. 440–466.
- BOUDON-MILLOT, V., JOUANNA, J. (ed.)**, 2010, Galien, *Ne pas se chagrinier*, Paris.
- BRÉHIER, É.**, 1971, *Chrysippe et l'ancien Stoïcisme*, Paris–Londres–New York.
- CHAUVET, E.**, 1857, *Mémoire sur le Traité de Galien: des Dogmes d'Hippocrate et de Platon*, Paris.
- CORNFORD, F. M.**, 1937, *Plato's Cosmology*, London.
- DARAKI, M.**, 1989, *Une religiosité sans Dieu. Essais sur les Stoïciens d'Athènes et saint Augustin*, Paris.
- DAREMBERG, CH.**, 1848, *Fragments du commentaire de Galien sur le Timée de Platon*, Paris–Leipzig.
- DAREMBERG, CH., RUELLE, É.**, 1879, *Ouvres de Rufus d'Éphèse*, Paris.
- DE BOER, W. (ed.)**, 1937, *De priopriorum animi cuiuslibet dignotione et curatione*, Leipzig–Berlin.
- DE LACY, Ph. (ed.)**, 1981, *On the Doctrines of Hippocrates and Plato*, Berlin.
- FREDE, M.**, 1974, "Stoic vs. Aristotelian syllogistic," *Archiv für Geschichte der Philosophie* 56, pp. 1–32.
- GOURINAT, J. B.**, 2017, *Les Stoïcens et l'âme*, Paris.
- GRAFTON, A., MOST, G. W., SETTIS, S.**, 2010, *The Classical Tradition*, Cambridge–London.
- HANKINSON, J.**, 2009, "Actions and Passions: Affection, Emotion, and Moral self-management in Galen's Philosophical Psychology," in: J. Brunschwig, M. Nusbaum (eds.), *Passions and Perceptions. Studies in Hellenistic Philosophy of Mind*, pp. 184–222.
- HELMREICH, G. (ed.)**, 1907–1909, *Galenii de usu partium libri*, Leipzig [Amsterdam 1968].
- HICKS, R. D. (ed.)**, 1958, Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, vol. I–II, London–Cambridge.
- KLIBANSKY, R., PANOFSKY, E., SAXL, F.**, 1989, *Saturne et la mélancolie*, Paris.
- KNEALE, W., KNEALE, M.**, 1962, *The Development of Logic*, Oxford.
- KREUTTNER, X.**, 1885, Andronicus Rhodius, *De passionibus*, Heidelberg.
- LIDDELL, H. G., SCOTT, R.**, 1996, *A Greek-English Lexicon*, Oxford.
- MANULI, P.**, 1992, "Galien et le Stoïcisme," *Revue de Métaphysique et de Morale* 97 [3], pp. 365–375.
- MATES, B.**, 1953, *Stoic Logic*, Berkeley.
- MIGNUCCI, M.**, 1972, *Il significato della logica stoica*, Bologna.
- MILLER, H. W.**, 1962, "The Aetiology of Disease in Plato's *Timaeus*," *Transactions of the American Philological Association* 93, pp. 175–187.
- MIRHADY, D. (ed.)**, 2011, Aristotle, *Problems. Books 20–38*, Cambridge.
- MORAUX, P. (ed.)**, 1985, Galien de Pergame, *Souvenirs d'un médecin*, Paris.
- MORAUX, P.**, 1976, "Galien et Aristote," in: F. Bossier *et alii* (ed.), *Images of Man in Ancient and Medieval Thought. Studia Gerardo Verbeke ab amicis et collegis dicata*, Leuven, 1976, pp. 127–146.
- MORAUX, P.**, 1981, "Galien comme philosophe: la philosophie de la nature," in V. Nutton (ed.), *Galen. Problems and Prospects*, Cambridge, pp. 87–116.

- MOUTSOPoulos, E.**, 1991, *La mise et l'enjeu*, Paris.
- NICKEL, D.** (ed.), 2001, *Galeni de foetum formatione*, Berlin.
- NORTHWOOD, H.**, 1998, "The Melancholic Man: The Aristotelian *Problema XXX.1*," *Paideia. Ancient Philosophy*, <https://www.bu.edu/wcp/Papers/Anci/AnciNort.htm> [last access: 08.11.2020].
- PETIT, C.** (ed.), 2009, Galien, *Le médecin. Introduction*, t. 3, Paris.
- PIGEAUD, J.**, 1988, "La psychopathologie de Galien," in: P. Manuli, M. Vegetti (cur.), *Le opere psicologiche di Galeno*, Napoli, pp. 153–183.
- PIGEAUD, J.**, 2006a, Aristote, *L'homme de génie et la mélancolie*, Paris.
- PIGEAUD, J.**, 2006b, *La maladie de l'âme. Étude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*, Paris.
- POHLENZ, M.**, 1963, *La libertà greca*, M. Bellicioni (trad.), Brescia.
- SCHUHL, P.-M.** (dir.), 1962, *Les Stoïciens. Cléanthe. Diogène Laërce. Plutarque. Cicéron. Sénèque. Épictète. Marc-Aurèle*, É. Brehier et al. (trad.), Paris.
- SINGER, P. N.**, 2018, "Galen's Pathological Soul: Diagnosis and Therapy in Ethical and Medical Texts and Contexts," in: C. Thumiger, P. N. Singer (eds.), *Mental Illness in Ancient Medicine, from Celsius to Paul of Aegina*, Leiden–Boston, pp. 381–420.
- SINGER, P. N.** (ed.), 2013, "Introduction," in: Galen, *Psychological Writings*, Cambridge, pp. 205–236.
- THIVEL, A.**, 1965, "La doctrine des περισσώματα et ses parallèles hippocratiques," *Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes* 39, pp. 266–282.
- TIELEMAN, T.**, 2003, *Chrysippus' On Affections. Reconstruction and Interpretation*, Leiden–Boston.
- WALZ, CH.**, 1834, *Rhetores Graeci*, vol. VII, Stuttgart–Tübingen.
- ZAHARIA, C.**, 2003, *La parole mélancolique. Une archéologie du discours fragmentaire*, University of Bucharest.

MARIA PROTOPAPAS-MARNELI
/ Academy of Athens, Greece /
marproto@academyofathens.gr

The Affections of the Soul according to Aristotle, the Stoics and Galen: On Melancholy

The present article is divided into two parts: the first focuses on the affections of the soul in general, while the second part investigates the case of melancholy, as it is studied from Aristotle and the Stoics to Galen. The main point of the first part is an analysis of the Chrysippean treatise *On the Affections of the Soul* as it appears in the Galenic treatise *On the Doctrines of Hippocrates and Plato*. The analysis identifies several Chrysippean influences from Plato and Aristotle regarding the psyche. In the second part, the case of melancholy is analyzed through the pseudo-Aristotelian treatise *Problem XXX 1*. The discussion shows the common points between the Aristotelian text and the Chrysippean fragments regarding the issue of melancholy. This article aims to bring to light the evolution of the phenomenon of melancholy in Galen's thought, which is connected with the study of both medical and philosophical texts already existing before him.

KEY WORDS

affections, illness, humors, symmetry, soul, melancholy

Il male in sé e il nulla in Proclo

D O I : 10.14746/pea.2020.1.6

VALERIO NAPOLI / *independent researcher* /

*Dedico questo mio modesto scritto, con affetto e gratitudine,
alla memoria di mia madre Maria Salemi (1944–2019),
che ha sempre alimentato e arricchito la mia vita
con straordinario Amore materno*

1. Introduzione

Nella sua teoria del male Proclo pone la distinzione tra il male in sé, concepito come totalmente privo di commistione con il bene, e il male mescolato al bene. Mentre il male in sé, che potremmo chiamare il male assoluto, è dichiarato non esistente, il male mescolato al bene, che potremmo chiamare il male relativo, è presentato invece come annoverabile

tra le cose esistenti¹. Sulla base di questa distinzione, Proclo sostiene la tesi dell'esistenza del male, nell'ambito di una visione filosofica incentrata sull'istanza monistica della derivazione e della dipendenza di tutte le cose da un unico principio primo, il semplicemente uno, il quale è assunto come identico al bene primo, con implicazioni che comportano la negazione di qualsivoglia forma di contrapposizione protologica tra il bene e il male e di ipostatizzazione del male. In questo quadro speculativo si delinea la nota concezione del male come παρυπόστασις. Il male è concepito come privo di una propria ipostasi, come esistente non in sé, bensì in altro e in virtù di altro, in forza del bene, nella modalità di un'esistenza collaterale e parassitaria, accidentale e avventizia, priva di cause proprie e principali, riscontrabile soltanto nelle anime particolari e nei corpi particolari. Così concepito, il male è posto come privazione parziale di bene, cioè come privazione di qualche determinato bene in una data realtà che resta pur sempre partecipe del bene e radicata nel bene. In tal modo, il male esiste nel suo essere mescolato al bene. Il male in sé, invece, in quanto totalmente non commisto al bene, è dichiarato meramente non esistente. A questo riguardo, è significativo il fatto che nel *De malorum subsistentia* la distinzione tra il male in sé e il male commisto al bene sia formulata, sul piano concettuale, in corrispondenza della distinzione di fondo tra il non-essente assoluto, il quale è assunto come nozione univoca che indica la totale assenza di esistenza, e il non-essente relativo, il quale si configura come esistente. Per un verso, infatti, il male assoluto è accostato al non-essente assoluto, cioè al nulla; per altro verso, il male commisto al bene è pensato, a suo modo, con riferimento al non-essente relativo, visto, oltre che nel suo generico statuto esistenziale, nella sua specifica articolazione tipologica consistente nella privazione.

In questo scenario Proclo afferma in varie occasioni che il male in sé è «al di là anche del non-essente assoluto» (ἐπέκεινα καὶ τοῦ μηδαμῶς ὄντος)². Tale rilievo, formulato nell'ambito della prospettazione di una corrispondenza inversa tra il male in sé e il bene primo³, appare pienamente comprensibile sulla base di una lettura della concezione procliana del male alla luce di taluni snodi concettuali della dottrina della multivocità del non-essente, la quale, nei suoi vari aspetti, riveste una particolare importanza nel pensiero del nostro filosofo. Nelle pagine che seguono intendo mostrare che in Proclo,

¹ Per l'uso delle espressioni di "male assoluto" e "male relativo" per indicare le due diverse concezioni del male in questo contesto, cfr. per es. Montoneri (1986: xv–xvi).

² Cfr. Procl. *in Tl.* I 374, 14–15 Diehl; Procl. *Theol. Plat.* I 18, 86, 20–21 Saffrey, Westerink; Procl. *DMS* 3, 3–4 (espressione equivalente) e 9, 7–9 Isaac. In Proclo l'espressione τὸ μηδαμῶς ὄν, "ciò che non è in alcun modo", "l'assolutamente non-essente", di derivazione platonica (cfr. spec. Pl. *Soph.* 237b7–8 Burnet), indica propriamente il nulla (τὸ οὐδέν), inteso come "il nulla assoluto", come totale negazione dell'"essere" assunto nel suo stratificato e onnicomprensivo senso esistenziale, dunque come cifra della totale assenza di qualsivoglia ordine e modalità di esistenza. A questo proposito, ritengo anche che nel lessico del nulla Proclo usi i due morfemi negativi οὐ e μή in modo sostanzialmente equivalente e intercambiabile, con un medesimo valore "oggettivo". In queste pagine traduco τὸ μηδαμῶς ὄν con «il non-essente assoluto»; con l'espressione "il nulla" intendo riferirmi al non-essente assoluto.

³ Il bene primo – espressione che in queste pagine utilizzo come adattamento di *le prime bonum* (τὸ πρώτως ἀγαθόν, "il bene in senso primario") che ricorre nel testo (cfr. Procl. *DMS* 51, 9; Strobel 2014: 970, 51, 5–6) – è, come ho accennato, il principio primo di tutte le cose, il bene sovraessenziale, assunto nella sua trascendenza rispetto al bene formale e al bene in noi (cfr. Procl. *in R. I* 269, 4 ss.), e visto come la causa prima di tutte le cose e di ogni bene.

la delineazione del male in sé come «al di là anche del non-essente assoluto», inquadrata nella sua peculiare trama argomentativa e decifrata nella sua pregnante valenza concettuale, lungi dal prospettare una distinzione e una divaricazione tra il male in sé e il non-essente assoluto, è mirata a stabilire in modo lampante e incontrovertibile la fattuale coincidenza di questi due termini e a ribadire la tesi dell'impossibilità dell'esistenza del male assoluto, a complemento della concomitante tesi della necessaria esistenza del male commisto al bene, un'esistenza che lo Scolarca considera come conciliabile con l'ordinamento agatologico della realtà e perfino funzionale alla configurazione di quest'ultimo. L'espressione ἐπέκεινα καὶ τοῦ μηδαμῶς ὄντος, infatti, va compresa alla luce della configurazione della nozione del non-essente assoluto – cifra della totale assenza difettiva di qualsivoglia ordine e tipo di esistenza –, che in Proclo si rivela “intrascendibile” e che, come vedremo, rispetto al principio primo di tutte le cose (l'uno-bene) e ai suoi effetti (l'unità-bontà), manifesta sul versante henologico uno statuto negativo-difettivo analogo a quello che il male assoluto mostra sul versante agatologico. Si profila, così, una radicale riduzione del male assoluto al nulla, la quale, per altro verso, permette di registrare in aree dell'articolato orizzonte dell'esistente il male mescolato al bene, in termini che Proclo considera come coerenti con le istanze del suo monismo agatologico.

2. Il male in sé e il bene sovraessenziale. Linee di una corrispondenza inversa

Nel *De malorum subsistentia* la delineazione del male in sé come «al di là anche del non-essente assoluto»⁴ ricorre due volte, entrambe nella parte iniziale dello scritto, dedicata alla trattazione della prima questione presa in esame, se il male esista o no⁵. Proclo, dopo un'esposizione di taluni argomenti a favore di ciascuna delle due tesi, risolve la questione con il superamento della rigida contrapposizione delle due tesi – incentrate l'una sulla radicale negazione dell'esistenza del male e l'altra sull'affermazione dell'esistenza ipostatica del male – e con la formulazione della tesi che prospetta l'impossibilità dell'esistenza del male totalmente separato dal bene e la necessità dell'esistenza del male mescolato al bene. La prima occorrenza della presentazione del male come «al di là anche del non-essente assoluto» si registra nel § 3 dell'*opusculum*, in cui Proclo, tra gli argomenti a supporto della tesi della non esistenza del male, ne include uno che è basato sulla corrispondenza inversa del male al bene primo, al quale esso, sul piano concettuale, si contrappone. Va notato che in questo caso il male è assunto in termini ancora indifferenziati, a prescindere dalla distinzione tra il male puro e il male commisto al bene, la quale sarà stabilita successivamente come elemento dirimente per la soluzione della questione posta.

⁴ Questa espressione, con la trama argomentativa in cui è inserita, è riconducibile a Siriano; cfr. Festugière (2006: 235); Opsomer, Steel (2003: 106 nt. 12). Sulla dipendenza della dottrina procliana del male dal pensiero di Siriano cfr. d'Hoine (2011: 77–78 e nota 12). Sulle fonti della dottrina procliana del male si vedano anche Bechtle (1999); Opsomer, Steel (1999); Cardullo (2017: 58–61).

⁵ Cfr. Procl. DMS 1, 15–16; 2, 1–3.

Bisogna però rilevare che in questo argomento, il male, secondo una specificazione implicita nella trama concettuale in cui è presentato, è posto di fatto in termini di assolutezza, come male in sé, proprio perché esso è accostato non a un qualche bene, bensì al bene primo, che è, potremmo dire, il bene assoluto. Questa corrispondenza permette di porre il male in relazione al non-essente assoluto:

Et quid oportet dicere multa? Si enim ultra le esse le unum et quam dicimus boni naturam, ultra ipsum non esse malum – dico autem non esse le simpliciter: et enim simpliciter ente bonum melius –, duorum igitur alterum: si non ens est nullatenus ens, multo magis neque malum est, quod et nullatenus ente amenenoteron (id est immansivius), ut pronuntiavit sermo; magis enim a bono distat malum quam non ens. Significant autem qui le non esse ante male esse ponunt, <quibus> quod autem ab illo remotius anoysion (id est sine essentia) magis proquinquiori; ipsum ergo le nullatenus ens est magis quam dictum malum: multo ergo magis omniqualque non ente non est le malum⁶.

Che bisogno c'è di molti discorsi? Infatti, se l'uno e ciò che diciamo la natura del bene è al di là dell'essere, allora il male è al di là del non-essere in sé – intendo [qui] il non-essere in senso assoluto, perché il bene [scil. il bene primo] è superiore all'essente in senso assoluto –; delle due l'una: <...>⁷; se [invece] il non-essente [in questione] è assolutamente non essente [scil. è il non-essente assoluto], tanto più, allora, neppure il male è essente⁸, poiché questo [scil. il male] è ancor più inconsistente del non-essente assoluto, come ha mostrato il discorso; il male, infatti, è distante dal bene [primo] più di quanto sia distante da quest'ultimo il non-essente. Mostrano [ciò] coloro che pongono il non-essere prima dell'essere malamente⁹; ciò che è più lontano da

⁶ Cfr. la retroversione greca di questo passo elaborata da Strobel (2014: 938, 3, 1–9): καὶ τί δεῖ πολλὰ λέγειν; εἰ γὰρ ἐπέκεινα τοῦ ἔιναι τὸ ἔν καὶ ἣν λέγομεν τοῦ ἀγάθου φύσις, ἐπέκεινα τοῦ μὴ ἔιναι τὸ κακόν· λέγω δὲ τὸ μὴ ἔιναι τὸ ἀπλῶς· καὶ γάρ τοῦ ἀπλῶς ὄντος τὸ ἀγάθον κρέπτον, δυοῖν οὐν θάτερον. *** εἰ μὴ ὃν ἔστι τὸ μηδαμῶς ὃν, πολλῷ μᾶλλον οὐδὲ τὸ κακὸν ἔστιν, ὅ γε καὶ τοῦ μηδαμῶς ὄντος ἀμενηνότερον, ὡς ἀπέφην ὁ λόγος. μᾶλλον γάρ τοῦ ἀγάθου ἀπέχει τὸ κακὸν τοῦ μὴ ὄντος (δηλοῦσι δὲ οἱ μὴ ἔιναι πρὸ τοῦ κακῶς εἶναι τιθέμενοι), τὸ δὲ ἔκεινον πορρώτερον ἀνούσιον μᾶλλον τοῦ ἔγγυς· αὐτὸ ἄρα τὸ μηδαμῶς ὃν ἔστι μᾶλλον ἥπερ τὸ λεγόμενον κακόν· πολλῷ ἄρα μᾶλλον τοῦ πάντῃ μὴ ὄντος οὐκ ἔστι τὸ κακόν.

⁷ Opsomer e Steel (2003: 58, 133) sostengono, a mio avviso a ragione, che in questo passo, dopo *alterum*, sia andato perduto un segmento testuale che doveva contenere l'esposizione di una delle due posizioni alternative introdotte dall'espressione *duorum igitur alterum*, precisamente la prima ipotesi dell'alternativa, ipotesi che viene negata come impossibile per confermare la seconda ipotesi, che nel testo trāditō è esposta immediatamente dopo *alterum*. In linea con un precedente studio di Steel (1997: 98, nota 17), i due studiosi propongono di colmare la lacuna sulla base di un passo parallelo dello Pseudo-Dionigi Areopagita, con la seguente integrazione: <aut non ens est nullatenus ens aut quod superessential; sed impossibile le malum esse ultra non esse superessential, quod bonum est;> (cfr. Opsomer, Steel 2003: 133, rif. a 3, 4), che traducono: «<Non-being is either absolutely-not-being or what is beyond being. But it is impossible that evil is beyond superessential non-being, which is the good.>» (ivi: 58). Il passo pseudo-dionisiano in questione è *DN IV* 19, 716 C–D, vol. I, 163, 21–23 Suchla: τὸ δὲ κακὸν [...] οὐτε μὴ ὄν, οὐδὲν γάρ ἔσται τὸ καθόλου μὴ ὄν, εἰ μὴ ἐν τάγμαθῷ κατὰ τὸ ὑπερούσιον λέγοτο (cfr. Steel 1997: 97–99). Per la segnalazione di una lacuna dopo *alterum*, cfr. anche Strobel (2014: 702–703, 3, 4); Isaac (2003b: *loc. cit.*) e Boese (1960: 176), invece, non segnalano alcuna lacuna.

⁸ Si potrebbe anche rendere il passo in questo modo: «se il non-essente [in questione] è assolutamente non esistente, tanto più allora neppure il male esiste».

⁹ Alla linea 10, dopo *ponunt* provo a tralasciare l'integrazione <quibus> Proposta da Isaac (2003b: *loc. cit.*). Anche Boese (1960: 176, 3,8) indica una lacuna, ma non propone integrazioni. Per altro verso, Westerink (1962:

quello [scil. dal bene], dunque, è più insussistente di ciò che è più vicino [al bene]; il non-essente assoluto stesso, quindi, è più essente [scil. esistente] di ciò che è detto “male”: ne consegue che il male è molto più non essente [scil. non esistente] del non-essente assoluto (Procl. *DMS* 3, 1–15, trad. mia).

Secondo la corrispondenza inversa del male al bene primo (qui indicato come “la natura del bene”, la quale, nella sua identità con il semplicemente uno, è il principio primo di tutte le cose¹⁰), posto che il bene primo è al di là dell’essente in senso assoluto (*simpliciter ens*, τὸ ἀπλῶς ὄν¹¹, che qui dovrebbe indicare la realtà ontica nel complesso dei suoi ordinamenti), allora il male si configura, in modo simmetrico, come al di là del non-essere assoluto (*non esse le simpliciter*, τὸ μὴ εἶναι τὸ ἀπλῶς, espressione equivalente a *nullatenus ens*, τὸ μηδαμῶς ὄν, che ricorre poco dopo nel testo sopra citato)¹². In questo argomento, il dato dell’identificazione del non-essente “trasceso” dal male con il non-essente assunto nella sua assolutezza, cioè con il nulla, è stabilito sulla base della corrispondenza tra l’essente trasceso dal bene primo e il non-essente trasceso dal male. Se il bene primo, infatti, è al di là dell’essente assunto nella sua assolutezza, allora il male, come termine concettualmente antitetico al bene primo, è al di là del non-essente assunto anch’esso, a suo modo, in senso assoluto, il quale si configura come il termine concettualmente antitetico all’essente in senso assoluto. Come vedremo, in questi due casi tra i quali è istituita una corrispondenza, si delineano due modi diametralmente opposti di configurare la “trascendenza”. Il male, dunque, così concepito, è posto come ancor più inesistente del non-essente assoluto¹³ proprio perché è messo in rapporto inverso con il bene primo e non con un qualche bene determinato. Con ciò si comprende che il male di cui si sta parlando, ancorché sia presentato in modo generico, vada assunto come assoluto, così come assoluto è il bene al quale esso è messo in relazione, e assoluti – ciascuno a suo modo – sono i due termini che sono “trascesi”, rispettivamente, dal bene primo e dal male.

Per quanto concerne l’equivalenza stabilita da Proclo, riguardo al male, tra l’essere “al di là anche del non-essente assoluto” e l’essere “ancor più inesistente del non-essente assoluto”, possiamo notare che la maggiore inesistenza – o, potremmo dire, l’inesistenza a maggior titolo – del male (in sé) rispetto al non-essente assoluto è anche espressa con

166) in questo passo non segnala alcuna lacuna. In quest’ultima direzione cfr. Opsomer, Steel (2003: 58–59 e 133, rif. a 3, 6–8).

¹⁰ Sull’identità dell’uno e del bene, quali termini indicanti entrambi il principio primo di tutte le cose, cfr. per es. Procl. *in Prm.* VI 1097, 8–16; VII 511, 12–20 Steel *et al.*; Procl. *ET* prop. 13, 14, 24–16, 8 Dodds; Procl. *Theol. Plat.* II 6, 40, 1–41, 17. Su quest’identità nel platonismo tardo-antico cfr. Steel (1989).

