

# PEITHO

— E X A M I N A A N T I Q U A —



# PEITHO

— E X A M I N A A N T I Q U A —

1 ( 10 ) / 2019

UNIwersytet im. Adama Mickiewicza

Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM

 *Wydawnictwo  
Naukowe  
IF UAM*

RADA NAUKOWA

GEORGE ARABATZIS / *Ateny* / SEWERYN BLANDZI / *Warszawa* /  
ALDO BRANCACCI / *Rzym* / LOREDANA CARDULLO / *Katania* /  
MICHAEL ERLER / *Würzburg* / DANILO FACCA / *Warszawa* /  
REFIK GÜREMEN / *Stambul* / 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 ZOZULAK / *Nitra* /

REDAKTOR NACZELNY  
MIKOŁAJ DOMARADZKI

SEKRETARZ REDAKCJI  
ARTUR PACEWICZ

REDAKCJA TOMU  
MIKOŁAJ DOMARADZKI  
ARTUR PACEWICZ

PROJEKT GRAFICZNY  
KRZYSZTOF DOMARADZKI / PIOTR BUCZKOWSKI



WYDAWCA

Wydawnictwo Naukowe  
Instytutu Filozofii UAM

ul. Szamarzewskiego 89 C  
60-569 Poznań

ADRES REDAKCJI

PEITHO / Examina Antiqua  
Wydawnictwo Naukowe  
Instytutu Filozofii UAM

ul. Szamarzewskiego 89 C  
60-568 Poznań

Email: [peitho@amu.edu.pl](mailto:peitho@amu.edu.pl)

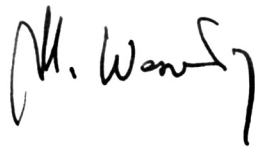
Please note that the online version,  
accessible at [PEITHO.AMU.EDU.PL](http://PEITHO.AMU.EDU.PL), is  
the original version of this journal.

ISSN 2082 - 7539

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

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

MARIAN WESOŁY



MIKOŁAJ DOMARADZKI





# SPIS TREŚCI

## ARTYKUŁY

GIUSEPPE MAZZARA	Platone e Antistene nel <i>Fedone</i> : una lettura in controluce. Parte Prima	13
DIMITRIOS DENTSORAS	Virtue and Proper Use in Plato's <i>Euthydemus</i> and Stoicism	45
RAÚL GUTIÉRREZ	Die Struktur von Platons <i>Politeia</i> und das Höhlengleichnis	65
MARIAN ANDRZEJ WESOLY	Manifest epikurejskiej filozofii życia	85
SALVATORE LAVECCHIA	Il sé come immagine ed improvviso. Appunti sulla vita noetica nella filosofia di Plotino	103
ANNA MOTTA	Putting Cosmogony into Words: The Neoplatonists on Metaphysics and Discourse ( <i>logos</i> )	113
TIZIANO F. OTTOBRINI	Intorno alle origini del principio primissimo come infinito: La gerarchia dell'infinito in Damascio e Dionigi Ps.-Areopagita	133
ANDRÉ MOTTE	De Démocrite à Bertrand Russell et retour	153

## DYSKUSJE

DARIO ZUCHELLO

Avventure della mente: a proposito dell'altro Parmenide di Livio Rossetti

173



# CONTENTS

## ARTICLES

GIUSEPPE MAZZARA	Plato and Antisthenes in the <i>Phaedo</i> : A Reflexive Reading. Part One	13
DIMITRIOS DENTSORAS	Virtue and Proper Use in Plato's <i>Euthydemus</i> and Stoicism	45
RAÚL GUTIÉRREZ	The Structure of Plato's <i>Republic</i> and the Cave Allegory	65
MARIAN ANDRZEJ WESOLY	Manifesto of the Epicurean Philosophy of Life	85
SALVATORE LAVECCHIA	The Self as Image and Suddenness: Some Remarks on Plotinus' Noetic Life	103
ANNA MOTTA	Putting Cosmogony into Words: The Neoplatonists on Metaphysics and Discourse ( <i>logos</i> )	113
TIZIANO F. OTTOBRINI	On the Origins of the Very First Principle as Infinite: The Hierarchy of the Infinite in Damascius and Pseudo-Dionysius the Areopagite	133
ANDRÉ MOTTE	From Democritus to Bertrand Russell and Back	153

## DISCUSSIONS

DARIO ZUCHELLO

Adventures of the Mind: Livio Rossetti's  
Other Parmenides

173

# ARTYKUŁY



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

## Parte Prima\*

DOI: 10.14746/pea.2019.1.1

GIUSEPPE MAZZARA / *Università degli Studi di Palermo* /

*A Marian Wesoly  
un tardivo omaggio  
per i suoi 70 anni  
con affettuosa amicizia*

### Presentazione<sup>1</sup>

In un suo articolo del 2008 (“Socrate, Antistene e Platone sull’uso dei piaceri”) Trabattini sottolinea le differenze tra la proposta di Antistene e quella di Platone per una *paideia* che possa essere un valido aiuto per formare l’uomo *kaloskagathos*. Sono poste in piena luce le differenze tra due modi diversi di concepire e di riproporre il messaggio socratico sul senso della *phronēsis* e della filosofia, che mi sento di condividere. La sua analisi si concentra soprattutto sul passo 68c–69b, già segnalato dal Giannantoni (1990, I:

---

\* AVVERTENZA: In questo fascicolo di *Peitho* viene pubblicata la *Parte prima* dell’articolo, mentre la *Parte seconda* verrà pubblicata nel prossimo fascicolo.

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.

<sup>1</sup> Ringrazio gli amici Livio Rossetti e Valerio Napoli per l’attenzione con cui hanno letto la prima stesura di questo studio e per i suggerimenti che mi hanno dato, di cui ho cercato di tenere conto per quanto ho potuto.

358–373) come uno dei luoghi del dialogo in cui gli studiosi suppongono che ci potrebbe essere un riferimento ad Antistene ed anche sul passo 82e–83c (Giannantoni 1990: 247–251), ma traslascia il passo 103a, anch'esso segnalato dal Giannantoni, in cui si parla dell'intervento dissenziente di un anonimo allievo di Socrate presente alla discussione e che riguarda la questione dei contrari.

Poiché l'aspetto etico riguarda principalmente la prima parte del dialogo, almeno quella che si estende fino all'inizio dell'exkursus storico-autobiografico (*Phd.* 95e8), che poi viene ripresa nella parte finale (*Phd.* 107c1–115a9) e poiché lo stesso Trabattoni (2008: 251–257), trattando di Antistene, ha sentito l'esigenza di far cenno al procedimento logico-linguistico secondo la testimonianza di Epitteto (*Diss.* I 17.12: *archē paideuseōs episkepsis tōn onomatōn*), mi sono chiesto se sia possibile che Platone, soprattutto nella prima parte del dialogo, abbia potuto dedicare tanta attenzione a sostituire i concetti di *phronēsis* e di filosofia, che si presume possano alludere a quelli sostenuti da Antistene, con altri concetti del tutto suoi e poi abbia traslasciato di fare altrettanto nella parte centrale del dialogo (*Phd.* 95e8–107b10), in cui egli espone la sua logica denominativa e definizionale che anche per lui, come per Antistene, fa da *archē paideuseōs*, sebbene spostata ai rapporti causali tra le idee e le cose. Da questo punto di vista non escludo che il *Fedone* possa costituire, per certi versi, qualcosa come l'equivalente platonico del *peri paideias ē peri onomatōn* antistenico.

Inoltre Platone, oltre al *tis* di 103a4, chiama in causa diversi altri interlocutori e obiettori di Socrate indicati pure con l'indeterminato *tis*, e anch'essi mai nominati, in alcuni dei punti che sono tra i più critici del dialogo: 100c10, 100e8, 101d3 e infine anche 106b7. Mi sono chiesto allora se anche questi interlocutori e obiettori indicati con *tis*, diverse volte evocati in questa sezione logico-denominativa, dimostrativa e definizionale del dialogo, non alludessero, almeno per certi aspetti, alla stessa persona indicata da quell'altro *tis* di 103a4, a cui qualcuno, in tempi più recenti, come ad es. Rashed (2006: 117)<sup>2</sup>, ha dato, per l'appunto, il nome di Antistene.

Sulla base di questa domanda ho iniziato la mia indagine che ora qui mi permetto di esporre, senza pretendere – ci tengo a dirlo – di offrire nessuna risposta risolutiva, ben consapevole, essendomi anche servito di congetture per il tipo di lettura che intendo fare, che con molti “forse”, “se” e altrettanti “ma” non si può approdare a nessuna certezza definitiva.

<sup>2</sup> L'ipotesi di Rashed di assimilare il ruolo di Socrate a quello di Teseo che salva se stesso e gli altri dal Minotauro è suggestiva, ma – a mio modesto avviso – non proprio pertinente, perché mi sembra un po' in contrasto con il fatto che Socrate invita tutti i presenti a contestarlo se non sembra loro che dica la verità (*Phd.* 91c2–6). In questo senso sarebbe ingeneroso che Socrate escluda Antistene dalla lista dei 14 salvati da Teseo solo perché non è d'accordo con chi non condivide la sua opinione e “coraggiosamente” si permette di contestarlo, ricevendone pure un apprezzamento, anche se non privo di una sottile ironia.

### Problemi di cronologia

Un elemento costitutivo della mia ipotesi è l'eventualità che il *Satone* abbia costituito una risposta a caldo di Antistene a botta e risposta, come si dice, con un titolo ingiurioso e forse anche *ad hominem*, alle accuse più o meno larvate e ironiche di Cebete in 101b3 e di Echecrate in 102a4–6, che lo prenderebbe per poco intelligente insieme ad altri, nonché a quella più esplicita e di fatto confermativa – a mio avviso – di Socrate che figura in 103b1. In queste valutazioni una datazione precisa delle varie opere potrebbe avere un ruolo decisivo; purtroppo però non sempre disponiamo di questa sicurezza, per cui mi attengo alle indicazioni di Aldo Brancacci (1990: 17–41), che mi sembra tengano conto del rapporto dei vari scritti tra di loro e riguardo al *Satone*.

Questo si può vedere, infatti, già a proposito del *peri paideias ē peri onomatōn*, che viene datato attorno al 387, anteriormente al *Cratilo* (databile attorno al 384). Delle altre opere logiche, dialettiche e didattiche che seguono questa che apre il tomo VII del catalogo riportato in D.L. IV 15–18 e che ne specificano il contenuto, Brancacci non indica date, però ci si può formare una idea sulla base di quanto egli dice a proposito del nucleo essenziale delle dottrine logico-linguistiche che Antistene avrebbe elaborato «nell'arco di tempo compreso tra il 392–391, anno di pubblicazione della *Verità*, e il 386–385, anno di pubblicazione di un altro scritto di contenuto dialettico», e cioè «[...] che la redazione delle opere logico-dialettiche andò fin dall'inizio parallela a quella dei trattati di contenuto etico» (Brancacci 1990: 38–39).

Questo potrebbe significare che al tempo in cui il *Satone* fu pubblicato, il pensiero etico e quello logico-dialettico e linguistico di Antistene si erano già formati in modo pressoché definitivo, e questo prima del 386–385, anno presumibile della pubblicazione dell'*Encomio di Elena* di Isocrate, in cui al § 1 si trova un attacco alle tre tesi che ormai si è d'accordo nel considerare antisteniche (non è possibile dire il falso, non è possibile contraddire, non è possibile fare due discorsi sulla stessa cosa), e che potrebbero dipendere dal *peri doxēs kai epistēmēs* (Brancacci 1990: 30 s.). È da notare che l'attacco a Platone che segue quello ad Antistene è rivolto contro l'unità delle virtù del *Protagora*, ma non c'è nulla che riguardi il *Fedone*, che dovrebbe essere un'opera più recente e dove, per uno come Isocrate, di tesi paradossali ce ne sarebbero state diverse da citare e commentare.

Più problematica rimane la datazione del *Fedone* e del *Satone*. Per quanto riguarda il *Fedone*, Elisa Tetamo (2015: 10, nota 12) indica il 383–382, mentre Bruno Centrone (2010<sup>6</sup>: XL–XLI) si limita a segnalare un periodo di massima compreso tra il 387 e il 367. Per il *Satone*, Brancacci sembra circoscriverlo di più quando scrive: «Se pure in via di ipotesi, si può assumere allora che il *Satone* sia da collocare tra il 383 e il 365, ma molto probabilmente subito dopo l'*Eutidemo* e il *Cratilo*» (Brancacci 1990: 39), che – come abbiamo visto – egli colloca attorno al 384–383, che è la stessa data circa in cui lo colloca Rashed (2006: 119).

Come si vede, la datazione delle due opere attorno al 384–382 quasi coincide, mentre è ancora *sub iudice* quale preceda e quale segua. Per la verità, Rashed ha supposto che il *Fedone* fosse una risposta al *Satone*, sebbene in modo non perentorio (Rashed: 117, nota

2); non ne sono convinto. Proverò anzi a mostrare perché sarebbe il *Satone* a seguire il *Fedone* e non viceversa.

## PARTE I: *Phd.* 95a4–103c9

### Seconda navigazione: schermaglie gorgiane attorno all'anima immortale (*athanatos*) e indistruttibile (*anōlethros*)

Quando in 103a4 si arriva all'allievo anonimo dissenziente i giochi sono fatti, nel senso che l'apparato logico-concettuale e denominativo è già quasi pronto per dare la spinta finale a quello che era l'obiettivo iniziale di questa parte centrale del dialogo: dimostrare che l'anima è immortale e indistruttibile (*Phd.* 100b1–9), così da poter giustificare quel prendersi cura della morte (*meletē thanatou*) che viene raccomandato in 81a1–2 e il non averne paura (*Phd.* 77e4–8).

Prima di percorrere le diverse tappe che conducono il giovane Socrate attraverso le sue ricerche sulla causa della generazione, della corruzione e dell'essere le cose quello che sono, fino all'obiezione del suo allievo dissenziente, vorrei prendere come punto di riferimento quanto scrisse Manara Valgimigli (1931/2010<sup>6</sup>) in nota a 96d5–6<sup>3</sup>, che nella sostanza, viene condivisa da Bruno Centrone (2010<sup>6</sup>: 220, nota 129).

Valgimigli, a mio avviso, ha colto molto bene il senso della scansione temporale nello svolgimento del pensiero del Socrate di Platone quando individua nelle “credenze comuni”, avvalorate dai risultati della ricerca scientifica dei fisiologi e specialmente di Anassagora con la sua teoria delle omeomerie, un momento in cui inizialmente lo stesso Socrate la pensava come tutti gli altri sulla causa che determina, ad es., perché l'uomo cresce. Credeva, infatti, che l'uomo cresce e si sviluppano tutte le sue funzioni per effetto del mangiare. Lo studio dei fisiologi, tuttavia, più che risolvere le sue iniziali difficoltà nel fidarsi delle credenze comuni, ne aggravò le diffidenze ed egli entrò in crisi per un certo tempo non determinabile, fino a quando, dopo l'incapacità registrata nel *nous* di Anassa-

<sup>3</sup> Secondo Valgimigli (1931/2010<sup>6</sup>: 187 s.): «Sono da distinguere tre momenti nello svolgimento del pensiero di Socrate: primo, quando egli stava contento alle *credenze comuni*, le quali potevano anche coincidere, talora, come nell'esempio dato, con le vedute dei filosofi naturalisti; secondo, quando senti il bisogno di sistemare scientificamente le sue conoscenze, e si dette con entusiasmo alle speculazioni di codesti filosofi; terzo, quando, abbiateglisi, in conseguenza di queste stesse speculazioni, ogni conoscenza o illusione di conoscenza, dovette pensare a un nuovo metodo di ricerca. L'esempio dato chiarisce i tre momenti. Perché l'uomo cresce? Per il mangiare e per il bere. Questa è *opinione comune*. E anche a Socrate, allora, pareva chiaro così. E alla opinione comune soccorre la teoria delle omeomerie di Anassagora: Se, per esempio, mangiando pane, crescono in noi i capelli, vene, ossa, carne, vuol dire che tutti questi elementi sono nel pane; e se sono nel pane sono nel chicco di grano; e così via. Se non che, procedendo in questa investigazione, capitò a Socrate tutto il contrario di quello che poteva sperare; e gli si oscurò perfino quella semplice verità a cui credeva prima; onde la necessità di un nuovo metodo».



gora di mettere ordine nel mondo del divenire secondo un metodo finalistico che guardi verso “il meglio”, decide di procedere da solo alla ricerca di nuove cause che rispondano alle esigenze sopravvenute e che egli individua nelle idee.

La sottolineatura di Valgimigli delle “credenze comuni” è determinante, a mio avviso, perché su questa concezione si gioca gran parte della reazione di Socrate. Questi infatti opporrà la sua teoria delle idee come causa del divenire e dell’essere delle cose a quella dei fisiologi e alle stesse “credenze comuni”, che ora – con una inversione di senso – vengono da lui bollate ironicamente come “sapienti” (*Phd.* 100c10) e “raffinate” (*Phd.* 101c8–9), riservando soltanto per sé l’essere “ingenuo” (*euethōs*) e “senza pretese” (*atechnōs*) (*Phd.* 100d4) in senso positivo e accorpando tra i (falsi) “sapienti” quanti si attenevano ancora alla visione causale fondata sulle “credenze comuni”. Tra costoro non potevano certo mancare alcuni dei suoi allievi presenti, i quali, però, per l’occasione, chi più chi meno, chi prima e chi dopo, si allineano tutti alle sue opinioni, ad eccezione di uno – che si presume sia Antistene – che proprio delle “credenze comuni” aveva fatto uno dei fondamenti della sua teoria dell’*oikeios logos* inteso come risorsa con cui cogliere la *diaphora* delle cose, come emerge anche da *Tht.* 208c7–d10, quell’uno che a queste certezze non sembra disposto a rinunciare per lasciarsi persuadere anche lui dal Socrate di Platone.

Ora, se questa è la condizione di partenza sia degli allievi che dello stesso Socrate di fronte alle credenze comuni, tenerla presente potrebbe aiutarci a capire meglio il ruolo dei vari personaggi indicati dal *tis* che di volta in volta vengono chiamati in causa come obiettori di Socrate e di Cebete.

### 1) Prima tappa: *Phd.* 95a4–97b7. I dubbi di Socrate sulle “credenze comuni” come strumento causale<sup>4</sup>

Socrate, dopo avere riassunto l’obiezione di Cebete (*Phd.* 95d8–e7) all’indistruttibilità e immortalità dell’anima e dopo avere riflettuto a lungo (*suchnon chronon* – *Phd.* 95e8–9), inizia a trattare della causa della generazione e corruzione *in rerum natura*, tema per il quale aveva avuto una grande passione da giovane. Fino a quel momento egli, come tutti gli altri (*Phd.* 96c4–5), compresi quelli che saranno i suoi allievi (quindi anche Platone e Antistene), era stato dell’avviso che la causa per cui le cose si generano, si corrompono e sono quelle che sono è determinabile sulla base delle credenze comuni, assunte a criterio di giudizio plausibile. Questo potrebbe essere il senso di *metriōs* in 96b6.

Come esempio di plausibilità di una tale credenza Socrate adduce tre casi: (1) l’uomo da piccolo diventa grande per effetto del mangiare; (2) la grandezza o la piccolezza di un

<sup>4</sup> Inizierebbe da 95e8 quella che pare configurarsi come la proposta di Platone in termini di logica denominativa e definizionale che riprenderebbe in modo analogo la seconda parte del titolo dell’opera di Antistene *peri paideias ē peri onomatōn*. Anche Platone come Antistene aveva bisogno di una sua logica per una proposta etica diversa, come vedremo più oltre.

uomo o di un cavallo rispetto a quella di un altro uomo o cavallo dipende dal confronto delle loro teste; (3) l'addizione e la divisione sono la causa che determina il fatto che, ad es., il 10 sia più dell'8 per il 2 e che una lunghezza di 2 cubiti sia maggiore di quella di 1 cubito perché la supera di metà, cioè di 1 rispetto al 2 del caso precedente, creando, però, così uno scompensamento di valutazione (*Phd.* 96c8–e4).

Sarebbero stati scompensi di questo tipo a spingerlo a cercare per essi un fondamento più solido. La passione giovanile lo spinge verso questo tipo di studi, ma si scontra con le risposte che intanto i vari fisiologi danno del problema. Qualcuno attribuiva la causa della generazione al caldo e al freddo; qualche altro attribuiva la causa del pensare al sangue o all'aria o al fuoco; e qualche altro ancora attribuiva al cervello la causa delle sensazioni, della memoria e del sapere. La molteplicità e varietà di queste risposte lo facevano oscillare dall'una all'altra senza che nessuna di queste lo soddisfacesse ed anzi lo fecero scoraggiare a tal punto che finì per considerarsi *aphuēs*, non adatto a tale tipo di studi.

La conseguenza fu che non solo non credette ai fisiologi, ma neppure a quelle credenze da cui era partito, per cui – egli dice – si interessò ad altri tipi di causalità, mescolandoli come capitava (*eike phurō*), ma tutto quello che riguardava la *peri phuseōs historia* non lo seguì più “in nessun modo” (*oudamēi prosiemai*) (*Phd.* 97b5–7).

Ciò che viene rigettato senza appello in questa prima fase sono le credenze comuni e le teorie dei fisiologi che avrebbero dovuto giustificarle, delle quali non dà ancora nessuna motivazione specifica tranne che per quella riguardante l'addizione e la divisione (*Phd.* 97a2–b5), per le quali trova l'adesione dello stesso Cebete da lui interpellato e che viene stimolato per coinvolgerlo nel riconoscimento della sensatezza (*metriōs* – *Phd.* 96d6) di questa sua opinione originaria condivisa non solo da se stesso, ma anche dagli altri (*emautōi kai tois allois*) e dunque comune a chiunque (*pro tou panti dēlon einai*) (*Phd.* 96c3–8)<sup>5</sup>.

## 2) Seconda tappa: *Phd.* 97b8–99c8. Cause contro concause

In questa parte del dialogo tutta dedicata ai fisiologi – prima ad Anassagora (*Phd.* 98b7–99a5) e dopo agli altri (*Phd.* 99b6–c1) – viene inserito proprio in mezzo (*Phd.*

<sup>5</sup> A questo riguardo vorrei far notare come sullo sfondo di questo coinvolgimento di Cebete ci potrebbe essere la presa di distanza da parte di Platone da quelli che sono i suoi colleghi rimasti ancora bloccati a queste credenze e in tal senso come vi si potrebbe vedere una sottile ironia, se si considera la contestazione che subito dopo subirà una delle tre credenze comuni, quella sui numeri sopra riferita (*Phd.* 96e5–97b7). Rowe (1996<sup>2</sup>: 258 s.), riprendendo questo esempio di tipo matematico, nel suo commento al testo a 105b5 nota opportunamente che in questi casi ci sarebbe all'opera “an *aitia* of the sort preferred by the scientists” come metodo esplicativo. Sono però anche d'accordo con Casini (1965: 133, nota a 96e), il quale, commentando il passo citato, dice: «Questi esempi tratti da commisurazioni di quantità (l'uomo più alto rispetto al più basso, le dieci cose rispetto alle otto, il doppio cubito rispetto al cubito) si riportano a quantità concrete raffrontate col criterio dell'occhio, cioè del senso» e dunque al senso e all'opinione comune. In questo senso un eventuale coinvolgimento di Antistene anche in questa questione delle quantità numeriche, come vedremo subito dopo, non mi sembrerebbe fuori luogo.

99a5–b6) il tema dell'opinione della maggioranza delle persone, cosa che in un certo senso sposta l'attenzione dal campo propriamente scientifico a quello più semplice delle credenze comuni da cui Socrate era partito. Qui egli chiama in causa un *tis*, che di fatto sarebbe uno dei *polloï* nominati un po' più avanti (*Phd.* 99b5), per dargli ragione se, però, si attiene a certe considerazioni che potremmo dire di buon senso:

Se qualcuno (*tis*) dicesse che senza avere queste cose – ossa, nervi, e quant'altro – non sarei in grado di fare quel che mi pare, direbbe la verità (*Phd.* 99a5–7).

Non c'è bisogno dell'apparato scientifico di fisiologi come Anassagora, Empedocle ed altri per rendersi conto che questa è la condizione di base per fare qualsiasi cosa. Infatti subito dopo Socrate chiarisce il suo pensiero in termini che potremmo dire propriamente "socratici":

Ma pretendere che sia a causa di quelle cose che faccio quel che faccio, e, facendole con l'uso dell'intelletto, non scelgo il meglio, sarebbe una grande trascuratezza del discorso (*pollē an kai makra rhaithumia eiē tou logou*). Significherebbe non essere capaci di distinguere (*mē dialegesthai*) tra una cosa che è realmente causa e un'altra che è ciò per cui la causa non potrebbe essere causa (*Phd.* 99a7–b4).

Per Socrate, infatti, nessuno sbaglia volontariamente, se sbaglia lo fa per ignoranza, in questo caso – come interpreta Platone – per trascuratezza del *logos* nell'esatta attribuzione dei nomi e questo perché non sa ragionare, e dunque per ignoranza.

Il Socrate di Platone sembra fare un discorso di buon senso che vale per chi fa ricerca scientifica, come per la gente comune:

Mi sembra che la maggioranza (*hoi polloï*), brancolando come nel buio, servendosi di un nome estraneo (*allogrioi onomati*) denominano proprio quest'ultima (*scil.* la concausa) come se essa fosse la causa (*hōs aition auto prosagoreuein*) [cioè la vera causa: *to aition tōi onti*, nominata una riga prima] (*Phd.* 99b4–6).

Si noti come in questo caso siano i fisiologi a venire assimilati alla maggioranza delle persone, le quali non hanno una opinione corretta su che cosa sia la causa e come la si distingue dalla concausa sbagliando anche l'attribuzione dei nomi, per cui non ci si può fidare della loro sapienza.

Se ora teniamo presente che l'attribuzione corretta dei nomi per Antistene costituiva uno dei fondamenti della sua logica denominativa e che l'opinione dei *polloï* – come risulta dal passo sopra richiamato del *Teeteto* – era per lui la fonte da cui attingeva le *diaphorai*, possiamo capire come il fatto che Platone condanni in modo netto questi altri *polloï* che confondono la causa con la concausa difficilmente avrebbe potuto non implicare una qualche allusione – sia pure indiretta – all'*epischēpsis tōn onomatōn* e all'*oikeios logos* che Antistene contrapponeva all'*allogrioi logos* proprio per evitare di cadere in equivoci

denominativi simili a quelli sopra denunciati da Platone. Il fatto che questi utilizzi termini come *alotrion* per una cattiva distribuzione dei nomi e anche *oikeion* per quella corretta, come quando in 96d1–6 parla a proposito del mangiare che fa ingrandire le persone aggiungendo elementi appropriati (*ta autōn oikeia hekastoīs prosgenētai*), come, ad es., ossa alle ossa, etc., che utilizza cioè dei termini tecnici di Antistene potrebbe non essere casuale, cioè non essere determinato soltanto da un normale uso di termini correnti, ma forse anche per mostrare al suo collega concorrente – tra l'altro uno dei personaggi presenti alla discussione – che non sarebbe il caso di dare tanta credibilità all'opinione dei *polloi*, dal momento che essi sbagliano in modo così plateale per attribuzioni, tutto sommato, non così importanti, né così difficili da distinguere<sup>6</sup>.

Ciò mi sembrerebbe confermato da quanto segue subito dopo con la contrapposizione tra *logoi* ed *erga*, dato che questa contrapposizione ripropone dal punto di vista discorsivo quello che qui ha a che fare con la semplice denominazione.

### 3) Terza tappa: *Phd.* 99c8–100a9. *Logoi* contro *erga*

Il tema dell'acceccamento causato dall'osservazione diretta della realtà, che era stato solo accennato in 96c6, ora viene sviluppato in tutte le sue implicazioni filosofiche. La posta in gioco infatti è la "verità". L'opposizione di Socrate, che in precedenza riguardava il mondo scientifico con il suo metodo meccanicistico fondato sulle sensazioni, in questa cosiddetta "seconda navigazione" ritorna, ma gli interlocutori di Socrate non sono più i fisiologi o almeno loro soltanto. Chi sono? Non è detto nulla al riguardo. Tuttavia non mi sembra difficile farsene una idea: sarebbero quei cultori della *paideia* e della "filosofia"<sup>7</sup> che, almeno per certi aspetti, potrebbero essere sempre gli stessi fisiologi, ma anche altri, i quali, come Platone, si pongono più direttamente il problema della verità. Se il caso è questo, tra costoro non poteva mancare Antistene, che forse intorno al 392/391 aveva già pubblicato una sua *Alētheia*.

L'attacco di Socrate alle sensazioni era già avvenuto in ambito etico, quando, nel trattare dell'anima che prova eccessivo piacere o dolore, criticava il *tis* che identificava

<sup>6</sup> Un caso analogo di uso da parte di Platone del linguaggio tecnico di Antistene si trova a 75d7–e7, su cui vd. nota 22. Un altro caso, spostato sul campo etico, è messo in evidenza da Trabattoni (2008: 244–245) quando, a proposito della virtù come ordine e misura nel *Gorgia*, scrive: «In 506d7 si parla di *taxis*, *orthotēs*, *technē*, mentre da 506e1–2 si ricava che la virtù di ciascuna cosa è *taxei... tetagmenon ti kai kekosmēnon*. Alla riga successiva, infine, viene introdotta la nozione di *kosmos* in una domanda che sembra fatta apposta per sollevare il sospetto che qui Platone volle polemizzare giusto con Antistene: *kosmos tis ara engenomenos en hekastōi ho hekastou oikeios agathon parechei hekaston tōn ontōn...* (506e2–4)». In questo senso si può aggiungere il passo di R. 476a9–b2, in cui Dixsaut (2010: 120–122) ipotizza una definizione di *philosophos* "à la manière d'Antisthène". Un caso analogo di definizione della forma (*eidos*) a proposito del "letto" come artefatto, secondo il criterio antistenico dell'*epischēpsis tōn onomatōn* e dell'*oikeios logos* che si fondava su esempi concreti, lo individua Mársico (2018) in R. 596a, dove la studiosa trova una ripresa della polemica già avviata con Antistene in *Cra.* 388b a proposito della "spola", al fine – sottolinea – di affermare "la superioridad de su propia filosofía" (Mársico 2018: 286).

<sup>7</sup> Sul senso di questo termine "filosofia" e sulla sua nascita, vd. Rossetti (2015).

l'evidenza sensibile con la verità (*Phd.* 83b9–c9), e qui forse si intravede la prima larvata accusa ad Antistene, come si è visto. Questo attacco ora verrebbe ripreso in ambito gnoseologico. Socrate non esprime nessun giudizio negativo contro le sensazioni (anche per lui esse costituiscono la base delle nostre conoscenze), solo che bisogna evitare che esse ci accechino con la forza della loro evidenza, facendoci correre il rischio di identificare nomi e *logoi* con le cose rappresentate. Sarebbe questo, presumo, il rischio che si correbbe con Antistene. Non a caso in *Tht.* 202b4–5 Platone farà dire a Socrate che l'*ousia* del *logos* è la *onomatōn sumplokē*.

Questo è vero per entrambi, ma per Antistene la *sumplokē*, quando è costituita da un *logos oikeios*, esprime tutta la verità dei *pragmata* e fa *tauto* con essa, mentre per Platone l'alterità del *logos*, a suo tempo enunciata da Gorgia nel *peri tou mē ontos*, non è mai superabile del tutto, non soltanto perché i *logoi* dipendono dalla sensazione dell'udito e possono farci correre lo stesso rischio di quella della vista di identificare le immagini con la realtà rappresentata, ma anche perché le stesse immagini del pensiero, quelle che Gorgia chiama *ta phronoumena* (nella testimonianza di Sesto Empirico: § 79), possono farci ingannare, perché anch'esse hanno un loro criterio di giudizio che non è controllabile dalle sensazioni. Per questo le ipotesi sono e restano insuperabili e lasciano un margine di dubbio che è strutturale per i *logoi*. Per cui i dubbi di Simmia alla fine della dimostrazione dell'immortalità dell'anima e della sua indistruttibilità (*Phd.* 107a2–b3) non tolgono né aggiungono nulla alla strutturale opinabilità di ipotesi e *logoi*.

Potrebbe essere – credo – per sfuggire ad una contro-accusa come questa che si potrebbe rivoltare contro lo stesso Socrate (e che di fatto gli si rivolterà contro: vd. *infra*, Sesta tappa), che questi mette le mani avanti quando dice:

Forse (*isōs*) dunque ciò [i *logoi*] con cui la rappresento (*hōi eikazō*) [rappresento cioè la verità degli enti], in qualche modo non è adeguata (*tropon tina ouk eoiken*): non sono per nulla d'accordo, infatti, che colui che indaga le cose che sono (*ta onta*) nei discorsi (*en logois*) le indaghi piuttosto nelle immagini (*en eikosi*) di quello che le indaga nelle esperienze effettive (*mállon skopein ē ton en ergois*) (*Phd.* 99e6–100a3)<sup>8</sup>.

Anche se in *Cra.* 439a–b aveva detto che è più bello (*kalliōn*) apprendere la verità dei *pragmata* direttamente, alludendo al supporto delle idee, anziché dai nomi e dalle imma-

<sup>8</sup> Ferber (2018) fa un'analisi dei differenti significati del termine *logoi* e dei suoi rapporti con il termine *erga* in questa sezione del dialogo e fa una distinzione tra un *direct way* di osservare la realtà e un *indirect way* che si serve delle parole per osservare la verità dei fatti nelle immagini e sottolinea come per il Socrate di Platone il secondo modo – che egli evidenzia con quella che chiama “the astonishing interpretation” – non sia inferiore al primo: «A medium, like an image – egli dice – gets us to reality itself, as does the direct way by vision» (Ferber 2018: 224). Inoltre l'autore richiamandosi a quello che Vlastos chiama “The problem of the elenchos”, e che egli chiama “The problem of the hypothesis”, dopo avere sottolineata la differenza tra “consistency” e “deducibility” dei *logoi*, servendosi dell'assunzione di Davidson (2005: 229) che nel suo articolo “Plato's Philosopher” scrive che «in moral matters, everyone has true beliefs wick he cannot abandon and wick entail the negation of his false beliefs», dice: «In the same vein, Socrates could say in the *Phaedo*: Everyone has hidden true beliefs about the universal like the equal (*Phd.* 74a5–75a3). The hypothesis of ideas will remain at the end true because an exami-

gini fornite da essi senza allusioni alle idee, ora, a scanso di equivoci, sente l'esigenza di sottolineare il suo nuovo punto di vista secondo cui le immagini (*eikona*) fornite dai *logoi*, che sono costituiti da *onomata*, ma aventi questa volta come presupposti le idee, non sono per nulla meno veritiere di quelle fornite dagli *erga* senza il supporto delle idee.

Ma nel *Fedone* non si discute solo del rapporto dei nomi e del *logos* con i *pragmata* e gli enti sensibili. Viene considerato anche l'altro aspetto, quello che riguarda il rapporto del *logos* con le idee, che in questa sezione del dialogo non interessa a Platone ed è ignorato, ma c'è: si tratta della difficoltà del *logos* di esprimere l'"in sé" delle idee singolarmente considerate come realtà monoeidetiche. L'"in sé" di esse per certi aspetti rimane inaccessibile al *logos* per la strutturale diversità sia di questo, che delle idee tra di loro. La "debolezza" del *logos* a cogliere le idee non dipende soltanto dal *logos*, ma anche dalle idee, che costituiscono una realtà autonoma, chiusa, monoeidetica, quindi altra rispetto al *logos*<sup>9</sup>. Ma per tutto questo rinvio alla *Parte II* 1.

Per Platone non ci sono, dunque, *pragmata* da una parte e *onomata* e *logoi* da un'altra parte che si corrispondono reciprocamente in modo pieno come per Antistene, per il quale il *logos* ha la capacità di *dēloun to erōtēthen* in ciò che esso "era o è" (*ēn ē esti*), per così dire "in sé", perché in mezzo c'è l'uomo con le sue esperienze, con i suoi *erga*, che, però, fanno da filtro rispetto alle stesse sensazioni. Rimane in Platone una specie di protagorismo latente<sup>10</sup> – a mio avviso – che già si era manifestato nel *Simposio* (*Smp.* 207d–208b). Ecco anche perché *onomata* e *logoi* non sono del tutto attendibili<sup>11</sup>.

---

nation of this hypothesis would leave realism as the only viable option about the universals. We arrive through the *deuteros plous* at the same result as through the *prōtos*, because in us are true opinions about the universals that cannot be shaken but must be made explicit by cross-examination» (Davidson 2005: 227). A proposito di ipotesi e di *logoi* Casertano (2018: 25), scrive: «So one cannot look at things in themselves without cognitively filtering them through an argument. And an argument is created through hypothesis», che mi sembra vada incontro a quello che dice Ferber».

<sup>9</sup> Da questo punto di vista mi sembra che sia Gonzales (2003) che Casertano (2015) abbiano entrambi ragione quando, a proposito del senso della cosiddetta "teoria delle idee" (vd. Casertano 2015: nota a 100d6, 366 s.), commentano il passo 100d5–6, in cui compaiono i termini di *parousia* e di *koinōnia*. A mio avviso ha ragione Gonzales quando dice: «... i dialoghi introducono le idee come *presupposti*... se il *logos* non può esprimere una idea, questo accade perché ogni *logos* *presuppone* un'idea», perché – come gli riconosce lo stesso Casertano – esprimere l'"in sé" significa restare nel tautologico, non uscire dall'autoreferenzialità, come vedremo meglio più avanti (vd. *Parte II* 1). Le idee hanno una verità preproposizionale e prediscorsiva in senso ontologico Parmenideo forte. Ma vd. anche Ferrari (2005: 118–119) il quale nota che: «Nel *Fedone* [...] l'ambito dell'essere (*to on*) risulta sostanzialmente interscambiabile con quello del vero (*to alēthes*)» e «che Platone ha effettivamente sostenuto una concezione oggettiva (prima che soggettiva e proposizionale) della verità e ha assegnato questo carattere ontologico alle idee». Ma ha ragione anche Casertano (2015: 367) quando dice: «Sia pure questa conoscenza parziale e limitata (*scil.* la conoscenza delle idee che "può essere raggiunta solo attraverso la mediazione del *logos*"), ma ciò non toglie che è sempre e solo attraverso il *logos* e quindi le parole che lo compongono, che l'uomo può cercare di costruire la sua conoscenza», infatti – dirà Platone in *Sph.* 260a – senza *logos* non c'è filosofia per nessuno.

<sup>10</sup> Sulla relatività del sapere umano espresso da Socrate "in stile senofane e protagoreo" quando evoca il viaggio su una zattera in mancanza di una nave più solida, vd. Casertano 2015: 414.

<sup>11</sup> Qui vorrei fare una piccola divagazione che dovrebbe servire a mostrare forse perché Platone dedica l'intestazione del dialogo a Fedone: perché forse con il suo *Zopiro*, diversamente da Antistene, Fedone dimostra di avere una certa disposizione a capire che non sempre l'esperienza diretta coglie le cose (gli *erga*) come realmente sono. Infatti stando alla sua assidua frequentazione con Socrate e anche a quella degli altri Socratici

Comunque, è a questo punto che viene introdotto il metodo ipotetico secondo cui vengono riconosciute “come vere” (*hōs alēthē onta* – *Phd.* 100a5) tutte quelle cose che sembrano concordare (*sumphōnein*) (*Phd.* 100a5) con l’ipotesi di partenza, riconosciuta come la più forte (*errōmenestaton* – *Phd.* 100a4) tra quelle possibili nella situazione data.

#### 4) Quarta tappa: *Phd.* 100b1–101a5. Socrate esce dalla crisi grazie alla teoria delle idee

Socrate esordisce dicendo che ciò di cui sta per parlare non è una cosa nuova, ma ciò di cui egli ha sempre parlato con loro e a cui ha anche accennato poco prima (*Phd.* 65d4–66a10; 77d5–82d8), dunque non c’è bisogno di ritornare a parlarne. Cebete non fa obiezioni. Si tratta della prima ipotesi, quella della esistenza delle idee, che viene data per acquisita anche da Cebete e che doveva essere anche quella conosciuta da chi, come Antistene, non la condivideva. Bisogna ora applicarla alle cause, questo sì che è un argomento nuovo per amici e avversari, e necessita di una seconda ipotesi da quella conseguente, che costituisca la base da cui partire per tutto quello che egli ora dirà sulle cause.

La nuova ipotesi è: se esiste qualcosa di bello, oltre al bello in sé, per nient’altro essa è bella che per la partecipazione a quel bello in sé, e così per tutte le altre cose (*Phd.* 100c3–7).

Socrate, accortosi che Cebete si trova in pieno accordo non soltanto con la prima, ma anche con la seconda ipotesi, non si attarda a dare giustificazioni e passa a tirare le prime conclusioni dalle due ipotesi accoppiate insieme, convinto che anche per esse Cebete sarà d’accordo. Ciò, però, lo fa dopo avere mostrato di non capire più (*eti mantanō*) e di non essere in grado di avere una vera e propria conoscenza (*gignōskein*) di quelle cause che ora ironicamente chiama “sapienti”. Dice:

---

risulta che Socrate è un uomo moderato, *enkratēs*. Zopiro, però, è un esperto di fisiognomica ed essendo stato richiesto di dare un giudizio su di lui sulla base di un suo ritratto, risponde che questi ha «un carattere *stupidus et mulierosus*» (vd. Casertano 2015: 15). Stando alle testimonianze, pare che Fedone e gli altri sarebbero insorti contestando questo giudizio. Allora pare che sia intervenuto lo stesso Socrate osservando che Zopiro aveva dato un giudizio corretto sul suo carattere, semmai erano loro in errore per non essere stati in grado di capire che egli era così moderato per una sua scelta e forza d’animo al punto che loro stessi, pur frequentandolo continuamente, non se ne erano nemmeno accorti (vd. anche Rossetti 2015: 118–120). Se così, si spiega il perché il dialogo sia intestato a Fedone: perché con il suo *Zopiro* andava a sostenere la tesi di fondo che giustifica il ricorso alla “seconda navigazione”, secondo cui chi si affida ciecamente all’esperienza sensibile e alle sensazioni, e dunque ai soli *erga*, corre il rischio di cadere in equivoci come quelli evidenziati da Zopiro e condivisi da Socrate. Anche Boys-Stones (2004) pensa allo *Zopiro* di Fedone, ma con motivazioni più propriamente etiche riguardanti gli aspetti razionali e irrazionali dell’anima. I due punti di vista, a mio avviso, si possono ben integrare in quanto mentre il mio sottolinea le condizioni logico-gnoseologiche che consentono il ricorso alla seconda navigazione, quello di Boys-Stones ne sottolinea quello psicologico ed etico, evidenziando l’immortalità dell’anima e la sua razionalità. Il contributo di Boys-Stones mi sembra interessante anche perché utilizza approssimativamente le stesse fonti e le stesse notizie storiche e autobiografiche che utilizzo io, ma le rivolge agli aspetti etici implicati nella seconda navigazione per motivarne il ricorso.



E allora [...] non comprendo più le altre cause, le sapienti (*tas allas aitias tas sophas*), e sono incapace di conoscerle (*Phd.* 100c9–10).

Di quali “cause sapienti” si sta parlando? Cerco di indovinare. In prima istanza dovrebbe trattarsi di quelle dei fisiologi: di Anassagora, Empedocle e degli altri. Tuttavia, stando a quanto si è visto nelle tappe precedenti, anche le “credenze comuni” venivano coinvolte, soprattutto quando si parlava di Anassagora e del ruolo che avevano le omeomerie in quanto avallavano l’opinione comune, che cioè per il mangiare si aggiungono ossa alle ossa, etc., e che condizionavano la confusione tra cause vere e cause “allogrie” o concause. Quindi non escluderei nel riferimento a queste “cause sapienti” quelle delle credenze comuni, che, di volta in volta, potevano interferire con quelle dei fisiologi o che avevano una evidenza talmente vistosa da costituire criterio di conoscenza “sapiente” per se stesso in forza di tale evidenza. Ricordiamoci che era anche questo il motivo che inizialmente aveva convinto Socrate ad aderirvi e a farvi aderire anche Cebete, sebbene provvisoriamente. Quindi io direi che per “cause sapienti” si possano intendere sia quelle dei fisiologi o degli scienziati, come li chiama Rowe (1996<sup>2</sup>: 259) e cioè le cause efficienti e materiali, come le specifica Centrone (2010<sup>6</sup>: XXVII–XXVIII) richiamandosi ad Aristotele, sia quelle delle persone che si rifacevano alla sapienza popolare implicata nelle credenze comuni.

Seguono, infatti, due esempi di cause refutate che fanno riferimento proprio all’evidenza sensibile e visiva in particolare. Dice Socrate:

Ma se qualcuno (*tis*) mi dicesse che una cosa qualunque è bella perché ha un colore smagliante (*chrōma euanthes*) o una certa figura (*ē schēma*) o qualsiasi altra cosa del genere, mandereia spesso queste altre cause – mi confondo (*tarattomai*) infatti tra tutte queste altre cause –, e terrei per me stesso, semplicemente (*haplōs*), assolutamente (*atechnōs*) e forse ingenuamente (*euēthōs*), che nient’altro fa una cosa bella se non la presenza (*parousia*) di quel bello in sé, o la comunione (*koinōnia*) con quel bello, o come si debba chiamare questa relazione (*Phd.* 100c9–d6).

Le motivazioni che oppongono Socrate al *tis* saranno esplicitate subito dopo, ma intanto: chi è questo *tis* in grado di addurre la logica che gestisce i due esempi che sono stati in grado di metterlo in una certa inquietudine (*tarattomai*)? Dovrebbe essere uno qualsiasi dei fisiologi o della gente comune e comunque, in ogni caso, qualcuno che si attiene a quelle “credenze sapienti” ora rigettate grazie alla scoperta delle idee e del ruolo fondativo delle ipotesi e dei *logoi* contrapposti agli *erga*. Allora se questo *tis* può essere uno qualsiasi tra questi tipi di persone, perché escludere Antistene che dell’osservazione della natura, della *peri phuseōs historia*, almeno in senso largo, aveva fatto un altro fondamento della sua logica denominativa? In questo senso non è difficile trovare per i due esempi sopradetti dei riferimenti inclusivi di Antistene tra costoro anche nello



stesso Platone<sup>12</sup>. Si noti come in questo primo momento il metodo matematico preferito dagli scienziati di cui parla Rowe (sopra cit.) non sia neppure accennato.

Con simili riferimenti come rimandi sottintesi possibili, si può, forse, capire meglio il modo sbrigativo di Platone di liquidare senza discussione il *tis* sopraccennato in 100c10, mandandolo a spasso prima ancora di dirgli il perché. È vero che tale giustificazione seguirà subito dopo (*Phd.* 100e8–101d3), ma il fatto che nel giro di poche righe egli ripeta lo stesso concetto diverse volte, sia pure allargato alle cose grandi e, ancora una volta, coinvolgendovi Cebete (*Phd.* 100e5–7), dà l'impressione di uno che manifesta la sua soddisfazione con una certa spavalderia (*kai mega an boōiēs* – *Phd.* 101c2), seppure ben giustificata dopo una lunga e profonda crisi per la quale finalmente ha trovato la via d'uscita "sicura". In virtù di tale sicurezza egli sembra non avere più la pazienza di procedere con ordine nell'espone il suo nuovo punto di vista, dando la parola, quando fosse il caso, a quelli che, come Antistene, sono rimasti fermi alla sicurezza delle credenze comuni e che ora sono diventati i suoi obiettori, tra i quali non poteva, certo, mancare questo suo collega.

Del resto, di questi casi in cui li chiama in causa, ma nega loro la parola, ce ne sono diversi. Ne troviamo uno in 100e8–101a5. Tuttavia, seppure indirettamente, si potrebbero capire quali potrebbero essere le obiezioni di questo possibile obiettore. Si tratterebbe di obiezioni che attengono allo *schēma*, ossia all'aspetto fisico in quanto si fondano sulla fiducia nell'osservazione diretta della realtà e sarebbero esattamente quelle che il suo stesso personaggio Socrate ha temuto e che lo hanno messo in una certa agitazione fino al momento in cui ha trovato la via d'uscita nelle idee<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> Ad es., in riferimento al caso della brillantezza del colore, parafrasando l'esempio della somiglianza dell'argento allo stagno, che riporta Aristotele in *Metaph.* VIII 3, 1043b28, potremmo chiederci: che cos'è che rende l'argento simile allo stagno? Risposta: la brillantezza del colore. In *Th.* 108d1–3 c'è l'esempio del sole che viene definito come l'astro più luminoso di quelli che nel cielo girano attorno alla terra. Nel *Menone* (74e11–77a2) troviamo la definizione di *chrōma* e di *schēma* con richiamo a Gorgia e ad Empedocle, ma credo che l'aspetto scientifico delle due definizioni non sia coinvolto nel caso di cui si discute qui nel *Fedone*.

<sup>13</sup> A questo riguardo vorrei far notare come Socrate, sostituendo il *tis* iniziale di 100e8 con il *tis* di *tis enantios logos* di 101a6 mostri come sia ancora vivo in lui il ricordo del conflitto interiore che lo ha portato prima ad aderire alle credenze comuni e poi a rifiutarle per le contraddizioni interne, a prescindere da chi vi faceva e ora ancora vi possa fare riferimento (*Phd.* 95e8–97b7). Il timore o la paura a cui ora Socrate fa riferimento è innanzitutto quello delle domande e delle risposte con se stesso prima ancora che con gli altri. Questi ultimi, come si vede, in ogni caso, non sono per niente ignorati, anzi spuntano qua e là sotto la chiamata in causa di un indeterminato *tis* diverse volte evocato nel mezzo della discussione e a cui in qualche modo bisogna rispondere come fosse una persona realmente presente che attende una risposta pertinente e pronto eventualmente a ribattere.

**5) Quinta tappa: *Phd.* 101a5–101b3. *L'enantios logos* di Socrate e di Cebete e le sue possibili ricadute sulla logica di Antistene come uno degli obiettori inclusi nel *tis***

Nelle righe che precedono il passo in esame, Socrate mette in bocca al *tis* qui citato l'affermazione che qualcosa possa essere più grande o più piccola per la “testa” (*tēi kephalēi*):

E dunque non ammetteresti che qualcuno (*tis*) dicesse che una cosa è maggiore di un'altra a causa della testa (*tēi kephalēi*), o che è minore di un'altra per la stessa causa, ma temeresti al contrario che non potresti affermare nient'altro che tutto ciò che è più grande di qualche altra cosa, per null'altro è più grande se non per la grandezza, e a causa di questa grandezza è più grande. E il più piccolo per null'altro è più piccolo se non per la piccolezza, e a causa di questa piccolezza è più piccolo (*Phd.* 100e8–101a5).

Questo della “testa” è un esempio simile a quello dello *schēma* di 100b1, che ora viene ripreso a proposito del confronto della grandezza e della piccolezza fra persone diverse. Anche questo caso viene criticato facendo riferimento all'osservazione diretta della realtà, come viene confermato un po' più avanti quando Socrate escluderà che Simmia sia più grande di Socrate “per natura” (*pephukenai*), così come anche Fedone rispetto a Simmia (*Phd.* 102b8–c9).

Siamo quindi di nuovo ai *polloi* di 99b4–6 che non sapevano distinguere le cause dalle concause. È chiaro – Socrate sembra voler dire – che se non si mettono accanto le “figure” di Simmia, Socrate e Fedone nessun confronto si può fare fra di loro, ma la causa che determina il fatto che uno sia più piccolo o più grande dell'altro non dipende più da tale confronto, né quindi dalla percezione, ma dall'idea di grandezza e di piccolezza e dalla nostra preconoscenza e presupposizione di esse. La vera causa della loro differenza in grandezza o piccolezza sta proprio nella grandezza e nella piccolezza in quanto tali, in quanto cioè “presupposti”, condizioni della conoscenza stessa, mentre la differenza fra le teste a causa della loro vicinanza costituisce soltanto la causa occasionale o materiale, senza la quale nessun confronto può essere effettuato. La percezione è necessaria, ma non coglie la vera causa per cui le cose sono quelle che sono.

Allora quando Socrate all'inizio del passo sopracitato dice: «E dunque non ammetteresti che qualcuno (*tis*) dicesse che una cosa è maggiore di un'altra a causa della testa...», sembra plausibile che con quel *tis* voglia riferirsi “ai soliti ignoti”, che sono appunto sempre gli stessi: fisiologi, gente comune e sapienti di vario genere che condividono le certezze del senso comune, tra i quali non potrebbe mancare Antistene. Mi sembrerebbe strano escluderlo, dal momento che, sappiamo, fu impegnato in una nota polemica antica con Platone proprio sulle idee.

Ora Platone non fa una critica specifica contro Antistene, ma più in generale contro il senso comune e i “soliti ignoti”, ed è una critica che ha conseguenze disastrose per qualunque tipo di logica, compresa quella di Antistene, anche se non c'è nulla di espli-

cito che ve la coinvolga. Tendenzialmente, però, mi sembra che vada anche in questa direzione. Questo il testo:

Temeresti (*phoboumenos*), credo, che un qualche discorso contrario (*tis soi enantios logos*) ti si potrebbe contrapporre, se dicessi che qualcosa è più grande o più piccola per la testa: in primo luogo perché per la stessa cosa il più grande è più grande e il più piccolo è più piccolo; e in secondo luogo perché è proprio per la testa (*tēi kephalēi*), che è piccola, che il più grande è più grande, e questo sarebbe un portento (*teras*) che per un qualcosa di piccolo una cosa sarebbe grande: o non temeresti questo? “Io sì”, rispose Cebete ridendo (*Phd.* 101a5–b3).

Il ragionamento così continua:

E allora, non avresti anche paura di dire (*phoboio an legein*) che il dieci è più dell’otto di “due”, e che per questa causa lo supera, e non per la quantità e a causa della quantità? e per il due cubiti che è più grande del cubito per la metà e non per la grandezza? La paura (*phobos*) infatti è in un certo modo la stessa (*Phd.* 101b4–8).

Socrate immagina Cebete nei panni di quelli che poco prima ha denominato (falsi) “sapienti” (*tas sophas* – *Phd.* 101c10) presumendo che sostenga il loro punto di vista, o forse meglio che “si attenga” a questo, in analogia a *echoito* di 101d4 riferito al *tis*, che fra poco vedremo. Contro questo punto di vista Socrate fa valere tre argomenti che ne evidenziano le assurdità<sup>14</sup>.

1) Primo *contro-logos*: la stessa causa, la “testa”, produrrebbe effetti opposti. L’assurdità di questa tesi è tale che se Socrate e Cebete l’accettassero sarebbero costretti a temere di dovere assistere all’incidenza in essa della forza probante della causalità formale fondata sulla partecipazione delle idee alle cose. Quale sia questa forza probante delle idee è detto esplicitamente in 101a5–b3 (sopra cit.). Ma ci potrebbero essere, all’inverso e implicitamente, delle ricadute negative da temere anche per la stessa logica di Antistene e tali da costringere anche lui, per quello che lo riguarderebbe, a intervenire per rigettare la teoria delle idee: cosa che presumo sia quello che accadrà esplicitamente tra poco in 101d3–9. Per Socrate, l’abbiamo visto, la paura deriverebbe dalla indistinzione fra causa e concausa, tra causa formale e causa efficiente e materiale, per cui la stessa “testa” sarebbe causa del maggiore e del minore insieme.

Per Antistene, invece, le ricadute negative da temere provenienti dalla parte di Socrate consisterebbero nel fatto che con una stessa cosa, la “testa”, egli finirebbe per chiarire

<sup>14</sup> Centrone (2010<sup>6</sup>: 225, nota 153) ha colto bene le obiezioni evidenziate da Socrate implicate nell’*enantios logos*. Dice: «Sul piano della causalità formale si possono enunciare, vista l’assurdità delle tesi contrarie, tre principi fondamentali: 1) la stessa causa non può produrre effetti opposti (101a7–8: la testa causa sia del maggiore che del minore; 2) una causa non può produrre un effetto contrario alla propria natura (101a8–9: qualcosa di piccolo causa di grandezza); 3) lo stesso effetto non può essere prodotto da cause opposte (96e6–97b1 e 101b10–c2: la divisione e l’addizione entrambe causa del due)».

in modo contraddittorio due stati di cose tra loro opposti: la causa della generazione di una cosa grande e di un'altra piccola. L'obiezione di Socrate consisterebbe nel fatto che il nome "testa" non sarebbe più *oikeion* dello stato di cose che determina la generazione del grande o del piccolo separatamente, ma di entrambe insieme senza distinzione. Da questo punto di vista nella logica di Antistene salterebbe uno dei suoi principi cardini, quello della relazione dell'*hen eph'henos* per il *logos oikeios* attribuita a lui sia da Aristotele (*Metaph.* V 29, 1024b26–1025a1), che da Alessandro di Afrodisia (*in Metaph.* 434.25; 435.20) (vd. Brancacci 1990: 229–249), posto che, come in questo caso, possa venire riferita al problema della causa.

2) Secondo *contro-logos*: qualcosa di piccolo sarebbe causa di qualcosa di grande. Questo per il Socrate di Platone sarebbe addirittura mostruoso (*teras*)<sup>15</sup>, perché verrebbe stravolta la *phusis*: in natura ogni cosa in grado di generare genera qualcosa di simile a sé, dello stesso genere (vd. *Cra.* 393b–c; 394d5–9). Richiamarsi a questo concetto di natura da parte di Socrate significherebbe far saltare il concetto stesso di *oikeion* che Antistene applica anche ad altri ambiti oltre a quello linguistico, come, ad es., a quello etico (su ciò, vd. Brancacci 2010: 101 s.), ma anche a quello stesso di natura. Vedi, ad es., il passo 96c6–d6 già cit., dove la riflessione di Socrate sugli effetti causali del chicco di grano sulla crescita di chi se ne nutre potrebbe essere ben condivisibile da Antistene, dal momento che questi si richiama a quella che è la credenza comune, che per Socrate è stata motivo di crisi, ma per Antistene probabilmente non lo sarebbe, anzi al contrario. In tal senso il *contro-logos* del piccolo che genera il grande, che per il concetto di natura che ha Socrate, condiviso da Cebete, sarebbe meritevole di essere temuto e per questo rigettato, per quello, invece, che avrebbe Antistene non avrebbe nulla di così pauroso.

3) Terzo *contro-logos*: lo stesso effetto può essere prodotto da cause opposte. Socrate contesta che la genesi del "due" possa essere l'effetto di "due" cause opposte, una volta della divisione e un'altra volta dell'addizione. Dal punto di vista di Platone, il timore di Cebete, che riprende quello già avuto dal suo personaggio Socrate, sarebbe simile a quello che gli causava il primo *contro-logos*, ma in senso inverso, nel senso che lo stesso effetto, il due, non può essere prodotto da due cause opposte: dall'addizione e dalla divisione.

Dal punto di vista di una possibile ricaduta negativa sulla logica di Antistene, il timore di Cebete che lo spinge a rifugiarsi con Socrate nelle idee, metterebbe in evidenza una difficoltà nella logica di Antistene simile a quella del primo *contro-logos*, ma in senso opposto: ogni stato di cose ha il suo *onoma oikeion* con il suo *logos oikeios* che lo definisce, per cui a ogni effetto non può non corrispondere che una sola causa con un solo nome proprio e con una sola definizione e non due. Allora la genesi del "due" dovrebbe essere causata o dall'addizione o dalla divisione. Attenendosi alla sapienza delle credenze comuni o alle stesse *doxai* dei procedimenti (matematici) degli scienziati da cui Platone deluso si era allontanato (*Phd.* 96e6–97b7), Antistene cadrebbe nella contraddizione di conse-

<sup>15</sup> Centrone (2010<sup>6</sup>: 226, nota 156) richiama l'analogo concetto in *Prm.* 131c12–d2.

guire un'unica definizione come effetto di due processi opposti, l'addizione e la divisione. Salterebbe così il rapporto univoco tra nome, definizione e cosa, salterebbe cioè la correttezza della *episkepsis tōn onomatōn* e, in definitiva, quella che Epitteto indicava come l'*archē paideuseōs* per Antistene.

Allora se qualcuno dei falsi sapienti sottintesi da questo indeterminato *tis* può essere anche Antistene, come sto tentando di evidenziare, possiamo capire dove, almeno tendenzialmente, potevano andare a parare quei tre *enantioi logoi*, per un verso, temuti e, per un altro, sostenuti da Socrate e da Cebete alla presenza di uno degli interessati. Come ho detto, Platone si guarda bene dall'esplicitare le possibili ricadute anti-antisteniche delle paure implicate nei suoi *logoi* di opposizione a quelli del *tis*; ma costui – immaginando che possa essere anche Antistene – non doveva impiegarsi molto a capire gli effetti negativi che da quei ragionamenti potevano derivare per la sua logica basata tutta sulla univocità degli *onomata* e degli *oikeioi logoi*, scatenando in lui una reazione di rigetto uguale e contraria.

Così finiremmo per trovarci di fronte, da una parte, a un Cebete che, per un verso, “trema” (*Phd.* 101a5) e, per un altro verso, “ride” (*Phd.* 101b3) per le assurdità implicate nelle credenze comuni, e, dall'altra parte, a un altro personaggio che, per i motivi opposti, anche lui, per un verso trema, ma per un altro soprattutto ride per le assurdità che ci vedrebbe implicate nella teoria delle idee (come mostrerò più avanti) e a cui avrebbe risposto con il *Satone*.

### 6) Sesta tappa: *Phd.* 101b10–d8. Il cerchio si stringe attorno ad Antistene come uno degli obiettori indicati dal *tis*

Ma forse ciò che potrebbe essere più allusivo di una situazione conflittuale come questa sopra ipotizzata tra Socratici potrebbe essere la chiamata in campo di un altro *tis* (che a questo punto potrebbe essere lo stesso di quello precedente) al quale ancora una volta viene negata la parola. Un altro *tis* dunque entra ora in scena:

Il testo è questo:

[...] Così come ciò che sta per diventare uno (*hen*) partecipa dell'unità (*monados*); e manderesti a spasso queste divisioni e queste addizioni e altre raffinatezze del genere (*tas toiautas kōmpseias*), lasciando il compito di rispondere ai più sapienti di te (*tois seautou sophōterois*). Tu invece, temendo, come si dice, la tua stessa ombra e la tua inesperienza, attenendoti (*echomenos*) a quella ipotesi sicura così potresti rispondere [evidenziando cioè le assurdità rilevate in 101a5–b8 e proponendo di superarle con la logica della partecipazione delle idee secondo 100c2–101d8] (*Phd.* 101c6–d3).

Chi potrebbero essere quelli che dovrebbero prendersi l'incarico di dare giustificazione di quelle “raffinatezze” che a Socrate e ora anche a Cebete sembrano delle vere e proprie assurdità, e poi sulla base di queste respingere in blocco l'ipotesi di partenza,

appigliandosi proprio ad essa con il pretesto – presumo – di condividerla? Credo che siano sempre gli stessi di cui ho parlato prima: innanzitutto i fisiologi, ma poi anche gente comune ed eventualmente quanti altri si credono sapienti e comunque ritenuti in grado di rispondere ad obiezioni come queste.

1. Quanto ai primi, Socrate ha dimostrato che non ne sono capaci e che anzi lo hanno deluso a tal punto da spingerlo a rinunciare al tipo di ricerca da loro condotto. Da questi, quindi, non ci si può aspettare nessuna risposta soddisfacente, per cui sarebbe pure inutile interpellarli.
2. Quanto alla gente comune, sarebbe fuori luogo tenerla in qualche considerazione, in quanto ritenuta incapace di risolvere difficoltà scientifico-matematiche sulla base di criteri empirico-osservative che gli stessi scienziati – stando alle aspettative e alle susseguenti delusioni di Platone – non sarebbero stati in grado di risolvere o di farsene un problema.

Chi altri resta fra questi pseudo-sapienti che potrebbero accogliere l'invito o forse meglio la sfida di Socrate a giustificare le eventuali contraddizioni e assurdità implicate nei diversi aspetti dell'*enantios logos* da lui e da Cebete evidenziate ed eventualmente, pur non essendo un matematico, di risolvere operazioni numeriche come quelle portate come esempi? (su ciò, vd. l'opinione di Casini in nota 5).

3. La risposta potrebbe venire proprio dal *tis* di 101d3. Sarebbe a lui che verrebbe dato l'incarico di assumersi l'onere della contro-prova, una sorta di *enantios logos* contro l'*enantios logos* di Socrate e di Cebete, di cui si è detto nella tappa precedente, per dimostrare l'insufficienza delle idee come causa formale dell'essere, del divenire e della corruzione delle cose sensibili.

Chi sia o chi potrebbe essere questo *tis* supposto obiettore e che cosa di preciso potrebbe obiettare non è detto esplicitamente, però qualche indizio non manca di emergere dalle contro-misure adottate da Socrate e raccomandate a Cebete da cui se ne potrebbero ricostruire le obiezioni e l'identità.

### Obiezioni e identità del *tis*

Il testo di riferimento è questo:

Se qualcuno (*tis*) poi si attenesse (*echoito*) alla ipotesi in se stessa (*autēs tēs hupotheseōs*), lo manderesti a spasso e non risponderesti prima di avere indagato se, secondo te (*soi*), le conseguenze di quella (*ta ap' ekeinēs hormēthenta*) si accordano tra di loro o sono in disaccordo (101d3–6)<sup>16</sup>.

<sup>16</sup> Sulle differenti interpretazioni del passo 101c9–102a1 che include questo qui riportato, tra i più discussi, rimando a Centrone (2010<sup>6</sup>: 225–228, nota 156), il quale mette in evidenza le opposte letture dell'espressione *autēs tēs hupotheseōs echoito*: 1) di attacco o 2) di condivisione in 101c7–d8, così come quelle relative ai termini *hormēthenta* di d4, di *didonai logon* di d6, di *anōthen* di e7 e di *hikanon* di 101e1. Sull'interpretazione di *echoi-*

Intanto si delineano due obiezioni interdipendenti: (1) una riguarda la coerenza logica degli argomenti fra di loro, che ha a che fare probabilmente con il principio di non-contraddizione, ma non solo, anche con la correttezza logico-denominativa, come abbiamo visto; (2) l'altra riguarda l'ipotesi di partenza, ossia la partecipazione delle idee come cause formali delle cose sensibili che portano lo stesso nome. Questo coinvolge tutta la polemica di Socrate sull'accecamento dovuto alla troppa fiducia nella sensazione, con la conseguente sostituzione del metodo scientifico di indagine, fondato sull'osservazione della natura, con la seconda navigazione in cui troviamo l'opposizione tra ipotesi e *logoi*, da una parte, ed *erga* dall'altra parte.

Domanda: chi potrebbe essere interessato a sollevare le eventuali obiezioni di 101a5–b8 alle quali Socrate e Cebete replicherebbero nel modo indicato dai suddetti tre aspetti dell'*enantios logos* e di cui sarebbero la contro-risposta (*Phd.* 101b10–c9)? E chi potrebbe essere questo *tis* al quale essi stessi dovrebbero rispondere (*Phd.* 101d4) per fargli capire le ragioni di quello che temono e da cui vogliono fuggire? Il nome di Antistene mi sembra quello più confacente alla situazione. Vediamo.

1. Quanto alla coerenza logica, Antistene non differisce da Platone nel richiedere rigidità nella procedura argomentativa, soltanto che la utilizza in modo diverso e con risvolti teorici diversi. Antistene è tanto sollecito della *homonoia* non solo con se stesso, ma anche rispetto agli argomenti che nega addirittura la possibilità stessa della contraddizione per la gravidanza dell'*oikeios logos*<sup>17</sup>; come ho detto, chi parla di qualcosa: o dice la cosa o non la dice, dunque non c'è contendere sulla cosa. Se la paura di Socrate e di Cebete è quella di sfuggire ad una eventuale accusa di contraddizione o di incoerenza da parte di qualcuno come, ad es., di Antistene, a loro basta controllare se i ragionamenti che hanno fatto e che li hanno portati a sviluppare le loro teorie sono coerenti e adeguate con l'ipotesi partecipativa di partenza. Ciò, fra l'altro, sarebbe in accordo con quanto suggerisce Socrate a 107b4–10 (vd. *infra*, nota 18). Un tale controllo viene dato per scontato e Socrate procede per la stessa strada a 102a11–d4, dopo le battute di intermezzo tra Ececrate e Fedone a 102a4–10, su cui ritorneremo.
2. Ma la contestazione ipotizzata da Socrate di questo supposto obiettore sarebbe ancora più radicale, perché riguarderebbe proprio la stessa ipotesi di partenza e in se stessa, e cioè l'esistenza delle idee e il loro rapporto con le cose che portano lo stesso nome nel loro valore causale oggettivo. Socrate previene l'accusatore,

to nell'espressione *autēs tēs hupotheseōs echoito* di d4 condivido l'opinione di Casertano (2015: 370–371, nota a 101d3–4), il quale tra due significati dell'espressione: (1) "rifiutare" l'ipotesi e (2) "attenersi" ad essa nel senso di condividerla, sceglie la prima, quella di rigettare l'ipotesi; però ho cercato di rendere conto anche del secondo senso, quello di "attenersi", ma l'ho interpretato come una "contro-sfida" da parte dell'interlocutore, che ho supposto fosse Antistene, il quale prenderebbe in carico l'ipotesi per meglio rigettarla, come se si trattasse di un dialogo fittizio.

<sup>17</sup> Sulla *homonoia* in Antistene, vd. Brancacci (1990: 102–104).



anche perché non lo fa parlare, e, immaginando quale potrebbe essere l'obiezione di costui, si dà lui stesso la risposta (che sarebbe quella esplicitata in 100c9–101c9).

Proviamo a immaginare anche noi la possibile risposta che Socrate si aspetta da questo obietttore.

### Questa approssimativamente l'obiezione del *tis* nell'immaginario di Socrate:

hai mandato a quel paese tutti quelli che siamo rimasti attaccati alla plausibilità delle credenze comuni alle quali inizialmente credevi anche tu. Va bene! Ammettiamo pure che esistano le idee e che si possano partecipare alle cose che ne portano il nome come causa formale del loro essere quello che sono [questo – in un primo momento – potrebbe essere il senso di *autēs tēs hupoteseōs echoito* in 101d3 in quanto ipotesi condivisa, come mi sembra che forse la intenda anche Centrone insieme ad altri: vd. nota 16], e che le “conseguenze” che derivano da questa partecipazione non comportino né contraddizioni, né incompatibilità logica tra di esse e che siano persino “sinfoniche” tra di loro. Ammesso questo, chi ci assicura che questa causalità, costruita su ipotesi e *logoi* che non colgono gli *erga* in modo diretto, ci restituisca la “verità degli enti”, quella che, a giudizio di quanti non crediamo nell’“ipotesi in se stessa” e per questo la rigettiamo [e qui entrerebbe in azione l’altro senso di *autēs tēs hypotheseōs echoito* adottato da Casertano: vd. la stessa nota 16] trova la sua legittimazione soltanto nell’evidenza percettiva? Vedo il cavallo, ma non vedo la cavallinità, direbbe questo *tis*, capovolgendo quanto dice Socrate a 69d9–10 (vd. *Parte II*, nota 37). Vedo che la testa di Fedone è più grande di quella di Simmia e quella di Simmia di quella di Socrate, e questo perché la natura così le ha fatte (*pephukenai* – 102c1), dunque se dico: «Simmia supera Socrate» (102b8–c1), con queste parole colgo la verità effettiva e non soltanto nelle parole (*hōs tois rhēmasi legetai*); non sono parole vuote, come credi tu, Socrate; così come vedo il chicco di grano che è piccolo e che con la sua piccolezza è causa dell’ingrandimento di chi se ne nutre con un effetto maggiore di quanto non lasci prevedere la sua “forma” fisica, il suo *schēma*. In questo non c’è nulla di “mostruoso”, egli direbbe, tutto è *oikeion* secondo natura: ognuno ha la “testa” che ha, quella che la “natura” gli ha dato e che io percepisco. Non c’è bisogno di cause esterne<sup>18</sup>.

Dal testo di Platone sopracitato mi pare di capire che qui quello che Socrate vorrebbe mettere in evidenza nell’obiezione del supposto obietttore sarebbe l’effettiva capacità delle idee di essere realmente causa delle cose alle quali si partecipano.

Se ora teniamo presente – come ho detto – che già nel *Cratilo* si era presentato uno scontro di questo tipo, sebbene spostato sul tema della nomina, Antistene sarebbe

<sup>18</sup> L’obiezione di questo supposto obietttore, che per me potrebbe essere ben plausibilmente Antistene, mi sembra che venga in qualche modo ripresa in termini moderni da Ferber (2018: 225), quando si chiede: «*Logoi* or theories may be consistent or harmonious, but are they also true in the sense of corresponding to reality?». Ovviamente per il Socrate di Platone, come fa notare Ferber, la “mere consistency” non è “by itself a guarantee”.



il personaggio più indicato per sostenere tale obiezione. Con ciò saremmo all'obiezione di Socrate in *Parmenide* (*Prm.* 132b4–c8), in cui le idee sarebbero equiparate a puri *noēmata*, in accordo con *ta phronoumena* del *peri tou mē ontos* di Gorgia e quindi senza nessuna influenza sulla realtà<sup>19</sup>. Ritornerebbe così l'opposizione tra Socrate e l'Antistene sottinteso nel *Cratilo*, in cui però la questione – come dicevo – riguardava il rapporto tra le idee e la stabilità dei nomi. Qui nel *Fedone* il problema è spostato sulle cause, ma l'impianto teorico rimane lo stesso e l'interlocutore non sarebbe più Cratilo, ma verosimilmente Antistene, anche se non lui solo, almeno in linea di principio. Di fronte ad un *tis* come questi, che non solo non ha la paura che avevano Socrate e Cebete per le contraddizioni che vedevano nelle credenze comuni, ma che le “sostiene” e che ad esse “si attiene”, a Socrate e a Cebete – visto che dalle ipotesi e dai *logoi* indietro non si torna – altro non resta che procedere per la propria strada, cosa che essi fanno senza incertezza.