¹¹ Per le retroversioni greche delle espressioni latine dell’*opusculum* procliano, cfr. Strobel (2014).

¹² Si può anche notare che nel passo procliano in questione, Erler (1978: 12), relativamente all’espresione *ultra ipsum non esse malum* (riguardo alla quale l’inciso *dico autem non esse le simpliciter* intende chiarire l’accezione del *non esse* in questione), fa corrispondere *ultra ipsum non esse a ἐπέκεινα αὐτοῦ τοῦ μὴ εἶναι*, mentre Strobel (2014: 702, 3, 2) opta per *ἐπέκεινα τοῦ μὴ εἶναι*, tralasciando *ipsum/aὐτοῦ*.

¹³ In Procl. *DMS* 3, 7 il termine *amenenoteron* (ἀμενηνότερον) manifesta, in ultima istanza, il significato iperbolico di “più inesistente”.

l'assunto secondo cui la lontananza del male (in sé) dal bene primo è maggiore di quella che separa da quest'ultimo il non-essente assoluto. In questo caso, la maggiore distanza – metafisicamente intesa – di un termine dal bene primo si traduce, in una prospettiva generale, in inferiorità sul piano gerarchico. Infatti, mentre il non-essente assoluto è negazione all'essente, invece il male assoluto è negazione del bene, e il bene è metafisicamente anteriore all'essente. Secondo Proclo, l'assunto secondo cui il male è distante dal bene ancor più di quanto sia distante da quest'ultimo il non-essente assoluto, è un dato che è anche attestato, su un piano che vorrei definire esistenziale e valoriale, da coloro che pongono il «non-essere» (*non esse*, τὸ μὴ εἶναι) prima (*ante*, πρό) dell'«essere malamente» (*male esse*, τὸ κακῶς εἶναι), cioè prima dell'"essere" contrassegnato dal male, che qui vorrei rendere con l'espressione «male-essere». Come è possibile chiarire sulla base di altri testi procliani, il filosofo allude qui a coloro che preferiscono la morte a una vita segnata dalla viltà o dalla miseria. Proclo rintraccia una formulazione esemplare di questo assunto nell'*Alcibiade primo*, sia nel passo in cui Socrate mette in evidenza il fatto che Alcibiade preferirebbe morire subito, piuttosto che vivere con ciò che possiede senza poterlo incrementare (*Alc.* 1 105a), sia nel passo in cui Alcibiade, nel rispondere a Socrate, che gli chiede a quale prezzo sarebbe disposto a essere privato del coraggio, dichiara che, se dovesse essere vile, non accetterebbe neppure di vivere (*Alc.* 1 115d)¹⁴. In quest'ottica, sul piano di una scala di valori sperimentabile nella vita vissuta, si delinea una conferma di un principio generale che trova la sua piena giustificazione sul piano metafisico, guardando al differente statuto del non-essere e del male-essere: il non-essere, come Proclo spiega altrove, è migliore del male-essere perché, mentre il non-essere è privazione dell'essente, invece il male-essere è privazione del bene¹⁵, e il bene costituisce un orizzonte metafisico di livello superiore a quello dell'essente. Così, in questo contesto, sul piano delle corrispondenze da un lato tra il male-essere di una vita squallida e il male in sé, e dall'altro lato tra il non-essere dell'assenza di vita e il non-essente assoluto, si può rilevare che anche nell'ambito dell'esperienza vissuta, in cui il male-essere si presenta come peggiore del non-essere e quest'ultimo è preferibile a quello (cioè è posto "prima"

¹⁴ Cfr. rispettivamente Procl. *in Alc.* I 144, 4–7 (nell'ambito del commento a Pl. *Alc.* I 105a Burnet) e II 337, 12–14 (nell'ambito del commento a Pl. *Alc.* I 115c) Segonds. Si veda inoltre Procl. *in Rmp.* II 89, 24–28 Kroll, in cui il non-essere è presentato come un male minore del male-essere.

¹⁵ Procl. *DMS* 39, 57–59. In questo contesto Proclo afferma che un male che corrompe la potenza di una cosa è maggiore di un male che corrompe la sostanza di un'altra cosa nel caso in cui la potenza della cosa in questione sia superiore alla sostanza dell'altra cosa, come nel caso delle potenze dell'anima rispetto alla sostanza corporea. Egli identifica questo male superiore con il male "assolutamente terribile" (*omnino dira malitia*) di Pl. *R. X* 610d5–e3 Burnet (in cui si parla dell'ingiustizia, ἀδίκια, presentata come tremenda, πάνθειον), male che non sarebbe chiamato così se conducesse alla morte, poiché in quest'ultimo caso esso condurrebbe rapidamente al non-essere le anime che ne sono affette e, appunto, il non-essere è migliore del male-essere. Con ciò egli intende mostrare che il male delle anime è maggiore di quello dei corpi, perché mentre quest'ultimo, aumentando, ha il suo compimento nel non-essere, cioè nella morte fisica, la quale comporta la fine di questo stesso male, invece il primo ha il suo compimento nel male-essere, cioè in un'esistenza segnata dal male (cfr. Procl. *DMS* 39, part. 44–62).

del male-essere), trova conferma il fatto che il male (in sé) è ancor più lontano dal bene primo di quanto non lo sia il non-essente assoluto¹⁶.

Ora, sul piano metafisico, la tesi procliana secondo cui il male (in sé) è al di là anche del non-essente assoluto va inquadrata come un rilievo basilare della formulazione di un argomento con cui Proclo intende dimostrare l'impossibilità dell'esistenza del male in sé¹⁷. Si tratta di un argomento *a fortiori*. Il Licio, infatti, nello sviluppare la sua tesi, sostiene che, posto che il non-essente assoluto non esiste in alcun modo, allora si deve affermare che “molto più” (*multo magis*, πολλῷ μᾶλλον) del non-essente assoluto non esiste il male in sé, dato che quest'ultimo si delinea come ancor più inconsistente/inesistente del non-essente assoluto, ovverosia – secondo quanto egli ha prospettato poco prima – come al di là anche del non-essente assoluto. In questo ragionamento, l'espressione *multo magis*, che modula i termini del confronto tra il non-essente assoluto e il male in sé, nella trama logico-argomentativa in cui è inserita, può essere debitamente resa, ancor meglio che con “ancor più”, con “a maggior ragione”. Ciò rende manifesto il fatto che in questo argomento il male in sé, dal punto di vista metafisico, è fattualmente dichiarato non esistente “al pari” del non-essente assoluto, ovverosia è ridotto al nulla, in forza di un ragionamento che, nella sua forma radicale, intende non lasciare alcuno spazio speculativo di manovra per la postulazione di una qualche forma di esistenza del male in sé. Inquadrato come “al di là anche del nulla” e come “più inesistente perfino del nulla”, il male assoluto è presentato, per così dire, come ancor più nulla del nulla o, potremmo dire, come nulla a maggior titolo del nulla. Questo assunto, però, va letto sulla base del rilievo secondo cui, nel pensiero procliano, assolutamente nulla può essere ancor più nulla del nulla, ovverosia ancor più inesistente di ciò che per definizione è posto come assolutamente inesistente, in una visione in cui non si può porre alcuna distinzione tra modi o gradi del nulla, che è assunto come una nozione rigorosamente univoca. Il male in sé, allora, posto come “al di là anche del non-essente assoluto”, in una certa ottica si presta a essere dichiarato non esistente “a maggior titolo” del non-essente assoluto, ma di fatto ciò equivale a dichiararlo non esistente “al pari” del non-essente assoluto. Ciò in una

¹⁶ A questo riguardo, si può notare che nei casi tratti dall'*Alcibiade primo* il male-essere non si presenta come “più inesistente” del non-essere. Il male-essere, infatti, consistendo in una vita segnata dal male inteso come miseria e assenza di virtù, si dà nell'orizzonte dell'esistenza, in una prospettiva in cui il male in questione, a differenza del male puro, è assunto come privazione parziale di bene in un essere vivente. Il male-essere, in questo caso, si rivela peggiore del non-essere (qui la morte) proprio in quanto, come male-essere, si dà nell'essere e si presenta come preferibile al non-essere. Potremmo dire che la maggiore lontananza del male dal bene rispetto a quella che separa da quest'ultimo il non-essente assoluto, nel caso dell'esperienza vissuta, si manifesta su un piano etico-valoriale, in cui appunto il non-essere è preferibile al male-essere.

¹⁷ Mi sembra interessante segnalare la lettura di O'Brien (2017: part. 155–156 e nota 55), il quale, nell'ambito di una stimolante ricognizione di aspetti salienti della discettazione procliana sul male in DMS 9, a proposito della presentazione dell’“ultimate evil” come “beyond what is not in any way at all (*nullatenus entis ultra*)”, scrive: «In asserting that ultimately evil lies “beyond what is not in any way at all” (Procl. DMS 9.6–7), is Proclus perhaps more concerned to emphasize the utter unreality of ultimate evil than to present his reader with the baffling concept of a negation more ultimate even than the denial of any participation at all in being? Very possibly so. But that is what his argument has led him to» (O'Brien 2017: 156), e nella nota 55 (*ibid.*) aggiunge: «“Very possibly”: I originally wrote “possibly”. An anonymous reviewer urged me to change this to “certainly”. [...]». Secondo la mia comprensione della questione, in questo caso propendo decisamente per “certainly”, in linea con l'anonimo *reviewer* del sopra citato saggio di O'Brien.

visione in cui il male così assunto, cioè come male assoluto, coincide con il non-essente assoluto, pur potendo essere distinto da quest'ultimo secondo la nozione e pur potendo aprire, rispetto a esso, uno spazio di riflessione, sul piano – potremmo dire – del “valore”, in ambito tanto metafisico quanto etico. L'espressione “al di là anche del non-essente assoluto”, così, si presenta come una formula iperbolica ed enfatica, votata a sancire in modo incontrovertibile la non esistenza del male in sé. Lo stesso vale per la formula a essa equivalente, “più inconsistente (cioè più inesistente) anche del non-essente assoluto” (*et nullatenus ente amenenoteron*, καὶ τοῦ μηδαμῶς ὄντος ἀμενηνότερον).

A questo riguardo, è utile spendere qualche parola sul valore che la preposizione ἐπέκεινα manifesta nell'espressione ἐπέκεινα καὶ τοῦ μηδαμῶς ὄντος¹⁸, la quale è equivalente all'espressione latina *ultra ipsum non esse – dico autem non esse le simpliciter*¹⁹ e, come vedremo, corrisponde all'espressione *nullatenus entis ultra* che ricorre in seguito nel medesimo *opusculum* (cfr. Procl. *DMS* 9, 9.). Nella suddetta espressione la preposizione ἐπέκεινα, cui Proclo ricorre spesso per esprimere la trascendenza²⁰ intesa come cifra di superiorità metafisica di qualcosa rispetto a qualcos'altro, è usata invece, in una prospettiva capovolta, per indicare uno stare “dall'altra parte” che è orientato non verso l'alto, bensì verso il basso, dunque un porsi “al di sotto” e non “al di sopra” di qualcosa, potremmo dire una sorta di trascendenza rovesciata, indice metafisico d'inferiorità e non di superiorità²¹. Un analogo uso del termine ἐπέκεινα si riscontra in alcuni passi in cui Proclo prospetta l'idea che il non-essente assoluto (τὸ μηδαμῶς ὄν) è “al di là” (ἐπέκεινα) – “al di sotto” – degli ordini infimi della realtà, in un'ottica in cui esso è assunto nella sua mera non esistenza²².

In un passo del *De malorum subsistentia* Proclo presenta il non-essente assoluto – che non può esistere né per sé né per accidente – come “al di là” (*ultra, ἐπέκεινα*) della materia, vista come la “natura ultima”, cioè come il più basso ordine del reale²³:

Et le non ens ipsum, quod quidem nullatenus ens aliud et ultra ultimam naturam, que secundum accidens est, neque secundum se neque secundum accidens esse potens²⁴.

¹⁸ Cfr. Procl. *in Ti.* I 374, 14–15; Procl. *Theol. Plat.* I 18, 86, 20–21.

¹⁹ Cfr. la retroversione greca di Strobel (2014: 938, 3, 2): ἐπέκεινα τοῦ μὴ εἶναι τὸ κακόν· λέγω δὲ τὸ μὴ εἶναι τὸ ἀπλῶς. Qui τὸ μὴ εἶναι τὸ ἀπλῶς è un'espressione corrispondente a τὸ μηδαμῶς ὄν.

²⁰ Sul lessico protologico della trascendenza in Proclo cfr. Beierwaltes (2014: 352–353 e nt. 65).

²¹ La preposizione ἐπέκεινα è usata in modo analogo anche in Plot. *Enn.* VI 7 [38] 23, 12 Henry, Schwyzer, in cui il filosofo afferma che non vi è nulla al di là dei mali verso il peggio: οὐδὲν ἐπέκεινα τῶν κακῶν πρὸς τὸ χεῖρον.

²² Questi passi, che riporto di seguito, sono menzionati da Moutsopoulos (2006: 148, noti 30–31), il quale, a questo riguardo, parla di una «transcendance inversée, “négative”» propria del «non être qui transcende les divinités», presentandola come «assez énigmatique» (con riferimento a Procl. *in Ti.* I 209, 26). Tale carattere enigmatico, a mio avviso, si risolve alla luce del fatto che questa “trascendenza” indica una relazione puramente concettuale, e il non-essente che è “al di là” degli dei si rivela un termine che coincide con il nulla.

²³ Per questa concezione della materia cfr. anche Procl. *Theol. Plat.* I 12, 57, 18.

²⁴ Cfr. la retroversione greca di Strobel (2014: 942, 8, 16–18): καὶ τὸ μὴ ὄν αὐτὸ τὸ μὲν μηδαμῶς ὄν ἄλλο καὶ ἐπέκεινα τῆς ἐσχάτης φύσεως, ἥτις κατὰ συμβεβηκός ἔστιν, μήτε καθ' αὐτὸ μήτε κατὰ συμβεβηκός εἶναι δυνάμενον.

E [per quanto riguarda] il non-essente stesso, vi è il non-essente che non è altro che non-essente assoluto e che è al di là della natura ultima, la quale è essente per accidente, [il non-essente] che non può essere né per sé né per accidente (Procl. *DMS* 8, 26–29, trad. mia).

Anche nel *Commentario sul “Timeo”* il filosofo afferma che il non-essente assoluto è “al di là” della materia, la quale, come ultimo ordine ipostatico, costituisce il limite infimo della totalità dell’esistente ed è anch’essa presidiata e ordinata dagli dèi; “al di là” (ἐπέκεινα) della materia, dunque al di fuori dell’azione divina, vi è il nulla, cioè non vi è niente:

πορεύσμον δ' ἔχειν τὸ πέλαγος, ἐπειδὴ τὰ ὄλικώτερα πρόεισιν ἄχρι τῶν τελευταίων καὶ κοσμεῖ τὴν ὕλην, ἐλθόντα δὲ ἐπὶ τὸ πέρας τῆς διακοσμήσεως ἵσταται, καὶ ἅπορον αὐτῆς τὸ ἐπέκεινα λοιπόν· ἔστι γὰρ τὸ μηδαμῶς ὃν ἐφεξῆς τοῖς πέρασι τοῦ ὄντος.

Il “mare” è “navigabile” poiché i generi [divini] più universali procedono fino alle realtà ultime e conferiscono ordine alla materia, e giunti al limite [infimo] dell’ordinamento [dell’intera realtà] essi si fermano, e ciò che resta al di là di questo [ordinamento] è inaccessibile; infatti, fuori dai limiti dell’essente [*scil.* dell’esistente] vi è il non-essente assoluto (Procl. *in Ti.* I 178, 26–31, trad. mia)²⁵.

Nel medesimo commentario, Proclo afferma che “al di là” (ἐπέκεινα) delle realtà diventanti e corruttibili, viste come le realtà infime, vi è il non-essente assoluto, cioè non vi è niente:

δεῖ δὲ εἶναι τὸ θνητόν, πρῶτον μέν, ἵνα πάντα ὅσα δυνατὸν ἦν γενέσθαι, ταῦτα ὑποσθῆ, τὰ τε ὄντα ἀεὶ καὶ τὰ μὴ ὄντα ποτέ· τούτων γὰρ ἐπέκεινα τὸ μηδαμῶς ὃν.

Ma vi deve anche essere ciò che è mortale, in primo luogo affinché tutte quante le cose che potevano venire all’essere esistessero [effettivamente], sia quelle che sono sempre, sia quelle che talvolta non sono; infatti, al di là di queste ultime vi è il non-essente assoluto (Procl. *in Ti.* III 222, 28–31, trad. mia).

E ancora:

τὰ μὲν γάρ ἔστι πρώτως ἀθάνατα, τὰ δὲ ἀθάνατα μὲν, ἀλλὰ δευτέρως, τὰ δὲ ὄμωνύμως ἀθάνατα, τὰ δὲ θνητά· τελευτᾶ γὰρ μέχρι τούτων ἡ φύσις, ὃν ἐπέκεινα τὸ μηδαμῶς ὃν.

Infatti, mentre alcune cose sono primariamente immortali, altre sono immortali, ma in modo secondario, altre sono immortali per onomimia, altre invece sono mortali: perché la natura

²⁵ Proclo qui avanza un’interpretazione di Pl. *Ti.* 24e4–5 Burnet.

si conclude con queste ultime, al di là delle quali vi è il non-essente assoluto (*Procl. in Ti.* III 231, 20–23, trad. mia).

Si può anche citare un altro passo del *Commentario sul “Timeo”*, in cui Proclo, con riferimento all’assunto della presenza degli dèi in ogni ordine del reale, dunque anche nelle realtà ultime, sostiene che “al di là” (ἐπέκεινα) degli dèi vi è il nulla, cioè non vi è più niente, nel senso che non vi è nulla che si ponga fuori dalla loro azione e che si sottragga alla loro funzione fondativa:

οὐδενὸς γὰρ ἀφέστηκε τὸ θεῖον, ἀλλὰ πᾶσιν ἐξίσου πάρεστι. διὸ, καν τὰ ἔσχατα λάβης, καὶ τούτοις παρὸν τὸ θεῖον εὑρήσεις· ἔστι γὰρ πανταχοῦ τὸ ἔν, καθὸ τῶν ὄντων ἕκαστον ἐκ θεῶν ὑφέστηκε, προελθόντα δὲ πάντα ἐκ θεῶν οὐκ ἐξελήλυθεν ἀπ’ αὐτῶν, ἀλλ’ ἐνερρίζωται ἐν αὐτοῖς· ποῦ γὰρ ἂν καὶ ἐξέλθοι, πάντα τῶν θεῶν περιειληφότων καὶ προκατειληφότων καὶ ἐν ἑαυτοῖς ἔχοντων; τὸ γὰρ ἐπέκεινα τῶν θεῶν τὸ μηδαμῶς ὃν ἔστι. πάντα δὲ τὰ ὄντα κύκλῳ περιειληπταὶ ὑπὸ τῶν θεῶν καὶ ἐν αὐτοῖς ἔστι.

infatti il divino non è separato da alcuna cosa, ma è ugualmente presente in tutte le cose. Perciò, anche se tu prendessi in considerazione le realtà ultime, anche in queste troveresti la presenza del divino; infatti l’uno è dovunque, nella misura in cui ciascuna delle cose ha ricevuto l’esistenza dagli dèi, ed esse, procedendo tutte quante dagli dèi, non si sono poste fuori da questi, bensì sono radicate in essi. In che modo, infatti, potrebbero essersi poste fuori [dagli dèi], dato che gli dèi abbracciano tutte le cose, le afferrano preventivamente e le tengono in se stessi? Perché ciò che è al di là degli dèi è il non-essente assoluto. Tutti gli essenti sono circondati dagli dèi e sono in essi (*Procl. in Ti.* I 209, 19–28, trad. mia).

L’espressione ἐπέκεινα καὶ τοῦ μηδαμῶς ὄντος riferita al male in sé, quale cifra della manifesta impossibilità dell’esistenza del male concepito come del tutto separato dal bene, ricorre anche in un passo del *Commentario sul “Timeo”*, in cui essa manifesta il proprio profilo speculativo nelle sue istanze e implicazioni. In questo caso, va notato che la suddetta espressione è posta come equivalente all’espressione μετὰ τὴν οὐδένειαν τοῦ μὴ ὄντος, «dopo la nullità del non-essente», cioè «dopo il non-essente assoluto», la quale si contrappone all’espressione πρὸ τοῦ ὄντος, «prima dell’essente», che invece è riferita al bene primo ed è equivalente alla formula ἐπέκεινα τοῦ ὄντος, «al di là dell’essente»:

τοῦτο γὰρ τὸ λεγόμενον κακόν εἰ μὲν ἔρημον ἀγαθοῦ παντὸς ὑπολάβοις, ἐπέκεινα ποιεῖς αὐτὸ καὶ τοῦ μηδαμῶς ὄντος· ως γὰρ τὸ αὐτοαγαθὸν πρὸ τοῦ ὄντος, οὔτω τὸ αὐτοκακὸν μετὰ τὴν οὐδένειαν τοῦ μὴ ὄντος· τὸ γὰρ πλεῖστον ἀφεστὸς τοῦ ἀγαθοῦ τὸ κακόν ἔστι καὶ οὐ τὸ μηδαμῶς ὃν. εἰ οὖν τὸ μηδαμῶς ὃν μᾶλλον ἔστιν ἢ τὸ αὐτοκακόν, ἀλλ’ ἐκεῖνο τῶν ἀδυνάτων εἶναι, πολλῷ ἄρα τοῦτο μειζόνως ἀδύνατον.

Se tu assumessi ciò che è detto “male” come separato da ogni bene, allora lo renderesti al di là anche del non-essente assoluto: perché, come il bene in sé è anteriore all’essente, così il male in sé è posteriore alla nullità del non-essente²⁶; infatti, ciò che più si è allontanato dal bene è il male [in sé] e non il non-essente assoluto. Se dunque il non-essente assoluto esiste più del male in sé, e se quello [scil. il non-essente assoluto] rientra tra le cose impossibili, allora tanto più questo [scil. il male in sé] è impossibile [oppure: allora questo è tanto più impossibile (del non-essente assoluto)] (Procl. *in Ti.* I 374, 13–20, trad. mia)²⁷.

Porre il male come separato da ogni bene, cioè come male in sé, significa quindi porlo come al di là del nulla, e ciò mostra l’impossibilità dell’esistenza del male così concepito. Con riferimento al non-essente assoluto, nel passo sopra citato la preposizione ἐπέκεινα è usata da Proclo con lo stesso valore della preposizione μετά (con accusativo). La preposizione μετά (con accusativo), in generale, è indice di “posteriorità” metafisicamente intesa come inferiorità e subordinazione di un ordine rispetto a un altro che, nella scala del reale, si pone come superiore e lo trascende. Tale preposizione si contrappone alla preposizione πρό, la quale, invece, è indice di “anteriorità” metafisicamente intesa come superiorità di un ordine rispetto a un altro che, nella scala del reale, si pone come inferiore. Come tale, la preposizione πρό appartiene al lessico protologico procliano della trascendenza²⁸. Se quindi il bene primo è “anteriore” all’essente assunto nella sua absolutezza, nel senso che è al di sopra di esso e ne costituisce il principio, il male in sé, in modo inverso, si configura come “posteriore” al non-essente assoluto, nel senso che è “al di sotto” di questo e va concepito come ancor “più lontano” dal bene primo di quanto non lo sia il non-essente assoluto. Così, il non-essente assoluto è concepito, in termini paradossali, come più esistente del male in sé, e quest’ultimo come perfino più inesistente del non-essente assoluto.

Su questa linea, posto che il non-essente assoluto fa parte delle cose impossibili (cioè che non possono in alcun modo esistere), ovverosia è la cosa impossibile per eccellenza, allora il male in sé, che è al di là anche del non-essente assoluto, rientra tra le cose impossibili ancor più e a maggior ragione del non-essente assoluto o, se vogliamo, è molto più impossibile dell’impossibile non-essente assoluto. Alla luce di questo rilievo, andrebbe rilevato che, riguardo al male puro, la fattuale equivalenza tra “l’ancor più inesistente del non-essente assoluto” e “il non-essente assoluto”, si traduce nell’equivalenza tra “l’ancor più impossibile dell’impossibile” (il male puro) e “l’impossibile” (qui il non-essente

²⁶ L’espressione οὐδένεια τοῦ μὴ ὄντος indica qui il non-essente assoluto.

²⁷ Festugière (2006: 235 e nota 3), sulla base delle emendazioni proposte – «En 374.18 lire μᾶλλον ἔστιν (non μᾶλλόν ἔστιν) et l. 20 lire avec Kroll <εἴναι> ἀδύνατον» –, traduce le linee 18–20: «Si donc le non-être absolu a plus d’existence que le Mal-en-soi, et si d’autre part ce non-être absolu est du nombre des choses qui ne peuvent exister, bien plus encore le Mal-en-soi sera-t-il une chose qui ne peut exister». In ogni caso, qui l’“essere impossibile” coincide con il “non potere esistere”.

²⁸ Sul valore della preposizione πρό nella protologia procliana cfr. Trouillard (1960; 1982: 101–108).

assoluto)²⁹. Proprio come il mero non esistente, infatti, anche l'impossibile, *stricto sensu*, non ammette gradazioni interne; ne consegue che, posto il non-essente assoluto come impossibile, non può darsi qualcosa che, rispetto a esso, sia in senso proprio ancor più impossibile³⁰. L'argomento procliano, quindi, intende mostrare l'assunto secondo cui, posto che il nulla è impossibile, allora il male in sé, che si configura come "al di là" del nulla, *a fortiori* è anch'esso impossibile e, come il nulla, in nessun modo può essere posto come esistente. Il male in sé, insomma, è identico al nulla. Delineati tali assunti, nella prosecuzione del testo in questione del *Commentario sul "Timeo"* Proclo avanza la tesi, sviluppata nel *De malorum subsistentia*, dell'esistenza del male mescolato al bene e, dunque, anch'esso buono, in quanto esistente (cfr. Procl. *in Ti.* I 374, 20–28).

In sintesi, l'argomento procliano incentrato sulla corrispondenza inversa tra il bene assoluto e il male assoluto, è mirato non a prospettare una qualche modalità infima di esistenza del male assoluto in opposizione alla suprema esistenza del bene primo, bensì a sancire la non esistenza del male assoluto, sulla base del suo stesso carattere di assolutesza che si delinea nel confronto con il bene primo³¹. Tale corrispondenza, infatti, non riguarda due termini entrambi esistenti, in quanto all'assoluta sovraessenzialità del bene primo, che nel pensiero procliano rappresenta il più alto rango di esistenza, corrisponde l'assoluta inessenzialità – cioè la mera non esistenza – del male in sé³². Con riferimento a questa differenza di fondo, nella delineazione procliana della corrispondenza tra il bene primo e il male puro, si prospetta la contrapposizione tra due forme radicali di "trascendenza", le quali, in modi diversi, non lasciano spazio alla postulazione di termini ulteriormente "trascendenti" rispetto a quelli posti. Per un verso, la trascendenza del bene primo rispetto all'essere in sé è cifra dell'esclusiva modalità di esistenza del principio primo, al di sopra del quale non vi è assolutamente più nulla³³. In questo caso siamo al cospetto del principio la cui esistenza, nell'ambito dell'esistente, si configura come la forma originaria e suprema di "esistenza", inesprimibile e differente da ogni altra tipologia e modalità di esistenza. Per altro verso, la trascendenza del male in sé rispetto al non-essente asso-

²⁹ Sull'impossibilità del non-essente assoluto cfr. Procl. *in Prm.* V 1000, 6–7, in cui il μηδαμῶς ὅν è presentato come ἀδύνατόν τι καὶ οὐδέν.

³⁰ Proclo altrove (cfr. *Theol. Plat.* I 10, 41, 13–20) ricorre a un'espressione iperbolica per indicare le conclusioni assurde cui giungono, secondo la sua interpretazione, le ultime quattro ipotesi del *Parmenide*, vuote e impossibili, basate sulla supposizione della non esistenza dell'uno (il semplicemente uno); secondo lo Scolarca, queste ipotesi conducono alle conseguenze, per così dire, più impossibili tra le impossibili (cfr. *Theol. Plat.* I 10, 41, 19–20: τῶν δὲ τὰ τῶν ἀδυνάτων, εἰ χρή φάναι, παντελῶς ἀδυνατώτερα προφερομένων); esse, infatti, mostrano che, se l'uno non esistesse, non esisterebbe assolutamente nulla (cfr. Procl. *Theol. Plat.* I 10, 41, 7–20 e I 12, 58, 8–22; Procl. *in Prm.* VI 1056, 1–1057, 4).

³¹ Sul rifiuto procliano dell'argomento per analogia volto ad affermare l'esistenza del male in sé in corrispondenza dell'esistenza del bene primo cfr. Fiorentino (1998: 74–75).

³² Al di là del raffronto tra il bene primo (quale termine esistente) e il male assoluto (quale termine non esistente), sul versante del male, il porsi del male in sé come "al di là" del non-essente assoluto, esprime su un piano concettuale un rapporto tra due termini non esistenti, a differenza di quanto si registra sul versante del bene, in cui il porsi del bene primo come "al di là" dell'essente in sé esprime un rapporto tra due termini esistenti.

³³ Sull'impossibilità dell'esistenza di qualcosa al di là dell'uno in sé (cioè di una causa dell'uno in sé) cfr. Procl. *in Prm.* VII 1143, 27–1144, 31; Procl. *ET.* prop. 5, 6, 16–20 e prop. 12, 14, 1–23; Procl. *Theol. Plat.* II 1, 12, 25–14, 11.

luto sancisce la non esistenza di un termine che, al pari di ciò che esso “trascende”, non può che essere posto come pura vacuità anipostatica.

Vediamo meglio come si configura il rapporto tra il male in sé e il non-essente assoluto in questo scenario speculativo procliano.

3. Il male in sé e il non-essente assoluto

Nel § 9 del *De malorum subsistentia* Proclo presenta nuovamente il male come “al di là anche del non-essente assoluto”, con specifico riferimento al male in sé, che adesso viene esplicitamente distinto dal male commisto al bene. Questo assunto, alla luce delle considerazioni prospettate nei §§ 6–8, è integrato nella trama argomentativa della tesi dell’esistenza del male, la quale trova la sua esatta definizione nella postulazione dell’esistenza del male commisto al bene. A configurarsi come al di là anche del non-essente assoluto, quindi, è il male in sé e non il male relativo, il quale invece, a suo modo, fa parte delle cose esistenti.

La distinzione tra il male in sé e il male mescolato al bene, per certi versi accostabile a quella tra il bene in sé e il bene commisto ad altro, è delineata con uno specifico riferimento alla distinzione tra il non-essente assoluto e il non-essente relativo. Infatti, così come, per un verso, bisogna porre la distinzione tra il non-essente assoluto, che non esiste in alcun modo, e il non-essente relativo, che va annoverato tra le cose esistenti, per altro verso, in modo analogo, bisogna anche porre la distinzione tra il male assoluto, il quale, come il non-essente assoluto, non esiste in alcun modo, e il male commisto al bene, il quale, come il non-essente relativo, fa parte delle cose esistenti³⁴. Il male assoluto non esiste perché è assunto come totalmente privo del bene e quindi anche dell’essere, dato che l’essere non può sussistere senza il bene; il male commisto al bene, invece, è esistente in virtù della sua partecipazione del bene, la quale comporta la sua appartenenza al piano dell’essere:

Sicut igitur, si le non ens quereret quis utrum est aut non est, quod quidem omninaque non ens, nullatenus esse participans, diceremus nullatenus ens; hoc autem modo quodam non ens in entibus connumerare concederemus hec amanti; secundum eadem utique et malum – quoniam et hoc duplex, hoc quidem solummodo malum, hoc autem non impermixtum ad bonum – hoc quidem videlicet nullatenus entis ultra ponemus, quanto bonum entis ultra, hoc autem in entibus ordinabimus; neque enim ab esse propter boni mesiteiam (id est mediationem) neque a bono propter esse potens adhuc manere desertum: simul enim ens est et bonum. Et quod quidem omninaque malum primi bonorum decidentia ens et velut exitio,

³⁴ Su ciò cfr. Maurette (2004: 147).

merito et ente privatum est: quid enim utique in entia progressum habebit, bono participare non potens?³⁵

Così, dunque, se qualcuno domandasse se il non-essente sia o non sia, diremo che ciò che è in ogni modo non-essente, in quanto non partecipa in alcun modo dell'essere, è assolutamente non-essente [*scil.* non esistente]; invece, a chi domanda³⁶ ciò, concederemo di annoverare tra gli essenti [*scil.* tra le cose esistenti] il non-essente che è tale secondo un certo rapporto. Ugualemente, anche nel caso del male – poiché anche questo è duplice: quello che è solamente male e quello che, invece, non è non mescolato al bene – porremo il primo [*scil.* il male che è solamente male] al di là del non-essente assoluto nella stessa misura in cui il bene [*scil.* il principio primo] è al di là dell'essente, e il secondo [*scil.* il male che non è non mescolato al bene] tra gli essenti, perché quest'ultimo non può restare privo né dell'essere, per via della mediazione del bene, né del bene, per via dell'essere: infatti [questo male] è insieme essente e buono. E il male assoluto, essendo una caduta e come un'uscita dal primo dei beni, a ragione è privo anche dell'essere: infatti, come potrebbe entrare nel novero degli essenti, non potendo partecipare del bene? (Procl. *DMS* 9, 1–17, trad. mia).

Proclo, così, stabilisce una corrispondenza, da un lato, tra il non-essente assoluto e il male in sé, come termini entrambi non esistenti, e, dall'altro lato, tra il non-essente relativo e il male commisto al bene, come termini entrambi annoverabili tra le cose esistenti. Egli stabilisce questa duplice corrispondenza sulla scia di prospettive speculative tracciate nel precedente § 8 dell'*opusculum*, in cui, con riferimento alle nozioni basilari di male, bene, essente e non-essente, delinea un sistema di distinzioni tra determinazioni contrapposte, che provo a schematizzare nel seguente modo: [il male (a)] il male puro, non commisto al bene (a1), contrapposto al male non puro, mescolato al bene (a2); [il bene (b)] il bene primo, che non è nient'altro che bene (b1), contrapposto al bene commisto ad altro (b2); quest'ultimo tipo di bene è a sua volta diviso nel bene non mescolato alla privazione (b2.1) e nel bene mescolato alla privazione (b2.2); [l'essente (c)] il realmente essente, solamente essente (c1), che è posto al livello superiore (rispetto all'essente mescolato al non-essente), contrapposto all'essente che è mescolato al non-essente e che è individuato negli ultimi ordini degli essenti (c2); [il non-essente (d)] il non-essente assoluto (d1), cioè il nulla, contrapposto al non-essente che è congiunto all'essente (d2); quest'ultimo tipo di non-essente è articolato in privazione dell'essente (d2.1) e in alterità (d2.2), le

³⁵ Cfr. la retroversione greca di questo passo elaborata da Strobel (2014: 942–943, 9, 1–10): ὥσπερ οὖν, εἰ τὸ μὴ ὄν ἡρετό τις, πότερον ἔστιν ἢ οὐκέ ἔστιν, τὸ μὲν πάντη μὴ ὄν, οὐδαμόθεν τοῦ εἶναι μετειληχός, ἐλέγομεν οὐδαμῶς ὃν, τὸ δὲ αὖτρόπον τινὰ μὴ ὄν ἐν τοῖς οὖσι καταλέγειν συνεχωροῦμεν τῷ ταῦτα ἐρομένῳ, κατὰ τὰ αὐτὰ δὴ καὶ τα κακά (ἐπεὶ καὶ τούτῳ διττόν τὸ μὲν μόνως κακόν, τὸ δὲ οὐκέ ἀγαθές πρὸς τὸ ἀγαθόν) τὸ μὲν δηλαδὴ τοῦ μηδαμῶς ὄντος ἐπέκεινα θήσομεν, δῆσφ τὸ ἀγαθόν τοῦ ὄντος ἐπέκεινα, τὸ δὲ ἐν τοῖς οὖσι τάξιομεν, μήτε τοῦ εἶναι διὰ τὴν τοῦ ἀγαθοῦ μήτε τοῦ ἀγαθοῦ διὰ τὸ εἶναι δυνάμενον ἔτι μένειν ἔρημον· ἀμα γάρ ὃν ἔστι καὶ ἀγαθόν, καὶ τὸ μὲν πάντῃ κακόν, τοῦ πρωτίστου τῶν ἀγαθῶν ἀπότωτις ὃν καὶ οὗτον ἐκβασίς, εἰκότως καὶ τοῦ ὄντος ἐστέρηται· τί γάρ ἀν εἰς τὰ ὄντα πάροδον ἔχοι, τοῦ ἀγαθοῦ μετασχεῖν μὴ δυνάμενον;

³⁶ Qui Guglielmo di Moerbeke traduce erroneamente con *amanti* il greco ἐρομένω; cfr. Strobel (2014: 734, 9, 4 e 943, 9, 3).

quali sono disposte su due distinti piani gerarchici (cfr. Procl. *DMS* 8, 8–38). Si delinea, così, un articolato quadro concettuale in cui si stagliano dieci nozioni, le cui connotazioni, contrapposizioni e interrelazioni concorrono ad affrescare una mappatura tipologica di diversi ordini ipostatici, modi di esistenza e concetti limite di termini inesistenti. Mi limito qui a rilevare, ai fini del tema trattato, che ciascuna delle quattro nozioni basilari che in sede di analisi possono essere assunte come sottese allo schema (a, b, c, d), è sdoppiata in un termine puro, assolutamente non mescolato al suo opposto (a₁, b₁, c₁, d₁), e in un termine non puro, cioè mescolato in qualche modo al suo opposto (a₂, b₂, c₂, d₂). Due dei termini non puri (b₂, d₂) sono a loro volta articolati ciascuno in due termini (b_{2.1}, b_{2.2} e d_{2.1}, d_{2.2}), in una prospettiva che, nel conferire una maggiore definizione a due delle quattro coppie di termini contrapposti e nell'introdurre in due casi la nozione della privazione, si rivela decisiva per la questione dell'esistenza del male. Mentre i termini caratterizzati dalla mescolanza sono tutti – ciascuno a suo modo – esistenti, invece i termini assunti nella loro assolutezza si distinguono in due termini non esistenti (i due termini estremi dello schema, a₁ e d₁) e in due termini esistenti (i due termini intermedi dello schema, b₁ e c₁), in una visione in cui l'orizzonte dell'esistenza è articolato in otto termini di fondo. Il confronto incrociato tra la distinzione/contrapposizione tra il male assoluto (a₁) e il male relativo (a₂) e la distinzione/contrapposizione tra il non-essente assoluto (d₁) e il non-essente relativo (d₂), permette di cogliere, per un verso, il nesso tra il male assoluto (a₁) e il non-essente assoluto (d₁), e per altro verso, il nesso tra il male relativo (a₂) e il non-essente relativo (d₂). Quest'ultimo nesso, come vedremo, al di là del suo profilo generico, si specifica come nesso tra il male relativo e il non-essente relativo consistente nella privazione di essere (d_{2.1}), quali termini che Proclo distingue tra loro con riferimento alle corrispettive nozioni di bene e di essente. Inoltre, secondo la mia comprensione, la divisione del bene commisto ad altro (b₂) nel bene non mescolato alla privazione (b_{2.1}) e nel bene mescolato alla privazione (b_{2.2}), se qui s'intende la privazione come privazione (parziale) di bene e dunque come male, permette a Proclo, oltre che d'inquadrare il male in termini che a loro modo rimandano alla privazione, anche di stabilire una distinzione, nell'ambito delle realtà derivate dal bene primo, tra ordini in cui il male è totalmente assente e ordini in cui si riscontra il male, distinzione funzionale a confinare quest'ultimo nei soli gradi ipostatici inferiori del reale.

Per quanto concerne il raffronto tra il male in sé e il non-essente assoluto, ritornando al passo sopra citato di *DMS* 9, 1–17, va rilevato che in Proclo il male in sé, se per un verso è concepito come al di là del non-essente assoluto, cioè come ancor più inesistente di quest'ultimo, per altro verso – come ho già mostrato – si rivela perfettamente coincidente con il non-essente assoluto, come risulta dalla parte finale del brano in questione. Questa convergenza tra i due termini, che si risolve nella loro identità, appare chiara se si prendono in esame le loro rispettive configurazioni sul piano concettuale, inquadrandole alla luce della protologia procliana. Per Proclo, posto che non esiste niente che non dipenda dal bene primo e non partecipi in alcun modo della bontà, il male assoluto è non esistente perché è assunto come una sorta di “caduta” (*incidentia*, ἀπόπτωσις) e di “uscita” (*exitio*, ἔκβασις) dal bene primo, quindi come totalmente privo di parteci-

pazione del bene. Ugualmente, posto che non esiste niente che non dipenda dal semplicemente uno e non partecipi in alcun modo dell'unità, il non-essente assoluto ($\tau\delta\ \mu\eta\delta\alpha\mu\omega\varsigma\ \check{\nu}$), cioè il nulla ($\tau\delta\ o\vec{u}\delta\epsilon\nu$), si profila come non esistente perché è concepito come assolutamente separato dal semplicemente uno e dunque, in termini meramente difettivi, come totalmente mancante di unità, la quale s'impone come l'elemento costitutivo primario e imprescindibile di ogni realtà³⁷. Secondo Proclo, infatti, il nulla è “ciò che non è neppure uno”, secondo la corrispondenza tra $\tau\delta\ o\vec{u}\delta\epsilon\nu$ (e l'equivalente $\tau\delta\ \mu\eta\delta\epsilon\nu$) e $\tau\delta\ o\vec{u}\delta\epsilon\ \check{\epsilon}\nu$ ($\tau\delta\ \mu\eta\delta\epsilon\ \check{\epsilon}\nu$)³⁸. La radicale negazione dell'uno/unità – come negazione intesa in termini difettivi – è indice di mera non esistenza, dato che per Proclo non può esistere nulla che non possieda in qualche misura un'intrinseca unità riconducibile all'uno in sé, cioè al principio primo, che è solamente uno³⁹. Ora, sulla base della dottrina procliana dell'identità protologica del semplicemente uno e del bene primo, come anche dei loro rispettivi effetti, l'unità e la bontà, che sono presenti in tutte le realtà derivate, si può cogliere la coincidenza tra il non-essente assoluto, come assoluta negazione dell'uno/unità, e il male in sé, come assoluta negazione del bene/bontà. Tanto il primo quanto il secondo, infatti, sono posti, rispettivamente sul versante dell'uno e su quello del bene, all'insegna della totale separazione dal principio primo e dell'assoluta assenza di unità/bontà quale originario carattere riconducibile a quest'ultimo, e da ciò deriva il dato della loro non esistenza. Emerge, così, in modo manifesto l'identità di fondo tra il male in sé e il non-essente assoluto, sottesa al rilievo secondo cui il male in sé è al di là anche del non-essente assoluto, ovverosia è ancor più inesistente di questo. Con tali rilievi, infatti, come abbiamo visto, Proclo non intende porre il male in sé come un più profondo livello di nulla, come un “super-nulla” – oppure, potremmo dire meglio, come un “sub-nulla” – ancor più inesistente del nulla stesso, bensì si prefigge di mettere in risalto la non esistenza del male totalmente separato dal bene e di scongiurare il rischio di prospettare una sua inammissibile ipostatizzazione.

³⁷ Cfr. per es. Procl. *Theol. Plat.* II 1, 4, 8–21; II 1, 14, 11–12; II 3, 25, 13–22; Procl. *in Prm.* VI 1081, 10–1082,

³⁸ Cfr. Saffrey, Westerink (2003: t. II, 78–79 nota 7 relativa alla p. 4, part. 78), riguardo a μηδέν inteso come μηδὲ ἔν: «L'un étant le constitutif premier de chaque chose, ce qui n'est même pas un n'est rien de tout». La corrispondenza tra μηδέν e μηδὲ ἔν rimarca anche la distinzione tra il non-essente consistente nel nulla, visto come neppure uno, e il non-essente consistente nel principio primo di tutte le cose, visto come l'uno assolutamente semplice, anteriore all'essente; cfr. Procl. *in Prm.* VI 1081, 8–1082, 7. Su questa distinzione cfr. Guérard (1985).

³⁹ Secondo Proclo, tutto ciò che è altro dall'uno in sé – cioè dal principio primo di tutte le cose – partecipa in qualche modo dell'uno e sussiste come molteplice in quanto è unificato dall'uno, configurandosi, dunque, sia come “non-uno” (*οὐκέτι*), in quanto non è solamente uno ed è diverso dall'uno in sé, sia come “uno” (*ἐν*), in quanto è unificato dall'uno e possiede l'unità per partecipazione; cfr. Procl. *ET*. prop. 1, 2, 1–14 e prop. 2, 2, 15–25. Da ciò emerge l'impossibilità dell'esistenza di qualcosa che sia solamente “non-uno” e non in qualche modo anche “uno”. Si profila l'impossibilità dell'esistenza del “nulla” inteso come assoluto “non-uno”, come “nessuna cosa” in quanto “neppure uno”. Sul piano concettuale, quindi, il nulla si contrappone all'uno; cfr. Procl. *Theol. Plat.* II 2, 14, 14.

Questa visione è delineata nei suoi tratti di fondo anche nella *Teologia platonica*:

(...) οὕτε ἄμικτον τὸ παρυφιστάμενον ἐν τοῖς μερικοῖς κακὸν καὶ ὀπωσοῦν πρὸς τὸ ἀγαθόν, ἀλλὰ καὶ τοῦτο μετέχει πως τῷ εἶναι τῷ ἀγαθῷ κατεχόμενον οὕθ' ὅλως ὑποστῆναι δυνατὸν τὸ παντὸς ἀγαθοῦ παντελῶς ἔρημον κακόν, ἐπέκεινα γὰρ καὶ τοῦ μηδαμῶς ὄντος τὸ αὐτοκακόν, ὥσπερ δὴ καὶ τοῦ παντελῶς ὄντος τὸ αὐτοαγαθόν...