Infatti, dopo il breve intermezzo costituito dal dibattito tra Ececrate e Fedone (*Phd.* 202a2–10) sulla estrema chiarezza delle cose dette da Socrate anche per uno di poca intelligenza (*tōi kai smikron noun echonti*) (che, a mio avviso, neppure tanto implicitamente potrebbero essere dirette anche contro il presente Antistene che li ascoltava in rispettoso silenzio, almeno per il momento), la discussione riparte negli stessi termini in cui l'aveva portato Socrate con l'accento agli antilogici. Dice Fedone:

Mi pare che, dopo che gli furono concessi questi punti, e si fu d'accordo che esiste ciascuna delle idee e che le altre cose, venendo a partecipare di esse, ne acquistano lo stesso nome, Socrate proseguì con questa domanda... (*Phd.* 102a11–b3).

Socrate cioè prosegue fino a quando a 102d5 comincia ad entrare nel merito di quello che viene indicato come “l'Argomento finale”: la dimostrazione e definizione dell'anima come immortale e indistruttibile, che adesso vediamo.

### 7) Settima tappa: *Phd.* 101d6–103a3. I precedenti dell'Argomento finale

Io credo che i precedenti dell'Argomento finale debbano essere intercettati innanzitutto nella parte che segue all'intervento del *tis* sopra visto, ma poi anche nel superamento

of truth”. Questo mi sembra che sia proprio quello che gli contesterebbe Antistene in chiave gorgiana (vd. *infra*, Ottava tappa. a), a cui Socrate, nella lettura di Ferber, risponderebbe che: «he tries to arrive by his flight into *logoi* at the reality of things». Per le implicazioni con l'obiezione di Stratone di Lampsaco, vd. *Parte II* 4 e note 36–37.

<sup>19</sup> Brancacci (1990: 183–193) in un capitolo dedicato all'“idea come prodotto mentale”, dopo una serie di considerazioni sulle obiezioni di Aristotele alle idee e dopo avere richiamato la versione di Sesto del *peri tou mē ontos* di Gorgia (§§ 80–82) secondo cui *ta phronoumena* esistono in quanto concepiti dall'organo di giudizio ad essi relativo, richiama pure il suddetto passo del *Parmenide*, in cui Socrate «di fronte alle aporie sollevate dalla posizione degli *eidē* introduce l'ipotesi della forma-concetto, per la quale ciascuna forma altro non sarebbe che *noēma en psychais*» (Brancacci 1990: 190–191), attribuendo questa nozione ad Antistene.

dell'espressione "Simmia supera Socrate per natura" (*pephukenai*). Miura (2018: 194) lo fa partire ancora prima, da 100e–101a (su ciò vd. *infra*, nota 21).

### 1. Primo precedente

E se tu dovessi dar ragione (*didonai logon*) di quella stessa (*ekeinēs autēs*) ipotesi, faresti allo stesso modo: porresti ancora una volta (*ai*) un'altra ipotesi che ti appaia la migliore tra quelle di ordine superiore (*tōn anōthen beltistē*) [cioè tra quelle che riguardano il rapporto delle idee tra di loro e le cose], fino ad ottenere qualcosa di soddisfacente (*epi ti hikanon*) (*Phd.* 101d6–8).

A me sembra che questo passo oltre a costituire parte integrante della risposta al *tis* di 101d3–6, cioè ad Antistene in particolare, abbia anche un suo sviluppo autonomo che riguarda un problema di logica che rischiava di bloccare la ricerca a causa dell'incapacità del *logos* di definire l'anima se non si fosse riusciti a superare la sua autoreferenzialità. Si tratterebbe, cioè, di giustificare, nel nostro caso, come nell'uso pratico potrebbe funzionare una relazione causale diretta e formale tra un'idea eponima e la cosa di cui questa porta il nome, che però sia esprimibile anche in un *logos* dimostrativo e definizionale e non solo denominativo.

Ora la domanda sarebbe: è sufficiente questa sola idea per dare conto e ragione (*logon didonai*) dell'ipotesi di partenza, cioè di se stessa? Socrate risponde di no, che da sola resta *amathēs*, priva di una vera conoscenza e dà una sua risoluzione in 105b5–c6, per la quale rinvio alla *Parte II* 1.

### 2. Secondo precedente

Ma allora – disse – sei d'accordo che l'enunciato "Simmia supera Socrate", così espresso, non possiede verità? Infatti non è per natura (*pephukenai*) che Simmia lo supera, perché è Simmia, ma perché si trova ad avere la grandezza; né supera Socrate perché Socrate è Socrate, ma perché Socrate possiede piccolezza in rapporto alla grandezza di quello? (*Phd.* 102b8–c3).

Prima di dare inizio allo sviluppo dell'Argomento finale sopra preannunziato e prima dell'intervento dell'allievo dissenziente, Socrate, a 102a11–103a3, poco a poco comincia a introdurci nella logica dei contrari irreversibili che ci condurrà fino alla dimostrazione e alla definizione dell'anima come immortale e indistruttibile.

Questo, in un certo senso, costringe Platone a fare i conti con la soluzione che il suo collega Antistene aveva già dato al problema della definizione. Socrate infatti deve dimostrare a Cebete che l'anima è immortale e indistruttibile. Con quale logica lo farà? Questo è ora il problema che sta di fronte al Socrate di Platone. Antistene aveva risolto il problema – come ho accennato – includendo nella definizione solo quegli attributi che a suo giudizio (che si richiamava a quello dei *pollo*i del *Teeteto*, cit.) facevano parte integrante della "natura" della cosa ed escludendo tutti quelli che non vi rientravano, considerando-

li *allogria*, estranei. Per Antistene il *logos* definitorio, secondo D.L. VI 3 (= *SSR V A 151*), deve chiarire il che cosa era o è (*logos estin ho to ti en ē esti dēlōn*). In tale chiarimento deve rientrarci tutto ciò che contribuisce a fare identità con essa e lo distingue dalle altre cose senza incertezze, a colpo sicuro. Tutto ciò che non si trova in queste condizioni vi rimane *allogrion* e non può essere utilizzato come un sapere certo, come *epistēmē*, al più come *doxa alethēs* (vd. *Th.* 209d8–210b2).

Per Platone questo modo di definire non va bene perché non fa distinzione tra sostanza (*ousia*) e attributi, e inoltre non c'è spazio per la distinzione tra diverso e contrario (*heteron-enantion*) e meno che mai per il contrario del contrario, che per Platone sarà determinante per la definizione dell'anima (vd. *Parte II 1.b*).

Se questa è la situazione in tema di definizione tra i due Socratici, allora quando Socrate porta l'esempio di Simmia che supera (*huperechein*) Socrate e dice che questo giudizio, così come è espresso (*tois rhēmasi*), non possiede verità (*ouch... alēthes echein*), ho l'impressione che egli – almeno in linea di principio – stia tentando di superare certe difficoltà che potevano manifestarsi attenendosi alla logica di Antistene, come abbiamo visto con l'*enantios logos* nella Quinta tappa. Così, ad es., nel *logos* di identità “Simmia è Simmia” e supera Socrate per natura, proprio perché è Simmia e “Socrate è Socrate” proprio perché è Socrate, potrebbe rientrare anche la qualificazione di “più grande” come costitutivo essenziale della “natura” di Simmia, ossia di quella che in 100d1 veniva indicata come la “figura” (*schēma*), rispetto a quella di Socrate, e che dunque proprio per questo gli sarebbe *oikeion* e farebbe identità (*tauto*) con esso. Per Platone, invece, senza l'idea di grandezza come presupposto conoscitivo non si può accedere a nessun confronto tra grandezze particolari diverse, come stabilito a 72e1–77d5. Platone così rigetterebbe il modo di definire antistenico perché troppo semplicistico ed esposto a contraddizione<sup>20</sup>. Opportunamente, a mio avviso, O'Brien (1967: 228 s., nota 1) fa notare che: «There is nothing that is in Plato's sense essentially large or essentially small, only large or only small»<sup>21</sup>.

<sup>20</sup> Se teniamo presente questa situazione, essa potrebbe aiutarci forse a capire meglio il perché della meticolosità (*sungraphikōs erein*) di Socrate in 102d1 nel descrivere alcuni passaggi nei rapporti dei contrari non reversibili e anche il perché dello stesso fatto che egli sembra prendere in giro se stesso sorridendo di questa sua pedanteria a cui, però, non si sottrarrebbe per motivi di puntigliosa precisione, data la polemica sotterranea con questo suo allievo dissenziente, oltre che anche con gli scienziati.

<sup>21</sup> Miura (2018: 194) a proposito del confronto tra grandezze diverse (quindi a proposito di 100e–101a) fa partire da qui l'Argomento finale: «We can see that his intention in this statement (*scil.* in 100e–101a) is to establish a formal foundation for the final argument».

Alcuni studiosi giustamente hanno messo in rapporto questo passo con la distinzione che farà Aristotele tra sostanza e accidenti (vd. Casertano 2015: nota a 102b4–5, p. 373), ma credo che bisognerebbe anche metterlo in rapporto con la logica di Antistene con il quale Platone aveva a che fare e con il quale probabilmente si confrontava quando scriveva il dialogo<sup>22</sup>.

A partire da questo primo impatto con la logica di Antistene seguono tutti gli altri passi fino all'intervento dell'ultimo *tis* in 106b7 che vedremo dopo.

<sup>22</sup> Qui mi vorrei soffermare soltanto sul passo 75d7–e7, perché – al di là degli aspetti mitici e drammatici rilevati da vari studiosi (vd. Casertano 2015: nota a 75c4–5) – vi si possono notare alcune interferenze con la logica di Antistene con cui per certi aspetti si incontrano e per altri si scontrano. (1) **Si incontrano** sul fatto che il sapere consiste nel ricordare le cose di cui c'è stato apprendimento (*mathēsis*). a) **Platone dice**: «Conoscere (*to eidenai*) infatti è questo, possedere un sapere certo (*epistēmēn*) e, avendolo acquistato, non perderlo (*mē apolōlekenai*)». b) **Antistene dice**: «La cosa più necessaria degli apprendimenti (*ti tōn mathematōn anagkaiotaton*), dice, l'eliminare il dimenticare (*to periairein to apomathanein*) (D.L. VI 7 (= SSR V A 87))». (2) **Si scontrano**, invece, sul fatto che: a) **per Platone** l'uomo impara e dimentica, b) mentre **per Antistene** se veramente c'è *mathanein*, il *sophos* non può dimenticare. Su ciò vd. Brancacci (1990: 116), il quale dice: «Il *sophos* è autosufficiente (*autarkēs*), nulla affida alla *tuchē*, è infallibile (*anamarthetos*) e quindi in grado lui solo di insegnare ad altri il proprio sapere». In Antistene, dice lo studioso (Brancacci 1990: 102), *mathanein* ha un significato etico forte in funzione del concetto di scienza, e a proposito del ruolo e dell'importanza del *logos* aggiunge: «Da un lato consente l'acquisizione della *paideia* e dell'*aretē*, dall'altro spiega la definizione di quest'ultima come arma "che non può essere portata via (*anaphaireton hoplon*)" e come tale, che una volta acquisita non si può perdere» (Brancacci 1990: 94). Sull'argomento è intervenuto Senofonte (*Mem.* I 2. 19) criticando certi "filosofi" per i quali «Mai il giusto potrebbe diventare ingiusto, né l'uomo assennato arrogante e che di nessun'altra delle cose di cui c'è apprendimento, chi l'ha appresa (*ho mathōn*) potrebbe diventare ignorante (*anepistēmōn*)» (trad. A. Santoni). Un altro tema su cui i due Socratici si incontrano e si scontrano è quello del *logon dounai* di quello che si sa. (3) **Si incontrano**: a) **per Platone** a 76b4–5, Socrate chiede a Simmia: «Un uomo che sa potrebbe aver modo di dare conto e ragione delle cose che sa, o no?» e Simmia risponde di sì; b) **per Antistene**, questi in *Th.* 202b8–c5 dice che: «[...] chi di una cosa non è in grado di dare e ricevere *logon* è privo della scienza di essa; quando invece egli ne coglie in più il *logos*, diventa capace di tutto ciò e si trova in una condizione perfetta rispetto ad essa» (trad. Brancacci 2010: 99). (4) **Si scontrano**, invece, sul senso da dare a ciò che si sa, all'*eidenai*: a) **per Platone** la conoscenza è *anamnēsis*. Come dice Casertano (2015: 482 s.) «Costruire il sapere è apprendere, cioè, servendosi delle sensazioni, riaffermare il sapere che gli è "proprio" (*oikeian epistēmēn*)», e ciò nel doppio senso di (1) qualcosa che gli è "familiare" perché appreso e saputo prima della nostra nascita e (2) di qualcosa che è caratteristico della nostra natura umana che – come dice lo studioso – «è intessuta del dimenticare e del ricordare: solo il dio sa/conosce tutto per tutta la vita e per ciò è sapiente; l'uomo invece dimentica e ricorda continuamente "ogni volta" [...] e perciò non è sapiente ma filosofo»; (b) **per Antistene**, invece, il *sophos* non dimentica, il suo sapere è incolmabile e perciò è infallibile. Il suo sapere non va oltre la sensazione e l'*ennoia*, come concetto che le corrisponde. In definitiva, al *logos* di Antistene mancherebbe secondo Platone la relazione con il sigillo "*ho esti*" (*Phd.* 75d2; 92e1) costituito dall'*eidos* di riferimento della cosa perché sia realmente *oikeios* di essa, ossia capace di sollevarne l'opinione vera e il concetto che le corrisponde al grado di *epistēmē*. Se ora, alla luce di tutto questo, consideriamo, come giustamente fa notare ancora Casertano, che: 1) *anamnēsis* è un termine "tecnico" in Platone (Casertano 2015: 483) e che 2) «nello "stile" platonico quasi nulla è lasciato al caso» (Casertano 2015: 465), sorge spontanea la domanda: quando Platone usa l'aggettivo *oikeia* – che è termine "tecnico" nella logica di Antistene – per qualificare il suo concetto di *epistēmē* (*Phd.* 75e5–6), lo fa a caso? Non credo. Allora perché lo fa? Probabilmente per mostrare agli altri Socratici presenti, ma principalmente ad Antistene suo concorrente nell'interpretazione del messaggio del Maestro, che se si vuole cogliere la *phusis* dell'uomo, ciò che è veramente *oikeion* di esso, non basta che il *logos* – come dice Brancacci (2010: 100) – si adegui ad una "regola razionale" sia logica che etica immanente ad esso, ma ha bisogno di una "legge esterna" ad essa, dell'idea, dal momento – aggiungerei io – che esso, pur essendo "altro", corre sempre il rischio di identificarsi con i suoi oggetti, sia sensibili che noetici, che è proprio quello che vuole fare Antistene con il suo *oikeios logos* e che vorrebbe – credo – evitare Platone con la sua *anamnēsis*, le sue ipotesi e i suoi *logoi*.

## 8) Ottava tappa: *Phd.* 103a4–c9. L'intervento dell'allievo anonimo dissenziente e le nuove paure (logiche) di Cebete

### a) L'intervento dell'allievo anonimo dissenziente

La contestazione di questo allievo avviene su un punto decisivo di tutto il ragionamento e precisamente su quello dei “contrari” in se stessi, in noi e nella natura che Socrate ha appena cominciato a sviluppare. È su questo tema che Socrate vede insorgere un suo allievo al quale non può fare più a meno di non dargli la parola, dato che nessuno dei presenti, e tra essi soprattutto Fedone che è l'intestatario del dialogo, ha osato prendersi la responsabilità di parlare a suo nome, visto che questi era presente. Aggiungerei che probabilmente solo per una questione di cortesia a 102a4–8 lo include tra tutti (*pasin*) coloro che hanno capito il discorso di Socrate fatto con molta chiarezza, e lascia ad Ececrate, come persona più esterna alla cerchia degli allievi più diretti di Socrate, la responsabilità di assimilarlo alle persone poco intelligenti.

Socrate, dunque, si vede quasi costretto a farlo parlare e lo fa parlare per fargli contestare la coerenza logica, la *homonoia* con se stessi e con i *pragmata* per quanto detto prima sui contrari e quanto detto ora, che coinvolge: (1) non solo l'ipotesi partecipativa causale di partenza delle idee alle cose che portano lo stesso nome, di cui aveva discusso prima con l'altro *tis*, che potrebbe essere sempre Antistene, sebbene, ripeto, non lui soltanto, ma probabilmente in prima istanza, (2) ma la stessa esistenza delle idee in quanto tali, di cui si era discusso ancora prima, quando alla mutevolezza delle cose si contrapponevano le idee che non ammettevano variazioni di nessun genere e che in quanto tali erano uniformi (*monoeidē*) e asintetiche (*asuntheta*) (*Phd.* 77d5–82d8).

Obiettare su questo punto, apparentemente rivolto ad una questione di coerenza soggettiva, in realtà significava mandare all'aria tutto lo sforzo di Platone per uscire dalla crisi sulle credenze comuni e sui risultati scientifici deludenti dei fisiologi, presso i quali – come abbiamo visto nella Prima e nella Seconda tappa – aveva cercato invano la risoluzione delle sue perplessità su di essi.

Forse anche per questo Socrate, prima di farlo parlare, gli riconosce una certa dose di coraggio (*andrikōs*) nel prendere una iniziativa dirompente di questo genere. Questo ciò che gli dice:

Sei stato coraggioso a ricordarmelo (*Andrikōs, ephē, apemnemoneukas*), anche se non comprendi la differenza (*ou mentoi ennoeis to diaphoron*) tra quel che ora stiamo dicendo e quel che dicevamo prima. Prima infatti si era detto che da cosa contraria nasce cosa contraria, ora invece che il contrario in sé non può mai diventare il contrario di se stesso, né quello che è in noi, né quello che è nella natura. Allora, infatti, mio caro, parlavamo delle cose contrarie perché ricevono i contrari, assumendo anche la stessa denominazione di questi, ora invece parliamo dei contrari stessi, la cui presenza nelle cose fa sì che queste ricevano la stessa deno-

minazione. Ma i contrari in se stessi non consentiranno mai a convertirsi gli uni negli altri (*Phd.* 103b1–c2).

L'obiezione sui contrari, infatti, riporta la polemica all'origine del problema della causa, quando, da una parte, si accomunavano fisiologi e sapienti di vario genere alla gente comune, ai *polloi* di 99b5 che non sanno distinguere le cause dalle concause e, dall'altra, si contrapponeva a loro Socrate che lo sa fare in nome del "meglio" e dell'"ottimo" e con l'uso di un *nous* all'altezza del suo compito. In questo caso il meglio e l'ottimo sarebbe dato dalle forme (*eidē*) che non accolgono il contrario di se stesse, in quanto non mutano, sono uniformi e non sono sintetiche (vd. *Phd.* 78c1–79a4).

Dal modo brusco con cui l'allievo anonimo esordisce ("Per gli dei!" – *Pros theōn*), dalla contraddizione da lui evidenziata tra quanto detto prima e quanto detto ora e dalle spiegazioni che gli dà subito Socrate, si capisce che egli si richiama – non necessariamente condividendola<sup>23</sup> – alla reversibilità dei contrari affermata in 69e5–72d10, la quale aveva a suo fondamento l'osservazione diretta della realtà, quella che per i fisiologi e per Anassagora in particolare riguardava la *peri phuseōs historia*. Ma con le obiezioni sollevate dall'*enantios logos*, Socrate aveva dimostrato quanti paradossi implicava affidarsi al metodo scientifico e semplicemente descrittivo delle cause. Questo, infatti, oltre a rivolgere la natura (il piccolo genera il grande), in taluni casi, come, ad es., nel caso del "due" in 101b4–c8, implicava che ciò che una volta era causa (quando con l'addizione faceva passare l'otto al dieci rendendolo superiore all'otto di due), un'altra volta diventava effetto (quando con la divisione si dimezzava l'uno (*Phd.* 101b10–c2), rendendolo due, pur essendo inferiore all'uno della metà). Questo, però, di fatto, rischiava di assimilare il modo di ragionare di questo allievo a quello degli antilogici citati in 101e1–6.

Ora lasciare ventilare contro Antistene, seppure alla lontana, un'accusa di antilogia di questo genere significava squalificare alle radici tutto il suo sforzo di istituire una logica denominativa e definitoria per contrastare proprio l'antilogia del tipo di quella dei *duo logoi antikeimeno*i di Protagora, a cui adesso Socrate, seppure allusivamente, sembra volerlo rimandare. Si capisce, allora, perché il breve intervento di questo allievo dissen-

<sup>23</sup> Non credo che Antistene sostenesse esplicitamente una teoria dei contrari reversibili secondo il processo ciclico della natura, sia perché i suoi interessi riguardavano prevalentemente l'etica, sia perché – come ho detto – in ambito logico-gnoseologico non fa distinzione tra attributi diversi e contrari; per lui tutto ciò che non fa *tauto* con l'*erōtēthen*, ed è perciò *oikeion*, è *alotrion*. Probabilmente la sua contestazione qui nel *Fedone* rimane circoscritta a livello di coerenza logica sia in senso soggettivo, che oggettivo. Un esempio di questo modo di considerare la coerenza logica da parte di Antistene ci verrebbe da Isocrate, il quale, in *peri tōn sophistōn*, 7–8, nel criticare Antistene gli rimprovera di perseguire le contraddizioni nei *logoi* e di non vederle nei *pragmata* e, fra le altre cose, anche questa mancanza di coerenza con se stessi e con i fatti. Dice: «Quando dunque la gente [...] vede che quelli che insegnano la saggezza e trasmettono la felicità difettano essi stessi di molte cose [...]; quando ci si accorge che costoro spiano le contraddizioni nei discorsi (*kai tas enantiōseis epi men tōn logōn terountas*) senza riconoscerle nei fatti [...]; quando gli uomini si rendono conto che coloro che si appoggiano all'opinione sono maggiormente in accordo con se stessi (*alla mällon homonoountas*) e meglio riescono di quelli che si vantano di possedere la scienza (*kai pleiō katorthountas tous tais doxais chrōmenous*) [...]» (trad. Brancacci 1990: 99 s.). In sostanza, il comportamento di Antistene qui nel *Fedone* riprodurrebbe quello stesso che gli rimprovera Isocrate: stare attaccato alle contraddizioni nelle parole e lasciarsi sfuggire la verità dei fatti.

ziente, anche se apparentemente sembra tranquillo, in realtà sarebbe pieno di scintille, in cui l'uno accuserebbe l'altro di non capire e in cui maestro e allievo si manderebbero a quel paese reciprocamente, Socrate in modo esplicito, Antistene in modo implicito. Antistene accuserebbe Socrate di contraddizione tra quanto detto prima sui contrari come reversibili e quanto detto ora come irreversibili. Verrebbe meno così la *homonoia* con se stessi e con i *pragmata*.

Questo sarebbe l'aspetto logico e formale; ma al di sotto di questo si intravede un'accusa più sostanziale, quella sulla capacità delle idee di essere causa effettiva della conoscibilità delle cose: la teoria delle idee applicata alle cause sarebbe astratta. Questo *tis*, facendo valere l'aporia dell'identità tra pensare ed essere sostenuta da Gorgia nel *peri tou mē ontos*, nella versione di Sesto ai §§ 79–81, (vd. nota 19), gorgianamente potrebbe dire: non perché penso l'uomo che vola o la chimera, l'uomo vola e la chimera esiste realmente, ma, appunto, vedo il cavallo, ma non vedo la cavallinità, che è proprio la negazione di ciò che Socrate ha affermato a 65d9–e5.

Socrate, a sua volta, accuserebbe Antistene di non sapere distinguere tra cause e concause e implicitamente forse anche il suo presunto pragmatismo di scivolare nell'antilogia in cui una stessa cosa, ad es. il due, come si è visto, una volta è causa, un'altra volta effetto e di stravolgere la natura in nome della natura. Qui si potrebbe ipotizzare una contro-accusa ancora di tipo gorgiano anche da parte di Socrate: si potrebbe cioè rivoltare contro le sensazioni la stessa obiezione che quello utilizzerebbe contro *ta phronoumena*. Infatti anche le sensazioni ingannano e con lo splendore della loro visibilità accecano la vista del pensiero e per questo, rifugiarsi nelle idee e nei *logoi*, sarebbe una precauzione necessaria alla verità delle stesse sensazioni, che poi era proprio quello che aveva provocato il ricorso alla seconda navigazione<sup>24</sup>. Su ciò, vd. *supra* Ferber (2018: nota 18).

Questo comunque sarebbe il punto più alto e forse anche il più prevedibile in cui si scontrerebbero i due Socratici in questa parte centrale del dialogo. Quanto segue all'intervento dell'allievo anonimo, ossia lo sviluppo della logica dei contrari irreversibili nelle idee, in noi e nella natura che introduce alla predicazione cosiddetta "raffinata" o "sottile" e alla definizione dell'anima come immortale e indistruttibile Antistene non poteva conoscerlo e non poteva neppure criticarlo, per lo meno in modo esplicito e diretto. Platone, infatti, sembrerebbe ben consapevole di questo, per cui ce ne darebbe una doppia testimonianza: (1) prima con il fatto che lo fa obiettare di mancanza di *homonoia*, che di per sé è un tema generico che non entra nel merito dei contrari e delle loro caratteristiche diverse in noi e nelle cose,

<sup>24</sup> Mi rendo conto di stare facendo delle illazioni non supportate da riscontri testuali, ma se teniamo presente che Platone aveva già avuto a che fare con Antistene a proposito della nominazione (*Cratilo*), possiamo immaginare che non gli dovesse venire particolarmente difficile prevedere un analogo atteggiamento nei confronti delle idee come causa formale esterna dell'essere e divenire delle cose e della loro conoscibilità, senza aspettare di vederselo contestate nel *Satone*, da cui ora noi potremmo attestarle con cognizione di causa. Se teniamo presenti queste considerazioni, io credo che ipotizzare delle schermaglie di tipo gorgiano tra i due Socratici, potrebbe non essere così tanto azzardato come può sembrare a prima vista e ciò tanto più se teniamo pure presente il sempre incombente accecamento provocato dalla forza delle sensazioni, da cui – come ho detto – è partito il ricorso alla seconda navigazione. Su quest'ultima considerazione vd. anche Parte II, nota 37.



sebbene di fatto si porti dietro la critica contro le due premesse: l'esistenza delle idee e la loro incidenza causale sulle cose; (2) ma poi anche con il fatto che non introduce più citazioni di altri *tines*, come obiettori di Socrate, fino a 106b7, dove troviamo un altro *tis* che riprende anche lui un'accusa di mancanza di *homonoia* secondo una logica simile a quella rivendicata dal *tis* di 103a4, sebbene qui il tema in questione riguardi proprio le caratteristiche dei contrari, perire o ritirarsi, che lì era assente, ma probabilmente perché il punto di vista era diverso, ossia più generale, nel senso che si contrapponeva la logica dei contrari reversibili nei *pragmata* a quella non reversibile nelle idee e nelle cose che ne portano il nome, mentre qui l'obiezione è sui contrari.

Alla fine dell'intervento dell'allievo dissenziente entrano in scena le nuove paure di Cebete di carattere non più etico, ma logico e argomentativo, quelli che possono essere considerati come i presupposti più diretti e immediati della nuova ipotesi che dovrebbe sostituire quella precedente e che darebbe il via allo svolgimento della parte centrale dell'Argomento finale.

### b) Le nuove paure (logiche) di Cebete

Questa la nuova ipotesi:

E dunque siamo d'accordo semplicemente su questo – disse – che mai un contrario sarà il contrario di se stesso (*Phd.* 103c7–8).

Questa ipotesi viene proposta da Socrate per rispondere ai dubbi di Cebete sorti in seguito alla sua replica all'intervento dell'allievo anonimo. Quando Socrate finisce di rispondergli, chiede a Cebete se è rimasto turbato anche lui (*kai se ti toutōn etaraxen*) dalle cose dette da questi (*Phd.* 103c3–4)<sup>25</sup>. Cebete risponde:

No, non mi trovo di nuovo (turbato) in questo modo (*oud' aū houtōs echō*), anche se non nego che ci siano molte cose (*polla*) che mi turbano (*me tarattei*) (*Phd.* 103c5–6).

La negazione di questo turbamento credo che faccia riferimento alle esperienze fatte prima in 100d3–101a5, 101b2, 101b5, 101b8, 101d1 e che ora non prova più: il senso della

<sup>25</sup> Rambaut (2018: 302 s.) ritiene che Socrate sia stato turbato dall'intervento dell'Anonimo persino più di Cebete. Dice «L'interruption de l'anonyme, qui ravive et dissipe la confusion entre les opposés homonymes et les éponymes porte cette difficulté à l'attention de Socrate. Cette difficulté a de quoi troubler même un Socrate, surtout un Socrate, plus disposé qu'un Cebés, à s'en aviser et en mesurer la portée». Certamente lo studioso ha ragione nel sottolineare il fatto che l'obiezione dell'allievo anonimo abbia messo Socrate in una certa agitazione. Tuttavia a me sembra che la "confusion" riguardi più Cebete che Socrate perché, con l'abbandono del mondo degli *erga* e dell'osservazione diretta della realtà, Socrate, a partire da 100b1, si era già avviato verso la differenziazione del mondo intellegibile da quello sensibile con tutto quello che questo avrebbe comportato, che era proprio quello che egli si apprestava a rendere noto con l'Argomento finale. Semmai sarebbe Cebete che, non sapendo ancora dove l'argomento sarebbe andato a parare, si trova imbarazzato, e infatti è da lui che partirebbe lo sviluppo dell'Argomento finale, come sto cercando di mostrare. La domanda di Socrate implicata nel *kai*, a mio avviso, sarebbe ironica e retorica rispetto a se stesso, ma seria soltanto rispetto a Cebete.



frase farebbe perno, a mio avviso, sull'*au*, "di nuovo". Il che vorrebbe dire che Cebete non ha più subito quel tipo di turbamento che aveva provato prima quando discuteva con il *tis* di turno. Aggiunge però che qualche turbamento tuttavia ora ce l'ha, anzi molti (*polla*), che prima non aveva affatto, ma che – ci tiene a dirlo – non dipendono da quello che ha detto il suo collega. Da che dipendono?

Cebete non lo dice e non lo dice neppure Socrate. Questi apparentemente sembra ignorare il contrappunto di Cebete, ma, in realtà, quanto segue sarebbe proprio la risposta a questi dubbi, che sembrerebbero nascere dalla introduzione in 102d5–103a3 della teoria dei contrari irreversibili non solo nelle idee, ma anche in noi e nella natura. Questo, infatti, è un argomento del tutto nuovo rispetto a quanto discusso prima con i vari *tines* e ora contestato dal suo collega anonimo, il quale tuttavia – come ho detto – non sarebbe entrato, per lo meno in senso pieno, nel merito della logica dei contrari irreversibili. Probabilmente sarebbe stato proprio per questo che le sue ultime obiezioni a Socrate non lo hanno turbato più di tanto. Il nuovo turbamento di Cebete, allora, nascerebbe dalla teoria dei contrari irreversibili che nemmeno lui ancora conosceva, con la quale, come vedremo, Socrate stava preparando la sua nuova logica predicativa e definizionale, anche per contrastare probabilmente quella del suo collega Antistene fondata sull'*oikeios logos*, come abbiamo visto prima.

Questa nuova logica darebbe l'inizio al tentativo di Socrate di mettere in pratica quanto preannunciato in 102d6–8, e cioè dare conto e ragione (*logon didonai*) della precedente ipotesi, che si richiamava alla teoria delle idee partecipate alle cose che ne portano il nome, attraverso la sua sostituzione con un'altra ipotesi che sarebbe migliore di essa e concepita con lo stesso criterio metodologico, ma aggiornata, per così dire, alle nuove esigenze predicative.

Questo criterio aggiornato consisterebbe nello scegliere i termini nel registro delle idee che si partecipano portando con sé la logica dei contrari irreversibili che introduce negli *eidē* attributi essenziali di cui prima non si era parlato e che sarebbe migliore del primo criterio proprio perché i suoi termini sarebbero più vicini al *demonstrandum*, ossia alla dimostrazione e alla definizione dell'anima come immortale e indistruttibile, in cui, appunto, viene coinvolta la logica dei contrari irreversibili nelle idee e nelle cose.

**La Parte seconda seguirà nel prossimo fascicolo di *Peitho***

## BIBLIOGRAFIA

- BARNES, J., 1982, *The Presocratic Philosophers*, London.
- BOYS-STONES, G., 2004, «Phaedo of Relis and Plato on the soul», *Phronesis* 69, 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.), 2010<sup>6</sup>, *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. Karfik (eds.), *Plato's Phaedo*, Prague, pp. 406–422.
- FERBER, R., 2018, «*Deuterios 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. Trabattini (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. 183–1187.
- 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: Antístenes en la *República* a propósito de la crítica homérica», in: M. Pulpito, P. Spangenberg (eds.), *ὁδοὶ νοήσου – Ways to think. Essays in Honour of Néstor-Luis Cordero*, Bologna, pp. 279–288.

- MAZZARA, G., 2010, «L’*Aiace* e l’*Odiseo* 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’*Odiseo*», in: V. Suvák, *Antisthenica Cynica Socratica*, Praha, pp. 121–167.
- MAZZARA, G., 2014, «Platone – Il motto di Delfi nell’*Alcibiade I* tra enfattizzazioni e ritrattazioni di Socratici?», *Peitho. Examina Antiqua*, 1 (5), pp. 13–41.
- MAZZARA, G., 2018, «Platone di fronte a Parmenide, Gorgia e Antistene nel *Sofista*», in: M. Pulpito, P. Spangenberg (eds.), ὁδοὶ νοησῶν – *Ways to think. Essays in Honour of Néstor-Luis Cordero*, Bologna, pp. 289–299.
- 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.), 1996, *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. Hawlíček, 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., 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 One

The purpose of this study is not so much to show the presence of Antisthenes in the dialogue, but rather to examine what Plato alludes to. 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 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 has been 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, *Tht.* 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 its opposites as well as the opposites of opposites.

### KEY WORDS

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

# Virtue and Proper Use in Plato's *Euthydemus* and Stoicism

DOI: 10.14746/pea.2019.1.2

DIMITRIOS DENTSORAS / *University of Manitoba* /

## 1. The argument from use

In their attempt to show that external and bodily advantages such as health, wealth, and fame are not good but indifferent with regard to happiness, the Stoics employed the following argument (henceforth the “argument from use”):

- The things that can be used both well and badly are neither good nor bad, but rather indifferent.
- External and bodily advantages, such as health, strength, and money, can be used both well and badly.

*Therefore*, such advantages are not good, but indifferent.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Various versions of this argument appear in D.L. 7.102; S.E. *M.* 11.61; *P.* 3.177; Plu. *Stoic. Rep.* 1048C.

Our sources do not make any reference to the argument's provenance, but its resemblance to arguments in *Euthd.* 280c–81d and *Men.* 87c–88d indicates a Platonic origin.<sup>2</sup> The argument's place in our sources, in the middle of some of the most extensive orthodox expositions of the Stoic notion of indifference, could lead one to think that the Stoics thought of it as the central argument in favor of the indifference of external and bodily advantages. But, its presentation in our sources is brief and without any elaboration or justification for its premises. More alarmingly, when stark Stoic opponents Sextus Empiricus and Plutarch present the argument, they offer no response, apparently deeming it too unimportant to warrant one.

One can only conjecture on the cause of this apparent neglect. A possible reason may have to do with the argument's fate when Socrates presents it in the Platonic works, especially the *Euthydemus*. There, Socrates employs the argument from use, by drawing a parallel between wisdom and crafts such as carpentry, in order to show that possessions such as health and wealth are neither good nor bad by themselves. But, he falls short of providing a conclusive account of the nature of happiness and of the way in which wisdom leads to it. Socrates' incomplete account leaves possessions with an important role to play as a necessary requirement for the acquisition of happiness.

Socrates' failure to provide a definitive account indicates that the Platonic argument from use and the craft analogy that gives rise to it are inadequate for defending the strong Stoic claims about the indifference of possessions and about virtue's sufficiency for happiness. I argue that the Stoics retained the argument from use and the craft analogy associated with it, but for different purposes than usually thought. Moreover, the Stoics made significant adjustments to the Socratic analogy between virtue and other kinds of expertise, which reveal their novel understanding of happiness as a rational perfection that leads to agreement with nature. Their aim, in doing so, was to provide the strongest defense for virtue's sufficiency for happiness.

The following section discusses Socrates' use of the craft analogy in Plato's *Euthydemus*. I outline Socrates' difficulties in employing the craft analogy to support virtue's necessity and sufficiency for happiness, and I present some recent attempts to resolve these difficulties. I then move to the Stoics' treatment of the craft analogy and their version of the argument from use. After some remarks on the relationship of the Stoic moral views to Plato's Socrates, in Section Three, I discuss the major differences between the Stoic argument from use and the *Euthydemus*, in Section Four. Section Five discusses the Stoics' understanding of the relationship between virtue and the other crafts. Finally, Section Six presents some of the most original features of the Stoic argument from use and discusses how it fares in supporting virtue's sufficiency for happiness.

---

<sup>2</sup> See, for example, Long and Sedley (1987: 350), who present the Stoic argument as "largely a Stoicized version of Plato."