(...) né il male che esiste in modo parassitario nelle realtà particolari è non mescolato – quale che sia il modo – al bene, bensì anche questo partecipa in qualche modo [del bene] per il fatto di essere racchiuso dall'essere del bene; né in generale è possibile che esista il male totalmente separato da ogni bene, perché il male in sé è al di là anche del non-essente assoluto, così come il bene in sé [è al di là] anche del totalmente essente... (Procl. *Theol. Plat.* I 18, 86, 16–22, trad. mia)

Il male esistente, dunque, è sempre commisto al bene. Questo male, come è noto, è concepito dal Licio non come come anipostatico e neppure come ipostatico, bensì come paripostatico, cioè come esistente per accidente, in altro da sé e in virtù di altro da sé, “presso” qualcosa d’ipostatico, secondo una modalità di esistenza collaterale e parassitaria rispetto all’esistenza ipostatica di ciò in cui il male si manifesta⁴⁰. Nel pensiero procliano, l’esistenza del male come παρυπόστασις, se per un verso non si presta a essere concepita come una contro-esistenza, intendendo con ciò un’esistenza ontologicamente “forte” e protologicamente opposta al bene primo, per altro verso non va neppure concepita come una pseudo-esistenza, intendendo con ciò una mera parvenza illusoria di esistenza, priva di una fattuale incidenza sulla trama generale dell’esistente. In quest’ultimo caso, infatti, sul piano metafisico, il male commisto al bene sarebbe pensato anch’esso come non esistente e finirebbe in ultima istanza per coincidere con il male in sé; così, insomma, si annullerebbe la distinzione tra il male relativo-paripostatico e il male assoluto-anipostatico, con la riduzione del primo al secondo, e si cadrebbe in quella stessa tesi della non

⁴⁰ Cfr. per es. Procl. *DMS* 50 e 54. Sulla concezione procliana del male come παρυπόστασις vi sono numerosi studi, che offrono varie prospettive di lettura; tra questi, cfr. Rosán (1949: 180–181); Beierwaltes (1973: 157–158); Isaac (2003b: 12–17); Lloyd (1987); de Libera (1993: 100–101); Abbate (1998); Opsomer, Steel (2003: 24–28; 2017: 248–251); Paparella (2008: 54 ss.); Skliris (2008: part. 152–155); Kavvadas (2009: part. 81–82; 2015); Chlup (2009: 27–28; 2012: 208–211); Charrue (2010: 129–131); Nikulin (2016: 143–145); Moraru (2019). Per Proclo, il male è mancante di una propria ipostasi ed esiste solo in rapporto all’ipostasi di ciò in cui esso attecchisce, in forza dello sfruttamento della potenza del bene che è proprio delle ipostasi. Assunto in termini di παρυπόστασις, il male non ha alcuna causa propria e principale, bensì si configura come il prodotto deviato e deficitario di una causalità meramente accidentale, come un effetto collaterale di una causa rivolta per se stessa a un bene che, come fine naturale, non viene però raggiunto per deficienza o debolezza (cfr. Procl. *DMS* 40 e 50). Su quest’ultimo aspetto cfr. Bonazzi (2015: 141); Opsomer, Steel (2003: 26); Paparella (2004: 81–82); Linguiti (2012: 251). Così concepito, il male, a fronte dell’inesistenza di qualcosa che sia il “contrario” (*contrarium*, τὸ ἐναντίον) del bene primo (cfr. Procl. *DMS* 37, 31–32), è posto come subcontrario (*subcontrarium*, ὑπεναντίον) del bene (cfr. Procl. *DMS* 54, 29), perché in ogni caso è opposto soltanto a un bene determinato e particolare, di cui è privazione, e non al bene primo e alla totalità dei beni. Secondo Proclo, inoltre, il male, così concepito, ha un’esistenza che potremmo definire periferica, dato che esso è assente nei più elevati ordini ipostatici, cioè negli dèi, come anche negli angeli, nei demoni, negli eroi e, in ultima istanza, nelle anime divinizzate (cfr. Procl. *DMS* 11–21), e si manifesta soltanto nelle anime particolari e nei corpi particolari (cfr. Procl. *DMS* 4 e 5). Come tale, il male è connesso con il difetto di potenza che è riscontrabile solo negli ordini più bassi, in cui la molteplicità è causa di allontanamento dall’unità.

esistenza *tout court* del male, dalla quale Proclo intende prendere le distanze. L'esistenza del male, se nel pensiero dello Scolarca si presenta come metafisicamente "debole", rappresenta pur sempre una data modalità di esistenza, che egli considera non soltanto come pienamente compatibile con le istanze e le implicazioni della sua protologia monistica agatologica⁴¹, ma anche come imprescindibile per la configurazione di quest'ultima. Nella visione procliana, infatti, il male è concepito come un aspetto necessario che sul piano cosmologico concorre a configurare la perfezione del mondo fisico, e in una più ampia ottica metafisica concorre a determinare il rango e la funzione causale degli ordini divini, come anche l'articolazione gradazionale della realtà⁴².

4. Il male alla luce della dottrina procliana della multivocità del non-essente

Nel pensiero procliano, la modalità di esistenza riconosciuta al male si presta a essere inquadrata in termini meontologici. Abbiamo visto come nel § 9 del *De malorum subsistentia* la distinzione tra il male in sé e il male mescolato al bene sia elaborata con rimando alla distinzione tra il non-essente assoluto e il non-essente relativo, la quale costituisce un assunto portante della dottrina procliana della multivocità del non-essente (*τὸ μὴ ὅν*)⁴³. In Proclo il non-essente assoluto, ciò che non è in alcun modo (*τὸ μηδαμῶς ὅν*), assunto come nozione rigorosamente univoca, è appunto cifra della totale negazione dell'"essere" inteso nel suo più esteso senso esistenziale, e indica esclusivamente la totale assenza di qualsivoglia ordine e modalità di esistenza, cioè il nulla, come termine che, nella sua assolutezza, è impossibile e immaginario⁴⁴. Di contro, il non-essente relativo, posto in contrapposizione al non-essente assoluto, manifesta un'intrinseca molteplicità di significati, cioè si articola in una pluralità di tipi di non-essente che, nella concezione

⁴¹ La dottrina procliana del male, che in linea di principio comporta una concezione dei mali del corpo e di quelli dell'anima alla luce dell'unico modello teorico della modalità paripostatica di esistenza, se da un lato è presentata da Proclo come risolutiva della questione del male sia sul piano cosmologico-metafisico sia su quello etico, dall'altro lato, in sede di analisi critica si rivela non priva di tensioni interne e di possibili risvolti aporetici. Per alcune stimolanti osservazioni su aspetti aporetici della dottrina procliana del male cfr. per es. Paparella (2008: 59–61, 65–67, 95–96) e Kavvadas (2015).

⁴² Su questi rilievi cfr. Procl. *DMS* 5, 7–34; 7; Procl. *Dec. dub.* V 28–29; Procl. *in Ti.* I 372, 20–373, 3.

⁴³ Sulla multivocità del non-essente in Proclo cfr. per es. Procl. *in Prm.* V 999, 16–1000, 25; VI 1039, 24–25; VI 1073, 2–4; VII 503, 21–23; Procl. *Theol. Plat.* II 5, 38, 26–39, 5; Procl. *DMS* 8, 26–38; 9, 1–5; Procl. *in Ti.* I 233, 1–4. Tra gli studi, cfr. Narbonne (1992: 123–124); Pinchard (2006; 2007); Phillips (2007: 80–82); Napoli (2008: 313–330); de Garay (2013); Luna, Segonds (2014: part. 166–172, dalla nota 4 relativa alla p. 36 alla nota 8 relativa alla p. 38); Del Forno (2015: part. 246–247).

⁴⁴ Sul legame tra la nozione del nulla e la facoltà dell'immaginazione (*φαντασία*) cfr. Procl. *in Prm.* VI 1082, 7–12; VI 1105, 25–1106, 1.

gradazionale del reale propria del pensiero procliano, rappresentano diverse modalità di esistenza, corrispondenti a vari ordini o aspetti del reale⁴⁵.

In un passo del *Commentario sul "Parmenide"* Proclo delinea un elenco tassonomico di diversi tipi di non-essente. Egli presenta in termini di non-essente, secondo diverse configurazioni, oltre al non-essente assoluto (τὸ μηδαμῆ μηδαμῶς ὄν, che è espressione concettualmente equivalente a τὸ μηδαμῶς ὄν) e alla privazione (puntualmente distinta dal non-essente assoluto), i vari ordini gradazionali del reale, ciascuno visto nei tratti peculiari della sua strutturazione: la materia, le forme legate a questa, le cose sensibili, le anime, il genere intelligibile del diverso, il principio primo di tutte le cose⁴⁶. A differenza del non-essente assoluto, gli altri tipi di non-essente prospettati in questo scenario, diversi tra loro, sono tutti pensati, ciascuno a suo modo, sotto il segno dell'esistenza e si prestano quindi a essere inquadrati come diverse articolazioni di ciò che potremmo delineare, in una prospettiva generale, come il non-essente assunto in senso relativo. La materia, le forme unite alla materia, le cose sensibili e le anime, configurate in diversi modi come non-essenti, sono tutte inferiori, secondo diversi gradi, ai "realmente essenti", cioè alle realtà intelligibili, immutabili ed eterne. Su un piano superiore, il non-essente si riscontra anche nella stessa realtà intelligibile ed è individuato nella "prima diversità degli essenti", cioè nel genere del diverso, il quale, con riferimento a un assunto platonico del *Sofista*, non è essente in misura minore dello stesso essente⁴⁷. Al di sopra di tutti questi ordini meontologici, è posto come non-essente anche il principio primo di tutte le cose, in quanto è superiore all'essente⁴⁸, in termini di assoluta trascendenza, che è anche anteriorità causale. Tra i vari tipi di non-essente relativo, a ridosso dei più bassi ordini del reale, Proclo annovera anche la privazione (*στέρησις*), la quale nel *De malorum subsistentia* si rivela un termine di riferimento basilare della concezione procliana del male. Va anche rilevato che in Proclo, al di là di quanto si legge nel passo in questione di *in Prm.* V 999, si configurano come non-essenti anche gli altri intelligibili, ciascuno dei quali "non è" gli altri, cioè è diverso da tutti gli altri per la sua partecipazione del genere del diverso (la sopra menzionata "prima diversità degli essenti"), che svolge la funzione di principio di separazione e di non commistione⁴⁹. Il Diadoco, inoltre, concepisce in termini meonto-

⁴⁵ Secondo la mia comprensione, Proclo, a fronte della delineazione di una pluralità di tipi di non-essente relativo, talvolta profila anche una contrapposizione di fondo tra il non-essente assoluto, visto nella sua univocità, e il non-essente relativo assunto in una prospettiva generale, con riferimento al suo carattere di esistenza, a prescindere dalla varietà tipologica dei termini meontologici in cui si articola. Cfr. per es. Procl. *in Prm.* V 1035, 11–12.

⁴⁶ Cfr. Procl. *in Prm.* V 999, 16–31 e più in generale 999, 9–1000, 25.

⁴⁷ Cfr. Procl. *in Prm.* V 999, 27–29. Il riferimento è a Pl. *Sph.* 258a11–b2.

⁴⁸ Per Proclo, il principio primo, visto nella sua trascendenza rispetto a tutte le cose e nella sua ineffabilità, non è neppure non-essente ed è al di sopra anche del non-essente; cfr. Procl. *in R.* I 282, 21–25. Cfr. anche Procl. *Theol. Plat.* II 5, 37, 25–38, 1, in cui l'uno è presentato come il principio degli essenti e dei non-essenti. Va anche ricordato che, per il Licio, al principio primo non si addicono in senso proprio neppure le negazioni dal valore trascendente e causale, le quali vanno anch'esse negate. Sulla negazione della negazione in Proclo cfr. Jugrin (2017: part. 184–189).

⁴⁹ Cfr. Procl. *in Prm.* VII 1178, 25–27; Procl. *in Ti.* II 158, 20–159, 3. Cfr. anche Procl. *in Prm.* VII 503, 21–23, in cui il filosofo, nel delineare una classificazione selettiva di quattro significati di non-essente, vi

logici anche le enadi, che nel passo di *in Prm.* V 999 non sono menzionate; queste, nel loro complesso, sono inquadrabili come un'articolazione del non-essente al di là dell'essente, in quanto sono concepite come sovraessenziali, ancorché secondo una modalità differente e inferiore rispetto a quella del principio primo di tutte le cose, dato che, mentre questo è totalmente impartecipabile, invece le enadi sono partecipate dagli essenti⁵⁰.

Proclo, così, con riferimento alla nozione generale del non-essente relativo, delinea diversi tipi di non-essenti, tutti accomunati dall'esistere in qualche modo e, dunque, dal distinguersi dal non-essente assoluto, puramente non esistente, quali diversi ordini di realtà che potremmo indicare come i non-essenti subessenziali (la materia, le realtà materiali e sensibili, le anime), i non-essenti essenziali (il genere intelligibile del diverso, ma anche, sulla base della partecipazione di questo, i generi e le forme intelligibili) e i non-essenti sovraessenziali (il principio primo e, in diverso modo, le enadi). Nel caso del non-essente assunto in senso relativo, infatti, la negazione dell'essente si presenta secondo tre diverse linee di orientamento: come cifra d'inferiorità rispetto all'essere essenziale; come cifra differenziale interna all'articolato ordinamento dell'essere essenziale, in una prospettiva in cui il non-essente è posto come congiunto e coordinato all'essente⁵¹; come cifra di superiorità rispetto all'essere essenziale⁵². La privazione, che in questo quadro d'insieme è posta sul versante dell'inferiorità rispetto all'essente essenziale, non rappresenta un dato ordine ipostatico, ma un aspetto difettivo riscontrabile in taluni ordini ipostatici.

Con riferimento a questo scenario speculativo, in Proclo, mentre il male in sé è accostato al non-essente assoluto per il fatto di essere posto come non esistente, invece il male mescolato al bene è pensato in corrispondenza del non-essente relativo con riferimento alla comune cifra di esistenza. Riguardo a quest'ultima corrispondenza, mi sembra che si possano distinguere due diversi aspetti di essa. Per un verso, in una prospettiva generale, la corrispondenza tra il male mescolato al bene e il non-essente relativo si basa sul fatto che entrambi i termini sono posti come esistenti, dunque è posta con riferimento al non-essente relativo visto in modo generico come esistente, in contrapposizione al non-

include il non-essente consistente nei generi intelligibili della quiete e del movimento, presentabili entrambi in termini di non-essente «per via della natura del diverso», cioè per la loro partecipazione del genere intelligibile del diverso. In questo caso, dunque, il non-essente essenziale è indicato nei generi della quiete e del movimento, i quali, come gli altri generi e forme intelligibili, si configurano come non-essenti in virtù della loro partecipazione del genere del diverso. La quiete, infatti, «non è» il movimento, così come «non è» tutti gli altri generi e forme, e il movimento «non è» la quiete, così come «non è» tutti gli altri generi e forme, nel senso che ciascuno di questi due generi, nella propria determinatezza, è diverso da tutti gli altri. I due generi suddetti, dunque, sono presentati come casi esemplari di una configurazione meontologica che accomuna gli intelligibili. Proclo, infatti, poco dopo, nel parlare di questo tipo di non-essente, fa riferimento alla quiete, al moto e, in generale, al non-essente che è nell'ambito degli intelligibili, ovverosia al non-essente che ciascun intelligibile è in virtù del fatto che «non è» tutti gli altri intelligibili, cioè «è diverso» da questi.

⁵⁰ Per questi rilievi cfr. Procl. *in Prm.* VI 1073, 9–11; Procl. *ET.* prop. 116, 102, 13–27.

⁵¹ Cfr. Procl. *in Prm.* VI 1072, 24–1073, 1, da cui si può evincere che il filosofo, con riferimento al passo di Pl. *Sph.* 258a11–b2, stabilisce pur sempre la superiorità dell'essente rispetto al non-essente che non è meno essente dell'essente, nell'ambito dell'articolazione degli ordini ontico-noetici.

⁵² Cfr. Procl. *in Prm.* VI 1073, 2–4; Procl. *Theol. Plat.* II 5, 38, 26–39.

essente assoluto (cfr. Procl. *DMS* 9, 1–17). Per altro verso, guardando alla specificità delle articolazioni tipologiche in cui si dà il non-essente relativo, la suddetta corrispondenza si determina con particolare riferimento al tipo di non-essente relativo consistente nella privazione (*στέρησις*). Ora, la privazione dell’essente (*privatio entis*, *στέρησις τοῦ ὄντος*) è una delle due determinazioni tipologiche in cui nel § 8 del *De malorum subsistentia* è articolato il non-essente commisto all’essente, ovverosia il non-essente relativo, in una classificazione dicotomica di quest’ultimo termine che, nella sua impostazione selettiva, è calibrata in funzione della trattazione della specifica questione che lo Scolarca affronta in questa parte dell’*opusculum* (cfr. Procl. *DMS* 8, 31–33).

Proclo associa la privazione (*στέρησις*) alle cose divenienti e alla materia, cioè ai più bassi ordini della realtà⁵³. La privazione, in senso proprio, non s’identifica con le cose divenienti e con la materia, alle quali è legata⁵⁴, ma costituisce un carattere che contraddistingue questi ordini ipostatici. Come tale, essa si configura come una modalità di esistenza consistente non in uno specifico ordine ipostatico, bensì in una costitutiva condizione difettiva riscontrabile nel modo di essere di alcuni ordini ipostatici. La privazione, infatti, consiste nella mancanza difettiva di un determinato stato o proprietà, riscontrabile in un termine ipostatico che funge da sostrato tetico d’inerenza e che è passibile di una siffatta condizione. Sulla scia di un assunto aristotelico, Proclo sostiene che la privazione “per sé” è non essente, ma “per accidente” è essente (*καθ’ αὐτὸν γάρ ἐστι μὴ ὄν, κατὰ συμβεβηκός δὲ ὄν*)⁵⁵. La privazione, infatti, mentre di per sé è non essente perché è indice dell’assenza di una determinata proprietà in una realtà soggiacente, invece per accidente si configura come essente perché indica il non sussistere di una data proprietà in qualcosa di essente cui essa in ogni caso si riferisce, e in tal senso contribuisce anch’essa a caratterizzare lo stato di qualcosa di essente. Come cifra di mancanza di possesso di qualcosa, registrabile in una data cosa, la privazione presuppone l’esistenza di ciò in cui essa si riscontra, cioè l’essere della cosa senza cui la privazione non potrebbe neppure darsi come tale. Così, la privazione è anch’essa essente, ancorché in modo accidentale, lasciandosi pensare sotto il segno della negazione relativa dell’essere e presentandosi come un tipo di non-essente relativo, esistente ma non ipostatico.

Ora, secondo Proclo, il male, posto come esistente, è privazione parziale di bene, cioè privazione di qualche bene particolare riscontrabile in qualcosa, e non privazione del bene primo e di ogni bene in assoluto. Come tale, il male, esistendo soltanto in altro e in virtù di altro, al pari del tipo di non-essente relativo consistente nella privazione,

⁵³ Cfr. Procl. *Theol. Plat.* II 5, 39, 2–5, in cui il Diadoco parla del non-essente che è privazione dell’essente e mancante dell’essente, con riferimento sia alle realtà della generazione (*ἡ γένεσις πᾶσα*, da intendersi, a mio avviso, come ogni realtà generata-diveniente), sia alla materia.

⁵⁴ Proclo, in *in Prm.* V 999 16–31, presenta la privazione come un tipo di non-essente relativo distinto sia dalla materia sia dalle cose divenienti, introducendola per prima in un elenco di tipi di non-essente relativo che, con riferimento a una divisione gerarchizzata di tipi di esistenza, è ordinato dal basso verso l’alto.

⁵⁵ Cfr. Procl. *in Prm.* V 999, 18–19. Questa tesi è formulata sulla scorta di una rielaborazione di assunti aristotelici; cfr. Arist. *Ph.* I 7, 190b24–30; I 8, 191b15–16; I 9, 192a3–6 Carteron; *Metaph.* IV 2, 1004a12–16; V 22, 1022b22–1023a7 Ross.

non possiede una propria sussistenza autonoma, una “perseità”, e si configura come un non-essente non ipostatico, esistente non come un dato ordine di realtà, bensì come un aspetto riscontrabile in certi ordini di realtà. Va però precisato che, al di là di tale convergenza, per Proclo il male non può essere semplicemente assimilato alla privazione assunta in quanto tale, dato che esso si configura come privazione di bene e non come privazione di essere⁵⁶. Nella visione procliana, stabilito che sul piano concettuale la privazione è il contrario dell’essere e che il male è il contrario del bene, la privazione e il male sono posti come diversi perché diversi sono i loro rispettivi termini opposti, l’essere e il bene. L’anteriorità del bene rispetto all’essere, la quale esclude l’identità tra i due termini e la loro conversione reciproca, implica che la presenza della privazione, che è relativa all’essere, non comporta di per se stessa la concomitante presenza del male, che invece è relativo al bene. Inoltre, nel caso del male, a differenza delle privazioni ontiche, se la privazione diviene totale, essa conduce alla completa dissoluzione dell’ipostasi cui è riferita, e nel caso specifico comporta la scomparsa anche del male⁵⁷. Alla luce dell’anteriorità del bene rispetto all’essere, il male, che è privazione di bene, non può essere posto come esistente se non come privazione parziale di bene, poiché la totale assenza di bene implica totale assenza di essere, ovvero la mera non esistenza⁵⁸. Inoltre, le privazioni ontiche, di per se stesse, sono mere assenze di proprietà, e come tali in senso proprio non traggono esistenza dalle cose cui si riferiscono e non si oppongono alle cose di cui sono soppressioni e semplici negazioni, non manifestando in tal modo alcuna potenza e attività; il male, invece, come la privazione del bene, si oppone al bene di cui è privazione e trae potenza dal bene cui è mescolato, per rafforzare la propria inconsistenza e per combatterlo. Così, a differenza delle privazioni ontiche, il male manifesta una natura parassitaria, cioè esiste soltanto in presenza del bene, configurandosi come una privazione parziale di questo. Infatti, mentre le altre privazioni si danno quando in un soggetto è totalmente assente lo stato di cui ciascuna di esse è privazione, invece la privazione di bene non può esistere in assenza totale di quest’ultimo, quale assenza che comporta la non esistenza del soggetto stesso che funge da sostrato⁵⁹.

In Proclo, dunque, l’accostamento del male al peculiare non-essente relativo consistente nella privazione, con la delineazione della strutturale differenza che intercorre tra i due termini, appare funzionale a non conferire alcuna perseità ipostatica al male, che pure è posto come esistente. La distinzione tra la privazione, assunta come privazione dell’essente, e il male, posto come privazione del bene, permette di assegnare all’esisten-

⁵⁶ Sulla tesi procliana della differenza tra la privazione ontica e il male cfr. Procl. *DMS* 38, 1–45; 7, 35–69; 52, 1–41. Tra gli studi, cfr. Opsomer, Steel (2003: 29–31); Steel (1998: 92–97; 2017: 251–253); Fiorentino (1998: 78–79); Phillips (2007: 57–90).

⁵⁷ Questo assunto è esemplificato con il caso della malattia, la quale esiste nel corpo se essa è un disordine parziale, dato che la privazione completa dell’ordine conduce alla morte del corpo e, con questa, alla cessazione della malattia, cioè distrugge il soggetto insieme al male che è in esso; cfr. Procl. *DMS* 38, 14–24. Sull’esempio della malattia cfr. anche Procl. *DMS* 7, 63–68.

⁵⁸ Sul fatto che il male a suo modo esistente non è privazione totale di bene, cfr. Procl. *DMS* 54, 25–29.

⁵⁹ Per questi rilievi cfr. Procl. *DMS* 7, 38–57; 38, 10–45; 52, 3–14.

za del male caratteri specifici che s'inquadrano in un orizzonte non ontologico, bensì agatologico, come anche di non ricondurre ogni privazione al male.

5. Per concludere

Nella dottrina procliana del male riveste una basilare importanza la recisa negazione dell'esistenza del male in sé. Inquadrato nel suo rapporto di corrispondenza inversa con il bene primo, il male in sé si configura come "al di là anche del non-essente assoluto", e ciò significa che il male in sé, come il nulla, non esiste in alcun modo. Questo assunto emerge chiaramente anche da un'altra formulazione procliana della corrispondenza inversa del male in sé con il bene primo: come il bene primo è al di là di tutte le cose – o, si potrebbe anche intendere, al di là di tutti i beni –, così il male in sé è privo della partecipazione di tutti i beni, ovverosia è separato da ogni bene, ed è difetto e privazione di tutti questi (*ut enim le prime bonum ultra omnia, sic malum ipsum omnium expers bonorum, dico autem qua malum, et defectus illorum et privatio*)⁶⁰. Anche questo rilievo mostra la non esistenza del male in sé, in una visione in cui non può esistere niente che non partecipi in qualche modo del bene. Esistente, invece, è il male assunto come privazione parziale del bene, cioè come male mescolato al bene, ed è un male che, nelle realtà in cui si trova, non può mai sovrastare il bene cui è commisto. Così configurato, il male, presente solo nei più bassi ordini del reale, è concepito come integrato nella strutturazione agatologica dell'intera realtà e come conciliabile con il dominio incontrastato della provvidenza (*πρόνοια, providentia*) divina su ogni ordine del reale⁶¹. Si può allora rilevare che in Proclo il male si lascia pensare in una visione filosofica che potremmo classificare come ottimistica⁶². La tesi della sola esistenza del male commisto al bene, intesa come esistenza di una fenomenologia di mali paripostatici, comporta una relativizzazione del male, speculativamente disinnescato nei suoi aspetti più tetri. Si delinea, così, uno scenario in cui Proclo, che intende mantenere la distinzione tra il bene in quanto tale e il male, può anche giungere ad affermare, in una visione filosofica generale, che il male non soltanto esiste in virtù del bene, ma è anche un bene per il fatto di esistere⁶³, è un bene, potremmo dire, nel suo stesso esistere come male in virtù del bene, in quanto l'esistenza come tale è intrinsecamente legata al bene. Con questo suo statuto, il male

⁶⁰ Cfr. Procl. *DMS* 51, 9–11. In questo passo si potrebbe anche intendere *ultra omnia* (ἐπέκεινα πάντων) come "al di là di tutti i beni", piuttosto che come "tutte le cose", in corrispondenza con *omnium expers bonorum* (πάντων ἀμοιρούμενα). cfr. Isaac (2003b: 96).

⁶¹ Sulla conciliabilità tra il male concepito come mescolato al bene e la provvidenza universale cfr. per es. Procl. *DMS* 58–61.

⁶² Cfr. Lanzi (2000: 282–283); Brogi (2006: 50–51); García Valverde (2017: 149).

⁶³ Cfr. Procl. *DMS* 5, 36–37. Questo rilievo, formulato in una specifica prospettiva cosmologica (cfr. Procl. *DMS* 5, 34–36) nella parte iniziale dell'*opusculum*, nell'ambito degli argomenti esposti a favore della tesi generale dell'esistenza del male, nella sua somma paradossalità appare di fatto conservato e spiegato da Proclo nella sua visione generale del male (cfr. *DMS* 5, 37–38). Cfr. per es. anche *DMS* 58–61.

commisto al bene rientra anche in una protologia volta a negare l'esistenza di un principio dei mali contrapposto al bene primo. Nella filosofia procliana, tra il bene e il male non vi è alcuna opposizione dualistica né alcun conflitto protologico. Per il Licio, infatti, il principio primo non può che essere uno e unico, e questo principio è il bene primo, il quale, proprio in quanto tale, è la causa prima di tutti i beni e non può essere posto anche come la causa del male, né può comportare che quest'ultimo sia prodotto da una qualche causa propria, dato che tutte le cause sono subordinate al bene primo, nella loro potenza causale, dipendono da questo. In tale visione monistica, l'uno-bene primo, nella sua assolutesza, non ha alcun reale termine contrario: il suo contrario, ciò che non è neppure uno, o il male puro, non è nient'altro che il nulla, quale termine che per definizione è totalmente inesistente e impossibile. Nel porre il male come patipostatico, dunque, Proclo evita sia di negare l'esistenza del male in qualsivoglia modalità, sia di attribuire al male una natura propria e a se stante. Egli, insomma, mostra di volersi tenere lontano sia da una mera nientificazione del male, che condurrebbe all'abolizione della differenza stessa tra il bene e il male nei termini di una piena coincidenza del secondo con il primo, sia da qualsivoglia forma d'ipostatizzazione del male, che comporterebbe la negazione del monismo agatologico e delle sue implicazioni.

In questo scenario, con riferimento alla questione del male, in Proclo lo spettro dei diversi significati del non-essente si arricchisce di due termini: sul versante esistenziale vi si annovera il male paripostatico, descritto come un tipo di privazione non riducibile alla privazione ontica, e sul versante della radicale negazione dell'esistenza vi si registra il male assoluto, il quale, seppure in una certa ottica sia distinguibile nella nozione dal non-essente in senso assoluto, coincide in ultima istanza con questo.

BIBLIOGRAFIA

- ABBATE, M.**, 1998, “*Parypóstasis*: il concetto di male nella quarta dissertazione del *Commento alla Repubblica* di Proclo”, *Rivista di Storia della Filosofia* 53, pp. 109–115.
- BECHTLE, G.**, 1999, “Das Böse im Platonismus: Überlegungen zur Position Jamblichs”, *Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter* 4, pp. 63–82.
- BEIERWALTES, W.**, 1973, “Die Entfaltung der Einheit. Zur Differenz plotinischen und proklichen Denkens”, *Théta-Pi* 2/2, pp. 126–161 [anche in: W. Beierwaltes, *Denken des Einen: Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschicht*, Frankfurt am Main 1985].
- BEIERWALTES, W.**, 2004, “Proklos’ Begriff des Guten aus der Perspektive seiner Platon-Deutung”, in: Kijewska (2004), pp. 97–120 [anche in : W. Beierwaltes, *Procliana. Spätantikes Denken und seine Spuren*, Frankfurt am Main 2007, pp. 85–108].
- BEIERWALTES, W.**, 2014³, *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik*, Frankfurt am Main [rist. della 2^a ed., 1979].
- BOESE, H.** (ed.), 1960, *Procli Diadochi Tria opuscula (De providentia, libertate, malo)*, Latine Guilelmo de Moerbeke vertente et Graece ex Isaacii Sebastocratoris aliorumque scriptis collecta, Berlin.
- BONAZZI, M.**, 2015, *Il platonismo*, Torino.
- BOSS, G., SEEL, G.** (eds.), 1987, *Proclus et son influence. Actes du Colloque de Neuchâtel, Juin 1985*, Zürich.
- BOSSI, B., ROBINSON, TH. M.** (eds.), 2013, *Plato’s Sophist Revisited*, Berlin–Boston.
- BROGI, S.**, 2006, *I filosofi e il male. Storia della teodicea da Platone a Auschwitz*, Milano.
- BURNET, J.** (ed.), 1900–1907, *Plato*, Opera, vol. I–V, Oxford.
- CARDULLO, R. L.**, 2017, “Evil as *alogon* in the post-Plotinian Neoplatonism. Again on the Uniqueness of the Principle, between Athens and Alexandria”, in: Cardullo, Coniglione (2017), pp. 47–63.
- CARDULLO, R. L., CONIGLIONE, F.** (eds.), 2017, *Reason and No-reason from Ancient Philosophy to Neurosciences. Old Parameters, New Perspectives*, Sankt Augustin.
- CARTERON, H.** (ed.), 1926–1932, Aristote, *Physique*, vol. I–II, Paris.
- CHARRUÉ, J.-M.**, 2010, *De l’être et du monde. Ammonius, Plotinus, Proclus*, Paris.
- CHIARADONNA, R.** (cur.), 2012, *Filosofia tardoantica*, Roma.
- CHLUP, R.**, 2009, “Proclus’ Theory of Evil: An Ethical Perspective”, *The International Journal of Platonic Tradition* 3, pp. 26–57.
- CHLUP, R.**, 2012, *Proclus. An Introduction*, Cambridge–New York.
- D’HOINE, P.**, 2011, “Les arguments de Proclus contre l’existence d’Idées des maux”, *Études Platoniciennes* 8, pp. 75–103.
- D’HOINE, P., MARTIJN, M.** (eds.), 2017, *All from One. A Guide to Proclus*, Oxford–New York.
- DE ANDIA, Y.** (éd.), 1997, *Denys l’Aréopagite et sa posterité en Orient et en Occident. Actes du Colloque International, Paris, 21–24 septembre 1994*, Paris.
- DE GARAY, J.**, 2013, “Difference and Negation: Plato’s *Sophist* in Proclus”, in: Bossi, Robinson (2013), pp. 225–245.
- DE LIBERA, A.**, 1993, “Le mal dans la philosophie médiévale”, *Studia Philosophica* 52, pp. 81–103.
- DEL FORNO, D.**, 2015, *La dialettica in Proclo. Il quinto libro dell’In Parmenidem tradotto e commentato*, Sankt Augustin.
- DIEHL, E.** (ed.), 1903–1906, Proclus Diadochus, *In Platonis Timaeum commentaria*, vol. I–III, Leipzig.
- DODDS, E. R.** (ed.), 1963², Proclus, *The Elements of Theology*, Oxford–New York.

- ERLER, M.** (tr.), 1978, Proklos Diadochos, *Über die Existenz des Bösen*, Meisenheim am Glan.
- FESTUGIÈRE, A. J.** (tr.), 2006, Proclus, *Commentaire sur le Timée*, t. II – Libre II, Paris [1967¹].
- FINAMORE, J. F., KLITENIC WEAR, S.** (eds.), 2017, *Defining Platonism. Essays in Honor of the 75th Birthday of John M. Dillon*, Steubenville.
- FIorentino, F.**, 1998, "Il male nel neoplatonismo", *Idee* 37–38, pp. 61–84.
- FUHRER, TH., ERLER, M.** (Hg.), 1999, *Zur Rezeption der hellenistischen Philosophie in der Spätantike. Akten der 1. Tagung der Karl-und-Gertrud-Abel-Stiftung vom 22.–25. September 1997 in Trier*, Stuttgart.
- GARCÍA VALVERDE, J. M.** (tr.), 2017, Proclo, *Elementos de teología. Sobre la providencia, el destino y el mal*, Madrid.
- GUÉRARD, CH.**, 1985, "Le danger du néant et la négation selon Proclus", *Revue Philosophique de Louvain* 83, pp. 331–354.
- HENRY, P., SCHWYZER H.-R.** (eds.), 1964–1983, Plotinus, *Opera*, vol. I–III, Oxford–New York.
- ISAAC, D.** (ed.), 2003a², Proclus, *Trois études sur la providence*, t. I: *Dix problèmes concernant la Providence*, Paris [1977¹].
- ISAAC, D.** (ed.), 2003b², Proclus, *Trois études sur la providence*, t. III: *De l'existence du mal*, Paris [1982¹].
- JUGRIN, D.**, 2017, *Negation and Knowledge of God: Neoplatonism and Christianity*, Beau Bassin.
- KAVVADAS, N. CH.**, 2009, *Die Natur des Schlechten bei Proklos. Eine Platoninterpretation und ihre Rezeption durch Dionysios Areopagites*, Berlin–New York.
- KAVVADAS, N. CH.**, 2015, "Beyond Parhypostasis? A Negation of the Existence of Extra-Moral Evil in Proclus and its Contexts", *Dionysius* n.s. 33, pp. 179–194.
- KIJĘWSKA, A.** (ed.), 2004, *Being or Good? Metamorphoses of Neoplatonism*, Lublin.
- KROLL, W.** (ed.), 1899–1901, Proclus Diadochus, *In Platonis Rem publicam commentarii*, vol. I–II, Leipzig.
- LANZI, S.**, 2000, Theos Anaitios, *Storia della teodicea da Omero ad Agostino*, Roma.
- LAURENT, J., ROMANO, C.** (eds.), 2006, *Le Néant. Contribution à l'histoire du non-être dans la philosophie occidentale*, Paris.
- LINGUITI, A.**, 2012, "Etica", in: Chiaradonna (2012), pp. 233–252.
- LLOYD, A. C.**, 1987, "Parhypostasis in Proclus", in: Boss, Seel (1987), pp. 145–157.
- LUNA, C., SEGONDS A.-PH.** (eds.), 2014, Proclus, *Commentaire sur le Parménide de Platon*, t. V, Paris.
- MAURETTE, P.**, 2004, "El mal y lo ilimitado en la filosofía de Proclo", *Nova Tellus* 22, pp. 141–165.
- MONTONERI, L.** (tr.), 1986, *Proclo, La provvidenza e la libertà dell'uomo*, Roma–Bari.
- MORARU, C.-F.**, 2019, "The Concept of *Parhypostasis* in Proclus' *De malorum subsistentia*. A Meontological Perspective", *Revue Roumaine de Philosophie* 63/1, pp. 71–85.
- MOUTSOPoulos, E.**, 2006, "Ἐπέκεινα. L'idée de la transcendance dans la philosophie de Proclus", *Diotima* 34, pp. 144–152.
- NAPOLI, V.**, 2008, *'Ἐπέκεινα τοῦ ἐνός. Il principio totalmente ineffabile tra dialettica ed esegesi in Damasco*, Catania–Palermo.
- NARBONNE, J.-M.**, 1992, "Le non-être chez Plotin et dans la tradition grecque", *Revue de Philosophie Ancienne* 10, pp. 115–133.
- NIKULIN, D.**, 2016, "Proclus on Evil", *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 31.1, pp. 119–146 e 156–158 [con qualche modifica, anche in: D. Nikulin, *Neoplatonism in Late Antiquity*, Oxford–New York 2019, pp. 177–203].

- O'BRIEN, D., 2017, "Plotinus on Evil. Proclus and the Author of *The Divine Names*", in: Finamore, Klitenic Wear (2017), pp. 130–161.
- OPSOMER, J., STEEL C., 1999, "Evil without a Cause: Proclus' Doctrine of the Origin of Evil, and its Antecedents in Hellenistic Philosophy", in: Fuhrer, Erler (1999), pp. 229–260.
- OPSOMER, J., STEEL, C. (tr.), 2003, Proclus, *On the Existence of Evils*, Ithaca (NY).
- PAPARELLA, F. D. (tr.), 2004, Proclo, *Tria opuscula. Provvidenza libertà male. Dieci questioni sulla provvidenza. Lettera all'inventore Teodoro sulla provvidenza, il fato e ciò che è sotto il potere dell'uomo. Sull'esistenza del male*, Milano.
- PAPARELLA, F. D., 2008, "La teodicea di Proclo e il suo rapporto con la teodicea antica e tardo-antica", *Mediaevalia. Textos e estudos* 27, pp. 47–97.
- PHILLIPS, J., 2007, *Order from Disorder. Proclus' Doctrine of Evil and its Roots in Ancient Platonism*, Leiden–Boston.
- PINCHARD, A., 2006, "Proclus", in: Laurent, Romano (2006), pp. 141–162.
- PINCHARD, A., 2007, "Négation et privation dans l'*In Parmenidem* de Proclus", *Cahiers de Philosophie de l'Université de Caen* 43, pp. 85–93.
- ROSÁN, L. J., 1949, *The Philosophy of Proclus. The Final Phase of Ancient Thought*, New York.
- ROSS, W. D. (ed.), 1924, Aristotle, *Metaphysics*, vol. I–II, Oxford.
- SAFFREY, H. D., WESTERINK, L. G. (eds.), 2003², Proclus, *Théologie platonicienne*, vol. I–VI, Paris [1968–1997¹].
- SEGONDS, A.-PH. (ed.), 2003², Proclus, *Sur le Premier Alcibiade de Platon*, vol. I–II, Paris [1985–1986¹].
- SKLIRIS, D., 2008, "The Theory of Evil in Proclus. Proclus' Theodicy as a Completion of Plotinus' Monism", *Philotheos* 8, pp. 137–159.
- STEEL, C., 1989, "L'Un et le Bien. Les raisons d'une identification dans la tradition platonicienne", *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 73, pp. 69–85.
- STEEL, C., 1997, "Proclus et Denys : de l'existence du mal", in: de Andia (1997), pp. 89–116.
- STEEL, C., 1998, "Proclus on the Existence of Evil", *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 14, pp. 83–102 e 109.
- STEEL, C., 2017, "Providience and Evil", in: d'Hoine, Martijn (2017), pp. 240–257.
- STEEL, C., et al. (eds.), 2007–2009, Proclus, *In Platonis Parmenidem commentaria*, vol. I–III, Oxford.
- STROBEL, B., 2014, *Proklos. Tria opuscula. Textkritisch kommentierte Retròversion der Übersetzung Wilhelms von Moerbeke*, Berlin–Boston.
- SUCHLA, B. R. (ed.), 1990, Pseudo-Dionysius Areopagita, *Corpus Dionysiacum*, vol. I: *De divinis nominibus*, Berlin–New York.
- TROUILLARD, J., 1960, "Note sur προούσιος et πρόνοια chez Proclus", *Revue des Études grecques* 73, pp. 80–87.
- TROUILLARD, J., 1982, *La mystagogie de Proclo*, Paris.
- WESTERINK, L. G., 1962, "Notes on the *Tria opuscula* of Proclus", *Mnemosyne* 15, pp. 159–168.

Ringraziamenti

Sono grato all'anonimo *Reviewer* per le pertinenti osservazioni che mi hanno permesso di migliorare questo mio contributo, dei cui limiti resto l'unico responsabile. Ringrazio anche l'Editor-in-Chief di *Peitho. Examina Antiqua*, Mikołaj Domaradzki, per la cordiale disponibilità che mostra sempre nei miei confronti.

VALERIO NAPOLI
/ independent researcher, Agrigento, Italy /
valerio.napoli@libero.it

Evil Itself and Nothingness in Proclus

In his reflection on the nature of evil, the Neoplatonic philosopher Proclus affirms that evil itself (*to autokakon*) is “also beyond the absolute non-being” (*epekeina kai tou mēdamōs ontos*). With this assumption, he intends to reinforce the thesis of the non-existence of absolute evil, conceived as totally separate from good, and contrasted with the collateral and parasitic existence of evil mixed with good. He thus maintains a distinction between absolute evil and relative evil, conceived with reference to the distinction between absolute non-being (i.e., nothingness) and relative non-being. In Proclus, the thesis of the non-existence of absolute evil is presented as a necessary consequence of the non-dualist theory of evil in the sphere of a protology that identifies the first Principle of all things in the primary Good (identical to the supra-essential One), and which aims to reconcile the absolute primacy of the latter with the presence of evil in some orders of reality.

KEY WORDS

Proclus, Evil, Nothingness, Non-being, Neoplatonism.

La catégorie de l'éthico-esthétique dans l'étude de la philosophie byzantine

D O I : 10.14746/pea.2020.1.7

GEORGE ARABATZIS / Université d'Athènes /

Introduction

Nikolaos Matsoukas (1934–2006) a été professeur de la philosophie et de la théologie dogmatique à l'Université Aristote de Thessalonique. Parmi ses nombreux livres, on trouve une *Histoire de la philosophie byzantine* (Matsoukas 1998), une œuvre bien distincte du reste de la production sur la philosophie byzantine, car l'auteur quitte les ambitions d'une histoire scientifico-positive pour faire un travail sur les concepts et non pas une recherche sur les sources (*Quellenforschung*); cette dernière, autant qu'elle soit nécessaire, ne satisfait absolument pas aux besoins philosophiques de cette branche de l'histoire de la philosophie, la toute récente, vu que sa phase purement scientifique n'a commencé qu'avec la publication de la *Philosophie Byzantine* de B. N. Tatakis (Tatakis 1949). Matsoukas a le mérite, par rapport à d'autres historiens de la philosophie byzantine,

d'introduire et insister sur la dimension à la fois éthique et esthétique de la pensée byzantine ou, autrement, d'y introduire la catégorie de l'éthico-esthétique.

L'éthico-esthétique est une catégorie initiée philosophiquement par Soeren Kierkegaard dans le chapitre « Les étapes érotiques spontanées ou l'érotisme musical » de son œuvre *Ou bien... ou bien...* (Kierkegaard 1943 : 39–105). Dans ce chapitre, le philosophe danois décrit comment la pensée chrétienne forme une nouvelle perspective sur l'histoire de la sensualité, bien différente de la grecque ancienne. L'opéra de Mozart *Don Juan* est utilisée comme exemple central de ce changement de perspective selon lequel le déni chrétien de la sensualité a permis, dans le contexte dialectique de l'imposition de ce qui est renié, la prédominance de cette dernière au sein de la culture chrétienne européenne. L'éthico-esthétique n'est surpassée, selon la philosophie générale de Kierkegaard, que par l'amour du prochain qui ne doit reculer devant aucune barrière mondaine (sociale)¹. En tout cas, l'éthico-esthétique, selon Kierkegaard, marque une tournure de la culture antique vers la culture chrétienne.

Progressivement, l'éthico-esthétique s'est inscrit dans une conception constructiviste ou culturaliste du mécanisme de la perception sensorielle. En ce sens, l'éthico-esthétique, en dehors d'une catégorie esthétique ou d'une catégorie d'association des sphères morale et esthétique, selon le modèle du « καλοκάγαθός », du noble homme athénien, constitue une description clé de la façon dont nous percevons ou même ressentons, dans le contexte d'un état de fait qui n'est ni essentialiste ni conventionnel. Déjà, dans une note initiale de la première partie de la *Critique de la raison pure*, Kant soulignait que l'esthétique, au-delà d'un nouveau champ scientifique, doit être liée à l'ancienne théorie grecque de la sensation (Kant 1986 : 54). L'éthico-esthétique, de cette manière, voire comme mécanisme sensoriel de perception dans un état constructiviste des choses, n'obéit ni à un essentialisme ni à quelque théorie des données empiriques.

Contre la morale

Pour Matsoukas, et en ce qui concerne la philosophie byzantine, l'important est l'éthos et non la morale (Matsoukas 1998 : 268) car l'attitude morale, procédant de l'ethos, est toujours postérieure et secondaire. Or, qu'est-ce l'ethos sinon une forme de vie, promulguée dans l'espace entre perception individuelle et environnement? L'ethos tend vers la transformation des passions en des habitus créatifs. Donc, on a un cheminement substituant à la morale l'ethos qui se meut vers des habitus qui deviennent créatifs par un

¹ Pour Jacques Colette, selon Kierkegaard dans le chapitre mentionné, si « l'intellectualité se concentre dans un individu, dans un Je qui pense et qui doute, la sensualité est l'élément supra-individuel échappant à toute unité synthétique origininaire. Loin de le maîtriser, l'individu est emporté par cet élément. (...) Comme une force de la nature, la nature donjuanesque est répétition (...), la séduction sans cesse répétée ne peut se raconter dans un récit soumis aux lois de la narrativité, elle peut seulement se chanter dans un air unique que l'on répète indéfiniment (...) Pour le Moderne, la passion ne se donne pas seulement à voir, elle doit se faire entendre (...) son impetus s'impose comme (...) la ‘toute-puissance de la sensualité’, le ‘démoniaque désir de vivre’ » (Colette 1994 : 178–179).

processus de transformation. L'éthos se réfère principalement à l'amour ek-statique (donc, se déroulant hors de l'espace statique) qui doit être considéré non pas comme une abstraction (« ἀφαίρεσις ») mais comme un plus-être, un mouvement étendu et extensif de l'existence. Il n'y aurait pas ainsi abstraction de l'histoire selon l'ethos mais simplement anthropologie. On voit, ici, une conception qui s'oppose à la théorie d'Aristote sur l'espace, adoptant la στέρησις (privation) apophatique².

On pourrait bien sûr imaginer une extension de la morale prescriptive en tant qu'internalisation, mais à cela répond la tendance byzantine alliant douceur et corps. « Nous devons », écrit Matsoukas, « se débarrasser des interprétations moralisatrices et ‘sociologisantes’ du Christianisme, qui, de toute façon, ce sont des mésententes scientifiques. La pureté du cœur, par exemple, et la douceur, auxquelles se réfère l'enseignement biblique, ne peuvent pas être interprétées par la morale et le moralisme, mais bien plus dans le cadre d'une physiologie (...) avec des arguments venant de la physiologie, les Pères de l'église ont entrepris une lutte acharnée contre le manichéisme. Il n'était pas possible pour eux d'accepter que le corps est intrinsèquement mauvais ou qu'il est la source du mal. À cause de l'altération des êtres, le mouvement incontrôlé mène à la contre-nature et c'est l'ascète qui vise à développer le corps et l'âme selon la nature » (Matsoukas 1998 : 274–275).

Ainsi, on arrive à l'économie du tout qui trouve sa raison dans le fait que le mal est non-être. Le mal ne vient pas du corps et on ne peut pas parler de plaisirs que corporels. La culture byzantine se distingue « par l'emprise d'une élégance majestueuse » où le terme élégance (« καλαισθησία ») peut renvoyer à ce que la notion de ‘goût’ implique. C'est le goût qui n'est pas fondé sur l'imitation de certaines origines – antiques – mais, en grande partie, il est dans leur continuité avec « des réalisations créatives vigoureuses ». C'est une continuité au-delà de la rhétorique de la tradition et de l'identité perdue. La critique de la rhétorique de ces approches se fonde sur le fait que la multitude byzantine, qui comprend également des savants, n'est pas passive mais réellement créative (Matsoukas 1998 : 276)³.