## 2. Goodness and indifference in the *Euthydemus*

The soundness of the argument from use obviously depends on how one is to understand the first premise that things that can be used both well and badly are neither good nor bad, but indifferent. At first sight, a thing's goodness and the way in which it is used seem to be two unrelated attributes.<sup>3</sup> Undoubtedly, money, strength, and other such advantages can be put into bad use and make someone miserable, as countless examples of gluttons, thugs, and tyrants show. But this does not mean that money or strength *themselves* are not good. Why not simply say that tyrants and thugs put to bad use things that are generally good and suffer as a result?

A response to this challenge appears in Plato's *Euthydemus*, where Socrates presents an argument in favor of the view that possessions such as money, health, and fame are not good in themselves, but require wisdom to provide one with any benefit (*Euthd.* 280c–281d).<sup>4</sup> Socrates' starting point in the argument is the uncontroversial claim that goodness should be understood as being useful and beneficial by making a contribution to happiness. According to common opinion, which provides the starting point for Socrates' argument, happiness, or "doing well," consists, at least primarily, in the possession of conventional goods, i.e., it consists in being healthy, rich, famous, etc.<sup>5</sup> This is the most obvious understanding of the claim that happiness is something that we acquire *through* having many good things, such as health, money, moral qualities, and wisdom (*Euthd.* 279b, repeated at 280c).<sup>6</sup> But, at *Euthd.* 280c, Socrates makes a distinction between all the aforementioned goods and the benefit they bring about. The distinction is followed by the claim that the ability to bring about some benefit cannot be assigned to the mere

<sup>3</sup> This objection was brought forth by the Peripatetics, who rejected the argument from use. On Alexander of Aphrodisias' Peripatetic response to the argument, see Sharples (2000).

<sup>4</sup> Socrates' argument is part of his first attempt to convince young Clinias to pursue wisdom and virtue (*Euthd.* 278d–282d, with a second attempt appearing at *Euthd.* 288d–292e). Socrates' hortatory exhibition is a response to Euthydemus' and Dionysodoros' half-serious eristic arguments, which seem to confuse, rather than enlighten Clinias. While Socrates does believe that there is something to be learned by the eristic couple's method, he advises Clinias to be wary of lapsing into a mere word-play, and encourages him to focus on the moral lessons that can be learned by philosophical reflection. For the place of Socrates' hortatory speeches within the framework of the *Euthydemus* and the contrast between eristic and Socratic dialectic, see Chance (1992: 54) and Erler (2017: 93).

<sup>5</sup> Socrates first introduces the term "doing well" (εὖ πράττειν, εὐπραγία) at *Euthd.* 278e, where he makes the apparently obvious remark that "all people wish to do well." At *Euthd.* 280b, Socrates uses the term "being happy" (εὐδαιμονεῖν) as synonymous to doing well, and as the outcome of possessing many good things. In the two cases, Socrates merely refers to the popular conception of well-being as a quality that characterises the whole of one's life (rather than a feeling of elation and self-satisfaction that most think as happiness today). The term is intentionally broad and contains all the qualities that one would associate with a life that is going well, a life that one would be proud for, and that is free from disappointments, regrets, and failures. In this sense, the popular conception of happiness that Socrates refers to in the *Euthydemus* is similar to the Stoic description of happiness as "good flow of life" (εὐποια βίου) (see Stob. 2.77, S.E. *M.* 11.30).

<sup>6</sup> In *Euthd.* 278e and *Euthd.* 280b, Socrates merely states that we are happy if we possess many good things. In *Euthd.* 280c, on the other hand, he makes the claim that we become happy through (διὰ) good things. In *Euthd.* 282a, Socrates uses the preposition "from" (ἐκ), and describes happiness as something that comes from the use of possessions.

possession of money, health, and the like. Drawing a parallel with crafts, such as carpentry, Socrates claims that all possessions *need to be used* in order to provide any benefit, just as wood and tools need to be used by a carpenter in order to produce a table. Moreover, these possessions need to be used well. If one were to use these possessions wrongly, one would get harm rather than benefit from them (*Euthd.* 281a).

According to Socrates, external, bodily, and even psychic presumed goods do not affect the quality of their use. For this reason, they can be harmful and bad as much as they can be useful and good. The only exception is wisdom, which can never be used badly, because it consists in the knowledge of how to use one's possessions in a way that produces benefit and happiness. Wisdom, therefore, is the only thing that is always beneficial and good.<sup>7</sup> At *Euthd.* 281d, Socrates sums up the argument:

With respect to all the things we called good in the beginning [wealth, fame, strength, etc.], the correct account is not that in themselves they are good by nature, but rather as follows: if ignorance controls them, they are greater evils than their opposites, to the extent that they are more capable of complying with a bad master; but if good sense and wisdom are in control, they are greater goods. In themselves, however, neither sort is of any value.<sup>8</sup>

Socrates does not give any description of the benefit that we get from the wise use of possessions, leaving us with no definite idea about what happiness consists in. He also does not say much about the goodness of possessions. If possessions are not good in themselves, in what way are they good?

One possible answer, proposed by Terry Irwin, is based on the analogy between wisdom and crafts such as carpentry, which Socrates alludes to at *Euthd.* 281a, and assigns an *instrumental* value to possessions (Irwin 1995: 68–77). In the case of crafts, tools and supplies are instrumentally good in producing some final product (e.g., a house) by being expertly used. In the case of wisdom, possessions are used to provide a life that can be considered happy (for example, a life where one's desires are satisfied, that is free from regrets and disappointments, that one can be proud of, etc.). But, according to the instrumentalist account, wisdom should not be good by itself, either, since *it also* plays an instrumental role in bringing about the self-satisfied and carefree life. Moreover, as Irwin notes, wisdom requires possessions, in order to be beneficial and good, just as a carpenter requires tools and wood in order to build a house. In that case, wisdom is no different from possessions, since both are necessary but not sufficient for happiness.

---

<sup>7</sup> Although Socrates only mentions wisdom, rather than virtue in general, in this passage of the *Euthydemus*, he clearly seems to conceive of the whole of virtue as some sort of knowledge, which he contrasts with the often praised character traits such as a settled disposition to defy death in a battle or to obey the law, which most people (mistakenly) consider to be justice and bravery (*Euthd.* 279b–279c). Wisdom and (true) virtue, therefore, should be considered as essentially the same. On this point, see Dimas (2002: 2).

<sup>8</sup> Translations from the *Euthydemus* follow Kent Sprague (1965).



But this seems to contradict the claim Socrates repeatedly makes in the *Euthydemus* and elsewhere (Irwin 1995: 73).<sup>9</sup>

Gregory Vlastos offers a competing account by introducing an additive conception of happiness, according to which external goods and virtue possess two different kinds of goodness, both of which make an independent contribution to happiness (Vlastos 1991: 214–231).<sup>10</sup> While both are good, the extent to which virtue and external goods contribute to happiness is vastly different. Although possessions have an additive affect and contribution to happiness, they are minimal goods and their contribution is too small to reach the happiness threshold all by itself. So, without virtue, all the money and power in the world are worthless, since they cannot bring happiness, and happiness is all that matters. On the other hand, virtue by itself possesses enough value to make one happy and is, in this sense, good in itself.

Vlastos' account aims at providing an argument in favor of virtue's sufficiency for happiness. But it flies in the face of the craft analogy and Socrates' claim that possessions have no value by themselves, but only become valuable *when used by wisdom*. It also leaves aside the most intriguing of Socrates' claims, namely the fact that possessions, such as health and wealth, can be greater or lesser goods than their opposites, such as disease and poverty, depending on their use (*Euthd.* 281d).<sup>11</sup> The view that virtue can *turn* external and bodily possessions into goods is reminiscent of *Ap.* 30b, where Socrates claims that people should care about virtue rather than amassing wealth because "wealth does not bring about virtue, but virtue makes wealth and everything else good for men, both individually and collectively."<sup>12</sup> As Burnyeat 2003 maintains, it would be odd for Socrates to advocate that virtue makes people rich. Rather, Socrates, in the *Apology*, seems to think that virtue can turn the possessions one has into things that are good and beneficial, i.e., to things that are part of one's happiness, and that possessions do not make any independent contribution to happiness. Vlastos' account seems incompatible with this aspect of virtue, since it assigns an independent inherent goodness to possessions, while it presents wisdom as being concerned with a completely different realm (that of morality), rather than with making possessions beneficial.

A different interpretation is offered by Christopher Bobonich, who presents possessions as *dependent* goods that offer no benefit (and are, thus, not good) unless they are

<sup>9</sup> The claim that virtue is sufficient for happiness appears, among other places, in *Euthd.* 280a; *Ap.* 30c; *Grg.* 470e, 507b. For the attribution of the sufficiency claim to Socrates, see also Cic. *Fin.* 5.84.

<sup>10</sup> Vlastos identifies two kinds of goods, moral and non-moral. Moral goods are supplied by wisdom alone. Non-moral goods, on the other hand, can come from a variety of sources (luck, wisdom, other skills, etc.).

<sup>11</sup> This seems to be the most challenging view presented by Socrates in the protreptic, and stands in contrast with the position adopted by Clinias at the beginning of the discussion (*Euthd.* 279a–279b), according to which things such as health, beauty, and honour are always good without qualification, and their opposites bad. Clinias' reserved response to Socrates at *Euthd.* 281e reflects his unease: "it seems (φαίνεται) to be as you [Socrates] say."

<sup>12</sup> For a discussion of this *Apology* passage, see Burnyeat (2003). Vlastos (1991: 220) also mentions the passage, but does not attach any importance to it, taking it as a mere repetition of a previous point (*Ap.* 29e) that presented money as inferior to virtue (but, presumably, still good, for Vlastos).

accompanied by wisdom and virtue (Bobonich 2002: 136). According to Bobonich, only wisdom is an independent good, and, thus, good-in-itself, since it requires nothing further in order to benefit. Wisdom – and the moral goodness that accompanies it – are constitutive parts of happiness, and need no external possessions in order to come about. Other possessions depend on wisdom, not necessarily for coming about (one can get them by luck), but for conferring any benefit, i.e., for becoming parts of happiness. Without wisdom and moral virtue, one's life is inevitably misdirected and ultimately unsatisfying, since it fails to recognize what is truly good and directs people to the kinds of pursuits that Socrates criticizes in the *Apology*. Hence, it is necessary to have wisdom in order to gain any benefit from possessions.

Bobonich's presentation of wisdom as an independent good avoids the problem faced by Irwin's instrumentalist model, and allows virtue to be good just-by-itself. But this comes at the expense of the analogy between wisdom and the crafts, and of the idea that the wise use of externals is supposed to turn *them* into goods. It also leaves unanswered the question regarding the product that wisdom, conceived as a sort of craft, is supposed to bring about. Prima facie, it seems that the only product of wisdom is knowledge (and the moral goodness that comes with it). But, if that is the case, then possessions have no effect on it. Neither do possessions seem to change when they are accompanied by knowledge of the good. This knowledge, rather, seems to be an add-on. In this case, it is hard to see how the fact that wisdom is an independent good can explain why other possessions are dependent goods.<sup>13</sup>

A more radical interpretation of *Euthd.* 281d is adopted by Panos Dimas and Julia Annas, who reject the attribution of *any* goodness (instrumental, minimal, or dependent) to external possessions (Annas 1999: 42–44; Dimas 2002). The interpretation is based on Socrates' summary of the argument at *Euthd.* 281e, which proclaims that possessions are neither good nor bad, without adding the qualification "by themselves," and on the discussion of wisdom's product in the second exchange between Clinias and Socrates, at *Euthd.* 288d–292e. In the second passage, Socrates stumbles on a persistent difference between wisdom and other kinds of expert knowledge. In the case of other crafts, their product is not beneficial and good in itself, but rather something that could be beneficial when used properly by some further craft or expertise. For example, the products from the exercise of the blacksmith's craft (e.g. horseshoes) are, in turn, used by other experts (horsemen), who determine the desirable qualities of the product. On the other hand, since wisdom is unconditionally good, its product must be unconditionally good, i.e., it must be good without a requirement for further use (*Euthd.* 292a). But the only thing that satisfies this is wisdom itself. Thus, the product of wisdom's function must be none other than wisdom itself (*Euthd.* 292d).

Socrates finds this answer circular and unacceptable, so he ends his inquiry with an aporia. But, Dimas and Annas think that the aporia opens the door for a conception of

---

<sup>13</sup> Bobonich (2002: 146) considers this fact to be a condition for his Dependency Thesis.

happiness (the product from wisdom's exercise) as consisting purely in wisdom's exercise. In this case, possessions function as "facilitators" that allow the performance of wise and virtuous acts, such as fighting bravely in battle, in the case of strength, or helping the poor, in the case of wealth.<sup>14</sup> The more such possessions the wise person has, the more she is able to do, and the happier she can be, as a result. But possessions are indifferent, since they never become constitutive parts of happiness. Even when conjoined with wisdom, i.e., when they are used wisely, possessions do not add anything to happiness on their own right. The only quality possessions have is the ability to amplify the range of a person's activities.

The Socratic idea that possessions function as facilitators for the exercise of wisdom, rather than contributors to happiness, provides a strong motivation for Socrates' claim that we should pursue wisdom above everything else. Without wisdom, no amount of possessions can ever have any benefit. But, Socrates remains unclear when it comes to the question of whether some possessions are needed *at all* in order to become happy, or whether wisdom alone is enough for this. If external and bodily advantages can increase the happiness of the virtuous person, as Socrates admits, then their opposites must decrease her happiness. This inevitably leads to a question regarding the amount of the virtuous person's happiness that the presence of external and bodily hardships can take away. Is it possible that, in cases of extreme deprivation of external and bodily advantages, the virtuous person is actually not happy at all? Socrates does not address the question in the *Euthydemus*.<sup>15</sup> But it is hard to see how the sufficiency thesis can be maintained, if performing virtuous actions, such as fighting bravely in battle or helping the poor, requires at least a minimum of (appropriate) possessions, such as strength and money. Without them, wise activity and, consequently, happiness seem impossible.<sup>16</sup>

### 3. The Stoics and Plato's Socrates

Despite his apparent success in convincing young Clinias that wisdom is "the only thing which makes man happy and successful" (*Euthd.* 282c), Socrates falls short of providing a conclusive account of the craft-like knowledge that constitutes wisdom and of how wisdom manages to lead to happiness through the use of one's possessions. Socrates is clear that the effect possessions may have on one's happiness is dependent upon the

---

<sup>14</sup> The description of possessions as "facilitators" of wisdom's exercise appears in Dimas. Annas (1999: 42) also talks about possessions facilitating the exercise of virtue.

<sup>15</sup> The absence of any answer to this question is noted by Parry (2003).

<sup>16</sup> The shortcomings of Socrates' account in providing a definitive defence of virtue's sufficiency for happiness are discussed by, among others, Rider (2012) and Jones (2013). Both Rider and Jones claim that Socrates neither manages nor intends to argue for wisdom's sufficiency for happiness. Instead, his goal is to merely encourage Clinias to pursue virtue above everything else, by showing how it is necessary for happiness. For the broader view that Socrates did not completely endorse the necessity and sufficiency thesis, see also Reshotko (2006: 95–117) and Brickhouse and Smith (1994: 103–136).

existence of wisdom. But, the craft analogy makes it impossible to think of possessions as completely indifferent with respect to happiness, even if their role is never fully determined. Without any definitive answer to Socrates' inquiry, a lot is left unanswered in the *Euthydemus*, as demonstrated by the number of competing interpretations.

Of course, this should not come as a surprise; after all, the moral views of the historical Socrates, as well as those of Socrates' Platonic persona, are notoriously elusive, and have been regarded as such since antiquity. It is not uncommon, for example, among Hellenistic philosophers to read Plato's Socrates from their own philosophical perspective, pointing at various parts of Plato's works that fit their philosophical position, and interpreting the rest of the dialogue in question from that particular standpoint. The skeptical turn of the Academy under Arcesilaus and Carneades, and the syncretism of the late Academic Antiochus of Ascalon are two of the many examples of such revisionist readings of Plato's Socrates. Arguably, the same could be said about the Stoics, who evidently saw themselves as belonging to the Socratic moral tradition.<sup>17</sup> But, being called Socratics, a title that the Stoics shared with philosophers holding very different views, is too broad for determining the Stoics' position on the specific ideas Socrates adopts in Plato or elsewhere. Can anything be said about the Stoics' views on the arguments Socrates uses in presenting the relationship between wisdom and possessions (especially the argument from use and the related analogy between wisdom and the crafts) in the *Euthydemus*?

Julia Annas makes a strong case for the convergence between the Socratic and Stoic views on the relationship between virtue, possessions, and happiness. According to Annas, Socrates' position in the *Euthydemus* should be interpreted in Stoic terms, as subscribing to the idea that moral value is the only good and that virtue is sufficient for happiness. Moreover, Annas claims that Hellenistic philosophers, both Stoics and Platonists, recognized that Socrates essentially held the Stoic moral position (Annas 1999: 48). In support of this bold claim, Annas adduces a passage from Alcinous' *Handbook of Platonism*, which uses some ostensibly Stoic vocabulary when presenting possessions as the "matter" of virtue, and refers to the *Euthydemus* when presenting the idea that only things that participate in knowledge (of the first principle) are good. She also mentions the anecdotal report that the middle Stoic Antipater wrote in favor of the view that Plato's ethics were in agreement with the Stoics.<sup>18</sup> It is no coincidence, for Annas, that Antipater is also associated with the description of virtue as a stochastic craft similar to medicine, whose goal consists in exercising the craft in the best possible way, while its target is some external good (health in the case of medicine, natural advantages such as life and strength in the case of virtue). According to Annas, Antipater saw himself following Socrates in

<sup>17</sup> For the Stoics' self-declared connection to Socrates, see Long (1988: 161), Striker (1996), Irwin (1998: 155), Frede (1999: 71), and Schofield (2003: 234). For a lengthy and detailed account of the historical aspects of the relationship between the Stoics and Socrates, see Alesse (2000).

<sup>18</sup> Alcin. *Didaskalikos* 27.2; 27.4. For Antipater's claim that Plato supported virtue's sufficiency for happiness, see Dillon (1993: 169), who, nevertheless, notes that we do not know how Antipater argued for this position.

adopting the craft model of virtue in order to demonstrate how and why virtue is the only good and sufficient for happiness.

I believe that Annas' view makes too much out of our rather scant evidence, and is somewhat misleading with respect to both Plato's Socrates and the Stoics' reception of the craft analogy and the argument from use.<sup>19</sup> With respect to Plato's Socrates, despite the repeated claim that possessions lack any goodness *in themselves*, Socrates stops short of denying them any goodness *whatsoever*. A major obstacle to such a denial is the craft model that Socrates repeatedly employs. Moreover, despite Socrates' insistence on the importance of knowledge and the (relative) unimportance of possessions, he falls short of arguing conclusively in favor of a conception of happiness that consists in knowledge alone. This is, at least, the case in the *Euthydemus*, where Socrates reaches an aporia when he discovers that the product of wisdom must be none other than a kind of knowledge of the good (*Euthd.* 292d).

Although it is impossible to determine how much the Stoics engaged in an analysis and criticism of specific Platonic dialogues, one could imagine that they had in mind Socratic arguments similar to those that appear in the *Euthydemus*, when presenting their own argument from use and when referring to virtue as a craft.<sup>20</sup> Yet, there is little reason to believe that the Stoics thought Socrates had their elaborate conception of happiness in mind, when he discussed the value of wisdom with his contemporaries, or that they saw themselves as trying to reinterpret the Platonic dialogues in ways that made them compatible with Stoic ethics. It is probably better to think that the Stoics saw themselves as defending Socrates' moral position only in the broadest sense. The Stoics were in agreement with the two main moral views attributed to Socrates: virtue is some sort of knowledge and virtue is necessary and sufficient for happiness. They were also attracted to the idea of virtue as a craft that unfailingly makes one happy. With this broad agreement in mind, they developed an idea of virtue as craft that formed the base for the argument from use and pointed to the indifference of possessions. But, the Stoics also seem to be quite aware of the limitations of the craft model in defending virtue's sufficiency for happiness, some of which Socrates faces in the *Euthydemus*.<sup>21</sup> In fact, some of their descriptions of virtue as a craft, which the following sections discuss, lead to a conception of happiness based on knowledge of and agreement with nature that goes beyond anything we find in Plato's Socrates.

<sup>19</sup> It is hard to see how one could make much out of the Alcinous passage that Annas cites. Despite the occasional use of Stoic vocabulary, which would probably go unnoticed for anyone writing in the first century BCE, there is no explicit reference to Stoicism, or any attempt to equate the Platonic and the Stoic moral positions.

<sup>20</sup> Diogenes Laertius and Plutarch tell us that Zeno and Chrysippus wrote works entitled *Republic* that specifically targeted Plato's masterwork. It is likely that they engaged in similar criticism of other dialogues, but it is impossible to go far beyond speculation, due to the scarcity of our sources.

<sup>21</sup> Annas (1993: 65) also seems to make a similar point, by calling Socrates' argument in the *Euthydemus* a "quarry" rather than a "model" for Hellenistic philosophers, which demonstrates some of the apparent difficulties faced by Socrates' central moral theses. At the same time, Annas considers Socrates' moral position in the *Euthydemus* to be a "clear forerunner" of the Stoics (a point that, I think, should be significantly qualified).

#### 4. The Stoics on proper use and happiness

The most evident difference between the Stoic views on goodness and the moral position Socrates appears to adopt in Plato has to do with the indifference of possessions, such as health and money, vis-à-vis happiness. The general Stoic description of “indifferents” as things that are neither good nor bad, or as things between good and bad (D.L. 7.102; Stob. 2.79) allows one to think that Stoic indifference corresponds to Socrates’ description in the *Euthydemus*, insofar as external and bodily advantages are things that affect the amount of happiness the virtuous enjoy, although they are not constitutive parts of happiness. But a closer look at the Stoic notion of indifference reveals a radically different picture.

One place where such a radical difference becomes apparent is Diogenes Laertius’ discussion of the value that indifferents possess. In his report of Stoic orthodoxy, Diogenes distinguishes two kinds of value. One belongs only to the good, i.e., virtue, and is defined as “a contribution to a life in agreement,” which the Stoics identified with happiness. The other one belongs to preferable indifferents such as health and wealth and is defined as “a use contributing to a life in accordance with nature” (D.L. 7.105).<sup>22</sup> According to the Stoics, a healthy life is more natural than, and preferable to, a life accompanied by disease in the sense that it is in accordance with what nature has generally determined as the proper way for any living organism to live and function. One way in which health is more natural is by allowing a range of activities that would not be possible without it, such as reproduction, active participation in the military defense of a city, etc. But even if health were not to make such a practical difference, the Stoics believed that health is in accordance with nature on its own right.<sup>23</sup> Moreover, indifferents contribute to the naturalness of life in the case of *both* the virtuous *and* the non-virtuous, and for the same reasons, because they allow a certain range of activities and carry nature’s quality mark as being the way things should be.

On the other hand, the Stoics maintained that the indifferents, which vary in quantity and duration, offer no contribution or assistance *at all* to happiness, either constitutively or by facilitating certain kinds of actions.<sup>24</sup> Thus, it is not merely the case, as Socrates suggests in the *Euthydemus*, that external advantages are not good *by themselves*, but can facilitate happiness when used by wisdom. Rather, according to the Stoics, advantages such as health and wealth *never* make any contribution to happiness, *even* when they are

<sup>22</sup> For a similar view attributed to the Stoics, see also Alex.Aphr. *de An.* 167.18 and S.E. *M.* 11.59.

<sup>23</sup> Cf. the view attributed to the heterodox Stoic Aristo of Chios by Sextus Empiricus in *M.* 11.64–67. There, Aristo employs the argument from use in order to show that health is not only indifferent, but also non-preferable, since one would rather be sick than healthy, if one had to serve a tyrant. But, Aristo seems to misrepresent Zeno’s position, by assuming that the orthodox Stoic claim that health is naturally (and generally) preferable amounts to the claim that health is preferable under all circumstances, which is something no Stoic would accept.

<sup>24</sup> On this, see D.L. 7.104; Stob. 2.79; S.E. *M.* 11.59.

properly used.<sup>25</sup> At the heart of this claim lies a significant difference regarding the nature of happiness. According to the Stoics, happiness does not consist in performing certain kinds of actions (e.g., helping the poor, defending one's country, obeying the law, doing philosophy, etc.), as Socrates seems to suggest in the *Euthydemus*. Rather, the Stoics identified happiness with the *way in which* one uses these indifferenters, i.e., with the thoughts regarding what is truly good and what is merely appropriate that one has when helping the poor, fighting battles, or doing philosophy. This is the thought that D.L. 7.104 expresses when he reports that, for the Stoics, "it is possible to be happy even without them [the indifferenters]. For it is the quality of their use (τῆς ποίως αὐτῶν χρήσεως) that brings happiness or unhappiness." In accordance with this idea, the Stoics maintained that it is possible for the non-virtuous to perform the same actions as the virtuous (obeying the law, helping the poor, etc.), while never acting rightly and, as a result, never reaching happiness. Chrysippus expresses this idea in his account of the moral progress towards virtue: "The man who has progressed to the furthest point [towards virtue] performs all appropriate acts without exceptions and omits none. Yet his life is not happy."<sup>26</sup>

The Stoic emphasis on one's thoughts and motives (rather than physical actions) in determining moral worth and happiness was important for the view that virtue is sufficient for happiness in the Stoics' debate with the Peripatetics and the Academic Skeptics, primarily Carneades. The Stoics agreed with their opponents that the actions which the virtuous person is able to perform are determined, to a significant extent, by the amount of available external and bodily advantages, which often lies outside the wise person's control. The Stoics also accepted that, if happiness depended on being able to perform certain kinds of actions, an extreme deprivation of possessions would render even the virtuous unhappy. However, the Stoics replied that happiness does not depend on *what* one does, but on the *manner* of one's actions. Virtue includes all the thoughts that constitute the appropriate and beneficial way of acting.<sup>27</sup> The mere presence of virtue in one's soul, therefore, according to the Stoics, necessarily and always brings about the right disposition and, consequently, happiness.

### 5. Virtue and the other crafts

By shifting their focus from the actual practice of actions, such as helping the poor and fighting for one's country, to the manner in which these actions are performed, the Stoics were able to show why external and bodily possessions do not facilitate happiness

<sup>25</sup> For this point, see Brennan (2005: 120), who argues, I think correctly, against Long and Sedley (1987: 358).

<sup>26</sup> Stob. 5.906 (SVF 3.510). For a similar view, see Cic. *Fin.* 3.20–21 (SVF 3.522).

<sup>27</sup> For the Stoic definition of virtue as the knowledge of how to act properly, see Stob. 2.59 and Alex. *Aphr. de An.* 167.4 (SVF 3.204).



and, consequently, why virtue could be thought of as sufficient for happiness. But this seems to come at the cost of abandoning the craft analogy. It also renders the argument from use rather superfluous, since it is not the fact that possessions can be used *well or badly* that explains their indifference – after all, they remain indifferent even when used rightly.

With this in mind, how should we understand the analogy between wisdom and the crafts, which apparently provides the basis for the argument from use and the indifference claim? In the case of all other crafts, the tools and materials available to the craftsman may be less significant than his skill, but they are not indifferent with respect to the quality of the final product of the craft's exercise. On the other hand, as the Stoics proclaimed, the materials that wisdom uses to make one happy have no effect on wisdom's products. Wisdom, therefore, cannot be like other crafts.

As our sources indicate, the Stoics made a considerable effort to maintain the parallel between wisdom and the crafts at the face of increasingly evident dissimilarities. The issue of finding a proper description of wisdom as a craft became prominent in Hellenistic philosophy in the context of an attack launched by the Academic skeptic Carneades against the Stoic notion of indifference. According to Carneades, the Stoic wise person's pursuit of health, freedom, and other preferable indifferents shows that such possessions are goods, contrary to what the Stoics maintained. For why else would the sage do "all in his power, continually and unerringly, in order to achieve the things that are naturally preferable," as the Stoics proclaimed?<sup>28</sup> The orthodox Stoic reply to Carneades, presented by the Stoic Antipater of Tarsus, consisted in the presentation of virtue as a stochastic craft analogous to medicine and navigation, whose goal consists in the proper performance of the relevant skill, and whose success is independent of the outcome that its practice may have (such as crossing an ocean or healing a patient).<sup>29</sup> Contrary to such productive crafts as house-building, Antipater maintained, the wise doctor and captain are not evaluated with respect to some object external to their craft (a house, in the case of the builder), whose quality, or even existence, may lie outside the craftsman's control. Rather, wise doctors and captains are valued based on the skill and knowledge they demonstrate in exercising their craft, even when they fail to meet their external goal of healing and offering safe transit. Similarly, although the virtuous person might fail in attaining what she has set up as her *target* (the acquisition of such preferable indifferents as health or freedom), she never fails in attaining her *goal*, which consists in the exercise of her virtue and nothing else.<sup>30</sup>

<sup>28</sup> This is the formulation of the telos attributed to Antipater by Stob. 2.76.

<sup>29</sup> In our ancient sources, the debate is mentioned by Cicero in the fifth book of his *De finibus*. Antipater's position regarding the end is criticized by Plu. *Comm. not.* 1070F and by Alex. Aphr. *de An.* 159.33 (SVF 3.66). On the Stoic notion of stochastic crafts and the related debate, see Striker (1986), Long (1967), and Inwood (1985).

<sup>30</sup> For the distinction between goal and target in Stoicism, see Cicero's archer analogy in *Fin.* 3.22, discussed by Inwood (1985).



Antipater's stochastic craft seems revealing with regard to how we evaluate certain experts: a doctor who fails in treating an incurable cancer patient after having prolonged his life beyond all expectation may be considered better than a doctor who manages to cure a simple cold by prescribing a generic drug without examining the symptoms in detail. But, as Striker 1986 points out, the analogy no longer applies when one considers the goals that doctors and captains have, and the value they attach to these goals. Doctors value health as a good whose worth is independent from the proper exercise of their craft. When they fail to cure a hopelessly ill patient, doctors may say that they did all they could, given the circumstances, and feel that they accomplished their medical duty. Yet, they also feel that they have failed in their goal (even though through no fault of theirs) and that this failure is regretful. Surely, the health of their patient is no matter of indifference to them. If the Stoic wise person considers all the advantages that she pursues to be indifferent to her happiness, then she is not like a doctor trying to cure his patient.

So, why would the Stoics insist on the craft analogy at all, and even try to draw a parallel between virtue and such specific crafts as medicine and navigation? The best answer, I think, is that the Stoics did not intend to go beyond the general claim that virtue is an expertise that leads to happiness, and that Antipater's use of the stochastic crafts is only employed for a very specific purpose, namely to show that the virtuous person's wisdom is not a theoretical knowledge, but it involves a lot of beliefs about indifferents, including knowing which indifferents should be pursued, how, and why. The objection Antipater faces from Carneades does not involve virtue's sufficiency for happiness, for the defense of which the craft analogy is a poor choice.<sup>31</sup> Rather, the stochastic craft model provides the answer to how the virtuous person could care about indifferents, while thinking that failure to attain them is not something bad, since happiness consists solely in agreement with nature, i.e., it consists in having the right kinds of thoughts about what is good and what is (merely) preferable.

The central Stoic moral position, from Zeno to Antipater and beyond, is that happiness is achieved by bringing one's thought in harmony with nature's perfect rationality. This is something that virtue and only virtue can bring about. But, when fleshing out the kinds of thoughts the wise persons has, the Stoics maintained that a lot (actually, the majority) of these thoughts involve preferable, though indifferent things.<sup>32</sup> This is the idea expressed by the Stoic claim that natural advantages provide the "matter" of virtue (*Plu. Comm. not.* 1069E). Thus, the Stoic wise person constantly uses indifferents, by forming the right kinds of beliefs and impulses towards them, and by acting accordingly. But, the

<sup>31</sup> Sharples (2004: 178), commenting on Alexander of Aphrodisias' argument against virtue's sufficiency for happiness in *de An.* 161.4 also suggests that "if the Stoics are to counter this argument, it must be by allowing a disanalogy between virtuosity in living and virtuosity in pipe-playing."

<sup>32</sup> Brennan (2005) and Barney (2003) present a picture of virtuous deliberation and action that is based on the relative value of indifferents, rather than on considerations of morality. At the same time, Brennan notes that the "indifferents only" model of virtuous action is incomplete, and needs to make some space for cases where moral considerations trump considerations of benefit. I think Brennan and Barney offer a compelling picture of Stoic virtuous action that is consistent with my description of virtue's function.

Stoic wise use of indifferents exhibits some obvious differences from the use of tools and materials other crafts engage in. These differences stem from the Stoic idea of happiness as agreement with nature and the doctrine that virtue is sufficient for happiness. The next section will discuss two of them.

## 6. Virtue and its uses

One of the unique features of virtue's craft, as the Stoics conceived it, has to do with the indifferents that virtue uses in order to bring benefit and, consequently, happiness. In his criticism of the Stoics' position concerning virtue and happiness, the Peripatetic Alexander of Aphrodisias mentions that crafts such as flute-playing require some appropriate or fitting instrument in order to be exercised (Alex. Aphr. *de An.* 167). If virtue is like the crafts, it should also require health, money, and the other Stoic preferable indifferents (what Alexander refers to as "wishables" (βουλητὰ)), whose proper use would provide happiness. But, in that case, possessing some appropriate external advantages, which may depend on chance, is necessary in order to use them correctly and gain any benefit. Therefore, virtue alone cannot be sufficient for happiness.

To this, the Stoics replied that, while all other crafts require some appropriate instruments, virtue can use *all indifferents* well, regardless of whether they are generally preferred or dispreferred. To support the claim that the wise person can use beneficially even disadvantages, such as disease and poverty, the Stoics could point to their account of acts such as suicide, which they endorsed under certain conditions.<sup>33</sup> In the case of suicide, the virtuous person uses his death (which is generally something he tries to avoid) in order to secure a preferred indifferent, such as painlessness, or in order to avoid an immoral act, such as aiding a tyrant. Thus, under circumstances that call for a radical response, such as suicide, the virtuous person's appropriate indifferent is death, since painlessness and freedom from disgrace could not be obtained if the wise person were to remain alive and attempt to use his life rather than his death.<sup>34</sup> Similar arguments could be made in cases where physical weakness steers someone from the vainglory life of politics to philosophy, or injury frees one from having to serve an unjust ruler.

At the same time, the external advantages that the virtuous person obtains through the use of generally dispreferred indifferents do not constitute any *true* benefit, according to the Stoics, since they do not make the virtuous person's life any happier. The true benefit from the wise and proper use of any indifferent lies exclusively in being in agreement with nature, i.e., it lies in following willingly what nature ordains, with the knowledge that whatever happens is part of a perfectly rational universal scheme for the proper and

<sup>33</sup> For a discussion of suicide as a case of using a generally dispreferred indifferent, see Dentsoras (2008).

<sup>34</sup> For the conditions under which the virtuous person will commit suicide, according to the Stoics, see D.L. 7.130; Stob. 2.110; Plu. *Comm. not.* 1060C (SVF 3.768). On the Stoic view of suicide, see Cooper (1999).

best possible functioning of the whole of the cosmos.<sup>35</sup> Nature's divine rational plan might require sometimes that the virtuous person fall sick or lose her fortune in a shipwreck. The Stoic wise person recognizes this and actively pursues even sickness and poverty, when she thinks that this is what nature requires of her.<sup>36</sup> In such a case, where agreement with nature is achieved by falling sick and by losing one's money, the virtuous person uses her generally dispreferred state of sickness and poverty in order to attain the benefit of being in harmony with nature and with nature's perfect plan of the cosmos.

According to this line of thought, happiness requires no *particular* indifferent in order to be attained. Rather, the existence of some indifferents is merely a necessary condition for virtuous action and happiness, in the way that heaven, earth, space and time are.<sup>37</sup> As such, external benefits would not be causally related to the actions and happiness of the virtuous person. But, the Stoics also seem to have gone beyond presenting indifferents as mere necessary conditions for virtuous action and happiness. Their goal in doing so, apparently, was to defend virtue's sufficiency for happiness in extreme cases in which the virtuous person is prevented from performing *any* action by being chained to a wall or suffering a completely debilitating disease.<sup>38</sup> In such cases, the virtuous person seems to be worse off than being poor or painfully sick. In the latter cases, the virtuous is still able to exercise her virtue, by demonstrating fortitude and endurance, and is able to produce happiness as a result. But cases of forced inaction seem to make impossible the exercise of virtue and, consequently, the production of happiness. The Stoics could, of course, merely brush aside such cases as extremely rare exceptions to the general happiness of the virtuous life. But their description of virtue's function as proper use seems to address such extreme cases, in accordance with the Stoics' overall position that virtue's sufficiency for happiness can be most clearly demonstrated in cases of extreme hardship, such as torture and debilitating disease.

The Stoic reply to cases of forced inaction consisted in providing a description of the materials that virtue uses that is completely detached from *any* of the indifferents. The Stoics accomplished this by presenting *virtue itself* as what the virtuous person uses in order to yield benefit.<sup>39</sup> The way in which virtue can use itself can be seen in the Stoics' theory of virtuous action. When faced with every decision and action, the virtuous person consults her experiences of life, which also constitute her knowledge and virtue,

<sup>35</sup> For the Stoic description of the ultimate goal in life (τέλος), which the Stoics identified with happiness, as being in agreement with nature, see D.L. 7.87; Stob. 2.75–76; Cic. *Fin.* 4.14.