Matsoukas écrit : « Dieu et le royaume de Dieu sont beauté et lumière. Gloire, lumière, mouvement, énergies, puissances, grâce, tous sont représentés par les mots et les images, la didascalie et le mythe, le mouvement et l'acte. Et tout cela fait, de manière

² La différence entre les deux concepts concerne particulièrement la philosophie de Plotin (voir Mortley 1975 : 374).

³ Matsoukas s'adonne à la critique des opinions à propos des « dômes éthérees » des églises byzantines en tant que mépris du corporel par les Byzantins, en fait la reproduction des positions de André Malraux qui disent que Byzance a mis autant de siècles à oublier le corps humain que l'Antiquité pour le découvrir. Deux sont, dans cette critique, les arguments contraires de Matsoukas : (1) les coupole des églises byzantines gracieuses et très élégantes unissent plutôt le ciel et la terre et ne sous-estiment du tout le corps humain – (2) Les Byzantins, après tout, ne construisaient pas seulement des églises élégantes avec des ‘dômes éthérees’ mais aussi des grandes murailles, des machines, des navires, des aqueducs, des hippodromes, des musées, des bains, etc., voire des choses très matérielles. « Le poète Odysseus Elytis », dit l'écrivain, « parle des sens exercés qui, en principe, acceptent l'existence du mystère et défient les résultats de toute connaissance élémentaire issue de sensations non formées » (Matsoukas 1998 : 286). Or, telles sont les pensées d'un esthète et non pas de quelqu'un qui désavoue le corps.

originale et peut-être unique, le mélange de vérité et de beauté » (Matsoukas 1998 : 278). La sainteté, le savoir, l'action, le logos constituent la vie de l'église. Tel est, selon Matsoukas, l'habitus à la fois théorique et pratique, par exemple celui de Maxime le Confesseur (Matsoukas 1998 : 281).

Thérapie et piété

La position initiale de Matsoukas est exprimée par l'idée que la théologie byzantine, ainsi que la philosophie, ne créent ni nécessitent un code moral et de conduite individuelle (Matsoukas 1998 : 267) car leur premier objectif est la thérapie de l'existence – une revendication un peu similaire à celle de Wittgenstein⁴ – et, dans un deuxième temps seulement, la mise en avant des modes de vie et de comportement (et non pas la série inverse). Caractéristique à cet égard est, selon Matsoukas, la controverse byzantine entre les facultés, où la médecine est placée au-dessus du droit vu que la terminologie juridique est interprétée, dépassée et éliminée, donc elle est changeante et, de ce fait, la terminologie médicale, en raison de sa stabilité, s'avère plus dominante (Matsoukas 1998 : 268). Matsoukas souligne qu' « en termes d'art byzantin et de sa technique l'influence majeure est sans doute la grecque ancienne (...) et même quand les choses vont vers une perdition sans espoir et la mort, c'est encore l'énergie divine *thérapeutique* [c'est moi qui souligne] et embellissant qui rend beaux les êtres malheureux, pour qu'ils trouvent guérison, vérité et beauté » (Matsoukas 1998 : 278–279). De telle sorte que l'auteur conclut qu' « ainsi, s'explique parfaitement le choix du nom éros que les pères théologiens et ascètes ont rapidement adopté et identifié avec l'amour chrétien »; donc, l'équation de l'éros avec l'amour est un fait d'importance éthico-esthétique. Matsoukas écrit que « quiconque lit les textes de Denys l'Aréopagite, de Maxime le Confesseur, de Jean Climaque, de Syméon le Nouveau Théologien et d'autres, a l'impression que, par le véhicule séduisant du *Banquet* de Platon, il est transporté vers la royauté divine, belle et active, mais radicalement différente de la sphère platonicienne des archétypes- idées. Par conséquent, l'amour extatique divine, qui produit le mouvement extensif de Dieu et des créatures, certainement pas dans l'au-delà, mais à l'intérieur de la création, de l'histoire et des siècles sans fin, n'est pas conçu comme un terme technique pour indiquer juste une image saisissante des mouvements de ce mystère » (Matsoukas 1998 : 279).

On aboutit, ainsi, à un mouvement qui relie la piété byzantine avec l'ethos et l'habitus. Par piété byzantine on entend «d'abord, le commencement et le sommet de la connaissance expérimentale de Dieu. C'est une connaissance définie par le vécu et il y a ici déjà ce lien entre connaissance et action, fondamental dans la spiritualité des Pères grecs, et qu'explique l'utilisation qui a été faite du mot piété aussi bien pour le domaine de

⁴ Wittgenstein écrivait : « Il n'existe pas une méthode philosophique, bien qu'il y ait effectivement des méthodes, comme différentes thérapies » (Wittgenstein 2005 : § 133).

la vie civile du Byzantin que pour le domaine de la contemplation, l'un et l'autre étant indissociables » (Guillou 1986 : 190–191). La piété byzantine signifie la transcendance de la moralité comme morale prescriptive vers une distinction entre esclaves, salariés et fils ou amis de Dieu; les premiers sont motivés par la peur, les deuxièmes par l'égoïsme et les troisièmes par l'amour (Matsoukas 1998 : 271; voir sur ce point Guillou 1991 : 6).

Le mouvement de la piété est ce qui définit l'orthodoxie byzantine. La culture byzantine, au sens large, malgré l'influence de la tradition orthodoxe, s'adresse bien au-delà des théologiens et des croyants aux artistes même. « Ce n'est pas du tout un hasard », écrit l'auteur, « le fait que la plupart des pères théologiens étaient des poètes et des musiciens, tels Grégoire le Théologien et Jean Damascène » (Matsoukas 1998 : 277).

De l'éthico-esthétique à l'ascèse

L'ascèse dont parle Matsoukas n'est pas, bien sûr, propre à la philosophie byzantine seule. Platon et, plus tard, Kierkegaard en ont parlé. Platon, dans les *Lois*, stipule : « entre autres assertions sur lesquelles il faut faire confiance au législateur est celle-ci, que l'âme est entièrement supérieure au corps, et que dans cette vie même, ce qui constitue notre moi à chacun n'est autre chose que l'âme : le corps n'est, pour chacun de nous, que l'image concomitante; ainsi l'on a bien raison de dire que le corps sans vie n'est que l'image du mort» (*Lg.* 959a–b). La foi platonique en l'existence de l'âme, par opposition aux techniques sophistiques, s'harmonise avec une épistémologie du regard qui fonctionne, en dehors du domaine cognitif, sur les plans politique, esthétique, moral et cosmologique. Ce sont les Néoplatoniciens surtout qui insistent sur le côté ascétique de la philosophie de Platon. Une idée bien commune est que le dualisme métaphysique de Platon ne peut que conduire à l'ascèse vu que la pensée ne trouve rien pour se tenir dans le monde sensible. La philosophie de l'amour du *Banquet* pointe clairement sur cette direction. *Phèdre* permet un plaisir d'occasion pour les amants, mais dans le registre de « ce qui peut arriver ou non » (*Phdr.* 256a–c). L'argument de l'immortalité de l'âme dans le *Phèdre* prolonge l'argumentation du *Phédon*⁵.

Partant d'une comparaison, les positions des deux penseurs chrétiens, Jean Chrysostome et Kierkegaard, sur le sujet de l'ascèse s'avèrent bien distinctes. Kierkegaard, en particulier, critiquait les tendances monastiques du christianisme. La vie solitaire a extériorisé le contenu du christianisme sous une forme vivante tandis que l'intériorisation est pour lui la véritable direction de la vie chrétienne. Selon Kierkegaard, le monachisme n'est autorisé qu'en période de déclin. Il y a, bien sûr, une différence dans la perception

⁵ Une vie amoureuse non-consommée est quand « l'emporte ce qu'il y a de meilleur dans l'esprit, la tendance qui conduit à un mode de vie réglé et qui aspire au savoir. Bienheureuse et harmonieuse est l'existence qu'ils passent ici-bas, eux [les amants] qui sont maîtres d'eux-mêmes et régis dans leur conduite, eux qui ont réduit en esclavage ce qui fait naître le vice dans l'âme et qui ont libéré ce qui produit la vertu » (*Phdr.* 256b–c; trad. Brisson 1989).

du sérieux de la vie chrétienne chez les deux penseurs. Pour Kierkegaard, le sérieux est la cohérence chrétienne due à la distinction entre laïcité et foi. Pour Chrysostome, le sérieux chrétien est avant tout une tentative de neutralisation des tendances destructrices innées des hommes. L'engagement rigoureux chrétien, en tout cas, est entièrement conforme aux intérêts de Kierkegaard à moins d'être identifié avec le monachisme. La voie du salut n'accepte pas de degrés de rigueur mais elle est complètement individuelle et personnelle (voir Arabatzis 2014 : 276–277).

L'ascèse ainsi décrite par Matsoukas se tourne contre la distinction entre monachisme théorique de l'Orient et monachisme pratique de l'Occident sous la lumière de l'impératif absolu de la réalisation de l'idéal (le « καλοκάγαθόν » selon les philosophes anciennes et, surtout, Platon) (Matsoukas 1998 : 272). De la même manière, Matsoukas entreprend des ouvertures intéressantes sur les relations entre ascèse et histoire. On a ainsi un triptyque qui relie ascèse, histoire et nature, voire l'économie du tout et l'ascèse cosmique.

La philosophie byzantine est, donc, une philosophie clairement anti-manichéenne et anti-intellectualiste, dans la mesure où son premier principe est transcendant et réel et non pas une utopie humaniste. Le manichéisme, en revanche, selon l'opinion exprimée ici, est de bien distinguer la morale de l'esthétique (Matsoukas 1998 : 275). La perception de la vérité révélée et révélant s'appelle « la connaissance de Dieu ». C'est une connaissance dynamique de Dieu et, en conséquence, une synthèse d'éthique et de savoir théologique. « La connaissance de Dieu est un événement en acte et se produisant » de manière interminable. La connaissance de Dieu comme vision de Dieu est « la vision de la lumière et de la gloire » (Matsoukas 1998 : 282) qui bouleverse la perception ordinaire et la logique des sens.

L'interprétation plus correcte des choses serait de reconnaître la texture anti-dialectique de la réalité (l'expérience et la vie) et insister sur l'ascèse. En ce qui concerne l'histoire, selon l'auteur, la discussion sur la théologie apophatique et positive se poursuit de façon abusive; il n'y a pas de choix à faire entre les deux qui sont fonctionnellement liées. L'apophatisme patristique appelle à nous détourner de « météorismes abstraits dans les nuages métaphysiques » et nous conduire « au domaine de la révélation historique de Dieu dans les éiphanies, les sacrements, les distinctions et les sens exercés. Donc, il veut nous conduire dans le terrain biblique, l'histoire, le logos et les œuvres des prophètes, des apôtres et des saints » (Matsoukas 1998 : 288). Les Hésychastes byzantins étaient également contre le réductionnisme apophatique et leur ascèse n'était pas du tout opposée à la vie sacramentelle de l'Église, comme le prétendent certains, piégés dans la représentation scolaire de l'un.

La thérapie transformative par l'ascèse

La transformation ascétique métamorphose l'histoire et forme une culture et, à l'intérieur d'elle, les créations les plus élégantes de l'art byzantin (Matsoukas 1998 : 271). L'auteur, en insistant sur l'immanence du comportement ascétique, dit que l'ascèse n'est

pas considérée dans la perspective du monde de l'au-delà. L'ascèse est une catégorie éthico-esthétique car elle est réalisation humaine et œuvre d'art. L'ascèse concerne le corps et l'âme et elle rend la séparation entre théorie et pratique impensable. L'éthico-esthétique s'intègre ici, et à juste titre, à la praticabilité de la vie quotidienne et, en même temps, apparaît la primauté de l'ascèse même par rapport aux visions eschatologiques qu'on affichait aux temps byzantins; sans l'ascèse l'homme perd toute vision de l'avenir et se transforme en être féroce du présent. La transformation ascétique se lierait à un art de la vie selon Pierre Hadot (Hadot 2002). Toujours, il est important pour la thérapie, de transcender et de créer.

La transformation ascétique devient culturelle; dans l'histoire de l'église s'intègre le réaménagement de la beauté antique, de façon critique, à travers la lumière venant de la Résurrection. L'épiphanie signifie que la connaissance se fait par la vue, non pas, alors, via l'apprentissage et les diatribes. La connaissance charismatique de Dieu se fait à travers la vision conçue comme une donation; il s'agit presque d'une phénoménologie de la donation (Matsoukas 1998 : 282–283; sur la phénoménologie de la donation, voir Marion 1997).

La philosophie se dessine ainsi comme science *a posteriori*. Mais, alors, qu'est-ce la vue de Dieu? Ce n'est qu'une donation? En tout cas, « la connaissance de Dieu (...) est une connaissance directe sans aucune médiation scientifique mais à travers la vision du mystère de la révélation. La médiation de la science et de la philosophie est utile mais absolument postérieure », écrit l'auteur (Matsoukas 1998 : 286).

Contre le néoplatonisme

En ce qui concerne, cependant, l'épistémologie néoplatonicienne et sa relation avec la théologie chrétienne et la philosophie byzantine, l'auteur ne s'y attarde pas à se prononcer; l'épistémologie byzantine ne vient pas du néoplatonisme. Sur la base de la division platonicienne de l'âme, tous les théologiens parlent de la transformation des parties de l'âme, rationnelle, concupiscente et irascible (Matsoukas 1998 : 269). Toutefois, les trois étapes de la perfection chrétienne, la purification, l'illumination et la perfection n'ont aucun rapport avec le mode de la vie néo-platonicienne.

C'est d'une autre unité que la néoplatonicienne qu'il s'agit, celle de la philosophie byzantine. Cette dernière insiste sur l'unité des parties de l'homme, voire du corps, de la raison de l'âme (la raison pratique) et de l'intellect de l'âme (la théorie de la vérité). La philosophie morale correspond aux besoins du corps, la théorie physique à la raison de l'âme et la théorie de la vérité ou vision de Dieu ou théologie mystique à l'intellect de l'âme, tout pour le bien de l'homme (Matsoukas 1998 : 270). Il y a sans doute une insistance sur l'unité conçue comme non-dualisme. Tout est organique, selon Matsoukas, dans la théologie et la philosophie byzantines, rien n'est exécrable et rien ne pousse à la fuite.

La philosophie et la théologie byzantines reposent sur : (1) la révélation de l'épiphanie divine dans la création et l'histoire, (2) l'interprétation de la vérité de la révélation et

(3) les sciences et la philosophie afin d'accéder à la vérité théologique, voire la connaissance des énergies divines, le savoir des sciences et la réflexion philosophique (Matsoukas 1998 : 282). La philosophie byzantine s'avère ainsi une philosophie du mouvement. L'auteur se lève contre la série qui est proposée par une mauvaise nouvelle apologétique : la connaissance scientifique et philosophique qui va jusqu'à l'épuisement de la connaissance humaine avant la révélation (comme il arrive avec le Zen et le scepticisme religieux) (Matsoukas 1998 : 286).

En ce qui concerne la différence de la philosophie byzantine avec le Néoplatonisme, Matsoukas souligne que nous devons comprendre que les philosophes, en particulier platoniciens, sont des penseurs apophatiques mais que cet apophatisme est radicalement opposé à l'apophatisme théologique. Et pour bien expliquer : quand les philosophes ci-dessus disent que Dieu est ineffable et au-dessus de l'intellect, ils veulent dire, bien sûr, que les fonctions mentales d'ici-bas ne peuvent pas l'approcher. Or, vu que l'âme est naturellement proche à l'univers intelligible des idées-archétypes, par exemple, elle peut par la réduction, la purification et la réflexion, en laissant derrière les choses sensibles, monter vers la compréhension des choses intelligibles.

Matsoukas se lève contre l'idée courante de la théologie négative : « la théologie orthodoxe n'adopte nullement une pareille épistémologie. En plus, la révélation dite naturelle par la même mauvaise apologétique, ce n'est que la révélation même de Dieu à travers l'épiphanie, qui se produit constamment dans la création. En tout cas, la connaissance de Dieu est faite par la vision de la gloire divine; c'est connaissance directe et expérience de la vie. La connaissance scientifique et philosophique ne précède pas, jusqu'à un point, mais fonctionne en parallèle, dès le départ, avec la première expérience de la vision directe et, donc, dans ses propres limites, cette connaissance se déplace simultanément avec la connaissance directe et l'expérience. Elle peut, toujours, bien sûr, de manière postérieure, comme on a dit, décrire et interpréter l'expérience de la donation. Et il n'y a rien pour empêcher que ces fonctions cognitives existent simultanément. Elles sont, donc, des voix parallèles et, pourtant, fonctionnellement liées les unes aux autres, comme cette relation a été établie plus haut » (Matsoukas 1998 : 286).

La philosophie byzantine est, donc, bien distincte du Néoplatonisme. La théologie et la philosophie byzantines, par la distinction entre le créé et l'intré, ne peuvent pas accepter en aucune façon l'affinité naturelle entre l'homme et Dieu; donc, avec l'apophatisme et l'insistance sur l'essence incompréhensible de Dieu, elles nous font descendre vers l'histoire, les éiphanies illuminantes, l'expérience des sacrements et la synthèse et coexistence de la théorie et de la pratique (Matsoukas 1998 : 288–289). L'apophatisme byzantin est l'affirmation de l'esthétique et non pas quelque métaphysique. L'accent est toujours mis sur le selon-la-nature et contre le fanatisme : « le but ultime reste toujours la thérapie de l'homme total, sans fissures ni érosions. La stabilité physiologique est la caractéristique centrale de l'anthropologie» ici, dit l'auteur (Matsoukas 1998 : 291).

Apories épistémologiques de l'éthico-esthétique : Matsoukas et Tatakis

Basil N. Tatakis (1896–1986)⁶ est en réalité l'instigateur de l'étude scientifique de la philosophie byzantine avec son ouvrage *La philosophie byzantine* publié dans la célèbre série d'histoire de philosophie d'Émile Bréhier après une commande de ce dernier. Tatakis était professeur à l'Université Aristote de Thessalonique, comme Matsoukas, mais il professait dans la faculté de philosophie. La grande différence de Matsoukas avec Basile Tatakis se situe dans la fondation ontologique de la philosophie chrétienne : chez Tatakis, celle-ci est due à un manque inhérent à l'homme alors que chez Matsoukas, elle est de nature épistémologique. L'accent est mis ici, de façon très significative et caractéristique, sur le mouvement en tant que critère de l'éthico-esthétique mais aussi sur le plus-être comme deuxième critère (par opposition au moins-être – le manque – de Tatakis) (Matsoukas 1998 : 279). Contre I.N. Théodorakopoulos, un autre penseur et professeur de philosophie grecque, qui refusait toute originalité à la philosophie byzantine⁷, celle-ci est comprise par Matsoukas comme la continuation de la culture biblique, de manière toutefois originale et esthétiquement belle (Matsoukas 1998 : 277).

Les choses et la vie ne peuvent pas être de la science, dit l'auteur, comme Tatakis le croyait également, se distinguant de l'approche en partie néo-kantienne de Théodorakopoulos. La recherche, l'herméneutique, la connaissance et la description des choses constituent la science. Ainsi, la théologie scientifique est « *a posteriori* de manière déterministe » et pour cela on a une « méthodologie théologique double » chez les Pères de l'Église orthodoxe. La philosophie également est *a posteriori* mais bien plus que la théologie scientifique. « Partant de la théologie scientifique, on peut être conduit à la philosophie comme interprétation métaphysique des savoirs qui sont recherchés par la science ». La philosophie apparaît comme doublement *a posteriori*, par rapport à l'*a priori* de l'expérience et de la vie et à celui de la théologie scientifique (Matsoukas 1998 : 284).

La recherche scientifique est imposée mais toujours avec la conscience de l'espace, pense Matsoukas, contre Tatakis; avec cette conscience, elle se meut de manière à ne pas dire d'absurdités. Il faut « un pouvoir de distinction » qui est inhérent aux « sens exercés » (Matsoukas 1998 : 284). Peu après, l'auteur fait appel à l'argument de la neutralité axiologique de la science. « La théologie byzantine, et donc la philosophie, possèdent une épistémologie claire et intéressante [donc, distincte de la neutralité axiologique; c'est moi qui note], même si nulle part ne sont ni systématiques ni développées de manière spécifique, chose qu'on peut aisément comprendre. Il n'existe pas à Byzance de telles disciplines autonomes de la pensée philosophique selon les normes actuelles ». En tout cas, l'une des raisons possibles pour cette attitude est que « les Byzantins étaient principalement préoc-

⁶ Sur Tatakis, voir Arabatzis (2011 : 305–314).

⁷ Sur Théodorakopoulos et la philosophie byzantine, voir Arabatzis (2008).

cupés par les choses ». On distingue, ici, clairement les orientations philosophiques de l'auteur et la différence éventuelle avec le bergsonisme de Tatakis (Matsoukas 1998 : 292).

Le singulier, le concret et l'universel

Matsoukas élargit ici son raisonnement en se référant à la relation des noms avec l'essence des êtres. « Les Pères grecs de l'Église, en acceptant la distinction entre créé et incrémenté et, donc, la dissemblance radicale du créé avec Dieu, ce n'était plus possible et envisageable d'accepter que les noms attribués à Dieu puissent révéler son essence » (Matsoukas 1998 : 293). Il y a pour Matsoukas un nominalisme de l'histoire qui est lié à l'histoire de la philosophie. Matsoukas souligne encore : « Je dirais, autant paradoxal que cela puisse paraître, que, les pères théologiens appartenant au tronc central et unifié de la théologie et la philosophie, ont été des nominalistes (les termes sont ici simplement auxiliaires) (...) et il n'était pas possible ni imaginable qu'ils puissent accepter des idées platoniques et des archétypes » (Matsoukas 1998 : 295).

La controverse, par exemple, avec Eunome consiste au fait que les hérétiques étaient influencés par des philosophes dualistes « qui, en acceptant l'affinité naturelle de l'âme intellectuelle avec des choses intelligibles, reconnaissaient aux noms la possibilité de révéler l'essence des choses ». C'est là où réside la valeur du scepticisme : « C'était, surtout, les philosophes sceptiques qui avaient soutenu que les noms sont de simples affabulations de l'esprit, de sorte que l'on ne soit nullement sûr de ce qu'ils expriment exactement (...) les pères théologiens, donc, du IV^e siècle et après ont établi une distinction entre la chose et ce qui est essentiellement cette chose, de sorte qu'on connaisse la chose et ses propriétés mais non pas son essence » (Matsoukas 1998 : 295). « Les mots, selon saint Athanase, n'ont pas un rang élevé mais sont postérieurs. Les 'essences' précédent, dit-il » (Matsoukas 1998 : 296). Eunome critique l'intellect, influencé sans doute par les sceptiques qui disent que les noms selon l'intellect sont vides de contenu (Matsoukas 1998 : 297). « Ainsi Eunome accuse sans relâche les deux théologiens cappadociens [st. Basile et Grégoire de Nysse] car, selon lui, ils soutiennent des noms de Dieu vides de contenu. Mais c'est le contraire qui se passe, car les Cappadociens acceptent que les noms intelligibles reflètent une réalité » (Matsoukas 1998 : 298).

En Occident, l'école réaliste a soutenu que « les concepts généraux, les universaux, représentent des choses essentielles en tant qu'idéalités et, ainsi, ils révèlent leur essence. Cette école acceptait que tout nom qui fait référence à Dieu, à ses propriétés et les créatures, exprime l'essence des choses nommées. On comprend aisément que la théorie du réalisme reconnaît un pouvoir incommensurable aux raisonnements pour enquêter sur toute vérité » (Matsoukas 1998 : 295).