<sup>36</sup> See Epict. *Diss.* 2.6.9, quoting Chrysippus: "If I actually knew that I was fated now to be ill, I would even have an impulse to be ill. For my foot, too, if it had intelligence, would have an impulse to get muddy."

<sup>37</sup> For the attribution of this view to the Stoics, see Alex.Aphr. *de An.* 160.3 (SVF 3.64). For a discussion of indifferents as necessary conditions for the exercise of virtue, see Striker (1986).

<sup>38</sup> See Alex.Aphr. *de An.* 161.17, who mentions that the virtuous will not be able to act at all if he falls in lethargy, dizziness, or frenzy.

<sup>39</sup> The reference to using virtue, or using the virtues, appears in S.E. *M.* 11.61; Stob. 2.99; D.L. 7.128.

and, based on them, determines what she should do and how.<sup>40</sup> This involves assenting to propositions, some of which might be factual and some impulsive. These assents, according to the Stoics, constitute the action of the virtuous person. This is, in other words, all that the virtuous person's rational mind (ἡγεμονικόν) does.<sup>41</sup> Of course, these assents also translate into some external action, such as eating, spending money for charity, or killing oneself. But the benefit that the virtuous person gains from her action does not come from the external acts, which might involve the actual use of food, money, weapons, etc. Rather, it consists in the use of virtue itself, that is, in the use of virtuous thoughts and impulses, which bring forth new thoughts, impulses, and feelings.<sup>42</sup>

The product that comes out of this use of virtue by the mind was identified by the Stoics with benefit and, consequently, with the good. According to our sources, the Stoics described benefit in a number of ways, identifying it with virtue, virtuous action, or virtuous dispositions and "right feelings" (εὐπάθειαι), such as joy and cheerfulness.<sup>43</sup> In virtually every description of benefit, the Stoics presented it as a state of the virtuous person's soul. As such, the good is independent of anything external, since the Stoic wise person is able to perform a virtuous action (i.e., have a virtuous impulsive thought), and enjoy the benefit and happiness that comes from it, regardless of the externals that are available to him.<sup>44</sup> Although the *particular* action that the virtuous person performs may depend on the external circumstances he finds himself in (e.g., one cannot eat if there is no food around), his performance of virtuous actions *in general* is independent of any externals. In that sense, the virtuous person's eating when there is food around would be equally virtuous and good as his not eating when there is no food around. Hence, the virtuous person, according to the Stoics, will perform a virtuous action, or abstain from action (which in a sense is also an action that involves an assent to an impulse of abstaining), and thus enjoy a benefit, *regardless* of whether there is food or not.<sup>45</sup>

<sup>40</sup> See Stob. 2.99: "The virtuous person, using his experiences with regard to life in what is done by him, does everything well, as he does everything wisely and temperately and according to the other virtues." A similar point is also made in Stob. 2.102.

<sup>41</sup> This is a rather simplified picture of Stoic theory of action. Inwood (1985a) offers a thorough account of the complexities that arise in Stoic action theory, which brings together elements from their physics, psychology, and philosophy of language. For the purposes of this article, I am following Chrysippus' rather straight-forward view (itself a point of controversy within the Stoa) that an action takes place only in the ἡγεμονικόν itself, with its taking a particular shape (Sen. *Ep.* 113.23).

<sup>42</sup> According to this model of virtue's function, virtue is both a productive and a final good (Stob. 2.71–72; D.L. 7.97; Cic. *Fin.* 3.55). It is a final good in the sense that it creates and completes happiness by becoming its part, and a productive good, since it produces virtuous actions, which are also part of happiness.

<sup>43</sup> For some of these descriptions of the good, see S.E. *M.* 11.22; D.L. 7.94; Stob. 2.70.

<sup>44</sup> See D.L. 7.128, where the Stoic claim that virtue is sufficient for happiness is presented: "They (the Stoics) are fond of claiming that virtue is always used, as the followers of Cleanthes say. For virtue cannot be lost, and the wise person always uses his soul, which is perfect."

<sup>45</sup> See Alexander of Aphrodisias' complaint that for the Stoics the virtuous person is acting (and, thus, exercising her virtue) even when asleep (*de An.* 162.1).

The conclusion from the Stoics' association of action with the use of one's impressions and thoughts, rather than with the acquisition and use of any of the indifferents, or even with the performance of any physical movement, is the Stoics' insistence that the virtuous person will always be able to act, as long as she can think, even when restrained from any physical movement (by being imprisoned and chained to a wall, for example). Consequently, the virtuous person, according to the Stoics, is always able to enjoy the benefit of her actions, even in cases of extreme restriction, although such a life of limited activity is something that she would normally try to avoid.<sup>46</sup>

---

<sup>46</sup> Versions of this essay have been presented at George Washington University, Marquette University, Portland State University, and Oxford University, as well as at the Joint Sessions and WCPA Conferences at the University of Aberdeen and University of Alberta, respectively. I am grateful for the many useful comments I received during these presentations. I owe many thanks to John Cooper and Hendrik Lorenz, for their guidance and suggestions in the early stages of working on the topic, and the philosophy faculty at the University of Manitoba for their useful discussions while completing it.

## BIBLIOGRAPHY

- ARNIM, H. v. (ed.), 1903–1905, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, 3 vols., Leipzig.
- ALESSE, F., 2000, *La Stoa e la Tradizione Socratica*, Napoli.
- ANNAS, J., 1993, “Virtue as the Use of Other Goods”, *Apeiron*, 26, pp. 53–66.
- ANNAS, J., 1999, *Platonic Ethics, Old and New*, Ithaca.
- BARNEY, R., 2003, “A Puzzle in Stoic Ethics”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 24, pp. 303–340.
- BOBONICH, C., 2002, *Plato’s Utopia Recast*, Oxford.
- BRENNAN, T., 2005, *The Stoic Life: Emotions, Duties, and Fate*, Oxford.
- BRICKHOUSE T., SMITH, N., 1994, *Plato’s Socrates*, Oxford.
- BURNYEAT, M., 2003, “Apology 30b2–4: Socrates, Money, and the Grammar of *Gignesthai*”, *Journal of Hellenic Studies* 123, pp. 1–25.
- CHANCE, T. H., 1992, *Plato’s Euthydemus: Analysis of What Is and Is Not Philosophy*, Berkeley.
- COOPER, J. M., 1999, “Greek Philosophers on Euthanasia and Suicide”, in: J. M. Cooper, *Reason and Emotion*, Princeton, pp. 515–541.
- DENTSORAS, D., 2008, “Seneca and the Old Stoics On Natural Law and Suicide”, *Maritain Studies/Etudes Maritainiennes* 24, pp. 35–56.
- DILLON, J. (trans., comm.), 1993, Alcinous. *The Handbook of Platonism*, Oxford.
- DIMAS, P., 2002, “Happiness in the *Euthydemus*”, *Phronesis* 47, pp. 1–27.
- ERLER, M., 2017, *Kommentar*, in: Platon, *Werke*, Bd. VI 1: *Euthydemus*, Göttingen.
- FREDE, M., 1999, “On the Stoic Conception of the Good”, in: K. Ierodiakonou (ed.), *Topics in Stoic Philosophy*, Oxford, pp. 71–94.
- INWOOD, B., 1985, “Goal and Target in Stoicism”, *The Journal of Philosophy* 10, pp. 547–556.
- INWOOD, B., 1985a, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, Oxford.
- IRWIN, T., 1995, *Plato’s Ethics*, Oxford.
- IRWIN, T., 1998, “Socratic Paradox and Stoic Theory”, in: S. Everson (ed.), *Ethics*, Cambridge, pp. 151–192.
- JONES, R. E., 2013, “Wisdom and Happiness in *Euthydemus* 278–282”, *Philosophers’ Imprint* 13, pp. 1–21.
- KENT SPRAGUE, R. (trans.), 1965, Plato. *Euthydemus*, Indianapolis.
- LONG, A. A., 1967, “Carneades and the Stoic telos”, *Phronesis* 18, pp. 59–90.
- LONG, A. A., 1988, “Socrates in Hellenistic Philosophy”, *The Classical Quarterly* 38, pp. 150–171.
- LONG A. A., SEDLEY, D. N., 1987, *The Hellenistic Philosophers*, vol. 1, Cambridge.
- PARRY, R. D., 2003, “The Craft of Ruling in Plato’s *Euthydemus* and *Republic*”, *Phronesis* 48, pp. 1–28.
- RESHOTKO, N., 2006, *Socratic Virtue: Making the Best of the Neither-Good-Nor-Bad*, Cambridge.
- RIDER, B., 2012, “Socrates’ Philosophical Protreptic in *Euthydemus* 278c–282d”, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 94, pp. 208–228.
- SCHOFIELD, M., 2003, “Stoic Ethics”, in: B. Inwood (ed.), *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge, pp. 233–256.
- SHARPLES, R. W., 2000, “The Sufficiency of Virtue for Happiness: Not so Easily Overturned?”, *Proceeding of the Cambridge Philological Society* 46, pp. 121–139.
- SHARPLES, R. W. (transl.), 2004, Alexander of Aphrodisias. *Supplement to On the Soul*, Ithaca.
- STRIKER, G., 1986, “Antipater, or the Art of Living”, in: M. Schofield, G. Striker (eds.), *The Norms of Nature: Studies in Hellenistic Ethics*, Cambridge, pp. 185–204.

STRIKER, G., 1996, "Plato's Socrates and the Stoics", in: G. Striker, *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, Cambridge, pp. 316–324.

VLASTOS, G., 1991, *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*, Ithaca.

DIMITRIOS DENTSORAS

/ University of Manitoba, Canada /  
dimitrios.dentsoras@umanitoba.ca

### **Virtue and Proper Use in Plato's *Euthydemus* and Stoicism**

The essay examines the description of virtue as a craft that governs the proper use of possessions in Plato's *Euthydemus* and Stoicism. In the first part, I discuss Socrates' parallel between wisdom and the crafts in the *Euthydemus*, and the resulting argument concerning the value of external and bodily possessions. I then offer some objections, showing how Socrates' craft analogy allows one to think of possessions as (qualifiedly) good and ultimately fails to offer a defense of virtue's sufficiency for happiness. In the second part, I examine the Stoics' craft analogy and note a number of differences from Socrates' account in the *Euthydemus*. These include the Stoic claim that external advantages never make any contribution to happiness, even when properly used, and the claim that, unlike other crafts, wisdom does not require any external possessions in order to be exercised and yield benefit and happiness. I then place these differences against the backdrop of the debate regarding virtue's sufficiency for happiness and argue that the Stoic craft model of virtue fares better than its Socratic antecedent.

### **KEYWORDS**

Stoicism, *Euthydemus*, virtue, craft analogy, eudaimonism





# Die Struktur von Platons *Politeia* und das Höhlengleichnis

DOI: 10.14746/pea.2019.1.3

RAÚL GUTIÉRREZ / *Pontificia Universidad Católica del Perú* /

Bekanntermassen sind das Sonnen-, das Linien- und das Höhlengleichnis von Platons *Politeia* VI–VII wohl die berühmtesten und einflussreichsten Bilder der ganzen Geschichte der westlichen Philosophie. Und doch sind sie nicht mehr als ein Entwurf (ὑπογραφήν – *R.* 504d6) und ein einziges Bild.<sup>1</sup> Ihm folgt aber im VII. Buch ein Kommentar, der allerdings keine Vollständigkeit beansprucht (*R.* 517a8–521b11). Und weiterhin stellt Platon den Studiengang des werdenden Philosophen dar, der wiederum als eine Ergänzung zum Kommentar aufzufassen ist (*R.* 521b12–541b). Die bereits früher behandelten Musenkünste und Gymnastik werden darin kurz erwähnt (*R.* 521e–522b), die Mathematik und

---

<sup>1</sup> Vgl. *Pl. R.* 517b1: προσαιτέον ἄπασαν τοῖς ἔμπροσθεν λεγομένοις. Dazu siehe Karasmanis (1988: 162–164), Szlezák (1997: 211–213). Dagegen Ferguson (1921: 139–140), Robinson (1953: 185), Ross (1986: 91). Der Hinweis auf τοῖς ἔμπροσθεν λεγομένοις ist unbestimmt genug, so dass er sogar als einen Hinweis nicht nur auf die Gleichnisse, sondern auf die frühere Bücher verstanden werden kann. Zum Letzteren siehe Robinson (1953: 186). Ich ziehe die Übersetzungen von Schleiermacher (1991) und Rufener (2000) heran.

die Dialektik dagegen genauer (R. 522c–531e), aber keineswegs vollständig betrachtet (R. 532d). Mit der kurzen Erwähnung der ersten Disziplinen verweist Platon auf ihre längere Betrachtung in *Politeia* II–III zurück, wo Sokrates gerade die Frage nach der Art und Weise der Erziehung des zukünftigen Philosophen und Wächters des gerechten Staates stellt.<sup>2</sup> Mit jenem Verweis lenkt Platon unseren Blick, wie sonst üblich bei ihm, auf das Ganze hinauf, in diesem Fall auf das Ganze seines Meisterwerkes und auf den Zusammenhang mit dem Höhlengleichnis, das gerade ein Bild des Zustandes der menschlichen Natur in Bezug auf Bildung und Unbildung darstellt (R. 514a1–2). Natürlich wird das Ganze im Zusammenhang mit der Frage nach der Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit und ihren Zusammenhang mit dem menschlichen Glück oder Unglück gesehen. Und so wird dieser Bildungsweg als ein Weg hinauf zur Gerechtigkeit und ihrer Begründung in der Idee des Guten gesehen, ein Aufstieg also zum Guten hin, dessen Höhe- und Wendepunkt in *Politeia* VII erreicht wird, dem aber ein Abstieg in die Betrachtung der ungerechten politischen Verfassungen und Seelen in *Politeia* VIII–IX folgt. Wie Adeimantos programmatisch sagt: Man muss die entgegengesetzten *Logoi* durchgehen (R. 362e2).<sup>3</sup> Somit dürfen wir *Politeia* I als die Ausgangssituation dieses Werdegangs verstehen, d.h., als die von Sokrates, dem Philosophen, vorgefundene Situation, und so als die Darstellung der konventionellen Gerechtigkeitsauffassungen. Und *Politeia* X als die neue Ausgangssituation dieses Bildungsweges im neugegründeten und gerechten Staat. Damit werden *Anabasis* und *Katabasis* als eine Einheit zusammengeesehen, als die Einheit eines der grössten Werke der Geschichte der Philosophie. Wird Platons *Politeia* so verstanden, also als eine Entfaltung des Höhlengleichnisses,<sup>4</sup> so soll der Philosoph darin jene Kunst der Umwendung (τέχνη τῆς περιαγωγῆς) ausüben, die am leichtesten und wirksamsten (ὡς ῥᾶστα τε καὶ ἀνυσμώτατα) die ganze Seele vom Werdenden bis zum Anschauen des Seienden und letztlich des Guten umzuwenden sucht (R. 518c–d).

<sup>2</sup> Bereits in *Politeia* II 376e1 stellt Sokrates die Frage τίς οὐ ἡ παιδεία und verweist auf die Mousike und die Gymnastike. In *Politeia* VI 504 a2–3, e3–5 setzt diesen Bildungsweg weiter fort, indem er die Frage über die μαθήματα μέγιστα stellt, die aber, da die Trichotomie der Seele, die individuelle Gerechtigkeit und die Ideenlehre bereits behandeln worden sind, auf das μέγιστον μάθημα hinführt (R. 504c).

<sup>3</sup> In dieser Hinsicht dürfte man an die dialektische Übung des Parmenides denken, denn dort wie hier werden jeweils auf andere Wegen die entgegengesetzten Hypothesen behandelt: wenn das Eine/Gute ist und wenn das Eine/Gute nicht ist. Bisher hat man kaum auf diesem Zusammenhang geachtet. In Gutiérrez (2003b) habe ich bereits die Koinzidenz der Struktur vom Parmenides und dem Linien- und Höhlengleichnis zu zeigen versucht.

<sup>4</sup> Smith (1999) und Dorter (2004) haben bereits darauf verwiesen. Meinerseits habe ich in Gutiérrez (2003a) zum ersten Mal darauf hingewiesen. Vollständig habe ich diese Deutung in Gutiérrez (2017) ausgeführt.

### 1. Die Schatten der *Eikasia* im *Politeia* I<sup>5</sup>

Bereits gegen Ende des Höhlengleichnisses wird gesagt, dass, wenn der Philosoph wieder zu seinem Sitz in der Höhle hinabsteige, werde er mit den dort immer noch Gefangenen in der Begutachtung von den von ihnen ausschliesslich gesehenen Schatten wetteifern müssen (R. 516e3–9). Und nach Platons eigenem Kommentar werde der Philosoph geradezu zur Rückkehr von „göttlichen Anschauungen“ zu dem „menschlichen Elend“ „genötigt“ und somit zum Streit „im Gericht oder anderwärts über die Schatten des Gerechten oder die Statuen, zu denen die Schatten gehören (περὶ τοῦ δικαίου ἢ ἀγαλμάτων ὧν αἰσκιαί)“,<sup>6</sup> und zwar mit solchen Menschen, die die Gerechtigkeit selbst niemals gesehen haben (R. 517d7–e2). Offensichtlich sollten die Anfangsworte der *Politeia* – κατέβην χθὲς εἰς Πειραία: „Ich ging gestern in den Peiraieus hinunter“ – als Hinweis auf die Rückkehr des Philosophen in die Höhle.<sup>7</sup> Die Erwähnung von den Schatten und den Statuen des Gerechten weisen offensichtlich auf die zwei *in* der Höhle aufeinanderfolgenden Bildungsphasen des zukünftigen Philosophen. Nun sehen die Gefangenen *nur* die Schatten von sich selbst<sup>8</sup> und von jenen Artefakten, Männerstatuen und Statuen anderer Lebewesen, die von anderen Menschen hinter einer auf dem Rücken der Gefangenen stehenden Mauer herübertragen.<sup>9</sup> Damit wird diesen Gefangenen der Zustand der nach dem Liniengleichnis genannten *Eikasia* zugeschrieben. Sie bezieht sich dort auf Bilder vom Sinnlichen, da es aber im Höhlengleichnis um Bildung und Bildungsmangel geht, dürfte der Begriff *Eikasia* dementsprechend gebraucht werden. Was sind also die Bilder bzw. Schatten der *Eikasia*? Da Platon in den Gleichnissen nicht viel Auskunft darüber gibt, richte ich jetzt kurz meine Aufmerksamkeit auf eine Stelle in der Ergänzung zu dem Kommentar zum Höhlengleichnis.

Er unterscheidet ebendort zwischen zwei verschiedenen Gegenständen der sinnlichen Wahrnehmung. Dabei werden sie, wie im Liniengleichnis, je nach Deutlichkeitsgrad (διὰ τὴν τοῦτου σαφήνεια – R. 524c6; vgl. R. 509d9, 511e2–3) der von ihnen verursachten Wahrnehmungen unterschieden. So gibt es solche, die hinreichend von der Wahrnehmung beurteilt werden und solche, bei denen das nicht zutrifft, geradezu wegen ihrer Unbestimmtheit. Darum fordern diese die Vernunft zur Betrachtung auf, jene aber nicht. Und der Grund dafür ist, dass die ersten keinesfalls in eine entgegenge-

<sup>5</sup> Ausführlicher zum Folgenden siehe Gutiérrez (2013; 2015).

<sup>6</sup> Ἀγαλμα ist wohl nur allgemeiner als die im Höhlengleichnis gebrauchten ἀνδριάντα (514c1). Vgl. LSJ 5,4.

<sup>7</sup> Indem Platon κατέβην als erstes Wort der *Politeia* einführt, geht er wie Homer mit den ersten Worten von *Ilias* und *Odyssee* vor: Erste Worte weisen bekanntlich auf die Handlung und den Inhalt des ganzen Werkes hin.

<sup>8</sup> Auf die Bedeutung dieser in der Forschung kaum beachteten Stelle bin ich in Gutiérrez (2012) ausführlich eingegangen.

<sup>9</sup> Pl. R. 515c1–2: Παντάπασι δὴ [...] οἱ τοιοῦτοι οὐκ ἄλλο τι νομίζοιεν τὸ ἀληθὲς ἢ τὰς σκευαστῶν σκιάς. Wer dieses Urteil fällt, ist Sokrates, der Philosoph, nicht ein Gefangener. Da die Gefangenen „immer nur geradeaus schauen“ und „ihrer Fesseln wegen den Kopf nicht herumdrehen können“ (R. 514b; vgl. 515a), haben sie keine Ahnung von den hinter ihnen getragenen Figuren, also wissen sie auch nicht, dass das was sie für die einzige Wirklichkeit halten, Schatten sind. Dagegen Dominick (2010: 6 [dort weitere Bibliographie]).

setzte Wahrnehmung zugleich ausschlagen, die zweiten aber doch: sie geben nun dieses schlicht als sein Gegenteil kund. Als Beispiele werden drei Finger genannt. Darüber gibt es zunächst keinen Streit, ob sie sind, was sie sind, und zwar unabhängig von ihrer Position. Strittig ist aber, ob sie gross oder klein, dick oder dünn, weich oder hart usw. sind. Denn diese Eigenschaften werden als Vermischtes (συγκεχυμένον – R. 524c3–4) wahrgenommen, so dass die Seele – sollte sie sich von dieser Vermischung bewusst werden – in Verlegenheit versetzt wird (ἀπορεῖν – R. 524a6; vgl. 515d6), denn sie weiß nicht, ob diese Eigenschaften eins oder zwei sind, so dass sie Überlegung und Vernunft (λογισμὸν τε καὶ νόησιν) zur Aussonderung herbeirufen muss (R. 524b). Die drei Finger sind deutliche Beispiele der Gegenstände der *Pistis*, während die konfus wahrgenommenen Eigenschaften als seine Schatten aufzufassen und darum der *Eikasia* zuzuordnen sind. Jedenfalls ist klar, dass die *Eikasia*, zumindest aus der Sicht des Philosophen Sokrates, auf die Vermischung der gegensätzlichen Eigenschaften bei der Wahrnehmung sinnlicher Gegenstände gerichtet ist.<sup>10</sup>

Solche Gegensätze zeigt Sokrates bei den konventionellen und sophistischen Gerechtigkeitsauffassungen seiner Gesprächspartner in *Politeia* I. Er versucht diesen zu zeigen, dass sie zugleich gerecht und ungerecht, je nach den Umständen, sind (Smith 1999). Kurz und bündig zeigt er dies im Falle Kephalos. Nach diesem bestehe die Gerechtigkeit darin, die Wahrheit zu sagen und im Wiedergeben dessen, was man von einem anderen empfangen hat. Unwahres zu sagen zum Nutzen der Stadt, wird von Platon aber zugelassen, so dass das Gegenteil als das eben Gesagte unter Umständen auch für gerecht gehalten wird (R. 414b ff.; 389b–c). Nicht gerecht aber wäre, einem Wahnsinnigen seine Waffe zurückzugeben. Somit ist diese Regel zweifellos gerecht und ungerecht. *Mutatis mutandis* gilt dies auch für Polemarchos und Thrasymachos. Bevor wir aber dies näher betrachten, sollten wir kurz noch einiges zu der Person des Kephalos sagen. Denn Platon will offensichtlich zeigen, dass er nicht gerade gemäss der ihm zugeschriebenen Gerechtigkeitsauffassung lebt. So auch wenn Kephalos behauptet, seines Alters wegen hätten bei ihm die körperlichen Gelüste nachgelassen und der Freude und Lust an philosophischen Gesprächen Platz gemacht (R. 328d), verlässt er sehr bald das Gespräch mit der Ausrede, er wolle nun ein Opfer begehen, wobei er kurz vor dem Gesprächsbeginn bereits ein Opfer dargebracht hatte (R. 331d, 328c).<sup>11</sup> Also sagt er nicht die Wahrheit. Darüber hinaus will er sicherlich seine Schulden begleichen und den Göttern die Opfer darbringen, aber nur um von der Furcht vor Strafen in der Unterwelt frei zu werden (R. 330d ff., 331b ff.). Diese Instrumentalisierung der Gerechtigkeit ist davon geprägt, was er von den Dichtern

<sup>10</sup> Dies führt vielen Interpreten zu denken, dass, wie Annas (1992<sup>3</sup>: 250) meint, „the lowest stage, *eikasia*, seems not to correspond to anything significant in our lives, and appears to be there only for the sake of the analogy to be made between sensible and intelligible worlds.“ Siehe auch: Jackson (1882: 135, 140), Ferguson (1921, 131, 138–146).

<sup>11</sup> Genauer sagt er: δεῖ γὰρ με ἤδη τῶν ἱερῶν ἐπιμεληθῆναι – R. 331d7; vgl. R. 328c3: τεθυκὼς γὰρ ἐτύχανεν ἐν τῇ αὐλῇ.

gehört hat. Kurzum: die Gefangenschaft vom tyrannischen Eros in seiner Jugend hat in seinem Alter nun Platz für die Gefangenschaft von der Todesfurcht gemacht.

Indem Kephalos die Rede an Polemarchos übergibt und sich auf Simonides beruft, erscheint er zunächst, genauso wie sein Vater, wie ein Traditionsgefangener. Der Dichter soll gesagt haben, Gerechtigkeit sei, jedem das Schuldige zurückzugeben. Da er aber „poetisch“ spricht, musste man nach der Bedeutung dieser Aussage fragen: Was will der Dichter eigentlich sagen? (R. 331e6–7). Dies führt zunächst zur Setzung vom Gebührenden (τὸ προσήκον) anstelle vom Schuldigen (τὸ ὀφειλόμενον) und schliesslich zu der traditionsreichen Auffassung, Gerechtigkeit sei Freunden Gutes und Feinden Böses zu tun. Diese gelte aber nur in Kriegszeiten, im Frieden sei sie ohne Nutzen (R. 332c–333d). Als eine *Techne* begriffen wurde sie, wie die Medizin, zum Gegensätzlichen vom Nutzen, also sowohl zum Guten wie zum Schlechten. Eine solche Auffassung der Gerechtigkeit wäre somit je nach Umständen gerecht oder ungerecht, so dass Polemarchos anerkennen muss, dass er in eine Ausweglosigkeit geraten ist (οὐκετι οἶδα ἔγωγε ὅτι ἔλεγον – R. 334b6). Trotz allem, wie die Gefangenen nach dem ersten Schritt zur Befreiung, bleibt er noch von seiner ursprünglichen Auffassung gefangen (R. 334b). Doch der weitere Versuch des Sokrates, Polemarchos Sicht zu korrigieren, zeigt in aller Deutlichkeit den diese Sicht innewohnenden Widerspruch an. Denn die Menschen, wie die Gefangenen, irren bei der Unterscheidung von Sein und Schein, besonders in bezug auf die Guten und die Schlechten, auf Freunde und Feinde. So ergebe sich, dass für sie gerecht sei, ihren Freunden zu schaden, denn sie haben schlechte Freunde, ihren Feinden aber zu nutzen, denn sie sind gut, so dass er nun das Gegenteil zu seiner anfänglichen Auffassung vertritt (R. 334c–e). Darüberhinaus: wenn man die *Arete* als eine *Techne* versteht, wie Sokrates es hier noch tut, wie kann man als Gerechtigkeit annehmen, es sei gerecht jemandem Schaden zuzufügen? Denn eine *Techne* sei nur zur Besserung ihres Gegenstandes da (R. 335b–d). Auf diese Weise erkennt Polemarchos seinen Irrtum an, so dass er nun die Autorschaft dieser Auffassung der Gerechtigkeit nicht mehr dem Simonides zuschreibt, sondern einer Reihe von Tyrannen oder sonst einem reichen und sich viel vermögend dünkenden Mann (R. 336a). Im Unterschied zu Kephalos erklärt sich Polemarchos bereit, wie die mutartige der vernünftigen Seele, dem Sokrates im Streit beizustehen (R. 335e, 440a5–6, 440b3–4, 441a2–3). Damit hätten wir ein gutes Beispiel der läuternden Wirkung der von Sokrates ausgeübten Kunst der Umwendung der Seele.

Die Wahrheit dessen, was Kephalos ohne irgendwelche Reflexion lebt, und was Polemarchos nur durch die Hilfe des Sokrates anerkennt, kommt ganz deutlich ans Licht durch die Gestalt des Thrasymachos hindurch, der ganz offen vertritt, die vollendetste Ungerechtigkeit, die Tyrannei, sei kräftiger, freier und gebietender (herrscher) als die Gerechtigkeit (R. 344a–c). In diesem Sinne fasst er die Gerechtigkeit als „das dem Stärkeren Zuträgliche“ (τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον – 338c1–2) auf. Zu bemerken ist aber, dass Unverstand (ἄφροσύνη) sowohl der grössten Tyrannei (R. 619b8) wie den Gefangenen (R. 515c5) zugeschrieben wird. Dementsprechend wird Thasymachos einerseits „wie ein wildes Tier (ὡσπερ θηρίον)“ dargestellt (R. 336b5, 439b4), somit als eine

Gestalt der begehrenden Seele<sup>12</sup>; andererseits aber als weise (σοφός – R. 337a8). Doch diese Weisheit ist als die in der Höhle herrschender Weisheit (R. 516c) zu sehen. Und eben darum lassen die Anwesenden ihn, wie dem Sokrates in der Anfangsszene, nicht los, sondern nötigen ihn zu bleiben, um Rechenschaft über seine Gerechtigkeitsauffassung zu geben (R. 344d–e). Kein Wunder, denn was hier auf Spiel steht, ist nichts weniger als die Lebensweise, „wie es jeder von uns einrichten muss, um das nützlichste Leben zu leben“ (R. 344e), nach dem Vorbild des Philosophen Sokrates oder nach der Art des amoralischen Thrasymachos.<sup>13</sup>

Und noch einmal, auch Thrasymachos Gerechtigkeitsauffassung entpuppt sich als eine Art von Schatten bzw. von Vermischung der Gegensätze. Die Schwierigkeit liegt darin, dass Thrasymachos auf zwei Ebenen argumentiert. Einmal auf der Ebene der ausschliesslich faktischen Beschreibung der Machtverhältnisse, sodann auf der der notwendigen theoretischen Abstraktion (Adam 1963<sup>2</sup>: I 33). Darum, sobald er dem Stärkeren mit den Regierenden identifiziert, bittet Sokrates ihn zu klären, ob er im gewöhnlichen oder im strengen Sinne des Wortes spricht (R. 341b). Im ersten Sinne könnten die tatsächlich Regierenden in der Bestimmung des ihnen Zuträglichen irren. Gerecht würde dann das ihm Unzuträgliche. Im zweiten Sinne aber müssten die Regierenden über die Kunst des Regierenes vollkommen verfügen, also dürften sie nicht irren können. Die Ausübung ihrer Kunst richtete sich dann nicht nach dem ausschliesslich ihnen Zuträglichen, sondern, wie bei jeder Techne, nach dem dem Gegenstand ihrer Kunst Zuträglichen, also nach den Regierten (R. 341c–342e), letztlich nach dem der ganzen politischen Gemeinschaft Zuträglichen. Das heisst also, dass Thrasymachos' Gerechtigkeitsauffassung, genauso wie die des Kephalos und des Polemarchos, gerecht und ungerecht je nach den Umständen ist. Wie die Schatten in der Höhle, sind sie nicht eindeutig bestimmt. Somit verfügen sie nur über die *Eikasia* als ihre eigene Erkenntnisweise.

## 2. Die Statuen der Pistis in *Politeia* II–IV 434c

Auch wenn Thrasymachos von den Anwesenden zurückgehalten wird, um Rechenschaft von seiner Gerechtigkeitsauffassung zu geben, nehmen Glaukon und Adeimantos diese Aufgabe auf sich an. Mit dem Wechsel der Gesprächspartner des Sokrates wird ein Wechsel des Reflexionsniveaus angedeutet. In diesem Sinne führt Glaukon zum ersten Mal die Unterscheidung zwischen Schein und Wahrheit gleich zu Beginn von *Politeia* II ein (R. 357a5–6), eine Unterscheidung, die wesentlich für das Auseinanderhalten von Vorbild und Abbild, von *Eikasia* und *Pistis*, ist. Die weitere Distinktion der Güter in drei Grup-

<sup>12</sup> In diesem Sinne siehe Ludlam (2015: 99). Dagegen versteht Wilson (1995: 59) diese Aussage als eine Darstellung von θυμοειδής. Dabei beruft er sich auf 411e1, eine Stelle, die nur vom θυμοειδής und vom φιλοσοφόν spricht. Die Stelle 439b4 bezieht dieses Bild eindeutig auf das ἀλόγιστον τε καὶ ἐπιθυμητικόν, und zwar mitten in der Darstellung der Trichotomie der Seele.

<sup>13</sup> Über die Bedeutung des Motivs vom Nichtloslassen vgl. Szlezák (1985: 271–326).

pen – derjenigen, die wir um ihrer selbst willen lieben, derjenigen, die wir um ihrer selbst willen und wegen ihrer Folgen lieben, und derjenigen, die wir nur wegen ihrer Folgen lieben (R. 357b–c) – lässt ganz deutlich die Position des Thrasymachos mit der der Mehrheit zusammenzubringen, d.h. derjenigen, die die Gerechtigkeit nur wegen ihrer Folgen suchen (R. 358a, c7–8). Dies verstehe ich wiederum als eine Bestätigung seiner Zuordnung zur *Eikasia*.

Auch wenn es wahr sein mag, dass Glaukon Gerechtigkeit aus der Sicht der Schwachen versteht, Thrasymachos aber eher aus der der Stärkeren (Barker 1970: 184), haben sie beide ihre Grundlage in einer sophistischen Vertragstheorie: Naturgemäss herrscht ursprünglich nur die unbedingte Kraft der Natur, d.h. die Begierde, das Mehrhabenwollen (πλεονεξία) und die Neigung zur Ungerechtigkeit (R. 344a1, 359c). Gerechtigkeit käme nur später dazu durch einen von den Schwächen geförderten sozialen Vertrag und die dazu passende Rechtsordnung hinzu. Der „wahrhafte Mann“ (R. 359b3) würde aber so etwas natürlich keinesfalls annehmen, sondern wird, einem Tyrann ähnlich (R. 568b3), wie ein Gott (ἰσόθεον) unter den Sterblichen handeln wollen (R. 360c3). Die Vollkommenheit des Ungerechten bestünde dann darin, dass man gerecht scheint, ohne es zu sein (R. 361a), die des Gerechten darin, dass man gerecht ist, ohne es zu scheinen (R. 361b). Und so sollten sie immer bleiben, um besser beurteilen zu können, wer der Glücklichere ist (R. 362a). Hoch interessant zu unserem Zweck ist die Tatsache, dass Glaukon die Gerechtigkeitsauffassungen von Kephalos, Polemarchos und Thrasymachos ohne weiteres als eine einzige auf diese Theorie gegründete Auffassung sieht. Demzufolge sagt er in seiner Beschreibung des Ungerechten: «Geht er also irgend zum Kampf, sei es für sich oder in gemeiner Sache, so wird er seine Feinde besiegen und den Vorteil über sie davon tragen (πλεονεκτεῖν)» – wie dem Stärkeren des Thrasymachos geschehen –; «und weil er überall den Vorteil hat, wird er reich sein und seinen Freunden wohl tun, seinen Feinden aber schaden» – Verweis auf Polemarchos –, «und den Göttern hinreichende Opfer und Gaben prachtvoll darbringen und weihen, ja weit herrlicher als der Gerechte den Göttern dienen und auch den Menschen, welchen er will, so dass ihm auch zukommt, weit gottgefälliger zu sein nach Billigkeit als der Gerechte» – wie Kephalos meint (R. 362b–c). Dagegen wird der Gerechte unzählige Ungerechtigkeit leiden, weswegen er nicht gerecht sein, sondern es nur scheinen wollen muss (R. 362a). Kurz davor hatte Sokrates bereits Entscheidendes gesagt: «Weh! Lieber Glaukon, wie gründlich säuberst du uns wie Statuen (ὥσπερ ἀνδριάντα) zur Ausstellung jeden der beiden Männer» (R. 361d4–6). Damit sind wir mit aller Deutlichkeit auf die hinter der Mauer in der Höhle vorbeigetragenen Statuen verwiesen (R. 514b9–515a3). Sieht man die Rede des Adeimantos genau an, so dürfte dieses Urteil auch in seinem Falle gültig sein, nur dass er hauptsächlich die Religion als Grundlage der Moral betrachtet und somit auf die Dichter und auf die Sophisten beruft, je nachdem ob er die Haltung der religiösen Menschen – wie Kephalos (R. 365d–e) und Polemarchos (R. 364b–c) – beschreibt oder – wie Thrasymachos – ihr gegenüber kritisch steht. Wie Glaukon, meint Adeimantos, dass niemand willentlich gerecht ist und dass sobald man über die nötige Macht verfügt, Unrecht tut (R. 366d). Ganz deutlich haben wir hier eine Verteidigung von Thrasym-



achos' Machtpositivismus. So befinden wir uns auf die Ebene der *Pistis*. Als Hersteller der Statuen der *Pistis* erscheinen also sowohl Dichter wie Sophisten.<sup>14</sup>

### 3. Doxastische und epistemische Abbilder und Statuen

War nun die Frage in *Politeia* I auf die Bedeutung der Termini gerichtet, so scheint es in *Politeia* II um das Sein und die Kraft der Gerechtigkeit an und für sich zu gehen, um die Gerechtigkeit, wie sie in der Seele ist, und zwar ohne auf ihre Folgen zu achten (R. 358b). Auf diese Weise würden wir über die Grenzen der *Pistis* hinaus zum Intelligiblen hinübergehen (Smith 1999). Doch wird diese Zielsetzung zunächst einmal einer entscheidenden Einschränkung unterzogen, denn, wie Sokrates sagt, eine solche Untersuchung bedarf eines sehr scharfsinnigen Blickes, über die die Anwesenden anscheinend nicht verfügen (R. 369a–b). Gemäss der genannten Kunst der Umwendung der Seele müsste Sokrates aber auf die leichteste und wirksamste Art und Weise vorgehen.<sup>15</sup> Darum schlägt er die berühmte Analogie zwischen Polis und Psyche vor: die in der Ferne sich befindenden kleinen Buchstaben sollte man dort betrachten, wo sie grösser und an Grösserem erscheinen (R. 368d). Der Blick wird also von der Gerechtigkeit in der Seele auf die Gerechtigkeit in der Polis gerichtet, von der individuelle ethischen auf die politische Gerechtigkeit. Mit diesem Zweck schlägt er das gleichsam Gedankenexperiment einer Polisgenese vor, ein Experiment wohl, das als Gegenvorschlag zu dem sophistischen Vorschlag Glaukons zu verstehen ist: „Wohlan, lass uns also in Gedanken eine Stadt von Anfang an gründen. Es gründet sie aber [...] unser Bedürfnis [...]. Es entsteht also eine Stadt [...], weil jeder einzelne von uns nicht genügt, sondern gar vieles bedarf“ (R. 369b). Die politische Gemeinschaft entsteht also aufgrund des menschlichen Bewusstseins von dem von Natur aus vorgegebenen eigenen Mangel an Selbstgenügsamkeit und infolgedessen aufgrund des notwendigen Angewiesenseins auf den anderen. Sie gründet somit nicht gegen, sondern auf die *Physis*. Damit hängen auch die Unterschiede zwischen den einzelnen Menschen zusammen, die jeweils eigenen Begabungen und Talente, die sich durch die der menschlichen *Physis* eigenen Bedürfnisse erklären lassen. Sie sind ein Werk der *Physis*. Darum, indem jeder die ihm von Natur aus zukommende Funktion erfüllt, trägt er zum Wohl des Ganzen bei. Daraus folgt das platonische Verständnis der politischen Gerechtigkeit: Ein jeder tue ausschliesslich das Seine bzw. das Eigene (τὸ τὰ αὐτοῦ πράττειν). Genau diese Idee – die Entsprechung zwischen *Physis* und *Ergon* – nennt Sokrates später einen

<sup>14</sup> Die übliche Deutung der Statuen und ihrer Schatten beschränkt sich darauf, sie zusammen im politisch-moralischen Sinn als die gängigen Vorstellungen von Gerechtigkeit zu verstehen (vgl. R. 517d). Dass die ersten der Idee der Gerechtigkeit näher stehen und sich so auch ontologisch von den Schatten unterscheiden (vgl. R. 515d3: μᾶλλον ὄντα), wird dabei nicht geachtet. Meistens wird nur vermutet, dass die Statuen die staatlichen Gesetze, die Schatten die ungenauen Vorstellungen des Normalbürgers von den Gesetzen meinen. Vgl. Szlezák (1997: 209).

<sup>15</sup> Ausdrücklich spricht er von der Möglichkeit die Gerechtigkeit im Grösseren „leichter zu erkennen“ (ῥᾶωv καταμαθεῖν – R. 368b8; ῥᾶωv κατιδεῖν – R. 434d8.)



Umriss (τύπον) und gar ein Bild (εἶδωλον) der Gerechtigkeit (R. 443c). Das dürfte wohl nicht anders sein können, denn, wenngleich es für uns leichter sein mag, die politische als die individuelle Gerechtigkeit zu erfassen, auf diesem Umweg kommen wir nicht über eine Spur (ἵχνος – R. 432d3) der Gerechtigkeit hinaus, denn wir befinden uns in einem Ort, der, wie es mit einem Hinweis auf die späteren Gleichnisse gesagt wird, „unzugänglich und überwachsen“, „dunkel und schwer zu durchstreifen ist“ (R. 432c8–9). Darum bittet Glaukon um Sokrates Führung (R. 432c6–7). Wir sind also immer noch in der Höhle, damit noch im Bereich des Sinnlichen, epistemologisch gesehen auf die Ebene der *Pistis*. Entscheidend in dieser Hinsicht ist die Tatsache, dass Sokrates, wie gesagt, eine Gerechtigkeitsgenese anhand einer Polisgenese darstellt (R. 369d5–7). Und doch, dieser neue Umriss bzw. Statue der Gerechtigkeit soll als Ersatz des bisher vorherrschenden traditionell-poetischen und sophistischen Modells bei der anfänglichen Bildung der Mitglieder des zukünftigen gerechten Staates dienen. Das neue Modell soll seine Prägung in der Seele von diesen hinterlassen. Wie dies auf der Ebene der *Eikasia* aussehen mag, kann man anhand der drei letzten Argumente des Sokrates in *Politeia* I zeigen: das Argument der *Pleonexia* (R. 348c–350c), das Kooperationsargument (R. 351a–352c) und das Ergon-Argument (R. 352e–354b). Zusammen genommen nehmen sie «die Konzeption des Hauptwerkes (*Politeia* II–X) im Umrissen vorweg» (Krämer 1959: 53), denn das erste Argument weist auf eine einzige Norm der Gerechtigkeit hin, das zweite auf die notwendige Kooperation der konstitutiven Teile eines Einzelnen oder einer Gemeinschaft und das dritte auf dem Zusammenhang von *techne/physis*, *ergon* und *arete*. Sie stellen jeweils einzelne Aspekte der Gerechtigkeit dar und alle zusammen ein einziges Abbild der platonischen Gerechtigkeit auf die Ebene der *Eikasia*. Im Unterschied zu der übernommenen und der sophistischen ambivalenten bzw. äquivoken Bilder der Gerechtigkeit, sind sie als univoken, weil allein auf die platonische Gerechtigkeit hinweisende und sie darstellende Abbilder zu verstehen. Sie sind Momente in der Ausübung der platonischen Kunst der Umwandlung der Seele. Die ersten gründen auf die *Doxa*, die zweiten auf die *Episteme*.<sup>16</sup> Dementsprechend können wir auch die Statuen der *Pistis* unterscheiden, die von Glaukon und Adeimantos einerseits, die von Sokrates andererseits.

#### 4. Die seelische Gerechtigkeit und die *Dianoia* in *Politeia* IV 434d–444e<sup>17</sup>

Der Abschluss der Untersuchung der politischen Gerechtigkeit und der Anfang der Untersuchung der personalen Gerechtigkeit werden durch eine nochmalige Formulie-

<sup>16</sup> Zu diesem Unterschied siehe R. 534c5–6: εἴ πη εἰδώλου τινὸς ἐφάπτεται, δόξη οὐκ ἐπιστήμη ἐφάπτεται. Wie R. 493a–c ganz deutlich zeigt, stellen die auf die *Doxa* gegründeten Bilder bzw. Auffassungen ein *circulus vitiosus* her, der die Befreiung der Gefangenen unmöglich macht.

<sup>17</sup> Mag der Leser zunächst die Deutung von K. Dorter (2004: 9) sich vergegenwärtigen, der *Politeia* II–IV insgesamt der *Pistis* zuordnet, insoweit als sie «never introduce the theory of forms, but remain entirely within the visible world of becoming and are governed by what we may call anthropological thinking rather than the abstract

rung der Analogie zwischen Polis und Psyche und durch die ausdrückliche Forderung zu ihrer Überprüfung gekennzeichnet. „Was sich uns also dort gezeigt hat, das lass uns auf den einzelnen übertragen“ (R. 434d3). Überprüft werden soll die Übertragung des Resultats der ersten auf die zweite Untersuchung. Also dürfte es sich um keine automatische Übertragung handeln. „Wenn es (das Resultat) übereinstimmt, soll es gut sein, wenn sie (die Gerechtigkeit) sich aber in dem Einzelnen als etwas anderes zeigt, so wollen wir wieder auf die Stadt zurückgehen, um die Sache noch einmal zu prüfen. Und vielleicht, wenn wir so beides gegeneinander betrachten und reiben, werden wir doch wie aus Feuersteinen die Gerechtigkeit herausblitzen machen, und, wenn sie uns klar geworden ist, sie recht bei uns selbst befestigen“ (R. 434e3–435a3). Man sollte hier nicht voreilig einen Hinweis auf die Dialektik sehen, sondern (1) eine Mahnung zur Vorsicht in bezug auf die vorherige Untersuchung und (2) die Hoffnung auf das Vorankommen im Aufstieg zur wahrhaften Erkenntnis der Gerechtigkeit. Jene Mahnung wird einerseits durch den Hinweis auf die Insuffizienz der bisher gebrauchten Methode bekräftigt, die keine Genauigkeit im Ergebnis zulässt; andererseits durch die Erwähnung eines grösseren und längeren Weges zum Erlangen dieser Exaktheit in der Untersuchung (R. 435d). Mit letzterem ist wohl die Dialektik gemeint, der hier nicht nachgegangen wird. Und wenn Platon sich nicht über die Ursache der Ungenauigkeit der mit der bisherigen Methode erfolgten Untersuchung äussert, muss sie gewiss in der vorhergenannten Unzugänglichkeit und Dunkelheit des sinnlichen Bereiches liegen (vgl. R. 432c8–9). Denn jene Untersuchung folgt dem Gang einer Polisgenese, die ermöglicht, die drei sozialen Stände der Polis aufzubauen. Wahrlich sagt Platon nichts über den genauen Status seiner Polisgenese aus, man dürfte aber an seine Äusserungen zu einer anderen Genese, d.h. an die Kosmogonie des Timaios, denken.<sup>18</sup> Wie man den Ausdruck auch immer versteht, erhebt diese den Anspruch, nur ein *eikos* Logos bzw. Mythos zu sein.<sup>19</sup> Dies dürfte wohl auch für die Polisgenese gültig sein, denn schliesslich stellt Sokrates seine Darstellung als einen Logos dar, der wie einen Mythos erzählt wird (ὥσπερ ἐν μύθῳ μυθολογοῦντες [...] λόγῳ – R. 376d9–10; vgl. R. 501e2–3; *Phdr.* 276e2–3). Möchte man die Ergebnisse der

*philosophical thinking* introduced in book 5. Since they never go beyond the visible world, but do study the visible things themselves rather than merely verbal imitations of them, *they correspond to the higher subsection of the visible sector of the Divided Line*, *pistis*. Given the limitations of *pistis*, however, it is not surprising that Socrates says, “in my opinion, we will never get an accurate answer using our present methods of argument – although there is another longer and fuller road that does lead to such an answer” (435c/d). The reason the previous approach was inadequate, he later explains (504b/c), is that it falls short of Being (...), that is, as Socrates proceeds to make clear, the good and the other forms». (Kursive sind meine). Ganz merkwürdig scheint mir dabei die Zuordnung der Seele zu dem sinnlichen Bereich (dagegen siehe *Pl. Lg.* 898e1–2). Die Beobachtungen Dorters – Abstraktions- und Methodenmangel – folgen unmittelbar daraus. Im Hintergrund dieser Deutung steht die Idee, dass sowohl die *Dianoia* wie die *Noesis* der Ideen als ihre eigenen Gegenstände zugeordnet sind.

<sup>18</sup> *Pl. Ti.* 29c: τοὺς δὲ τοῦ πρὸς μὲν ἐκεῖνο ἀπεικασθέντος, ὄντος δὲ εἰκόνας εἰκότας ἀνὰ λόγον τε ἐκείνων ὄντας, ὅτι περὶ πρὸς γένεσιν οὐσία, τοῦτο πρὸς πίστιν ἀλήθεια.

<sup>19</sup> *Ibidem*, 30b, 48d, 53d, 55d, 56a, 57d, 90a; 29d, 59c, 68d. Zur Bedeutung dieser Aussagen und ihrer Zuordnung zur *Pistis* siehe Burnyeat (2005). Doch sollte man bedenken, dass insofern der *eikōs* μῦθος bzw. λόγος des Timaios von bestimmten Hypothesen ausgeht, der *Dianoia* zuzuordnen ist, vgl. Santa Cruz (1997).

Untersuchung des Abbildes auf das Urbild anwenden, so kann man weder Exaktheit noch Gewissheit erlangen. Dies ist die Sache der Dialektik, deren Weg bei dieser Untersuchung nicht weiterverfolgt wird, auch wenn Sokrates hier zum ersten Mal die Idee der Gerechtigkeit selbst (κατ' αὐτὸ τὸ τῆς δικαιοσύνης εἶδος) einführt, und zwar als das exakte Kriterium zur Bestimmung der Ähnlichkeit zwischen gerechtem Staat und gerechter Seele (*R.* 435b1–2). Sie wird aber zunächst nicht gebraucht. Wie bei der Einführung der Analogie Polis/Psyche zeigt Sokrates sich hier als der wahrhafte Gesprächsführer, der unzweifelhaft über mehr Wissen als seine Gesprächspartner verfügt (Slezák 1985).

Obwohl wir bereits den dunklen Ort des Sinnlichen und der Pistis hinter uns haben, haben wir noch nicht die Klarheit der Dialektik und der Noesis erreicht. Wir befinden uns nun dazwischen, d.h. im Bereich der *Dianoia* (ὡς μεταξύ τι δόξης τε καὶ νοῦ τῆν διάνοιαν οὖσαν – *R.* 511d). Wie bei der Beschreibung der Vorgehensweise der *Dianoia* im Liniengleichnis (*R.* 510b, 510d) ist hier auch der Ausgangspunkt ein Abbild des zu untersuchenden Gegenstandes, d.h. die dreiteilige Struktur der Polis und die politische Gerechtigkeit als ein Abbild der seelischen Gerechtigkeit. Die Besinnung geht aber jetzt auf die Struktur der Seele selbst, so dass die Denkseele in der Reflexion auf sich selbst das Prinzip des Verstandesdenkens in sich findet: „Es ist offenbar, dass dasselbe nicht das Gegenteil tun oder leiden will gemäss demselben und hinsichtlich desselben zu gleicher Zeit“ (*R.* 436b8–9). So, wie der Mathematiker seine Hypothesen (*R.* 511b), setzt das Verstandesdenken den Satz vom Widerspruch als Prinzip voraus (ὑποθέμενοι – *R.* 437a6), und zwar als ein Prinzip mit dem dieses Denken zu sich selbst in Übereinstimmung finden soll (ὁμολογήσαντες – *R.* 437a6; ὁμολογούμεως – *R.* 510d2), ohne sich selbst noch anderen Rechenschaft zu geben (436e8 f.; 510c6 f.), denn es hält jenen Satz für in sich evident (δῆλον – *R.* 436b8; φανερόν – *R.* 510d1). Indem Sokrates also den Satz vom Widerspruch voraussetzt, unterscheidet er zwei entgegengesetzte Bewegungen in der Seele: eine, die zu etwas drängt, und eine andere, die davon abhält, eine, die etwas an sich zieht, und eine andere, die eben dasselbe von sich stösst (*R.* 437b). Diese beiden Bewegungen, da sie nach dem Satz vom Widerspruch nicht von ein und demselben in der Seele verursacht werden können, werden das eine auf das Unvernünftige und Begehrliche, das andere auf das Vernünftige in der Seele zurückgeführt. Da diese beiden entgegengesetzten Bestrebungen aber der Vermittlung bedürfen, weil, wie der Fall vom *Kephalos* zeigt, das Einschlafen der körperlichen Begierde bei weitem nicht das Aufwachen des Interesses an intellektuellen Genüssen bedeutet (*R.* 328c–d, 331d), führt Sokrates eine dritte Instanz ein: das Mutartige/*Thymoeides*. Dies kann seinerseits sehr wohl von der Vernunft bestimmt werden (*R.* 441a), so dass im Aufstand der Begierden gegen die Vernunft, wie *Polemarchos* (*R.* 335e) und *Glaukon* (*R.* 474a–b) dem Sokrates gegenüber, zum Verbündeten der Vernunft wird (*R.* 440b, 440e, 442b). Diese knappe Skizze der Trichotomie der Seele zeigt deutlich, dass die Vorgehensweise bei der Untersuchung der Seelenstruktur genau der Beschreibung der hypothetisch-deduktiven Methode der *Dianoia* im Liniengleichnis entspricht. Wird der Satz vom Widerspruch als eine Hypothese in demselben Sinne als die in der Linie genannten mathematischen Beispiele verstanden, gäbe es nunmehr keinen Grund, erstens, um die Gegenstände

der Dianoia auf diese mathematische Beispiele einzuschränken, und zweitens, diese als Ideen zu deuten.<sup>20</sup> Denn wenn das Logistikon den Satz vom Widerspruch in sich selbst findet, so muss dieser Satz rein begrifflicher Natur sein. Genau das sollte auch für sonstige Gegenstände der Dianoia gelten. Sie sind von Natur aus stabile, objektive und allgemeine Begriffe. Sie entstehen alle in der Seele bei und durch ihre Selbstreflexion.<sup>21</sup>

Die verstandesmäßige Betrachtung der Seelenstruktur erlaubt Platon, das Wesen und die verschiedenen Funktionen der Seelenteile festzustellen und ihr Verhältnis zu den Tugenden zu bestimmen. Dem Logistikon kommt eben diese Erkenntnis zu (R. 442c). Das Thymoeides soll der Herrschaft der Vernunft Folge leisten und sie gegen den Anspruch des Begehrlichen tapfer unterstützen (R. 442b), da eben dieses – das Epithymetikon – das meiste und unersättlichste in der Seele ist (R. 442a). Somit ist diese bisher nur auf dem Satz vom Widerspruch gegründete Selbsterkenntnis die Bedingung der Verwirklichung der platonischen Gerechtigkeit, also jener Ordnung, Harmonie und Einheit der drei Seelenteile, in der jeder von ihnen – wie bei den sozialen Ständen der Polis – das Seine tut. Die daraus entstandene Harmonie der ganzen Seele ist als Sophrosyne zu verstehen (R. 442d). Wie geplant folgt der Bestimmung der Gerechtigkeit dann die der Ungerechtigkeit, so dass die Untersuchung ihr Ende zu erreichen scheint. Den weiteren Aufstieg bestätigend sagt nun Sokrates: „wie von einer Warte herab [...] zeigt sich mir nun, nachdem wir bis hieher in unserer Rede gestiegen sind, dass es nur eine Gestalt der Tugend gibt, unzählige aber der Schlechtigkeit, unter welchem sich jedoch gewisse vier als bemerkenswert auszeichnen“ (R. 445c). Dies gelte es nun zu untersuchen. Doch die Untersuchung jener Ungerechtigkeitsformen wird am Anfang von *Politeia* V bis zu *Politeia* VIII und IX postponiert.

### 5. Die Noesis oder die dreifache Woge der Dialektik in *Politeia* V–VII<sup>22</sup>

Was das Verstandesdenken bzw. die Dianoia zu seinem Prinzip erhebt, ist nach der Sicht des Philosophen nur eine Hypothese (ὑποθέμενοι – R. 510c3; ὑποθέσεις – R. 510c6),<sup>23</sup> die als solche noch einer Begründung durch eine höhere Hypothese bedarf und so weiter von Hypothese zu Hypothese bis zum Erreichen einer Letzbegründung, einer ἀρχὴ ἀνυπόθετος, die die früheren Hypothesen ihres vorläufigen Charakters enthebt (R. 510b,

<sup>20</sup> *Pro multis*: Robinson 1953<sup>2</sup>, 195: „The quantitative Ideas dealt with by mathematicians are other than the ethical Ideas dealt with by dialectics“. Der in der Literatur üblichen Hinweis auf die im Liniengleichnis gebrauchten Formulierungen τοῦ τετραγώνου αὐτοῦ und τῆς διαμέτρου αὐτῆς lässt sich sehr leicht mit dem Hinweis auf die vielen Stellen entkräften, wo Ausdrücke der Form „das A selbst“ gebraucht werden, und zwar ohne an die Ideen zu denken: dies ist der Fall genau in dem Abschnitt über die Trichotomie der Seele (αὐτὸ τὸ διψῆν R. 437e4, αὐτοῦ πώματος R. 437e5).

<sup>21</sup> Vgl. Gutiérrez (2018).

<sup>22</sup> Zum Folgenden siehe Gutiérrez (2009, 2016, 2017).

<sup>23</sup> Darin ähnelt die Dianoia der Eikasia, denn so wie diese nicht weiss, dass sie nur Schattenbilder wahrnimmt, weiss die Dianoia auch nicht um den rein hypothetischen Charakter ihres Prinzips.

511b). In diesem Sinne handelt es sich um einen Weg der Aufhebung der Hypothesen (τὰς ὑποθέσεις ἀναίρουσα – R. 533c8). So werden die Hypothesen als Unterlagen und Stufen auf dem Weg zum Prinzip von Allem genommen (R. 511b). Dies ist der Weg, der im höchsten Abschnitt des Liniengleichnisses beschriebenen Dialektik. Gerade dieser Weg wird am Anfang von *Politeia* V betreten.

Denn auch wenn dort die «Richtigkeit» der bisherigen Darstellung anerkannt wird, wird nach ihrer Begründung – λόγου δεῖται, 449c7-8 - gefragt, da sie in diesem Sinne «schlecht» und nicht «hinreichend» war.<sup>24</sup> Zwar bezieht sich diese Frage unmittelbar auf die Art und Weise der Frauen- und Kindergemeinschaft im gerechten Staat, doch sie darauf zu beschränken, hiesse, nicht darauf zu achten, (1) dass sie, nach Sokrates' Meinung, einen Schwarm von Logoi auslösen (R. 450b1), und (2) dass das Mass, solche Logoi zu hören, für die Einsichtigen bzw. Vernünftigen das ganze Leben sei (R. 450b). Damit können also nur die Dialektik und die Suche nach dem Grunde bzw. nach der Idee des Guten gemeint sein. Gerade ein Bild davon bietet uns das Bild der dreifachen Woge (τρικυμία) an, bei der jede jeweils grösser als die frühere und darum auch als schwieriger zu überwinden erscheint.<sup>25</sup> Dieses Bild bestimmt die Struktur der Bücher V–VI bis 502c9.<sup>26</sup> Gemäss der Bestimmung der Dialektik erfolgt das Verhältnis zwischen den Hypothesen ohne Rekurs auf sinnlich Wahrnehmbares, in diesem Sinne *a priori*. Da aber hier das Höhlen-, nicht das Liniengleichnis bestimmend ist, schliesst der ganze Weg nicht mit einem dialektischen Abstieg durch Ideen ab, sondern mit der Rückkehr des Philosophen zu seinem Sitz in der Höhle (R. 516c–517a). Sehen wir uns also diesen Weg an.

Das Untersuchende in der ersten Woge ist die Gemeinschaft der Funktionen unter Männer und Frauen. Ist sie möglich? Als Hypothese dazu wird die bisher erreichte Übereinkunft über die Gerechtigkeit, d. h. die Korrespondenz zwischen einer Physis und einem Ergon, festgesetzt (ὁμολογεῖτε δεῖν κατὰ φύσιν ἕκαστον ἓνα ἔν τὸ αὐτοῦ πράττειν – R. 453b4–5). Gleich wird ein eristischer Einwand aus der Sicht der Doxa erhoben: Sind Mann und Frau nicht verschieden der Natur nach? (R. 453b2–3). Es folgt eine Dihairesis zwischen der Streitkunst, die nur den Wörtern nach (κατὰ τὸ ὄνομα) vorgeht und der dialektischen Kunst, die die Sache gemäss der Begriffe (κατ' εἶδη διαιρουμενοι) betrachtet (R. 454a6–7). Der Sache nach wird Physis bei der Korrespondenz zwischen Physis und Ergon nicht im absoluten Sinne verstanden, sondern nur bedingt in Bezug auf die Beschäftigungen (R. 454d1). Richteten wir uns nur nach den Wörtern, hätten die Kahlen und die Behaarten eine absolut verschiedene Natur, also dürften sie keinesfalls

<sup>24</sup> Vgl. Pl. R. 449c2–4: δοκεῖς [...] καὶ εἶδος ἕλον οὐ τὸ ἐλάχιστον ἐκκλέπτειν τοῦ λόγου ἵνα μὴ διέλθῃς, καὶ λήσειν οἰθηθῆναι εἰπὼν αὐτὸ φαῦλως; 449c7–8: ἀλλὰ τὸ ὀρθῶς τοῦτο [...] λόγου δεῖται.; 449e6–7: ἐπειδὴ ἄλλης ἐπιλαμβάνῃ πολιτείας πρὶν ταῦτα ἰκανῶς διελέσθαι...

<sup>25</sup> Vgl. *ibidem* 457b7; 457c4–5; 472a3–4; 473c6–7.

<sup>26</sup> Weder Smith (1999) noch Dorter (2004) achten auf die Bedeutung des Anfangs von Buch V, noch auf die der Trikyμία. Nach Smith geht die *Politeia* nicht über die *Dianoia* hinaus. Im Unterschied dazu rechnet Dorter *Politeia* V–VI bis 497c der *Dianoia* zu, und von dort aus bis 535a zur *Noesis* – „as much of noesis as can be put into words“ (Smith 1999: 3) – hinzu.

dieselbe Beschäftigung ausüben. Wohl etwas Absurdes! (R. 454c). Versteht man Physis richtig – gemäss der Begriffe also – nur als natürliche Begabung, so dürften Männer und Frauen die gleiche Natur teilen und dementsprechend dieselbe Funktionen teilen. Ist dies gemäss der Natur, muss es möglich und nützlich sein (R. 457c1–2). Somit folgt die Lösung der Frage unmittelbar aus der gestellten Hypothese heraus. Infolgedessen „stimmt das Denken irgendwie“, d. h. ohne Rekurs auf die *Empeiria*, „mit sich selbst überein“ (R. 457c1–2). Oder nach der Darstellung der Dialektik in *Politeia* VII 534c gesagt: Sokrates schlägt sich durch alle prüfenden Einwände wie in einer Schlacht hindurch, und zwar indem er sich nach dem Sein, nicht nach dem Schein richtet.

Nun setzt diese Gemeinschaft der Funktionen unter Männer und Frauen die Gemeinschaft von Frauen und Kindern unter den Wächtern der Polis voraus. Denn jene Männer und Frauen, die aufgrund ihrer natürlichen Veranlagung zum Regieren fähig sein sollten, müssten aus dem Geschlecht der Wächter ausgewählt werden. Und die Hypothese bzw. die ἀρχὴ τῆς ὁμολογίας (R. 462a2) zur Betrachtung der Möglichkeit dieser zweiten Gemeinschaft ist, dass das grösste Gut für den Staat das ist, „was ihn zusammenbindet und zu einem macht“, das grösste Übel aber das, „was ihn zerreisst und zu vielen macht“ (R. 462a9–b3). Auf dieses grösste Gut soll der Gesetzgeber „bei der Abfassung seiner Gesetze“ achten (R. 462a2–7), was soviel heisst wie, dass aus dieser Hypothese eine Reihe von einheitsstiftenden Massnahmen und Einrichtungen bzw. die ganze Gesetzgebung herausfolgen sollte (R. 464b ff.). Wiederum ist ein Aspekt des platonischen Begriffs der Gerechtigkeit, in diesem Fall ihre einheitsstiftende Macht, die hier zur erklärenden und begründenden Hypothese erhoben wird. Daraus folgt notwendigerweise jene Frauen- und Kindergemeinschaft, die wiederum der Grund einer gemeinsamen Form des Denkens und Sprechens, der Lust und Unlust ist (R. 462b–c), die die Einheit der Polis als ihr grösstes Gut bilden. Offensichtlich ist hier der gerechte Mensch das Modell der politischen Gerechtigkeit, denn bei dieser soll wie bei jenem geschehen, so dass, wenn ein Teil davon verwundet wird, das Ganze – sei es bei der Einheit von Leib und Seele des Einzelnen, sei es bei den Mitgliedern einer politischen Gemeinde – gleich reagiert (462d).

Nun, in der dritten Woge, wird die Frage nach der Faktibilität des entworfenen Staates gestellt, die freilich von den zwei bisher überschrittenen Wogen einfach vorausgesetzt und jetzt erst ausdrücklich als Bedingung der Möglichkeit der dort behandelten Gemeinschaften genommen wird: „Wenn diese Verfassung erst bestände, werden alle Güter in dem Staate, der sie hätte, entstehen“ (R. 471c8–9). Darum stellt sie die grösste und am schwersten zu überwindenden Woge dar (R. 472a).<sup>27</sup> Nun zu ihrer Erklärung wird die Koinzidenz von Philosophie und politischer Macht bzw. der berühmt-berühmte Philosophenkönigssatz als Hypothese gesetzt: Die Möglichkeit des besten Staates und zugleich des Endes aller Übel für die Menschheit hängt an der Möglichkeit, dass Philosophierende in einem Staat die Herrschaft übernehmen oder die Herrschenden zu philosophieren beginnen (R. 473c–e). Diese Hypothese wiederum bedarf einer höhe-

<sup>27</sup> Im grössten Teil der Deutung dieser Woge lehne ich mich an Benson (2008) an.



ren Hypothese zu ihrer Begründung, d. i. die Betrachtung des Wesens der Philosophie (R. 472a–480a). Mit diesem Zweck wird zwischen Philosophoi und Philodoxoi unterschieden, wohl eine der meist kommentierten Stellen der *Politeia*, dessen Ergebnisse ich nur ganz kurz im Folgenden erwähnen werde. Die Frage ist zunächst: „Welche von beiden müssen Führer des Staates sein?“ (R. 484b). Gewiss die Philosophen, denn im Unterschied zu den anderen verfügen sie über ein Muster-, Massstabs- und Orientierungswissen, so dass „sie imstande sind, wie Maler, auf das Wahrhafteste hinzuschauen, sich immer nach diesem zu richten und so genau wie nur möglich zu betrachten, um daraufhin die Normen des Schönen, Gerechten und Guten hinieden zu setzen, wenn es nötig ist, und was einmal festgesetzt ist, auch in seinem Bestand zu behüten“ (R. 484c–d). Aber nicht nur im Wissen müssen sie einen Vorsprung haben, sondern auch in Erfahrung und Übung, aber vor allem in der Tugend (R. 484d5–7). Wissen und Tugend sind also die Bedingung der Möglichkeit der gerechten politischen Macht. Dies ist nur deswegen möglich, weil die Seele, wie ein Strom (ὡς ῥεῦμα), dahin neigt, wohin ihre Begierden zielen, so dass sie für andere Ziele schwächer wird (R. 485d6–7). Liebt also der Weisheitliebende die Wahrheit ganz und wahrhaftig, so neigt er ausschliesslich zur wahren Erkenntnis „und allem dergleichen“, d. h. zu rein seelischem Genuss, woraus dann die anderen Tugenden folgen (R. 485d–486d). Gehören diese Tugenden der Naturanlage des Philosophen zu, so werden sie durch Erziehung und Alter zur Vollendung gebracht (R. 487a). Ist diese Einheit von Wissen und Tugend dem Philosophen eigen, so ist die Koinzidenz von Philosophie und politischer Macht möglich. Somit scheint aus der Hypothese über das Wesen der Philosophie die Möglichkeit dieser Koinzidenz zu folgen und unmittelbar daraus auch die Faktibilität des gerechten Staates.<sup>28</sup>

Das Ziel der Erziehung ist aber letztlich die Schau und Nachahmung der intelligiblen Welt, die Anähnlichung daran, was wohlgeordnet und sich immer gleich bleibt, was unter sich kein Unrecht tut oder leidet, sondern nach Ordnung und gemäss des Grundes (κατὰ λόγον) sich verhält.<sup>29</sup> Offensichtlich wird mit diesem Satz der höchste Punkt des ganzen Arguments erreicht, denn darin wird genau das Vor- und Urbild der gerechten Ordnung in der Seele und der Polis erreicht.<sup>30</sup> Politische, seelische und intelligible Gerechtigkeit bilden jeweils ein wohlgeordnetes Ganzes zusammen, das von einem herrschenden Prinzip zur Einheit bestimmt wird, die Philosophenkönige in der Polis, das Logistikon in der Seele und schliesslich die Idee des Guten in der unveränderlichen intelligiblen Welt.

<sup>28</sup> Interessanterweise folgt ein Einwand von Adeimantos aber aus der Sicht der damals gegenwärtigen Situation: Im Denken (λόγῳ) kann man nichts einwenden, gibt Adeimantos zu, wohl aber aus der Sicht der Tat (ἔργῳ) (R. 487c5–6). Gemeint ist die Unbrauchbarkeit der Philosophen. Selbstverständlich ist die Aufgabe des Dialektikers auf solche Einwände einzugehen und zu beantworten, was Sokrates teilweise mit dem Bild des Staatsschiffes tut.

<sup>29</sup> R. 500c: εἰς τεταγμένα ἅττα καὶ κατὰ ταῦτὰ ἀεὶ ἔχοντα ὁρῶντας καὶ θεωμένους οὔτ' ἀδικοῦντα οὔτ' ἀδικούμενα ὑπ' ἀλλήλων, κόσμῳ δὲ πάντα καὶ κατὰ λόγον ἔχοντα, ταῦτα μμεῖσθαι τε καὶ ὅτι ἀφομοιωθῆναι. Diese ist eine überaus wichtige Stelle, die auf die Stelle 476a verweist, und die dortige Aussage über die Koinonia der Ideen miteinander unmissverständlich bestätigt.

<sup>30</sup> Auf die grundsätzliche Bedeutung dieser Stelle hat Benson (2008) nicht geachtet.

Im Umgang also mit dieser geordneten und göttlichen Welt wird der Philosoph selbst geordnet und göttlich, „soweit es nur dem Menschen möglich ist“ (R. 500c9–d1). Gerade in dieser Einschränkung liegt ja auch die Lösung zu dem unmittelbar folgenden Konditionalsatz vor, der die Rückkehr in die Höhle nun ausdrücklich zum ersten Mal noch vor dem Höhlengleichnis thematisiert: „Wenn ihm nun [...] eine Notwendigkeit entsteht, zu versuchen wie er das, was er dort sieht, auch in der Menschen Sitten einbilden könne, im einzelnen sowohl als im öffentlichen Leben, um nicht nur sich allein zu bilden; glaubst du er werde ein schlechter Demiurg zur Besonnenheit und Gerechtigkeit sein und zu jeder volksmässigen Tugend?“ (R. 500d). Um den Charakter dieser Notwendigkeit zu verstehen, dürfe man nicht vergessen, dass die ganze Konstruktion der gerechten Polis auf die Einsicht in der Vielbedürftigkeit der menschlichen Natur gründet (R. 369b5–7). Wohl wird sie bei der Anwesenheit im Prinzip gewissermassen aufgehoben, aber eben nur „soweit es nur dem Menschen möglich ist“ (R. 500d1). In der Einsicht in diesen Zusammenhang zwischen den Möglichkeiten und Grenzen des Menschen gründet wiederum die Möglichkeit der Koinzidenz von Philosophie und politischer Macht, welche, nun schliesst Sokrates, „wenn nur möglich, das beste wäre, dies, glaube ich, haben wir zur Genüge gezeigt“ (R. 502c2–3), und zwar auch wenn er zugibt, dass es schwer zu verwirklichen ist (R. 502c6). Darum sagt er schliesslich, er habe den Telos seiner ganzen Bemühung (R. 502c9), bzw. der dreifachen Woge erreicht.

Anschliessend stellt Sokrates wieder die Frage nach der ganzen Bildung der Philosophenkönige, deren Behandlung mit der Darstellung ihres Ziels im Sonnengleichnis beginnt und weiterhin mit dem dahin führenden Weg im Linien- und Höhlengleichnis, so wie in den erwähnten Kommentaren fortgesetzt wird. Zusammengenommen bilden sie eigentlich nur ein Gleichnis, das den bisher verfolgten Weg durch eine Art „Gesamtchau“ zeigt. Was wir nun durch eine lange Erklärung zu zeigen versucht haben, wird hier mit einem Bild zur Anschauung dargestellt. Denn einerseits zeigt es, dass Sokrates als Gesprächsführer über mehr Wissen als seine Gesprächspartner verfügt, da er nicht nur wesentliches von diesem Wissen zurückhält (*συχνά γε ἀπολείπω* – R. 509c), sondern entsprechend dem Erkenntnisstand und der moralischen Qualität seiner Gesprächspartner ein Bild als geeignetes Mittel zur Vermittlung seines Wissens um die Idee des Guten wählt (Szlczák 1985). Die Sonne als Bild dieser Idee ist aber kein beliebiges Bild, denn sie ist ein Sprössling (*ἔγκομος* – R. 506e3) der Idee des Guten. Auf diese Weise wird diese als Ursache des Seins und Wesens nicht nur der intelligiblen Welt (509b6), sondern indirekterweise auch der wahrnehmbaren Welt verstehbar. Sie begründet damit eine Analogie zwischen beiden Bereichen und bindet beide zu einer Ganzheit. Dies ist die Aufgabe auch des Philosophen als Demiurg der Tugend im privaten wie im öffentlichen Bereich (500d5–9). Diese doppelte Aufgabe des Philosophen vergleicht Platon mit der schönsten Zeichnung eines Malers, die er dem göttlichen Urbild gemäss entworfen hat. So muss auch der Philosoph auf beides hinsehen, auf die Ideen der Gerechtigkeit, Besonnenheit und dergleichen, und auf das bei dem Menschen Vorhandene, bis das Göttliche im Menschen zur Erscheinung kommt (501a–b). Und so muss auch der Leser auf beide Seiten hinsehen, auf das Sonnen-, Linien- und Höhlengleichnis und auf das Ganze der



*Politeia* um ihren Sinn zu erschliessen. Denn so, wie die Sonne der sichtbaren Welt ihre Sichtbarkeit verleiht und die Idee des Guten der Ideen ihre Intelligibilität, so verleiht auch das Gleichnis der ganzen *Politeia* ihrem Sinn. Das Gleichnis ist sozusagen die sinngebende Einheit der ganzen *Politeia*. Denn sie ermöglicht, ihre verschiedenen Teile zu einem Ganzen zusammenschliessen. Doch als Entwurf konzipiert, bedarf das Gleichnis der eigenen Entfaltung in den darauffolgenden Kommentaren und in der ganzen *Politeia*. So wird jene sinngebende Einheit zu ihrer weiteren Entfaltung, zumindest im vorgegebenen Rahmen des Werkes, denn, wie gesagt, wesentliches bleibt ausgespart.