Le nom de l'*éros*, respectivement, ne doit pas provoquer la peur, selon la piété byzantine, affirme l'auteur. Afin de ne pas avoir peur du nom, « il est nécessaire d'avoir développé sa sensibilité pour vibrer devant la beauté, la gloire et la lumière divines ». L'attitude inverse est caractérisée par le moralisme, le préjugé idéologique et l'intellectualisme

contre la téléologie esthétique ou le goût de la beauté. Le résultat est toujours le même : la vie liée à la beauté et, encore, la vie sainte. La beauté est liée à la vérité et la bonté (Matsoukas 1998 : 280). Le salut est beau comme le corps, en tant que création, il est beau, contre le manichéisme. Surtout c'est la beauté du corps des communautés historiques qui dépassent la science des savants.

Matsoukas, probablement emporté par ses références phénoménologiques et existentielles, n'évite pas ici la confusion entre réalisme pragmatique et réalisme nominaliste. En tout cas, l'envoi final à la dialectique de l'universel et de l'individuel au sein du vécu et, ici, en face de Dieu, semble se rapporter à la trajectoire presque identique parcourue par la philosophie existentielle en route vers l'éthico-esthétique.

Quelques remarques sur l'éthico-esthétique byzantine et la grandeur philosophique

Les remarques qui suivent ont leur source à l'idée commune que la philosophie médiévale / byzantine est inéluctablement *ancilla theologiae* et, par cela, le souci moderne de philosophie égale souvent une absence d'intérêt pour les fondations philosophiques byzantines. Les Byzantins maintiennent que les hommes sont différents et supérieurs aux bêtes, continuant ainsi une conception grecque selon laquelle la pureté morale est de se distinguer des animaux de manière parallèle à l'obéissance salutaire à Dieu. Or, la situation philosophique à Byzance accompagne le gigantisme culturel du *commonwealth* byzantin⁸, construit autour du salut et du bien-être individuel qui est exprimé par la piété. La philosophie est impliquée dans la culture et, en fait, la philosophie n'est plus ni pérenne ni fondatrice. Deux thèmes philosophiques sont d'actualité : le choix entre raison (pensée droite ou orthodoxie) et imagination et l'amour platonique de la vérité ou son refus sophistique. Le platonisme pour les esprits religieux forme souvent des fantaisies d'évasion et l'évasion philosophique du monde de la piété n'est que l'expression de l'esprit grec dissimulé (une expression qui concerne également l'art grec). Les philosophes paraissent ainsi comme des esprits bas, comparés au sens de la transcendance divine. Ainsi apparaît l'idée de la vraie philosophie.

La lutte ancienne des philosophes avec les poètes et les sophistes est progressivement remplacée par l'idée que le discours adéquat est plus convenable que la vérité; or, l'amour de la vérité chez Platon était la recherche pour le réellement réel qui se trouve plus proche aux astres qu'à la boue. On doit aussi faire une distinction entre la raison centrée sur le sujet et la raison discursive. La deuxième se réfère à un ensemble de pratiques sociales mais non pas de manière obligatoire à la recherche de l'accord démocratique. Une deuxième distinction apparaît qui concerne la loyauté à la raison seule ou l'attention à l'Autre de la raison, qui se réfère en partie à la connaissance mystique, l'inspiration

⁸ On emprunte ce terme à Obolensky 1974.

poétique, la foi et la religion, l'imagination, l'expression de soi poétique – des sources de conviction qui sont voisines à la raison. Un individu ne peut pas être rationnel tout seul comme, d'ailleurs, l'individu ne peut pas faire usage de la culture tout seul.

La philosophie devait, à Byzance aussi, affronter les problèmes d'actualité et de la validité universelle de la métaphysique (platonisme) pour accéder à une quête de grandeur qui n'élimine peut-être pas le doute, mais, cherche dans les particularités par l'imaginable plus que par l'Autréité éternelle. On est ici situé loin de la distinction entre le classique et le romantique. Les philosophes devraient se christianiser sans arrêter la pensée qui s'efforce à pénétrer la grandeur réflexive soit par l'ascension à une hauteur platonique qui visionne tous les autres niveaux au-dessous soit par la percée plotinienne vers les profondeurs de l'âme, mais non pas de manière psychologique-romantique. La philosophie byzantine se conformant à l'incognoscibilité apophatique se distingue de l'onto-théologie et donc de la synthèse de la recherche sur les êtres avec celle, plus pertinente, de l'être ontologiquement premier (dans le sens que les réponses à ces deux sortes de recherche sont compatibles entre elles et se mettent en place dans une grande vérité).

L'éthico-esthétique devient ainsi nécessaire; ce qu'on doit faire est une question de croyance droite et l'important serait d'obtenir le bien initialement désiré qui se situe dans le chemin de la croyance. Ceci conduit à un art de compromis, vu qu'on n'échappe jamais au travail de la négativité car nous ne sommes que des créatures finies, situées dans l'espace et dans le temps. Pour Platon, le bien se situe au-dessus des biens particuliers. Pour le philosophe chrétien la collision des biens particuliers n'est pas que d'apparence sensible; cette collision fait partie de la création et est l'objet de l'amour chrétien, voire l'amour inconditionnel du prochain. L'idéal de l'éducation est commune aux deux philosophies mais non pas le sens des limites de l'éducation. Il n'y a plus de fusion platonique entre la certitude mathématique et l'extase érotique (pour Dieu).

Un accord ne doit plus aboutir à l'universalité et à la nécessité universelle d'une croyance car il n'y a que des accords provisoires (la fameuse *économie* byzantine). Il n'y a pas quelque faculté de la raison accordée à la nature de la réalité. La question éthico-esthétique devient ainsi cruciale et la lutte autour de la légitimité des images le prouve de manière décisive⁹.

⁹ Sur la notion de l'*économie* par rapport aux images, voir Mondzain 1996.

BIBLIOGRAPHIE

- ARABATZIS, G.**, 2008, “Ο Ι. Ν. Θεοδωρακόπουλος απέναντι στη Βυζαντινή Φιλοσοφία. Οι πηγές της κριτικής του” [I. N. Théodoracopoulos sur la philosophie byzantine. Les sources de sa critique], *Ekklesiastikos Pharos* 79, pp. 49–62.
- ARABATZIS, G.**, 2011, “Basile N. Tatakis et la légitimité de la philosophie byzantine”, *Nea Rhome* 8, pp. 305–314.
- ARABATZIS, G.**, 2014, “Ηθική, φυσιοκρατία και θεία προσταγή. Με αφορμή ένα απόσπασμα του Μεγάλου Βασιλείου”, in : V. E. Pantazis, M. Stork (Hgg.), ‘Ομμαστόν ἄλλοις. Festschrift für Professor Ioannis E. Theodoropoulos zum 65. Geburtstag Themenbereiche’, Essen, pp. 263–282.
- BRISSON, L.** (ed.), 1989, Platon, *Phèdre*, suivi de J. Derrida, *La pharmacie de Platon*, Paris.
- COLETTE, J.**, 1994, “Le médium musical”, in : J. Colette, *Kierkegaard et la non-philosophie*, Paris, pp. 171–186.
- GUILLOU, A.**, 1986, “La vie quotidienne à la haute époque byzantine, Eusébeia : piété. Une réflexion lexicographique”, in : *The 17th International Byzantine Congress, Major Papers*, New Rochelle–New York, pp. 189–209.
- GUILLOU, A.**, 1991, “L’orthodoxie byzantine”, *Archives des sciences sociales de la religion* 75, pp. 1–10.
- HADOT, P.**, 2002, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris.
- KANT, E.**, 1986, *Critique de la raison pure*, A. Tremesaygues, B. Pacaud (trad.), Paris.
- KIERKEGAARD, S.**, 1943, *Ou bien... ou bien...*, F. Prior, O. Prior, M. H. Guignot (trad.), le chapitre « Les étapes érotiques spontanées ou l’érotisme musical » (1843), pp. 39–105.
- MARION, J.-L.**, 1997, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris.
- MATSOUKAS, N.**, 1998, *Iστορία της Βυζαντινής Φιλοσοφίας* [= *Histoire de la philosophie byzantine*], Thessalonique.
- MONDZAIN, M.-J.**, 1996, *Image, icône, économie : les sources byzantines de l'imaginaire contemporain*, Paris.
- MORTLEY, R.**, 1975, “Negative Theology and Abstraction in Plotinus”, *American Journal of Philology* 96, pp. 363–377.
- OBOLENSKY, D.**, 1974, *The Byzantine Commonwealth : Eastern Europe, 500–1453*, London.
- TATAKIS, B. N.**, 1949/1951, *La philosophie byzantine*, Paris.
- WITTGENSTEIN, L.**, 2005, *Recherches Philosophiques*, F. Dastur, M. Élie, J.-L. Gautero, D. Janicaud, É. Rigal (ed.), Paris.

GEORGE ARABATZIS
/University of Athens, Greece /
garabatz@ppp.uoa.gr

The Category of the Ethico-Aesthetics in the Study of Byzantine Philosophy

The category of the Ethico-Aesthetics, introduced by Søren Kierkegaard, was applied to the study of Byzantine Philosophy by the Greek philosopher and theologian Nikolaos Matsoukas (1934–2006). Matsoukas vehemently rejected the identification of Byzantine philosophy with a strict Christian moralism. Rather, he viewed it as an ethos which did not lead the ascetics to display Manichean contempt for the body. It was thus a kind of ‘mild asceticism’. This ethical acceptance of the body turns against Neoplatonic speculation and cultivates the habitus that leads to artistic creativity. Byzantine philosophy is thus situated at the midpoint between nominalism and realism, but standing against the realism of the archetypal ideas. The paper concludes with some considerations on the pragmatics of Byzantine philosophy in a Christian world.

K E Y W O R D S

Byzantine philosophy, Ethico-Aesthetics, Art, Ascetics, Platonism

The Question of God and the Quest for God: Hans Jonas, Plato, and Beyond...

DOI: 10.14746/pea.2020.1.8

EMIDIO SPINELLI / *Sapienza Università di Roma* /

1. Hans Jonas was a thinker wholly immersed in the “Short Twentieth Century”:¹ that difficult or even tragic “Age of Extremes” – at least for a man like him, a Jew fleeing from the horrors of his home country Germany, when it was under the sway of Nazi folly. It is an age that continues to represent an inevitable point of reference for many crucial reflections in contemporary philosophical debate. As a useful opening remark, with regard to Jonas’s education, it is worth recalling what Frau Lore Jonas vividly recalls in her *Geleitwort* to the *Erinnerungen*, the autobiographical book that best brings out his personality and intellectual standing:

¹ On this label see Hobsbawm (1994).

Er Besaß jene große humanistische Bildung, die seiner Generation eigen war und die jetzt allmählich verschwindet. Er konnte Homer auf griechisch und Cicero auf lateinisch zitieren, lernte als Oberschüler Hebräisch, und die Propheten waren ihm lieb (Jonas 2003: 7).

It seems undeniable, therefore, that in reconstructing the conceptual universe of Jonas's oeuvre a privileged place can, or indeed must, be reserved for his relationship with the Classical heritage. Certainly, it is far from easy to provide a clear and detailed outline of this relationship with the ancient philosophical past. Jonas is not the kind of author who peppers his writing with quotes, references, and footnotes. Often his engagement with such a past is a silent one, and only a painstaking approach can reveal the presence of this or that ancient author. In the light of this premise, I believe it may be possible to identify some philosophers and themes particularly dear to Jonas, the first being, in our case, Plato and his approach to myths.

2. The powerful and openly asserted presence of Plato emerges in a more or less explicit way in many of Jonas's publications – and it is often substantiated by references to his fundamental dialogues (the *Apology*, *Crito*, *Euthyphro*, *Gorgias*, *Theaetetus*, *Sophist*, *Phaedo*, *Meno*, *Symposium*, and *Republic*, not to mention the crucial role assigned to the *Timaeus*, as we shall see in a moment). At the same time, this presence is supported by a historical perspective and by an explicit theoretical requirement. It may be added that in several texts Jonas constructs *his own* philosophy, a new and original one, also by establishing a sophisticated dialectical relationship with Platonic thought, characterised by a continuity imbued with esteem and a discontinuity imbued with independence.

Some of the great themes and “unavoidable questions” with respect to which Jonas establishes this fruitful relationship and close engagement are worth recalling, if only succinctly. They include: an evaluation of the very particular brand of dualism championed by Plato, freed from the exegetical assumption that had erroneously sought to turn it into the source of the later “Gnostic syndrome”;² the new view of nature expounded in the contributions brought together in *The Phenomenon of Life*;³ the political insights – far removed from any form of utopia, including the Platonic one – that emerge from *Das Prinzip Verantwortung* (see esp. Jonas 2015: 335–420); and our specific topic here, namely the highly original use made in *Der Gottesbegriff nach Auschwitz* of the Platonic heritage, associated with the mythical figure of the Demiurge in the *Timaeus* (see *infra*, §§ 4-6)

The figure of Plato also represents a constant point of reference in Jonas's teaching, for instance in the lecture courses he held in Canada and later at the “New School for Social Research” in New York. Here I cannot illustrate the content of all these courses – many of which remain unpublished and also touch upon other aspects of ancient

² His conclusions are also based on a sophisticated reinterpretation of “Plato's language”: see Jonas (1934: 251–254).

³ See in particular the essay *The Practical Uses of Theory* (Jonas 1966: 188–210).

thought, such as pre-Socratic philosophy.⁴ I shall only recall three courses, which in my view provide a good picture of Jonas's varied approach to the Platonic *corpus*. It may be useful, first of all, to mention the succinct, almost textbook reconstruction offered by Jonas in a course entitled *Term Notes for Philosophy no. 111. History of Philosophy: Plato, Aristotle and the Later Schools* (1963: HJ 20-11-4, as yet unpublished). Here the most salient aspects of key Platonic doctrines are analysed from a historical perspective in an effort to provide as comprehensive an account as possible. In contrast, a staunch and radical theoretical approach to Platonic thought is the hallmark of another course, devoted to *Major Systems of Philosophy* (this too dates from 1963, but has now been published: see Jonas 2012). Jonas adopts a highly significant theoretical category, that of "system", to bring together different views that are remote from one another both chronologically and in terms of their defining hermeneutical structures. He does so without making any claim to be tracing a progressive development of such views or one based on their steady accumulation. Within such a context, Jonas invokes Plato as one of the leading characters of a much bigger story. His philosophy appears to be resting on "basic convictions" that are crucial in order to trace a powerful profile of his original thought, which brings out an undeniable, underlying systematicity.⁵ This reinterpretation becomes a genuine close-quarter engagement with one of Jonas's most beloved and most oft-quoted texts, the *Timaeus*, in another course, entitled *Theories of Time* (Jonas 1971: HJ 3-6-1/3-6-9, as yet unpublished). The first part of this course might be described as a running commentary on the dialogue, offering some acute reflections on basic notions such as those of cosmos, time, and eternity.

Until his last works at any rate, Jonas, while presenting his new doctrine of being, openly acknowledges his indebtedness to the great thinkers of the past (Spinoza, Leibniz, Hegel, and especially Plato): "in ihre Schule, durch ihre Schule müssen wir gehen, und das Fragen zu lernen, von ihrem Siegen und Versagen uns belehren lassen".⁶

3. Even more specifically, this short contribution will focus on a single moment in the encounter – or, rather, intellectual relationship – between Hans Jonas and Plato, against the backdrop of an unquestionable esteem for the Greek philosopher and, at the same time, a desire to move beyond his philosophy, which reflects a degree of critical autonomy. For Jonas, Plato represents (in terms of continuity as much as of opposition) the cornerstone of key traditions in ancient philosophy, but also the source with which the whole Western intellectual tradition had to engage. Besides, in a hyperbolic (and perhaps questionable) way (see in this regard Chiaradonna, 2017: 27–28), à la Whitehead, this

⁴ See at least *Philosophy* and *The first Epoque of Greek Philosophy* (HJ 19-6-2, from his time in Canada); and *History of Philosophy I: The Presocratics* (Jonas 1962–1963: HJ 2-14-1-15).

⁵ For more details about Jonas's interpretation of Plato in these lectures, see Spinelli (2019; esp. ch. III–IV).

⁶ As we read in the essay *Materie, Geist und Schöpfung. Kosmologischer Befund und kosmogonische Vermutung* (Jonas 2014: 282).

tradition can be envisaged as a long, uninterrupted ‘gloss’ or series of footnotes to Plato (see Whitehead 1978: 39).

Within the autobiographical account of the *Erinnerungen*, Jonas assigns a central place to a description of the genesis and development of a range of reflections which were to find their ultimate crystallisation in the publication, in 1987, of *Der Gottessbegriff nach Auschwitz*. The subtitle to this work, *Eine jüdische Stimme*, is a reminder not to overlook the intellectual or even ‘theological’ atmosphere – marked by continuity and discontinuity, bearing all the appropriate distinctions in mind – that always underlies Jonas’s position.⁷

What I wish to do, first of all, is to identify the specificity of Jonas’s perspective with respect to the underlying topic I have chosen to focus on, namely his relationship with Plato, based on the lively presentation offered by the German thinker himself. The latter recalls that there is an essential *Ur-text*, so to speak, which we can refer to in order to understand the structure and meaning of his (provocative) Jewish voice. The latter touches upon the ever-recurrent theme of immortality and, more generally, of the existence and characteristics of God – this being one of the “unavoidable questions” that emerge again and again along Jonas’s intellectual trajectory.

In this regard, it may be worth quoting in full a text, or rather a conversation that Jonas deemed “unvergeßlich”, in which – as he rarely does in his writing – the German scholar openly professes his faith in God, as though this were a natural consequence of his existential fabric. When invited to Hannah Arendt’s home, together with his wife Lore, and “mit Mary McCarthy und einer Freundin von ihr, die in Rom lebte und, wie sich bald herausstellte, gläubige Katholikin war”, Jonas was pressed by the latter with a crucial question: “Glauben Sie an Gott?”. While slightly baffled by the lady’s direct tone, Jonas apparently gave in and abandoned his aloof, somewhat rigid demeanour as a philosopher and researcher, answering:

Ich sah sie erst etwas ratlos an, dachte nach und sagte – zu meiner eigenen Überraschung: ‘Ja!’ Hannah zuckte zusammen – ich weiss noch, wie sie mich fast erschrocken ansah. ‘Wirklich?’ Und ich erwiederte: ‘Ja. Letzen Endes ja. Was immer das bedeuten mag, die Antwort ‘Ja’ kommt der Wahrheit näher als ‘Nein’;

⁷ See Jonas (1987a) and now the critical edition in Jonas (2014: 407–426), from which all the following quotations are drawn; see also here pp. LXII–LXVII. A linear, simple, yet often useful reconstruction of Jonas’s specifically Jewish point of view is offered by Troster (2003); the monograph by Baum (2004) makes for more demanding reading; for a critical perspective, see Sommer (1995). For an initial overview of the varied Jewish debate on the question of what comes “after Auschwitz”, see also Kajon (1993; esp. on Jonas 65–80); finally, on the reception of Jonas’s work more generally, see Fossa (2014: 17–42).

Some time later, he was equally surprised to hear Arendt herself state, in a frank conversation cutting to the very heart of things: “Ich habe nie an einem persönlichen Gott gezweifelt” (Jonas 2003: 341).

4. To return to our *Ur-text*, this is a lecture intended to discuss the unavoidable and dominant uncertainty surrounding the issue of divine immortality. Included in the cycle of *Ingersoll Lectures* published in 1961, this lecture was delivered as part of an event featuring contributions by other leading figures.⁸ It was later published with the title *Immortality and Modern Temper*.⁹ Aside from all the details and specific doctrines that in my view are, at least implicitly, entailed by Jonas’s approach, what he explicitly traces back to Plato is the adoption of a particular mode of communication or – if we wish to keep to Jonas’s own words – of a genuine “Mittel der Reflexion und Aussprache”, namely: myth, by which, he adds, “war mir die Möglichkeit, eine nicht unmittelbar auszusagende Wahrheit letztlich doch auszusprechen, vertraut geworden,” according to a choice already adopted (aggressively, in a way) within the context of the Gnostic myth, which was far from foreign to Jonas’s early historical-religious interests.¹⁰

With regard to this choice and its significance within the later compositional structure of *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, it is worth putting forward a series of considerations, which can be strengthened and integrated by also briefly recalling Jonas’s wider perspective on the ‘thought of God’. It is worth recalling that the short yet very dense text in question ought to be read not only on the level of philosophical reflection, but also – and especially – against the backdrop of the tragedy of the Shoah, a terrible event experienced by the Jewish people as a whole, and one which had left a permanent mark on Jonas’s life, insofar as his mother had died at Auschwitz. The author powerfully declares his underlying aim at the very beginning: the text more or less proudly aims to provide “ein Stück unverhüllt spekulativer Theologie” (Jonas 2014: 407). This is a far from easy task, but it must largely be viewed against the background of Jonas’s unflagging interest in the divine and in the question of creation. It is not a fleeting *divertissement*, but the outcome of an operation motivated by a sort of extreme intellectual effort. Jonas does not let himself be blinded by any form of hermeneutical *hybris* or heuristic *furor*: he does not claim to be having the final word on the mystery of God. In this sense, I believe

⁸ Among these, Jonas recalls Tillich and Whitehead, as though to proudly establish himself in the footsteps of prominent thinkers, albeit very diverse ones in terms of their intellectual approach and style: see Jonas (2003: 342).

⁹ See Jonas (1962) and, for the German version, Jonas (1963), now in Jonas (2014: 341–366). For a ‘stratigraphical’ reconstruction of the genesis and composition of the idea put forward in texts ranging from this contribution to the final version of *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, see Jonas (1987b; esp. 1, n. 1); see also Jonas (2014: 528–530).

¹⁰ Both quotations in Jonas (2003: 342). On the communicative power of Jonas’s myth, see also Frogneux (2003).

it is enough to recall a pithy statement from the concluding section of *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, which unquestionably shows the cautiousness, modesty, and conscious self-limitation that Jonas imposes on his speculations, or rather suppositions, about God:

Meine Damen und Herren! All dies ist Gestammel. Selbst die Worte der grossen Seher und Beter, der Propheten und Psalmisten, die ausser Vergleich stehen, waren ein Stammeln vor dem ewigen Geheimnis. Auch jede Antwort auf die Hiobsfrage kann nicht mehr als das sein (Jonas 2014: 425).

5. In Jonas's eyes, one of the greatest difficulties in any anachronistically strong attempt to thematically address the question of God lies in the kind of approach and form of expression one chooses to adopt. Aware of the risks involved, Jonas does not develop a 'treatise' expounding a new theology; he does not present a succession of propositions about the divine and its relationship with the world that are more or less demonstrated *more geometrico*. As already noted, in order to buttress his way of thinking about God (even from a rhetorical perspective), he resorts to a myth.¹¹ At this point, and with this clear aim in view, in a very free and – I would say – original way, he turns both to the Classical Greek heritage (the Platonic heritage, and particularly the figure of the Demiurge from the *Timaeus*) and to the tradition of a certain strand of Jewish mysticism, that of Isaac Luria. The latter is filtered – and possibly radicalised – through a complex yet far from passive relationship with Scholem and his reinterpretation of peculiar Jewish currents.¹²

This is not the place to delve into the details of this Jewish source of inspiration or into the minute aspects of the texts and the many nuances of Jonas's construction of a myth. I only wish to point out that his use of a mythical apparatus does not at all coincide with the foregoing of reason or, worse still, with a yielding to irrationalism. Rather, just as with Plato (who once again proves to be an unavoidable point of reference for Jonas, including for the more generally methodological framing of his philosophical research), it coincides with the conscious choice to adopt a *different communicative register*, which must nonetheless be acknowledged to possess all the power and lucidity of a *philosophy* about God. In any case, it must not be assumed that this attempt is designed to become a strong form of knowledge *stricto sensu*; rather, it appears to be conceived as a kind of "spekulative Theologie",¹³ or at any rate as a faltering theological hypothesis. Through a radical rethinking of the very concept of "Erinnerung", die das Partikulare und Individuelle (worauf es hier ankommt) bewahrt", without any need to invoke "Platons 'überhimmlischer Ort' der ewigen Formen", "Plotins 'intelligibler Kosmos' der ewigen Wahrheiten" and "Hege- ls 'absoluter Geist'", this hypothesis can even give rise to "*unser* theologisches Postulat",

¹¹ On Jonas and his use of myths see at least Bonaldi (2007); Borghese Keene (2014) is also useful.