## 6. Die ungerechten Verfassungs- und Seelenarten: Zurück zur Höhle

Würde die Behandlung der ungerechten Verfassungs- und Seelenarten wegen der fehlenden Begründung der politischen und seelischen Gerechtigkeit in *Politeia* V postponiert, so kehren wir, nach der Einführung der Ideenlehre und der Idee des Guten als Prinzip von Allem in den mittleren Büchern, zu jener verschobenen Behandlung zurück. Nach der Aussage des Sokrates dürfte man jetzt, in *Politeia* VIII–IX, als „geeignete Richter“ (ἰκανοὶ κῑταί – R. 545c4) vorgehen, denn der im fünften Buch angekündigten Fehlen des Grundes wurde inzwischen aufgehoben: „Gemäss des Grundes freilich dürfte die Betrachtung und das Urteil nun erfolgen“ (Κατὰ λόγον γέ τοι ἄν [...] οὕτω γίγνοιτο ἢ τε θεά και ἡ κρίσις – R. 545c6). Nun, wie die zweite Woge zeigte, bildet eine politische Gemeinschaft, in der alle auf dasselbe Ziel hinstreben, die grösstmögliche Einheit, das grösste Gut für sie; die Vereinzelnung dieses Strebens dagegen zerreisst sie und macht sie zu vielen statt zu einem – das grösste Übel für sie. Darum muss man die Verfassungs- und Seelenarten je nach dem beurteilen, ob sie sich der Spur des Guten oder des Bösen anpasst (R. 462a–b).<sup>31</sup> Nun ist es gerade die Substitution des allgemeinen Guten durch einzelne Güter – sei es Ehre und Ruf, Reichtum, „absolute Freiheit“ oder absolute Macht –, was von Stufe zu Stufe zum Verlust der Einheitlichkeit und zu grösserer Vielheitlichkeit bis zur vollständigen Ersetzung des Guten durch die sich selbst widersprechende Macht der Tyrannei führt.<sup>32</sup> Das Modell würde früher, wenn auch nicht vollständig, schon erwähnt: „Du bist sehr unschuldig [...], dass du meinst, es verdiene irgend eine andere, dass man sie eine Stadt nenne, ausser nur eine solche, wie wir eingerichtet haben [...] Der anderen muss man den Namen vergrössern (μειζόνως χρῆ προαγορεύειν τὰς ἄλλας). Denn eine jede von ihnen ist gar viele Städte, aber nicht Eine Stadt [...]. Denn zweie sind nun schon auf jeden Fall darin einander feind, eine der Armen und eine der Reichen, und in jeder von diesen gar viele“ (was zur Demokratie führen würde) (R. 422e–423a). Von

<sup>31</sup> Dagegen meint Blössner (1997: 85–86): „Das hinter der Auswahl stehende Prinzip bleibt ungenannt [...] Da Platons Beweggründe und die von ihm verwendeten Kriterien für Auswahl und Reihenfolge der schlechten Ordnungen im Text selbst offenbar nicht zur Sprache kommen, obliegt es dem Interpreten, sie vermutungsweise zu rekonstruieren.“ Diesbezüglich siehe Gutiérrez (2002; 2003).

<sup>32</sup> Krämer (1959: 102): „Sichtbar nimmt von Stufe zu Stufe die Einheitlichkeit ab, die Vielfältigkeit zu.“

der harmonischen Einheit des gerechten Staates schreiten wir also weiter zur Timokratie, in der aufgrund eines Kompromisses zweier entgegengesetzten Tendenzen noch eine gewisse Einheit zu retten ist (εἰς μέσον ὁμολόγησαν, R. 547b8), sodann zum wirklichen Zwiespalt in zwei feindseligen Teilen in der Oligarchie (R. 551d5-6), zur völligen Zerstreuung in der Vielheit der Demokratie (R. 557c-d, 561e) und schliesslich zum Selbstwiderspruch in der Tyrannei (R. 564a).

Schliesslich kehren wir in *Politeia X* zur Beurteilung der Poesie zurück, diesmal aber offenſichtlich anhand der in den früheren Büchern gewonnenen Einsichten bzw. der Seelen- und der Ideenlehre. Doch ist die Argumentation, wie in *Politeia I*, von der Sprache der *Techne* bedingt, d.h. einer Sprache, die den meisten verständlich ist. Nur so wird verständlich, dass Platon dem Handwerker eine Erkenntnis der Ideen zuschreibt (R. 596b). Meiner Meinung nach ist dies ein Zeichen dafür, dass wir wieder zur *Eikasia* zurückkehren. Gerade in diesem Sinne werden die Malerei und die Dichtung, sofern sie mimetisch, d.h. als Darstellung des Scheinens, nicht des wahrhaft Seienden verurteilt. Diese mimetische Kunst ist also weit von der Wahrheit und erfasst nur ein wenig von jedem, d.i. ein Schattenbild (εἶδωλον) (R. 598b). Zu erinnern dabei ist an die Stelle, wo zum ersten Mal die Rückkehr in die Höhle thematisiert wird. Dort wird auch das Bild des Malers gebraucht, anscheinend im positiven Sinn, als Darstellung des göttlichen im Menschen. Doch wird dieser Vergleich zwischen dem Maler und dem Philosophen nur zur Ermöglichung eines besseren Verständnisses der demiurgischen Aufgabe des Philosophen von seiten der Mehrheit gebraucht (R. 500e).

Zum Abschluss von *Politeia X* wird der Mythos des Er vorgetragen, ein Mythos über Preis, Lohn und Gaben, die dem gerechten und ungerechten Menschen nach dem Tode zugeteilt werden (R. 614a) – eine Sorge von Kephalos am Anfang. Im Licht des Vergleiches des Aufstiegs der Seele bis zum Intelligiblen mit dem Weg vom Hades bis zum Olymp befänden wir uns jetzt wieder in der Unterwelt, in der Welt der Schatten und der *Eikasia*. Als Bestätigung dessen möchte ich eine Stelle zitieren, die erklärt, warum zu Beginn der *Politeia* Sokrates nicht losgelassen wird, denn „hierauf nun eben, o lieber Glaukon, beruht alles für den Menschen, und deshalb ist vorzüglich dafür zu sorgen, dass jeder von uns mit Hintansetzung aller anderen Kenntnisse nur dieser Kenntnis nachspüre und ihr Lehrling werde, wie einer dahin komme zu erfahren und aufzufinden, wer ihn dessen fähig und kundig machen könne, gute und schlechte Lebensweise unterscheidend, aus allen vorliegenden immer und überall die beste auszuwählen.“ (R. 618b–c). Wie Sokrates am Anfang von *Politeia I*, wird auch Thrasymachos nicht losgelassen (R. 344d). Kein Wunder, denn letztendlich geht es in der *Politeia* um das Entscheidende: um die Wahl der Lebensweise, die man leben soll, um glücklich oder unglücklich zu werden. Somit *Katabasis* und *Anabasis* schliessen sich zusammen.

## BIBLIOGRAPHIE

- ADAM, J., 1963, *The Republic of Plato*, vol. I–II, Cambridge.
- BENSON, H. H., 2008, “Knowledge, Virtue and Method in *Republic* 471c–502c”, *Philosophical Inquiry* 30, S. 87–114.
- BLÖSSNER, N., 1997, *Dialog form und Argument. Studien zu Platons Politeia*, Stuttgart.
- BURNYEAT, M., 2005, „ΕΙΚΩΣ ΜΥΘΟΣ”, *Rhizai* 2, S. 143–165.
- DOMINICK, Y. H., 2010, “Seeing Through Images: The Bottom of Plato’s Divided Line”, *Journal of the History of Philosophy* 48, S. 1–13.
- FERGUSON, A. S., 1921, “Plato’s Simile of Light Part I”, *The Classical Quarterly* 15, S. 131–152.
- DORTER, K., 2004, “The Divided Line and the Structure of Plato’s *Republic*”, *History of Philosophy Quarterly* 21, S. 1–20.
- GUTIÉRREZ, R., 2002, “La Lógica de la Decadencia. En torno a las formas deficientes de gobierno en la *República* de Platón”, *Estudios de Filosofía* 26, S. 43–60.
- GUTIÉRREZ, R., 2003, “The Logic of Decadence”: On the Deficient Forms of Government in Plato’s *Republic*”, *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy* 3, S. 85–102.
- GUTIÉRREZ, R., 2003a, “En torno a la estructura de la *República* de Platón”, *Apuntes Filosóficos* 22, S. 81–94.
- GUTIÉRREZ, R., 2003b, “La estructura de los símiles de la *República* como clave hermenéutica: el *Parménides* y otros” in: R. Gutiérrez (ed.), *Los símiles de la República VI–VII de Platón*, Lima.
- GUTIÉRREZ, R., 2009, “Dialéctica, Koinonía y Unidad. República V y las hipótesis II y III del *Parménides*”, in: M. Perine (org.), *Estudios Platónicos*, São Paulo, S. 113–135.
- GUTIÉRREZ, R., 2011, “Die Stufen der Selbsterkenntnis in Platons *Politeia*“, in: U. Bruchmüller (hrsg.), *Hermeneutik und Prinzipien denken: von Platon über Aristoteles zu Plotin*, Hildesheim 2011, S. 329–344.
- GUTIÉRREZ, R., 2013, “Disputas sobre las sombras de la εικασία y las estatuas de la πίστις”, in: R. Gutiérrez, *Μαθηματα. Ecos de Filosofía Antigua*, Lima, S. 231–251 (auch in: R. Radice, G. Tiengo (cur.), *Seconda Navigazione. Omaggio a Giovanni Reale*, Milano 2015, S. 293–310).
- GUTIÉRREZ, R., 2016, “The Three Waves of Dialectic in *Republic*”, in: G. Cornelli (ed.), *Plato’s Styles and Characters*, Berlin–New York, S. 15–32.
- GUTIÉRREZ, R., 2017, *El Arte de la Conversión. Un estudio sobre la República de Platón*, Lima.
- GUTIÉRREZ, R., 2018, “Aspects of the Dianoetical Consideration of the Soul in the *Republic*”, in: *Platonic Investigations* 9. 2, S. 1–19.
- JACKSON H., 1882, “On Plato’s Republic VI, 509 sqq.”, in: *Journal of Philology* 10, S. 132–150
- KARASMANIS, V., 1988, “Plato’s *Republic*. The Line and the Cave”, *Apeiron* 21, S. 147–171.
- KRÄMER, H.-J., 1959, *Areté bei Platon und Aristoteles*, Heidelberg.
- LUDLAM, I., 2015, *Plato’s Republic as a Philosophical Drama on Doing Well*, Lanham–Boulder–New York–London.
- SCHLEIERMACHER, F., 1991, Platon, *Politeia*, Frankfurt am Main–Leipzig.
- ROBINSON, R., (19532), *Plato’s Earlier Dialectic*, Oxford.
- ROSS, D., 1986, *Teoría de las Ideas de Platón*, trad. J.L. Díez Arias, Madrid.
- RUFENER, R., 2000, Platon, *Der Staat. Politeia*, Düsseldorf–Zürich.
- SANTA CRUZ, M. I., 1997, “Le discours de la Physique: *eikòs lógos*”, in: T. Calvo, L. Brisson (eds.), *Interpreting the Timaeus-Critias. Proceedings of the IV Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, S. 133–139.

- SMITH, N., 1999, "How the Prisoners in the Cave are «Like Us»", *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 13, S. 187–204.
- SZLEZÁK, T. A., 1985, *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie*, Berlin–New York.
- SZLEZÁK, T. A., 1997, „Das Höhlengleichnis“, in: O. Höfe (hrsg.), *Platon. Politeia*, Berlin, S. 205–228.
- WILSON, J. R. S., 1995, "Thrasymachus and the *Thumos*: A Further Case of Prolepsis in *Republic I*", *The Classical Quarterly* 45, S. 58–67.

RAÚL GUTIÉRREZ

/ Pontifical Catholic University of Peru, Peru /  
rgutier@pucp.edu.pe

### The Structure of Plato's *Republic* and the Cave Allegory

As Plato's *Phaedrus* 246c stipulates, every *logos* must be structured like a living being, i.e., the relation of all its parts to one another and to the whole must be appropriate. Thus, the present paper argues that Plato's masterwork has been organized in accord with the ascent/descent movement as presented in the Allegory of the Cave: Book I represents *eikasia*, Books II–IV.434c exemplify *pistis*, Book IV.434d–444e illustrates *dianoia* and Books V–VII express *noesis*. Having reached the *anabasis* (with the Sun, the Line and the Cave images) the philosopher turns to the consideration of the deficient or unjust forms of the souls and the corresponding political regimes. Finally, the discussion comes back to *eikasia* through the renewed criticism of *mimesis* and the exposition of the Myth of Er. As is typical of Plato, this is not merely a formal matter, since the structure conveys that as the Good makes the Ideas intelligible, so the Sun, the Line and the Cave images also throw light on the whole dialogue.

KEYWORDS

Plato's Cave Allegory, *anabasis*, *katabasis*, *eikasia*, *pistis*, *dianoia*, *noesis*

# Manifest epikurejskiej filozofii życia

DOI: 10.14746/pea.2019.1.4

MARIAN ANDRZEJ WESOŁY / *Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu* /

*Nie trzeba udawać, że się filozofuje,  
lecz istotnie filozofować, gdyż potrzebujemy  
nie pozornego zdrowia, ale prawdziwego zdrowia.*  
Epikur, fr. 220 Usener (1887)

*Próżny jest wywód filozofa, co nie leczy schorzeń człowieka.  
Jak bowiem z lecznictwa nie ma żadnego pożytku, jeśli nie leczy  
chorób ciała, tak też z filozofii, jeśli nie zwalcza cierpienia duszy.*  
Epikur, fr. 121 Usener (1887)

## Niebywały tekst

W dziejach filozofii nie ma chyba tak zwięzłego, argumentacyjnie i stylistycznie pomysłowego, a przy tym tekstu z takim przesłaniem zbawczym, jakim jest Epikura *List do Menojkeusa*, który można nazwać manifestem czy katechizmem jego filozofii życia. Epikur był przekonany, że wykrył skuteczne lekarstwo na wszelkie lęki i udręki ludzkie, i w związku z tym oferował zbawczą terapię poprzez filozofowanie, które krzewił w swych pismach na różnych poziomach, zwłaszcza w listach do uczniów i przyjaciół w Azji Mniejszej. Było to przesłanie na wskroś nowatorskie, nader polemiczne z trady-

cyjnym wychowaniem (*paideia*) i nurtami filozoficznymi w Atenach, gdzie Epikur po swej wcześniejszej działalności w Mitylenie i Lampsakos z jeszcze większym uznaniem przez ponad trzy dekady kontynuował swe atrakcyjne nauczanie w Ogrodzie (*Kepon*).

W antycznej doksografii mówi się o dziale etycznym jako trzonie filozofii Epikura, a w nowożytnej historiografii o jego etyce, choć on sam zapewne tym terminem się nie posługiwał. Diogenes Laertios (X 30) podaje, że dział etyczny - według Epikura - dotyczy wyboru i unikania, a wyłożony został przezeń w księgach *O sposobach życia* (*Περὶ βίων*), *O celu najwyższym* (*Περὶ τέλους*), a także w *Listach* (*Ἐπιστολαί*). Z pierwszego i drugiego z tych dzieł znamy tylko nieliczne późniejsze świadectwa (zob. Usener 1887: fr. 94–96; 119–123), natomiast dzięki Diogenesowi Laertiosowi znamy *List do Menojkeusa* – z jego znamienym podtytułem czy tematem wiodącym: *τὰ περὶ βίων, περὶ τῶν βιωτικῶν* (*O sposobach życia*).

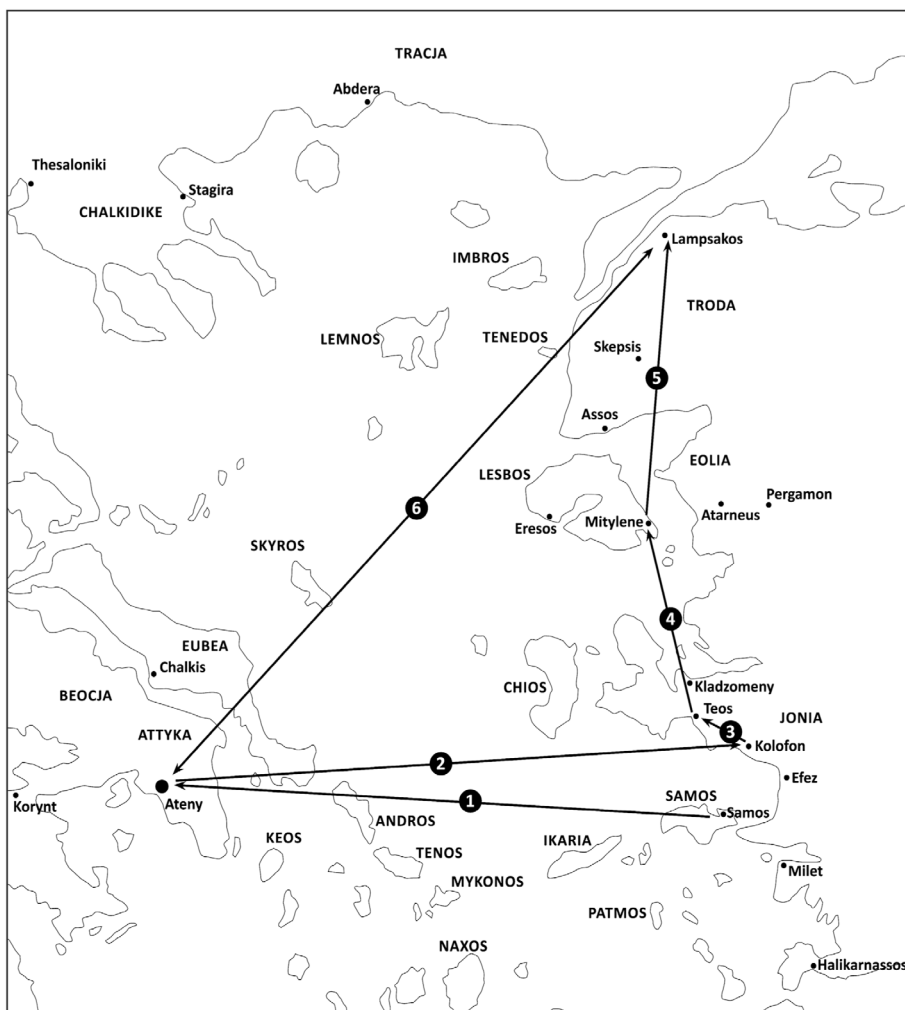
### Podróże, kształtowanie poglądów i przenoszenie działalności

Dla zrozumienia intencji i charakteru filozofii Epikura warto wiedzieć, że wyrastała ona z osobistych doświadczeń życiowych, zwłaszcza z odbytych podróży, kontaktów i listów z wieloma uczniami i przyjaciółmi pochodzącymi, co znamienne, z greckiego Wschodu, z Lesbos, Jonii i Azji Mniejszej. Na niniejszej mapce zaznaczyliśmy sześć znaczących przemieszczeń i podróży związanych z edukacją i działalnością filozoficzną Epikura.

Rodzice Epikura, Neokles i Chairestrata, byli ateńskimi osadnikami na wyspie Samos, gdzie się urodził on w 342 roku p.n.e. i dorastał w skromnych warunkach bytowych. Miał trzech braci: Neoklesa, Chairademosa i Arystobulosa, z którymi utrzymywał więzi rodzinne i filozoficzne. Epikur zaciekał się filozofią już w wieku szkolnym, gdy nauczyciel nie potrafił mu wyjaśnić, skąd się wziął Chaos według Hezjoda, jako że znajomość tego należy do filozofów. W czternastym roku życia pierwszym jego nauczycielem na Samos był nieznan nam platonik Panfilos. Epikur nie miał o nim dobrego zdania, jak również o innych filozofach.

Następnie udał się do Aten, gdzie odbył dwuletnią efebę (323–321 r. p.n.e.), czyli służbę wojskową połączoną z różnymi formami kształcenia. Mógł tam wtedy słuchać wykładów Ksenokratesa, scholarchy Akademii Platona, a także wykładów Teofrasta w Likejonie, po tym jak Arystoteles musiał uchodzić z Aten i wkrótce (322 r. p.n.e.) zmarł w Chalkis na Eubei.

Po śmierci Aleksandra Wielkiego (323 r. p.n.e.) rodzice Epikura zostali z Samos wygnani i udali się niedaleko w Azji Mniejszej do Kolofonu. Epikur po opuszczeniu Aten do nich dołączył (321 r. p.n.e.). Nie znamy jego losów w następnym dziesięcioleciu. Prawdopodobnie dopiero wtedy, a nie jeszcze przed wyjazdem do Aten, był on w pobliskim Teos słuchaczem filozofa Nauzyfanesa, rzecznika Demokryta i ucznia Pirrona z Elidy. Jednak i o tym najważniejszym swym mistrzu, od którego mógł poznać fizyczną teorię atomów i próżni, Epikur wyrażał się pogardliwie i lekceważąco, uważając się za samouka i niezależnego we wszystkim.



PODRÓŻE EPIKURA (342-271)

Autorstwo M. A. Wesoly

Zapewne w tym czasie kształtował swe własne poglądy w zdecydowanej opozycji i do wszystkich dotąd nurtów filozoficznych. Musiał to czynić wytrwale, zebrac środki i mieć uznanie, skoro w 311 roku rozpoczął swe nauczanie w Mitylenie na wyspie Lesbos, gdzie ponad trzy dekady wcześniej działał Arystoteles. Tam też Epikur pozyskał pierwszych słuchaczy. Nie wiadomo, z jakich powodów wkrótce (309 r. p.n.e.) przeniósł swą działalność do Lampsakos nad Hellespontem, gdzie odniósł większy sukces oraz pozyskał kolejnych uczniów i zwolenników.

Odniesiony podówczas sukces musiał być znaczący, skoro po trzech latach (306 r. p.n.e.) Epikur przeniósł swą działalność do Aten, gdzie za 80 min (możliwie tanio) nabył posiadłość z ogrodem (po grecku *Kepon*), którego nazwa przyjęła się dla określenia jego

szkoły filozoficznej. Nauczał tam przez ponad trzydzieści lat i zmarł (271 r. p.n.e.) w cierpieniu po siedemdziesiątce.

Podkreślamy tu fakt zmian miejsca działalności Epikura, gdyż związane jest to z pojawianiem się rzeczników jego myśli. Hermarchos, który po Epikurze został scholarchą Keposu, pochodził z Mityleny. Jednak większość jego przyjaciół i uczniów wywodziła się z Lampsakos, jak Kolotes, Idomeneus, Leonteus wraz z żoną Temistą, Metrodor i jego brat Timokrates (późniejszy odstępcą), Polienos i Pitokles. Epikur nie tylko pisywał do nich i wielu innych zwolenników programowe listy, które miały być wspólnie czytane i zapamiętywane, lecz także kilka razy odbywał do nich podróże.

Epikur zapraszał do wspólnego filozofowania właściwie wszystkich, nawet tych bez wszelkiego wykształcenia. Wyrażał pogardę dla sztuk, wykształcenia i uczoności; gratulował w liście Apellesowi tego, że „przeszedł od paidei do filozofii” (fr. 117 Usener [1887]). Kepos nie był uczoną szkołą, lecz rodzajem konwentu przyjaciół, którzy przebywali tam żonami i dziećmi, heterami i niewolnikami. Pisywał też listy do wielu heter, zwłaszcza do Leontion (Lwicy).

### **Kepos w konfrontacji**

Przybycie Epikura do Aten i prowadzenie tam oryginalnej działalności wiązało się z niebywałym wyzwaniem, rywalizacją i niewybredną polemiką z innymi podówczas szkołami filozoficznymi. Aby to ogólnie rozpoznać, zerknijmy w pierw na samo położenie tych szkół podług pewnej rekonstrukcji archeologicznej (Candace H. Smith, *The philosophical schools of hellenistic Athens: locations and distances*, w: Long, Sedley 1987 I: 4. Dane powielane też w Internecie).

Akademia Platona i Likejon Arystotelesa mieściły się w gimnazjonach na przeciwnych krańcach poza murami Aten, natomiast Stoa Poikile w miejscu publicznym zgromadzeń, zwanym Portykiem. Wyjątkowym miejscem i nazwą był Kepos, czyli Ogród Epikura, położony za Bramą Dypilońską. Nad wejściem widnieć miał napis, który znamy tylko w wersji łacińskiej od Seneki (*Epist.* 21, 10 = fr. 181 Usener [1887]): *Hospes, hic bene manebis, hic summum bonum est* (Gościu, tu dobrze się znajdziesz, tutaj najwyższe jest dobro). Kontrastuje to z wymowami stawianymi w Akademii Platona, nad wejściem której miał być napis: *Μηδείς ἀγεωμέτρητος εἰσίτω* (Kto nie zna geometrii, niechaj tutaj nie wstępuje). Wymowne było przy tym samo położenie Keposu, który graniczył wprost z Akademią, co musiało być dla obydwu stron szczególnym wyzwaniem.

Epikur już wcześniej na Samos zde gustowany był platonizmem Pamfilosa, a podczas efebii w Atenach mógł być słuchaczem Ksenokratesa, lecz później wypierał się tego, że w ogóle się czegoś od niego nauczył. Po Ksenokratesie (zm. 313 r. p.n.e.) Epikur już nie miał znaczących rywali w Akademii, gdyż Polemon i Krates w dużej mierze odeszli od dialektyki Platona na rzecz praktyki życia.

Natomiast znacznie poważniejszym dla Epikura rywalem pozostawał nieżyjący już Arystoteles, który nauczał w Likejonie (do 322 r. p.n.e.), gdzie po nim scholarchami byli



Teofrast (zm. 284 r. p.n.e.) i Straton (zm. 270 r. p.n.e.). Epikur względem Arystotelesa był szczególnie napastliwy i niewybredny — na podstawie zaginionych dla nas pism egzoterycznych, czyli dialogów, a nie z tych ezoterycznych, czyli szkolnych dzieł, które my znamy, uznawał go za platonika (Bignone 1936).

Oczywiście bezpośrednim rywalem Epikura był Zenon z Kition, który od 301 roku p.n.e. nauczał w Stoa Poikile, a także Chryzyp i inni stoicy. Diogenes Laertios (X 3) podaje, że stoik Diotimos, aby zdyskredytować Epikura, rozgłosił pochodzących rzekomo od niego pięćdziesiąt sprośnych listów.

### ***Epicurus brevis*: listy, maksymy, sentencje**

W działalności Epikura szczególną rolę odgrywały pisane przezeń listy do przyjaciół i uczniów. Schorowany na łożu śmierci życie swe zakończył listem do Idomeneosa, którego wymowne słowa cytuje Diogenes Laertios (X 22 = fr. 138 Usener [1887]): „Spędzając ten błogi i zarazem ostatni dzień mego życia napisałem do was, co następuje. Boleści pęcherza moczowego i brzucha są tak wielkie, że większe już być nie mogą. Tym wszystkim bólowi przeciwstawia się radość duchowa związana z pamięcią o odbytych przez nas dyskusjach. Ty zaś mając w poważaniu od młodości uznanie dla mnie i filozofii, miej w opiece dzieci Metrodora”.

Miał też skierować do przyjaciół te pożegnalne słowa: „Radujcie się i zapamiętajcie moje nauki” (Χαίρετε, καὶ μὲνῆσθε τὰ δόγματα — D.L. X 16).

W tym miejscu trzeba jeszcze wspomnieć o szczególnie obmyślanej przezeń metodyce krzewienia filozofii, przechodzącej wciąż od syntetycznego wglądu w całość do zgłębiania szczegółów, i odwrotnie (Hadot 2000: 145–146).

Jak czytamy na wstępie *Listu do Herodota*, wyciąg (*epitome*) całej swej filozofii Epikur dedykuje tym, którzy nie zdołają zgłębić jego wielkiego dzieła *O naturze*, jako też innych jego większych pism. Chodzi o zapamiętanie głównych treści dla dalszego ich utrwalenia i zgłębiania w szczegółach. Taki wyciąg służyć może i tym, którzy już zorientowani są w szczegółach systemu, aby ciągle mieć świadomość jego wiodących założeń. Bo nawet dla wytrawnego badacza istotne jest operowanie właściwymi określeniami i sprowadzanie wszystkiego do prostych elementów i formuł. Nie można bowiem osiągnąć wizji całości bez syntetycznego scalenia w krótkich formułach danych szczegółowych.

Tak więc obok wielkich dzieł Epikur oferuje swym uczniom znamienne kompendia (*epitome, stoicheiosis*) w formie listów, maksym i sentencji. Dawniej przypuszczano, że *Główne maksymy* oraz *Sentencje* były wyciągami sporządzonymi przez uczniów Epikura. Tymczasem było to jego zamysł, aby poprzez zwarte formuły zawsze powracać do streszczeń, nie gubić się w szczegółach i mieć umysł nastawiony na syntetyczny ogląd całości (Gagliarde 2011).

Taka wykładnia zbawczych listów Epikura i odbywane przezeń podróże przypominają prozelityzm pierwszych misji chrześcijańskich. Jednak posłanie epikurejskie, choć ma charakter zbawczej misji, nie opiera się na boskim objawieniu, a tylko na wymo-

wie terapeutycznej filozofii, której zaplecze jest racjonalne w zgłębieniu filozofii natury. Największe bowiem dzieło, które Epikur tworzył przez całe życie, to w 37 księgach traktat *O naturze* (*Περὶ φύσεως*), którego pokaźne, choć postrzępione fragmenty, odczytywane są nadal ze zwęglonym papirusów herkulanejskich (o nowszych badaniach i edycjach Verde 2013).

### Epicurus redivivus.

Jak żaden inny nurt filozoficzny, epikureizm zyskał w świecie grecko-rzymskim niebywałych zwolenników i krzewicieli. Świadczy o tym działalność Filodemos z Gadary (1 poł. I wieku p.n.e.) w okolicach Neapolu — rozliczne teksty jego oraz innych epikurejczyków zostały zwęglone przez wybuch Wezuwiusza (w 79 roku n.e.) i przetrwały do nas w postaci dającej się częściowo odczytać. W tym samym czasie powstał genialny poemat Lukrecjusza *De rerum natura*, z pochwałami Epikura jako zbawcy ludzkości. Jest to głównie wykładnia fizyki, psychologii i kosmologii, nie bez wątków antropologicznych (Wesoły 1988).

Na dalekim terenie Anatolii (w Licji) odkryto olbrzymie kamienne inskrypcje z wykładem epikureizmu, które nieznanym nam skądinąd Diogenes (ok. 125 roku n.e.) kazał wyryć na portyku w Ojnoandzie (stan najnowszych badań: Hammerstaedt, Smith, 2014).

Autor *Żywotów i poglądy słynnych filozofów*, Diogenes Laertios (z pierwszej połowy III wieku n.e.) całą dziesiątą księgę poświęcił Epikurovi. Oprócz relacji biograficznej i doksograficznej przytoczył on testament Epikura, tytuły ważniejszych jego pism, a także *in extenso* jego trzy listy streszczające całą filozofię: *List do Herodota*, *List do Pytoklesa* i *List do Menojkeusa*. Pierwszy z tych listów traktuje o kwestiach fizycznych (przyrodniczych), drugi o zjawiskach na niebie, a trzeci o sprawach dotyczących życia. Diogenes Laertios dołączył jeszcze *Kyriai doxai*, czyli *Główne maksymy* Epikura, po to, aby czytelnik „mógł wszechstronnie poznać tego człowieka i wiedział, co o nim sądzić” (D.L. X 29).

### Kompozycja i sekwencja wywodów

Po tej ogólnej charakterystyce działalności i intencji Epikura, rozpoznajmy jego naczelną tezę ujętą zwięźle i wzorcowo w słynnym *Liście do Menojkeusa*. Sam początek tekstu przypomina zachętę do filozofowania wyrażoną w *Protreptyku* Arystotelesa (Porawski, Wesoły 1988). Jest to jednak podobieństwo pozorne, gdyż Epikur nie traktuje filozofii jako dziedziny badawczą i poznawczą, lecz terapeutyczną dla ducha, aby osiągnąć eudajmonię (szczęśliwość), o którą trzeba szczególnie zabiegać.

Zalecane przezeń prawa piękno życia sprowadzają się do utrwalenia tego, co później wyraził epikurejczyk Filodemos z Gadary w zwięzłych formułach tzw. czwór-

mianu leczniczego — *tetrapharnakon* dla zapewnienia zdrowia duszy (*Herculaneum Papyrus*, 1005, kol. IV 10–14):

1. ἄφοβον ὁ θεός (bóstwo nie jest straszne),
2. ἀνύποπτον ὁ θάνατος (śmierci się nie czuje),
3. καὶ τὰγαθὸν μὲν εὐκτῆτον (to, co dobre, jest łatwe do podjęcia),
4. τὸ δὲ δεινὸν εὐκαρτέρητον (to, co straszne, jest łatwe do zniesienia).

Wszelako Epikur na początku tego listu uwzględnia tylko dwie pierwsze formuły czwórmianu leczniczego (123–124), a dwie następne w nieco innym brzmieniu podejmiemy — jak zobaczymy — w dalszej kolejności (130–131). Najpierw więc nie trzeba lękać się bogów, które są istotami nieśmiertelnymi i błogimi. O bogach bowiem panują błędne wyobrażenia większości, jakoby byli sprawcami szkód dla złych ludzi i korzyści dla dobrych.

Drugim do uleczenia ludzkim lękiem są błędne wyobrażenia o śmierci. Tutaj pada słynny argument, że śmierć nas nie dotyczy, bo gdy żyjemy, jej nie ma, a gdy zaistnieje śmierć, to nas już nie będzie. Odpiera przy tym Epikur obłędne poglądy o życiu i śmierci — zapewne echa motywów poetyckich (cf. Teognis, fr. 247; Bakchylides V, 160–161; Sofokles, *Edyp w Kolonie*, 1224–1227; por. też mit o Sylenie i Midasie).

Kolejna i centralna partia wywodów w *Liście do Menojkeusa* wyraża się podług następujących przewodnich pojęć (127–132):

- ◀ ἐπιθυμῖαι: φυσικαί – κεναί (pragnienia: naturalne – urojone);
- ◀ ἡδονή: ἀρχὴ καὶ τέλος (przyjemność: początek i koniec = zasada i cel);
- ◀ αὐτάρκεια: τὸ ἀγαθὸν μέγα (samowystarczalność: wielkie dobro);
- ◀ νήφων λογισμὸς (trzeźwe wyrachowanie);
- ◀ φρόνησις: τὸ μέγιστον ἀγαθὸν (roztropność: najwyższe dobro);
- ◀ ἀρεταὶ τῶι ζῆν ἡδέως (cnoty spójne z życiem przyjemnym);

Stanowi to pomysłową argumentację, wychodzącą od rozróżnień ludzkich pragnień, aby na tej podstawie określić przyjemność jako naturalną potrzebę uniknięcia cierpienia. To bowiem, co naturalne, jest łatwe do podjęcia, a to, co urojone, trudne. I tutaj kryterium stanowi wybór i unikanie podług pożytku czy straty. Epikur odwołuje się przy tym do samowystarczalności czy powściągliwości i trzeźwego wyrachowania, wbrew temu, jak już wtedy (i także później) wypaczano jego zasadę hedonizmu.

Co więcej, Epikur uznaje za najwyższe dobro *phronesis*, czyli roztropność, cenniejszą nawet od samej filozofii. W tym punkcie nasuwa się nam skojarzenie z tym, jak Arystoteles w *Etyce Nikomachejskiej* (EN 1149a25) ujmował *phronesis* jako umiejętność „deliberowania (*bouleusasthai*) nad tym, co jest dla nas dobre i pożyteczne, nie po części, np. co do zdrowia czy siły, lecz w ogóle co do dobrego życia” (Wesoły 2018). Trudno tu jednak widzieć inspiracje Arystotelesa, skoro Epikur zupełnie inaczej formułował przesłanie swej filozofii życia. W każdym razie *phronesis* uznał za naczelną cnotę, z której wywodzą się wszystkie inne, mając wszak na względzie postulat przyjemnego życia. Wyraził to

wybornie w formie inwersji, że „nie można żyć przyjemnie, nie żyjąc roztropnie, pięknie i sprawiedliwie, ani też żyć roztropnie, pięknie i sprawiedliwie, nie żyjąc przyjemnie”.