¹² See esp. Scholem (1941); for a broader perspective on Jonas's intellectual relationship and friendship with Scholem (and Arendt), touching upon Zionism and the tragedy of the Holocaust, see Wiese (2008).

¹³ For some useful observations see Jonas (2014: XXIV, LI–LXXI).

connected to “eine Subjektivität, die das konkret Tatsächliche, wie es sich begibt, erlbt und ihrem wachsenden Gedächtnis einverliebt. Also ein in dieser Hinsicht werdender, wenngleich ewig existierender Geist”.¹⁴

As far as historico-philosophical indebtedness is concerned, we may add that Jonas plausibly draws upon Kant and the unambiguous pages of his *Critique of Pure Reason* devoted to *Transcendental Dialectic* – pages directed against any claim to be able to ‘demonstrate’ (*beweisen*) God’s existence *a priori*, as opposed to simply postulating it and endorsing a kind of acceptance and existential disposition. At the same time, however, unlike – and perhaps beyond – Kant, Jonas does not endorse the idea of a kind of faith rationally anchored in practical reason and in the archetype of the moral law.¹⁵

6. These possible or hypothetical historico-philosophical links aside, it is worth quoting Jonas’s words directly, to illustrate the reasons for his choice to resort to the peculiar and indeed unique device of myth:

damals half ich mir mit einer selbsterdachten *Mythos* – jenem Mittel bildlicher, doch glaublicher Vermutung das Plato für die Sphere jenseits des Wißbaren erlaubte (...). Im Anfang, aus unerkennbarer Wahl, entschied der göttliche Grund des Seins, sich dem Zufall, dem Wagnis und der endlosen Mannigfaltigkeit des Werdens anheimzugeben. Und zwar gänzlich: Da sie einging in das Abenteuer von Raum und Zeit, hielt die Gottheit nichts von sich zurück; kein unergriffener und immunter Teil von ihr blieb, um die umwegige Ausformung ihres Schicksals in der Schöpfung von jenseits her zu lenken, zu berichtigen und letztlich zu garantieren (Jonas 2014: 410).

First of all, a few preliminary remarks can be made, in order to avoid possible misunderstandings.

Firstly, for Jonas such a God *in any case* remains the creator of the world of becoming. In *Das Prinzip Verantwortung* he emphatically states: “daß er [scil.: Gott] sie [scil.: die Welt] gewollt habe, und zwar als etwas ‘Gutes’ (siehe zum Beispiel Genesis und Platon’s *Timaeus*)”; and one has to add, “daß er sie wollte, weil ihre Existenz gut ist, nicht dass diese gut ist, weil er sie wollte (obwohl letzteres die bestürzende Ansicht des Duns Scotus war)”.¹⁶

Secondly, despite this creationist equating of the biblical tradition and Plato’s writing, the God evoked by the myth of *Der Gottesbegriff nach Auschwitz* proves distant from the Platonic Demiurge – and not merely because he does not create things absolutely *ex nihilo*. As Jonas himself had already emphasised, when analysing precisely the Jewish-Chris-

¹⁴ The last quotations are from *Vergangenheit und Wahrheit. Ein später Nachtrag zu den sogenannten Gottesbeweisen*, now in Jonas (2014: 456).

¹⁵ Besides the lucid reconstruction in Theis (2008), see also Gens (2013).

¹⁶ Both quotations are from Jonas (2015: 104). On Plato’s “essentialism” see also Jonas’s lucid observations in his *Wandel und Bestand. Vom Grunde der Verstehbarkeit des Geschichtlichen*, now in Jonas (2014: 292–294).

tian-Muslim concept of creation out of nothing: “the opening sentences of Genesis almost suggest a primordial, chaotic matter as preceding the work of creation, or could easily be construed in that sense; and Plato’s *Timaeus*, so highly esteemed in the Middle Ages, had certainly shown the *philosophical* compatibility of an external ‘receptacle’ (the prototype of Aristotelian ‘matter’) with the concept of a divine creator” (Jonas 1980: 36–37 and 338). Nevertheless, while Jonas’s new conception deprives God of the attribute of omnipotence, “vor allem bleibt es bei dem *einen* Gott und so bei dem ‘Höre Israel’; kein manichäischer Dualismus wird bemüht zur Erklärung des Bösen, aus den Herzen der Menschen allein steigt es auf und gewinnt es Macht in der Welt”. Therefore, one must not yield to any, more or less Manichaean, form of radical dualism, but nor can one accept “die platonische Gestalt eines passiven Mediums, das – ebenso universal – die Verkörperung des Ideals in der Welt nur unvollkommen gestattet: eine Form-Stoff-Ontologie”; for “die platonische Wahl beantwortet bestenfalls das Problem der Unvollkommenheit und der Naturnotwendigkeit, aber nicht das des positiv Bösen, das eine Freiheit mit eigener Ermächtigung selbst ihrem Schöpfer gegenüber impliziert”.¹⁷

Finally, Jonas’s God would not appear to be involved in any “intelligent design”, as may perhaps be said and hypothesised instead with regard to Plato’s Demiurge, the real ancient paradigm of this strong teleological approach.¹⁸

These two observations are certainly sufficient in themselves to lead to a correct understanding of Jonas’s relationship with the Greek tradition: his relationship with the classical sources, and particularly Plato, is a very free, personal, almost ‘creative’ one. It is particularly significant in the case of his reinterpretation of the *Timaeus* (one of the dialogues he loved and quoted the most, with much delight and eagerness, as already noted), which is explicitly brought into play through the mythological veneer of his metaphysical-theological speculation.

Accordingly, also thanks to the peculiar use of the Platonic heritage attested in *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, it can safely be argued, I think, that above all stands Plato. Indeed, when pondering whether to assign the palm to Kant or to Plato in his *Erinnerungen*, Jonas himself admits:

Bei Plato muß man eine viel weiteren Weg zurücklegen, um ihn aktuell verwertbar zu machen. Aber natürlich ist Plato der Große, der, den man immer wieder neu studieren, entdecken muß, während man sich bei Kant schließlich auskennen kann. Bei Plato kommt man nie zu einem Ende. Das ist die große Grundlegung der westlichen Philosophie (Jonas 2014: 430, n. 12).

¹⁷ For the quotations see Jonas (2014: 423).

¹⁸ In this regard, see the strong – almost ‘militant’ – reinterpretation provided by Sedley (2007: ch. IV). For an understanding of the *Timaeus* in general and of the figure of the Demiurge in particular, Cornford (1937) remains a ‘classic’ work; Broadie’s interpretation is very stimulating, also with respect to the mythical dimension of the *Timaeus* (see Broadie (2012), esp. ch. 1, which strongly confirms the clear difference between the Platonic Demiurge and the biblical God, who creates the world *ex nihilo*).

BIBLIOGRAPHY

- BAUM, W.**, 2004, *Gott nach Auschwitz: Reflexionen zum Theodizeeproblem im Anschluß an Hans Jonas*, Paderborn.
- BONALDI, C.**, 2007, *Hans Jonas e il mito. Tra orizzonte trascendentale di senso e apertura alla trascendenza*, Vercelli.
- BORGHESE KEENE, E.**, 2014, *Hans Jonas. Mythe, temps et mémoire*, Hildesheim–Zürich–New York.
- BROADIE, S.**, 2012, *Nature and Divinity in Plato's Timaeus*, Cambridge.
- CHIARADONNA, R.**, 2017, *Il platonismo*, Bologna.
- CORNFORD, F. M. D.**, 1937, *Plato's Cosmology. The "Timaeus" of Plato translated with a running commentary*, London.
- FOSSA, F.**, 2014, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz. Hans Jonas e la gnosi*, Pisa.
- FROGNEUX, N.**, 2003, "La souffrance humaine maximisée en Dieu. Une lecture du mythe de Hans Jonas", *Filosofia* 20, pp. 125–140.
- GENS, J.-C.**, 2013, *L'assise ontologique et les arrière-plans cosmogoniques de l'éthique jonassienne*, in: C. Larrère, É. Pommier (éds.), *L'éthique de la vie chez Hans Jonas*, Paris, pp. 145–158.
- HOBSON, E.**, 1994, *The Age of Extremes. The Short Twentieth Century 1914–1991*, London.
- JONAS, H.**, 1934, *Gnosis und spätantiker Geist*, Teil I: *Die mythologische Gnosis. Mit einer Einleitung "Zur Geschichte und Methodologie der Forschung"*, Göttingen.
- JONAS, H.**, 1962, "Immortality and Modern Temper", *Harvard Theological Review* 15, pp. 1–20.
- JONAS, H.**, 1963, *Unsterblichkeit und heutige Existenz*, in: H. Jonas, *Zwischen Nichts und Ewigkeit. Zur Lehre vom Menschen*, Göttingen, pp. 44–62 (also in: Jonas 2014: 341–366).
- JONAS, H.**, 1966, *The Phenomenon of Life. Toward a Philosophical Biology*, New York.
- JONAS, H.**, 1979, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt am Main (also in: Jonas 2015: 1–420).
- JONAS, H.**, 1980, *Philosophical Essays. From Ancient Creed to Technological Man*, Chicago.
- JONAS, H.**, 1987a, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*, Frankfurt am Main (also in: Jonas 2014: 407–426).
- JONAS, H.**, 1987b, "The Concept of God after Auschwitz: A Jewish Voice", *The Journal of Religion* 67, pp. 1–13.
- JONAS, H.**, 2003, *Erinnerungen*, Frankfurt am Main–Leipzig.
- JONAS, H.**, 2012, *Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas. Philosophische Hauptwerke*, Bd. II.2: *Ontologische und wissenschaftliche Revolution*, J. P. Brune (Hg.), Freiburg i. Br.–Berlin–Wien.
- JONAS, H.**, 2014, *Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas. Philosophische Hauptwerke*, Band III.1: *Metaphysische und religionsphilosophische Studien*, M. Bongardt, U. Lenzig, W. E. Müller (Hgg.), Freiburg i. Br.–Berlin–Wien.
- JONAS, H.**, 2015, *Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas. Philosophische Hauptwerke*, Band I.2.1: *Das Prinzip Verantwortung*, Erster Teilband: *Grundlegung*, D. Böhler, B. Herrmann (Hgg.), Freiburg i. Br.–Berlin–Wien.
- KAJON, I.**, 1993, *Fede ebraica e ateismo dopo Auschwitz*, Perugia.
- SCHOLEM, G.**, 1941, *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York.
- SELDY, D.N.**, 2007, *Creationism and Its Critics in Antiquity*, Berkeley–Los Angeles–London.
- SOMMER, U.**, 1995, "Gott als Knecht der Geschichte: Hans Jonas' 'Gottesbegriff nach Auschwitz'. Eine Widerrede", *Theologische Zeitschrift* 51, pp. 340–356.
- SPINELLI, E.**, 2019, *Obiettivo Platone: a lezione da Hans Jonas*, Pisa.

- THEIS, R.**, 2008, *Jonas. Habiter le monde*, Paris.
- TROSTER, L.**, 2003, "Hans Jonas and the Concept of God after the Holocaust", *Conservative Judaism* 55, pp. 16–25.
- WHITEHEAD, A.N.**, 1978, *Process and Reality. An Essay in Cosmology*, New York.
- WIESE, C.**, 2008, *Zionism, the Holocaust, and Judaism in a Secular World: New Perspectives on Hans Jonas's Friendship with Gershom Scholem and Hannah Arendt*, in: H. Tirosh, Samuelson, C. Wiese (eds.), *The Legacy of Hans Jonas. Judaism and the Phenomenon of Life*, Leiden, pp. 159–202.

EMIDIO SPINELLI
/ The Sapienza University of Rome, Italy /
emidio.spinelli@uniroma1.it

The Question of God and the Quest for God: Hans Jonas, Plato, and Beyond...

In reconstructing the conceptual universe of Jonas's philosophy, a privileged place can, or indeed must, be reserved for his relationship with the classical heritage. More specifically, a crucial role is played by Plato, especially because, as Jonas strongly underlines, "with Plato (...) you have to go back a much greater distance to make him applicable to the present. But of course Plato is the greater one, the one we have to study again and again from scratch, the one we must discover (...). With Plato, you're never finished, that's the great foundation for all of Western philosophy". In the light of this premise, this article will focus on the highly original use made in Jonas's *Der Gottesbegriff nach Auschwitz* of the Platonic heritage, associated with the mythical figure of the Demiurge in the *Timaeus*.

KEY WORDS

Plato, Hans Jonas, Mythological thought, Theology, Demiurge

DYSKUSJE

Un universo aperto...

G. CALENDÀ, *Un universo aperto. La cosmologia di Parmenide e la struttura della terra*, Bologna 2017.

D O I : 10.14746/pea.2020.1.9

LIVIO ROSSETTI / Università di Perugia /

Le idee di Parmenide sul mondo fisico e i suoi componenti hanno tradizionalmente costituito una cenerentola nella letteratura specialistica, ma qualcosa sta cambiando. Mentre la tradizionale identificazione di P. con “il grande filosofo dell’essere” cominciava a scricchiolare, per essere poi apertamente revocata in dubbio (ricordo il titolo di Cordero 2008), sono usciti almeno tre contributi significativi. A ‘aprire le danze’ è stato il *Parménide, de l’étant au monde* di Jean Bollack (2006), che per primo ha offerto un esame analitico del sapere ‘fisico’ di Parmenide. È stata poi la volta di un conspicuo articolo di Luis Andrés Bredlow, apparso nel 2010, quindi di un libro di Daniel Graham, *Science Before Socrates: Parmenides, Anaxagoras, and the New Astronomy* (2013; ma Calenda ha fatto riferimento non a questo, bensì a un volume anteriore: Graham 2006).

Il libro in esame costituisce invece la prima e, per ora, unica monografia sull’argomento. Sta dunque accadendo qualcosa! Dopo un periodo incredibilmente lungo, in cui ha dominato la presunzione che il pensiero di Parmenide si identificasse con la trattazione sull’essere e che tutto il resto costituisse un accessorio oltremodo secondario, l’inte-

resse per questo Parmenide accantonato (lo scienziato, il *phusikos*) è ora oggetto di una progressiva riscoperta, e di questa riscoperta libro di Calenda è certamente *magna pars*.

L'indagine da lui impostata prevede due capitoli iniziali di raccordo, uno intitolato 'L'essere e la conoscenza del mondo', l'altro 'Le due forme'; seguono capitoli sulla sfericità della terra, sulla dea della vita (con riferimento al DK 28 B 12), sulla forma della terra, sulla cosmologia (è il capitolo più ampio) e infine sull'influenza della cosmologia di Parmenide.

Nel primo capitolo, Calenda ripropone la convinzione, già difesa in altre pubblicazioni, che «L'ontologia di Parmenide sembra esaurirsi (...) in una petizione di principio: esiste solo l'esistente. Questa concezione (...) sarebbe totalmente vuota se non avesse una fondamentale conseguenza epistemologica: gli enti che gli uomini identificano (...) sono soltanto selezioni di parti dell'essere esaminate da punti di vista umani» (18). Come dire: noi umani cerchiamo di capire, e siccome l'essere in sé ci rimane sostanzialmente inaccessibile, «qualsiasi conoscenza umana resta congetturale (...) perché si basa (...) su una partizione dell'essere che non può corrispondere ad una reale articolazione dell'essere in sé» (19). In questo modo Calenda può concludere che la trattazione sull'essere serve a circoscrivere l'affidabilità del sapere che noi umani ci affanniamo a edificare e, con ciò stesso, a inquadrarla a titolo di non banale premessa epistemologica. La proposta è attraente, anche se altre ipotesi sono pur sempre possibili.

Quando, nel secondo capitolo, egli passa a parlare di luce e notte, Calenda si mostra incline ad accogliere l'idea che luce e notte costituiscono le due categorie in cui Parmenide divide tutto ciò che esiste nel cosmo, calore e materia. Di nuovo, l'idea è degna di nota (e viene poi ripresa dal Calenda), anche se rimarrebbe da capire come mai la dea di Parmenide prima guarda a questa stessa dualità con apparente diffidenza (versi 53–54 di B 8) e poi con apparente simpatia (in B 9).

Nel capitolo dedicato alla forma verosimile della terra, il quinto, campeggia anzitutto l'analitica contestazione degli argomenti addotti a suo tempo (1937) da Heidel per sostenere che Parmenide non pervenne ad affermare che la terra è sferica. Alle pertinenti contro-argomentazioni di Calenda sarebbe stato possibile aggiungere anche altro, per esempio che, siccome Aristotele, Platone e Filolao ebbero ben chiara l'idea di sfericità, ma in nessun modo provarono ad attribuirsi il merito di tale scoperta, dobbiamo presumere che ai tempi di Filolao un simile insegnamento avesse già preso forma per merito di qualcun altro. Ora, una volta chiarito questo punto, si arriva all'elete per esclusione. Inoltre le informative sulle cinque fasce, che sono senza dubbio fasce climatiche, ci parlano dell'avvenuto sviluppo di una riflessione non generica su quello che per noi è l'emisfero sud, un punto di arrivo non solo avanzatissimo, ma che inequivocabilmente presuppone l'avvenuto riconoscimento della sfericità della terra.

Di riflesso, quando leggo, a p. 48, che ai tempi di Platone il dibattito sulla forma della terra «era aperto, e certo non sarebbero bastate a chiuderlo le opinioni di Parmenide o di eventuali primi Pitagorici fautori di una terra sferica», trovo che sia stata fatta un'affermazione fin troppo prudente perché, se non sono male informato, dopo Democrito non compaiono altri oppositori della tesi della sfericità fino a Epicuro, né sappiamo se Democrito fu accanito sostenitore dell'ipotesi alternativa fino alla sua vecchiaia (non

potrebbe anche averla infine abbandonata?). Ciò significa che, almeno a Atene, la tesi della sfericità fu, di fatto, priva di oppositori per molti decenni, e a me pare difficile non pensare che ciò sia accaduto perché l'idea di Parmenide era stata giudicata priva di valide Alternative. D'altronde, la teoria delle sfere celesti introdotta dal giovane Eudosso poté solo consolidare, già negli anni della piena maturità di Platone, la fortuna di questo importante insegnamento di Parmenide.

Una volta fissato questo primo punto, Calenda intraprende una fatica improba, che costituisce uno dei meriti maggiori del volume. Egli dedica il cap. 4 a impostare su nuove basi l'interpretazione dell'oscuro B 12 (dove si parla di aree più interne e aree più esterne, in mezzo alle quali è installata la demone che presiede all'amore e dunque alla vita) e il cap. 5 a dipanare un'altra matassa molto intricata: la testimonianza di Aezio che DK ci propone in A 37, insieme alla testimonianza di Cicerone, una ripresa dell'insegnamento proposto in B 12 e interpretato come descrizione del cielo, ma dando luogo a una rappresentazione da sempre ritenuta imprecisa, confusa e, almeno in un caso, chiaramente contraddittoria. Con grande professionalità l'autore ripercorre i tentativi di dare un senso al B 12 a partire dall'ipotesi che la dea stia in cielo, per poi caldeggiaiare l'eventualità che la disposizione a strati riguardi non il cielo ma la struttura interna della terra sferica.

Calenda passa poi ad analizzare molto in dettaglio le corrispondenze e gli scompensi che emergono dal confronto fra il testo di Aezio e B 12. Egli correttamente evoca «la diffusa incapacità da parte della tradizione antica di dare un senso a <questa sezione de>» pensiero di Parmenide» (71) per poi domandare: «Che relazione si può mai stabilire tra le corone di fuoco e di notte e i vari corpi celesti menzionati dai frammenti 10 e 11 – due gruppi di entità che sembrano appartenere a cosmi incompatibili?» (72). Può così prendere forma l'argomentazione di base per intendere che le corone facciano riferimento all'interno della terra, dopodiché la principale fonte di confusione sarebbe rimossa. L'argomento pare anche a me difendibile e chiarificatore. Riprendendo poi un'osservazione del Diels, Calenda osserva che l'interesse di Parmenide per la composizione della sfera terrestre e la postulazione di strati di fuoco al suo interno sono verosimilmente connessi con il tentativo di rendere conto del vulcanesimo, fenomeno che era particolarmente vistoso proprio a distanze relativamente modeste da Elea. Anche questa, a mio avviso, è un'idea da sottoscrivere.

Quanto poi alla *daimon*, la dea della riproduzione menzionata nel corso di B 12, a suo avviso rappresenta la vita sulla terra e 'risiede' nella crosta terrestre, che sarebbe poi il 'muro' menzionato da Aezio. Giunge così in porto una impegnativa 'traversata delle sabbie mobili' che senza dubbio costituisce uno dei principali motivi di interesse di questo libro, perché – benemerita non da poco – B 12 e testimonianze collegate hanno formato un ingorgo secolare, ingorgo che finalmente perviene a sbloccarsi.

A suo modo, anche nel cap. 6, dedicato ai corpi celesti e alla loro disposizione nello spazio, Calenda intraprende un'altra ardua traversata, perché i dati disponibili a questo riguardo sono davvero pochi, e d'altronde gli undici esametri (incompleti) corrispondenti a B 10–B 11 annunciano un'articolata trattazione sui corpi celesti (terra inclusa) e, più in generale, sul cielo, ma non si può dire che informino, per cui l'autore si trova

a tentare di metter ordine su barlumi minimi. Il dato più significativo concerne, si direbbe, l’ipotesi che sole e luna stanno l’uno oltre la via lattea e l’altra al di qua, mentre sotto la luna ci sarebbe l’aria, che arriva fino alla terra, costituisce una sorta di biosfera e ricade nella sfera di influenza della démone che presiede alla riproduzione. Viene delineato un nuovo schema che differisce dal pur meditato schema di Bredlow (2010: 294) proprio per la diversa collocazione della démone menzionata in B 12.

Un altro pregio del libro è la scelta di non dedicare eccessiva attenzione al tema dell’identità di stella del mattino e stella della sera (mi sia permesso di non diffondermi su questo). Constatato inoltre che, alla luce di questo libro, l’inventario da me pubblicato come primo capitolo di *Un altro Parmenide* (2017) dovrebbe arricchirsi di alcune altre voci, in particolare di un riferimento alla composizione della sfera terrestre, riferimento che sarebbe congetturale ma non troppo.

Il volume in esame ha, insomma, molti meriti. A me un po’ spiace che Calenda abbia concentrato gran parte dell’attenzione su alcune questioni particolarmente spinose, perché in questo modo le congetture sulla forma (sferica) della terra – una congettura di valore mondiale, visto che con ogni verosimiglianza Parmenide fu il primo al mondo a lanciare l’idea, non senza postulare l’esistenza di un emisfero incognito – e così pure le congetture sull’origine della luce lunare, danno l’impressione di essere finite nel cono d’ombra. Ma bisogna ammettere che c’erano tante questioni preliminari sulle quali prioritariamente soffermarsi, e sono proprio queste a campeggiare nel volume. Giustamente.

BIBLIOGRAFIA

- BOLLACK, J.**, 2006, *Parménide, de l'étant au monde*, Paris.
- BREDLOW, L. A.**, 2010, «Cosmología, cosmogonía y teogonía en el poema de Parménides», *Emerita* 78, pp. 275–497.
- CORDERO, N.-L.**, 2008, *Eleatica 2006. Parmenide scienziato?*, Sankt Augustin.
- GRAHAM, D. W.**, 2006, *Explaining the Cosmos*, Princeton.
- GRAHAM, D. W.**, 2013, *Science Before Socrates: Parmenides, Anaxagoras, and the New Astronomy*, Oxford.
- HEIDEL, W. A.**, 1937, *The Framing of Ancient Maps*, New York.
- ROSSETTI, L.**, 2017, *Un altro Parmenide*, vol. I-II, Bologna.

LIVIO ROSSETTI
/ University of Perugia, Italy /
livio.rossetti@gmail.com

**An Open Universe. The Cosmology of Parmenides and the Structure
of the Earth**