Nazbyt lapidarna i niejasna jest ostatnia partia tego listu z polemiką wokół pojęcia konieczności, przypadku i przeznaczenia filozofów natury. Miał tu Epikur zapewne na myśli determinizm Demokryta, wobec którego wyrażał się zresztą krytycznie i ironicznie (zob. na ten temat ważne opracowanie: Silvestre 1985).

Zakończenie tego listu, jak sam początek, jest zachętą i zaleceniem ciągłego rozważania tych nauki, by wyzbyć się niepokoju i osiągnąć stan szczęśliwości. Utarło się też zalecenie, o którym wzmiankuje Seneka (*Epist.* 25.5): *Sic fac omnia tamquam spectet Epicurus (Czyń tak wszystko, jakby na to patrzył Epikur).*

Na koniec zauważmy w lekturze *Listu do Menojkeusa* osobliwości stylu i walory literackie. I tak Epikur w użytych wyrażeniach posługuje się często antytezami (młody – stary, zdrowie – choroba, życie – śmierć, naturalne – urojone, przyjemność – ból, wybór – unikanie, konieczność – przypadek, rozumnie – nierozumnie, szczęśliwy – nieszczęśliwy, jawa – sen). Niektórym z tych wyrażeń towarzyszą *parizozy*, czyli zestawienia wypowiedzi z równych czy podobnych sobie członów. Ponadto literacki efekt wyrażają chiazmy, negacje i powtórzenia wiele razy tego samego słowa w jednym zdaniu, jak w określeniu przyszłości (127) przysłówka πάντως (całkiem), czy też jak w określeniu tego, co lepsze (135), rozumnie czy nie rozumnie, poprzez przypadek czy jego brak.

### Propozycja lektury

Epikur w swym nauczaniu szczególnie cenił jasność i zwięzłość wywodów. Poniżej odsyłamy do lektury jego *Listu do Menojkeusa*, którego tekst przytaczamy wedle edycji (Usenera) ze stosownymi zmianami: dla większej jasności proponujemy akapity i spacje odbiegające od edycji wzorcowych; także w tym celu, aby obok zamieścić nowy możliwie wierny polski przekład (zaopatrzoney nagłówkami), który różni się znacząco od poprzednich (por. Krokiewicz 1961: 298–284; Leśniak w przekładzie Diogenesa Laertiosa 1964: 640–650; Kubiak 1999: 277–281).

Tak jak słuchanie kompozycji muzycznej nie może być w trakcie przerywane, tak też lektura tego filozoficznego tekstu wymaga refleksyjnej ciągłości bez doraźnych komentarzy i sięgania do rozpraszających zwykle przypisów. Sam Epikur zresztą zalecał wspólne odczytywanie i rozważanie treści swych listów. Antyczni Grecy czytali zwykle na głos z należytą przy tym intonacją.

Powyższe uwagi mogą być wstępnym wdrożeniem do lektury tego tekstu, a poniższa literatura przedmiotu może służyć jej pogłębieniu.

Wyrażam tutaj podziękowanie Pani dr Joannie Rutkowskiej i Panu prof. Mikołajowi Domaradzkiemu za pomoc w korekcie oraz Panu dr Pawłowi Blei za pomoc w grafice wykresu mapy.

## Ἐπιστολὴ πρὸς Μενοικέα περὶ τῶν βιωτικῶν

[121] Ἐπίκουρος Μενοικεῖ χαίρειν.

[122] Μῆτε νέος τις ὢν μελλέτω φιλοσοφεῖν, μήτε γέρον ὑπάρχων κοπιάτω φιλοσοφῶν. οὔτε γὰρ ἄωρος οὐδεὶς ἐστὶν οὔτε πάρωρος πρὸς τὸ κατὰ ψυχὴν ὑγιαῖνον. ὁ δὲ λέγων ἢ μήπω τοῦ φιλοσοφεῖν ὑπάρχειν ὥραν ἢ παρεληλυθέναι τὴν ὥραν ὁμοίος ἐστὶ τῷ λέγοντι πρὸς εὐδαιμονίαν ἢ μὴ παρεῖναι τὴν ὥραν ἢ μηκέτι εἶναι. ὥστε φιλοσοφητέον καὶ νέωι καὶ γέροντι, τῷ μὲν ὅπως γηράσκων νεάζῃ τοῖς ἀγαθοῖς διὰ τὴν χάριν τῶν γεγονότων, τῷ δὲ ὅπως νέος ἅμα καὶ παλαιὸς ἦ διὰ τὴν ἀφοβίαν τῶν μελλόντων· μελετᾶν οὖν χρὴ τὰ ποιοῦντα τὴν εὐδαιμονίαν, εἴπερ παρούσης μὲν αὐτῆς πάντα ἔχομεν, ἀπούσης δὲ πάντα πρᾶττομεν εἰς τὸ ταύτην ἔχειν.

[123] Ἄ δέ σοι συνεχῶς παρήγγελλον, ταῦτα καὶ πρᾶττε καὶ μελέτα, στοιχεῖα τοῦ καλῶς ζῆν ταῦτ' εἶναι διαλαμβάνων. Πρῶτον μὲν τὸν θεὸν ζῶιον ἀφθαρτον καὶ μακάριον νομίζων, ὡς ἡ κοινὴ τοῦ θεοῦ νόησις ὑπεγράφη, μηθὲν μήτε τῆς ἀφθαρσίας ἀλλότριον μήτε τῆς μακαριότητος ἀνοίκειον αὐτῷ πρόσαιπτε· πᾶν δὲ τὸ φυλάττειν αὐτοῦ δυνάμενον τὴν μετὰ ἀφθαρσίας μακαριότητα περὶ αὐτὸν δόξαζε. θεοὶ

EPIKUR POZDRAWIA MENOJKEUSA  
[*Filozofowaniem młody i stary osiąga zdrowie duszy i szczęśliwość*]

(122) Niech nikt, będąc młodym, nie zaniebduje filozofii ani jako starzec nie ustaje w filozofowaniu. Dla nikogo bowiem ani nie jest za wcześnie, ani za późno, by zadbać o zdrowie duszy. Kto zatem powie, że jeszcze nie pora na filozofowanie lub że pora ta już minęła, podobny jest do mówiącego, że na szczęśliwość pora dlań nie nadeszła albo że już przeszła. Trzeba tedy filozofować i młodemu i staremu; temu, aby starzejąc się odmłodził dobrami, które dlań zaistniały, a tamtemu, choć młody, by był jak starzec nieustraszony wobec przyszłości. Trzeba więc o to zabiegać dla szczęśliwości, bo gdy ona jest, mamy wszystko, a gdy jej nie ma, czynimy wszystko dla jej zdobycia.

[*Nieśmiertelność i błogość bóstwa*]

(123) Co tobie wciąż zalecałem, czynź to i rozważaj: takie są bowiem do podjęcia prawidła pięknego żywota. Po pierwsze, uznaj bóstwo za istotę niezniszczalną i błogą, jak głosi wspólne pojęcie bóstwa, i nie przypisuj mu niczego, co obce jego nieśmiertelności i błogości. Wszystko to o nim rozważ, co może zachować jego nieśmiertelność i błogość. Otóż bogowie są, wszak oczywiste jest o nich poznanie. Takimi zaś nie są, jak wielu ich sobie

μὲν γὰρ εἰσὶν· ἑναργῆς γὰρ αὐτῶν ἔστιν ἢ γινῶσις· οἴους δ' αὐτοὺς <οἱ> πολλοὶ νομίζουσιν, οὐκ εἰσὶν· οὐ γὰρ φυλάττουσιν αὐτοὺς οἴους νομίζουσιν. ἀσεβῆς δὲ οὐχ ὁ τοὺς τῶν πολλῶν θεοὺς ἀναιρῶν, ἀλλ' ὁ τὰς τῶν πολλῶν δόξας θεοῖς προσάπτων. [124] οὐ γὰρ προλήψεις εἰσὶν ἀλλ' ὑπολήψεις ψευδεῖς αἱ τῶν πολλῶν ὑπὲρ θεῶν ἀποφάσεις, ἔνθεν αἱ μέγιστα βλάβαι ἐκ θεῶν ἐπάγονται καὶ ὠφέλεια <τοῖς ἀγαθοῖς>. ταῖς γὰρ ἰδίαις οἰκειούμενοι διὰ παντὸς ἀρεταῖς τοὺς ὁμοίους ἀποδέχονται, πᾶν τὸ μὴ τοιοῦτον ὡς ἀλλότριον νομίζοντες.

Συνέθιξε δὲ ἐν τῷ νομίζειν μηδὲν πρὸς ἡμᾶς εἶναι τὸν θάνατον ἐπεὶ πᾶν ἀγαθὸν καὶ κακὸν ἐν αἰσθήσει· στερησις δὲ ἔστιν αἰσθήσεως ὁ θάνατος. ὅθεν γινῶσις ὀρθῆ τοῦ μηδὲν εἶναι πρὸς ἡμᾶς τὸν θάνατον ἀπολαυστὸν ποιεῖ τὸ τῆς ζωῆς θνητόν, οὐκ ἄπειρον προστιθεῖσα χρόνον, ἀλλὰ τὸν τῆς ἀθανασίας ἀφελομένη πόθον. [125] οὐθὲν γὰρ ἔστιν ἐν τῷ ζῆν δεινὸν τῷ κατελιηφότι γνησίως τὸ μηδὲν ὑπάρχειν ἐν τῷ μὴ ζῆν δεινόν. ὥστε μάταιος ὁ λέγων δεδιέναι τὸν θάνατον οὐχ ὅτι λυπήσει παρών, ἀλλ' ὅτι λυπεῖ μέλλον. ὁ γὰρ παρὸν οὐκ ἐνοχλεῖ, προσδοκώμενον κενῶς λυπεῖ. τὸ φρικωδέστατον οὖν τῶν κακῶν ὁ θάνατος οὐθὲν πρὸς ἡμᾶς, ἐπειδήπερ ὅταν μὲν ἡμεῖς ὦμεν, ὁ θάνατος οὐ πάρεστιν, ὅταν δὲ ὁ θάνατος παρῆ, τόθ' ἡμεῖς οὐκ ἐσμέν. οὔτε οὖν πρὸς τοὺς ζῶντάς ἔστιν οὔτε πρὸς τοὺς τετελευτηκότας, ἐπειδήπερ περὶ οὓς μὲν οὐκ ἔστιν, οἱ δ' οὐκέτι εἰσὶν.

wyobraża; nie okazują im bowiem czci ci, którzy tak ich wyobrażają. Bezbożny nie jest ten, kto odrzuca bogów czczonych przez wielu, lecz ten, kto potwierdza mniemanie wielu o bogach. (124) Nie są bowiem antycypacjami, lecz fałszywymi przypuszczeniami wieszczania wielu o bogach. Stąd też od bogów pochodzą największe przyczyny szkód dla złych ludzi i korzyści dla dobrych. Przez tych zaś zadufanych zgłębia w swych własnych zaletach bogowie odbierani są za podobnych, a wszystko, co nie takie, uznają za obce.

[*Śmierć jest dla nas niczym*]

Przywyknij do tej myśli, że śmierć jest dla nas niczym, skoro wszelkie dobro i zło jest w doznaniu, a brakiem doznania jest śmierć. Stąd trafny namysł, że śmierć jest dla nas niczym, sprawia przyjemnym śmiertelny żywot, nie przydając bezmiar czasowi, lecz ujmując pragnienie nieśmiertelności. (125) Nic bowiem nie jest straszne w życiu dla tego, kto istotnie pojął, że nie ma też nic straszego w niezyciu. Toteż obłądny jest ten, kto powiada, że śmierć nie zasmuci go, gdy nadejdzie, lecz smuci tylko jej nadejście. Co jednak obecnie nie dręczy, to jako oczekiwane na darmo smuci. Najstraszniejsze więc z nieszczęść — śmierć nic nie ma do nas, bo gdy my jesteśmy, śmierć jest nieobecna, gdy zaś śmierć nadejdzie, wtedy nas już nie będzie. Nie ma więc związku ani z żyjącymi ani z umarłymi, skoro tych nie dotyczy, a tamtych już nie ma.



## [Postawa wobec śmierci]

Ἄλλ' οἱ πολλοὶ τὸν θάνατον ὅτε μὲν ὡς μέγιστον τῶν κακῶν φεύγουσιν, ὅτε δὲ ὡς ἀνάπαυσιν τῶν ἐν τῷ ζῆν <κακῶν αἰροῦνται. ὁ δὲ σοφὸς οὔτε παραιτεῖται τὸ ζῆν> [126] οὔτε φοβεῖται τὸ μὴ ζῆν· οὔτε γὰρ αὐτῷ προσίσταται τὸ ζῆν οὔτε δοξάζεται κακὸν εἶναι τι τὸ μὴ ζῆν. ὥσπερ δὲ τὸ σιτίον οὐ τὸ πλεῖον πάντως ἀλλὰ τὸ ἥδιστον αἰρεῖται, οὔτω καὶ χρόνον οὐ τὸν μήκιστον ἀλλὰ τὸν ἥδιστον καρπίζειται.

Ὁ δὲ παραγγέλλων τὸν μὲν νέον καλῶς ζῆν, τὸν δὲ γέροντα καλῶς καταστρέφειν, εὐήθης ἐστὶν οὐ μόνον διὰ τὸ τῆς ζωῆς ἀσπαστόν, ἀλλὰ καὶ διὰ τὸ τὴν αὐτὴν εἶναι μελέτην τοῦ καλῶς ζῆν καὶ τοῦ καλῶς ἀποθνήσκειν. πολὺ δὲ χείρων καὶ ὁ λέγων

«καλὸν μὲν μὴ φῦναι,  
φύντα δ' ὅπως ὄκιστα πύλας Ἄϊδαο  
περῆσαι».

[127] εἰ μὲν γὰρ πεποithῶς τοῦτό φησιν, πῶς οὐκ ἀπέρχεται ἐκ τοῦ ζῆν; ἐν ἐτοιμίῳ γὰρ αὐτῷ τοῦτ' ἐστίν, εἴπερ ἦν βεβουλευμένον αὐτῷ βεβαίως· εἰ δὲ μωκώμενος, μάταιος ἐν τοῖς οὐκ ἐπιδεχομένοις.

Μνημονευτέον δὲ ὡς τὸ μέλλον οὔτε πάντως ἡμέτερον οὔτε πάντως οὐχ ἡμέτερον, ἵνα μήτε πάντως προσμένωμεν ὡς ἐσόμενον μήτε ἀπελπίζωμεν ὡς πάντως οὐκ ἐσόμενον.

Lecz wielu raz stroni od śmierci jak od największego zła, raz znów jej pragnie jako kresu nędznego życia. (126) [Atoli mędrzec ani się życia nie wyrzekła], ani nie lęka się nie żyć, ani mu życie nie ciąży, ani nie sądzi, że niezycie jest złem. Tak jak wybiera pożywienie wcale nie obfitsze, lecz smaczniejsze, tak też raczy się czasem nie najdłuższym, lecz najprzyjemniejszym.

## [Oblędne poglądy o życiu wobec śmierci]

A ten, kto zaleca, by młody żył pięknie, a stary pięknie skończył, jest głupcem nie tylko dlatego, że życie jest godne pożądania, lecz i dlatego, że ta sama jest troska o życie piękne i o piękne umieranie. Znacznie zaś gorszy jest ten, kto powiada, że:

*lepiej się nie urodzić —*

*zrodzonemu zaś jak najrychlej bramy Hadesu przekroczyć* [Teognis, fr. 427].

(127) Bo jeśli z przekonania tak mówi, to czemuż z życia nie odchodzi? Gotów byłby na to, gdyby pragnął tego stanowczo. Jeśli zaś żałkuje, to oblędny jest w swych zamierzeniach.

## [Przyszłość zależna od nas?]

Należy pamiętać, że przyszłość ani całkiem zależy od nas, ani całkiem nie zależy, byśmy całkiem nie oczekiwali tego, co będzie, ani nie spodziewali się, że całkiem nie będzie.

[Rozróżnienie pragnień naturalnych i urojonych]

Ἀναλογιστέον δὲ ὡς τῶν ἐπιθυμιῶν αἱ μὲν εἰσι φυσικαί, αἱ δὲ κεναί, καὶ τῶν φυσικῶν αἱ μὲν ἀναγκαῖαι, αἱ δὲ φυσικαὶ μόνον· τῶν δὲ ἀναγκαίων αἱ μὲν πρὸς εὐδαιμονίαν εἰσὶν ἀναγκαῖαι, αἱ δὲ πρὸς τὴν τοῦ σώματος ἀοχλησίαν, αἱ δὲ πρὸς αὐτὸ τὸ ζῆν. [128] τούτων γὰρ ἀπλανῆς θεωρία πᾶσαν αἴρεσιν καὶ φυγὴν ἐπανάγειν οἶδεν ἐπὶ τὴν τοῦ σώματος ὑγίειαν καὶ τὴν τῆς ψυχῆς ἀταραξίαν, ἐπεὶ τοῦτο τοῦ μακαρίως ζῆν ἔστι τέλος.

Τούτου γὰρ χάριν πάντα πράττομεν, ὅπως μῆτε ἀλγῶμεν μῆτε ταρβῶμεν. ὅταν δὲ ἅπαξ τοῦτο περὶ ἡμᾶς γένηται, λύεται πᾶς ὁ τῆς ψυχῆς χειμῶν, οὐκ ἔχοντος τοῦ ζώου βαδίζειν ὡς πρὸς ἐνδέον τι καὶ ζητεῖν ἕτερον ὧι τὸ τῆς ψυχῆς καὶ τοῦ σώματος ἀγαθὸν συμπληρῶσεται. τότε γὰρ ἡδονῆς χρεῖαν ἔχομεν, ὅταν ἐκ τοῦ μὴ παρεῖναι τὴν ἡδονὴν ἀλγῶμεν· «ὅταν δὲ μὴ ἀλγῶμεν» οὐκέτι τῆς ἡδονῆς δεόμεθα.

Καὶ διὰ τοῦτο τὴν ἡδονὴν ἀρχὴν καὶ τέλος λέγομεν εἶναι τοῦ μακαρίως ζῆν. [129] ταύτην γὰρ ἀγαθὸν πρῶτον καὶ συγγενικὸν ἔγνωμεν, καὶ ἀπὸ ταύτης καταρχόμεθα πάσης αἰρέσεως καὶ φυγῆς, καὶ ἐπὶ ταύτην καταντῶμεν ὡς κανόνι τῶι πάθει πᾶν ἀγαθὸν

Należy i to przyswoić, że z naszych pragnień jedne są naturalne, drugie urojone; z naturalnych zaś jedne są konieczne, a inne tylko naturalne. Z tych koniecznych jedne do szczęścia są konieczne, inne do zaspokojenia ciała, a jeszcze inne do samego życia. (128) Jasny na to pogląd pozwala skierować wszelki wybór i unikanie ku zdrowiu ciała i spokoju duszy, skoro szczęśliwego żywota taki właśnie jest cel.

[Potrzeba przyjemności dla uniknięcia cierpienia]

Bo po to wszystko czynimy, aby nie cierpieć i nie lękać się. Gdy tylko to się stanie, ustaje cały niepokój duszy; nie mając tego, istota żywa zabiega o to brakujące i szuka czegoś, czym dobro duszy i ciała się dopełni. Wtedy bowiem mamy potrzebę przyjemności, gdy z jej braku cierpimy; gdy zaś nie cierpimy, wtedy nie potrzebujemy przyjemności.

[Przyjemność najwyższym dobrem wrodzonym. Jedne przyjemności wybierać, drugich unikać]

Dlatego powiadamy, że przyjemność jest początkiem i końcem szczęśliwego życia. (129) Tę bowiem poznaliśmy jako pierwsze i wrodzone dobro, i od niej zaczynamy we wszelkim wyborze i unikaniu, i do niej wracamy jako prawidła, oceniając dozna



κρίνοντες. Καὶ ἐπεὶ πρῶτον ἀγαθὸν τοῦτο καὶ σύμφυτον, διὰ τοῦτο καὶ οὐ πᾶσαν ἡδονὴν αἰρούμεθα, ἀλλ' ἔστιν ὅτε πολλὰς ἡδονὰς ὑπερβαίνομεν, ὅταν πλεῖον ἡμῖν τὸ δυσχερὲς ἐκ τούτων ἔπηται καὶ πολλὰς ἀλγηδόνας ἡδονῶν κρείττους νομίζομεν, ἐπειδὴν μείζων ἡμῖν ἡδονὴ παρακολουθῆι πολὺν χρόνον ὑπομείνασι τὰς ἀλγηδόνας. πᾶσα οὖν ἡδονὴ διὰ τὸ φύσιν ἔχειν οἰκείαν ἀγαθόν, οὐ πᾶσα μέντοι αἰρετὴ· καθάπερ καὶ ἀλγηδῶν πᾶσα κακόν, οὐ πᾶσα δὲ αἰεὶ φευκτὴ πεφυκυῖα. [130] τῆι μέντοι συμμετρήσει καὶ συμφερόντων καὶ ἀσυμφόρων βλέπει ταῦτα πάντα κρίνειν καθήκει. χρώμεθα γὰρ τῶι μὲν ἀγαθῶι κατὰ τινὰς χρόνους ὡς κακῶι, τῶι δὲ κακῶι τοῦμπαλιν ὡς ἀγαθῶι.

niem wszelkie dobro. A skoro takie jest pierwsze i wrodzone dobro, dlatego wybieramy nie każdą przyjemność, lecz nieraz jest tak, że unikamy wielu przyjemności, kiedy więcej nam z nich przykrości wynika. A wiele przykrości stawiamy wyżej, skoro więcej przyjemności towarzyszyć będzie po dłuższym czasie trwających przykrości. Każda więc przyjemność z natury ma właściwe sobie dobro, nie każda zaś jest godna wyboru. (130) Podobnie wszelki ból jest złem, nie każdy jednak z natury jest do uniknięcia. Względem pożytku i strat trzeba to wszystko wymierzać i rozstrzygać. Bierzemy bowiem dobro na jakiś czas za zło, a zło na odwrót za dobro.

[*Samowystarczalność/powściągliwość niosąca przyjemność*]

Καὶ τὴν αὐτάρκειαν δὲ ἀγαθὸν μέγα νομίζομεν, οὐχ ἵνα πάντως τοῖς ὀλίγοις χρώμεθα, ἀλλ' ὅπως ἐὰν μὴ ἔχωμεν τὰ πολλὰ, τοῖς ὀλίγοις ἀρκώμεθα, πεπεισμένοι γνησίως ὅτι ἥδιστα πολυτελείας ἀπολαύουσιν οἱ ἥκιστα ταύτης δεόμενοι, καὶ ὅτι τὸ μὲν φυσικὸν πᾶν εὐπόριστόν ἐστι, τὸ δὲ κενὸν δυσπόριστον, ὅι τε λιτοὶ χυλοὶ ἴσην πολυτελεῖ διαίτην τὴν ἡδονὴν

Otóż samowystarczalność uznajemy za wielkie dobro nie dlatego, abyśmy zgoła poprzestawali na małym, ale po to, że gdy wiele nie posiadamy, korzystamy z niewiele, przekonani zaiste, że najprzyjemniej kosztują z obfitości ci, którzy jej najmniej potrzebują, i że wszystko, co naturalne, jest łatwe do zdobycia, a to, co urojone, jest trudno zdobywalne. Proste potrawy równą przyjemność sprawiają z obfitym ucztowa

ἐπιφέρουσιν, ὅταν ἅπαν τὸ ἀλοῦν κατ' ἔνδειαν ἐξαιρεθῆι, [131] καὶ μᾶζα καὶ ὕδωρ τὴν ἀκροτάτην ἀποδίδωσιν ἡδονὴν, ἐπειδὴν ἐνδέων τις αὐτὰ προσενέγκηται. τὸ συνεθίζειν οὖν ἐν ταῖς ἀπλαῖς καὶ οὐ πολυτελέσι διαίταις καὶ ὑγιείας ἐστὶ συμπληρωτικὸν καὶ πρὸς τὰς ἀναγκαίας τοῦ βίου χρήσεις ἄοκνον ποιεῖ τὸν ἄνθρωπον καὶ τοῖς πολυτελέσιν ἐκ διαλειμάτων προσερχομένοις κρεῖττον ἡμᾶς διατίθησι καὶ πρὸς τὴν τύχην ἀφόβους παρασκευάζει.

“Ὅταν οὖν λέγωμεν ἡδονὴν τέλος ὑπάρχειν, οὐ τὰς τῶν ἀσώτων ἡδονὰς καὶ τὰς ἐν ἀπολαύσει κειμένας λέγομεν, ὡς τινες ἀγνοοῦντες καὶ οὐχ ὁμολογοῦντες ἢ κακῶς ἐκδεχόμενοι νομίζουσιν, ἀλλὰ τὸ μῆτε ἀλγεῖν κατὰ σῶμα μῆτε ταράττεσθαι κατὰ ψυχὴν· [132] οὐ γὰρ πότοι καὶ κῶμοι συνείροντες οὐδ' ἀπολαύσεις παιδῶν καὶ γυναικῶν οὐδ' ἰχθύων καὶ τῶν ἄλλων, ὅσα φέρει πολυτελῆς τράπεζα, τὸν ἡδὺν γενναῖ βίον, ἀλλὰ νήφων λογισμὸς καὶ τὰς αἰτίας ἐξερευνῶν πάσης αἰρέσεως καὶ φυγῆς καὶ τὰς δόξας ἐξελαύνων, ἐξ ὧν πλεῖστος τὰς ψυχὰς καταλαμβάνει θόρυβος.

Τούτων δὲ πάντων ἀρχὴ καὶ τὸ μέγιστον ἀγαθὸν φρόνησις. διὸ καὶ φιλοσοφίας τιμιώτερον ὑπάρχει φρόνησις, ἐξ ἧς αἰλοῖται πᾶσαι

niem, gdy minie wszelki ból z niedostatku. (131) Jęczmienny chleb i woda sprawiają wielką przyjemność, gdy ktoś głodny je spożyje. Nawyk więc do prostych i nie kosztownych posiłków i dla zdrowia jest korzystny, i czyni człowieka odpornym na konieczne potrzeby życia, i po dłuższych przerwach usposabia nas do lepszego smakowania łakoci, i hartuje do braku trwogi przed losem.

[*Przyjemność jako cel – trzeźwe wyrachowanie*]

Kiedy więc mówimy, że przyjemność jest celem, to nie mówimy o rozpustnych rozkoszach ani tarzających się w uciechach, jak niektórzy sądzą, nie znając i dzielając naszej nauki albo źle ją pojmując, ale o tym, że ciało nie cierpi i dusza nie jest trapiiona. (132) Nie pijatyki i hulanki ani uciechy z chłopcami i kobietami; nie ryby i inne smakołyki, jakich dostarcza zbyt korny stół, czynią życie przyjemnym, ale trzeźwe wyrachowanie, dociekające przyczyn wszelkiego wyboru i unikania, odrzucające czcze domysły, z których są największe utrapienia duszy.

[*Roztropność, cnoty, przyjemność życiowa*]

W tym wszystkim zasadą i najwyższym dobrem jest roztropność; dlatego od filozofii jest cenniejsza roztropność, z której wywodzą się wszelkie cnoty, pouczająca,

πεφύκασιν ἀρεταί, διδάσκουσα ὡς οὐκ ἔστιν ἡδέως ζῆν ἄνευ τοῦ φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως, <οὐδὲ φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως> ἄνευ τοῦ ἡδέως. συμπεφύκασι γὰρ αἱ ἀρεταὶ τῷ ζῆν ἡδέως καὶ τὸ ζῆν ἡδέως τούτων ἔστιν ἀχώριστον.

że nie można żyć przyjemnie, nie żyjąc roztropnie, pięknie i sprawiedliwie, ani też nie można żyć roztropnie, pięknie i sprawiedliwie, nie żyjąc przyjemnie. Wszak cnoty naturalnie wiążą się z życiem przyjemnym, a przyjemne życie jest od nich nieodłączne.

[Konieczność, przeznaczenie, przypadek]

[133] Ἐπεὶ τίνα νομίζεις εἶναι κρεῖττονα τοῦ καὶ περὶ θεῶν ὅσια δοξάζοντος καὶ περὶ θανάτου διὰ παντὸς ἀφόβως ἔχοντος καὶ τὸ τῆς φύσεως ἐπιλελογισμένου τέλος, καὶ τὸ μὲν τῶν ἀγαθῶν πέρας ὡς ἔστιν εὐσυμπλήρωτόν τε καὶ εὐπόριστον διαλαμβάνοντος, τὸ δὲ τῶν κακῶν ὡς ἢ χρόνους ἢ πόρους ἔχει βραχεῖς· τὴν δὲ ὑπὸ τινῶν δεσποτῶν εἰσαγομένην πάντων †ἐγγελωτῶτος†, ἃ δὲ ἀπὸ τύχης, ἃ δὲ παρ' ἡμᾶς διὰ τὴν μὲν ἀνάγκην ἀνυπεύθυνον εἶναι, τὴν δὲ τύχην ἄστατον ὄραν, τὸ δὲ παρ' ἡμᾶς ἀδέσποτον, ὧι καὶ τὸ μεμπτόν καὶ τὸ ἐναντίον παρακολουθεῖν πέφυκεν.

(133) Bo kogóż cenisz bardziej od tego, kto zbożnie mniema o bogach i wobec śmierci ma się nieustraszenie, kto pojął cel natury i przyjmuje, że kresu dóbr łatwo dosięgnąć i dopełnić, a rzeczy złych chwile i udręki są krótkie, kto, wprowadzoną przez niektórych władczynię wszystkiego, obśmiewa, że jedne rzeczy są z przypadku, inne dla nas z konieczności nieodgadnione, kto przypadek upatruje jako niestały, to, co dla nas niezgłębione, czemu zwykle towarzyszy narzekanie i przeciwstawianie się.

[134] Ἐπεὶ κρεῖττον ἦν τῷ περὶ θεῶν μύθῳ κατακολουθεῖν ἢ τῇ τῶν φυσικῶν εἰμαρμένην δουλεύειν· ὁ μὲν γὰρ ἐλπίδα παραιτήσεως ὑπογράφει θεῶν διὰ τιμῆς, ἢ δὲ ἀπαραίτητον ἔχει τὴν ἀνάγκην. τὴν δὲ τύχην οὐτε θεόν, ὡς οἱ πολλοὶ νομίζουσιν, ὑπολαμβάνων, - οὐθὲν γὰρ ἀτάκτως θεῷ πράττεται - οὐτε ἀβέβαιον αἰτίαν, οὐκ οἶται μὲν γὰρ ἀγαθὸν ἢ κακὸν ἐκ ταύτης πρὸς τὸ μακαρίως ζῆν ἀνθρώποις δίδοσθαι, ἀρχὰς μὲντοι μεγάλων ἀγαθῶν ἢ κακῶν ὑπὸ ταύτης χορηγεῖσθαι·

(134) Otóż lepiej byłoby pójść za mitami o bogach, niż być niewolnikiem przeznaczenia przyrodników. Jedno bowiem dopuszcza nadzieję ubłagania bogów dla ich czci, drugie zaś stanowi nieubłagana konieczność. Przypadku nie bierze się za bóstwo, jak wielu przyjmuje (bóstwo wszak niczego bezładnie nie czyni), ani za niepewną przyczynę, bo z takiej nie osądza się dobra czy zła dla nadania ludziom błogiego życia, jednak trzeba przez to pokierować zasadami spraw wielkich, dobrych czy złych.

*[Lepsza rozumność w nieszczęściu,  
a w działaniach nie przypadek]*

[135] Κρεῖττον εἶναι νομίζων  
εὐλογίστεως ἀτυχεῖν ἢ ἀλογίστεως  
εὐτυχεῖν· βέλτιον γὰρ ἐν ταῖς πράξεσι  
τὸ καλῶς κριθὲν <μὴ ὀρθωθῆναι ἢ  
τὸ μὴ καλῶς κριθὲν> ὀρθωθῆναι διὰ  
ταύτην.

(135) Uznaje się, że lepiej być rozumnie  
nieszczęśliwym niż nierozumnie szczę-  
śliwym. Lepiej bowiem, by w działaniach  
dobre rozstrzygnięcie <nie było sprawia-  
ne przez przypadek, niż gdyby nie dobre  
rozstrzygnięcie> było sprawiane przez  
przypadek.

*[Zalecenia życiowe]*

Ταῦτα οὖν καὶ τὰ τούτοις συγγενῆ  
μελέτα πρὸς σεαυτὸν ἡμέρας καὶ  
νυκτὸς <καὶ> πρὸς τὸν ὅμοιον σεαυτῶι,  
καὶ οὐδέποτε οὐθ' ὕπαρ οὐτ' ὄναρ  
διαταραχθήσῃ, ζήσῃ δὲ ὡς θεὸς ἐν  
ἀνθρώποις. οὐθὲν γὰρ ἔοικε θνητῶι  
ζῶιω ζῶν ἄνθρωπος ἐν ἀθανάτοις  
ἀγαθοῖς.

Te więc i z tymi pokrewne zalecenia  
rozważaj dniem i nocą sam i z kimś tobie  
podobnym, a nigdy we śnie ani na jawie nie  
zaznasz niepokoju, i będziesz jak bóg żył  
pośród ludzi! Bo zgoła nie jest podobny do  
śmiertelnej żywniny człowiek żyjący pośród  
dóbr nieśmiertelnych.

Z oryginału greckiego przełożył  
Marian A. Wośły

## BIBLIOGRAFIA

### Teksty źródłowe, przekłady, komentarze

- ARRIGHETTI, G., 1973<sup>2</sup>, *Epicuro Opere*, Torino.
- BOLLACK, J. (ed.), 1985, *Il pensiero del piacere: Epicuro, testi morali, commentari*, Genova.
- DIOGENES LAERTIOS, 1968, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. I. Krońska, K. Leśniak, W. Olszewski, Warszawa.
- DIOGENES LAERTIUS, 2013, *Lives of Eminent Philosophers*, T. Dorandi (ed.), Cambridge.
- HAMMERSTAEDT, J., SMITH, M. F., 2014, *The Epicurean Inscription of Diogenes of Oinoanda. Ten Years of New Discoveries and Research*, Bonn.
- HESSLER, J. E., 2014, *Epikur: Brief an Menoikeus*, Basel (ważny komentarz).
- ISNARDI PARENTE, M. (cur.), 1983<sup>2</sup>, *Epicuro. Opere*, Torino.
- KUBIAK, Z., 1999, *Literatura Greków i Rzymian*, Kraków, s. 277–281.
- LONG, A. A., SEDLEY, D., 1987, *The Hellenistic Philosophers*, 2 vol., Cambridge.
- RAMELLI, I., 2002, *Epicurea: Testi di Epicuro e testimonianze epicuree nell'edizione di Hermann Usener*, Milano.
- USENER, H., 1887, *Epicurea*, Leipzig.

### Wybrane opracowania

- BIGNONE, E., 1936, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, Firenze.
- GAGLIARDE, G., 2011, "L'Epicuro breve", *Appunti Romani di Filologia* 13, s. 69–87.
- GIGANDET, A., MARIE MOREL, P. (eds.), 2007, *Lire Épicure et les épicuriens*, Paris.
- HADOT, P., 2000, *Czym jest filozofia starożytna?*, tłum. P. Domański, Warszawa.
- KROKIEWICZ, A., 1961, *Hedonizm Epikura*, Warszawa.
- MITSIS, PH., 1988, *Epicurus' Ethical Theory: The Pleasures of Invulnerability*, Ithaca NY.
- NÉMETH, A., 2017, *Epicurus on the Self*, London.
- NUSSBAUM, M., 1994, *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton.
- PAKCIŃSKA, M., *Hedonistyczna etyka Epikura*, Warszawa 1959.
- PAWŁOWSKI, K., 2015, *Epikur z Samos. Listy oraz wybór świadectw*, Warszawa.
- PAWŁOWSKI, K., *Lathe biosas. Żyj w ukryciu. Filozoficzne posłannictwo Epikura z Samos*, Lublin 2007.
- PESCE, D., 1980, *Introduzione a Epicuro*, Bari.
- PORAWSKI, R., WESOŁY, M., 1988, „Arystoteles Protreptyk czyli zachęta do filozofii”, *Symbolae Philologorum Posnaniensium* 7, s. 51–73
- SILVESTRE, M. L., 1985, *Democrito e Epicuro: il senso di una polemica*, Napoli.
- VERDE, F., 2013, *Epicuro*. Roma.
- WARREN, J. (ed.), 2009, *The Cambridge Companion to Epicureanism*, Cambridge.
- WESOŁY, M., 1988, „Epikureizm rzymski a Lukrecjusz”, *Symbolae Philologorum Posnaniensium* 7, s. 91–111.
- WESOŁY, M., 2016, „Ethos w filozofii hellenńskiej”, *Ethos* 114, s. 86–107.

WESOŁY, M., 2018, „Księga Arystotelesa o dyspozycjach dianoetycznych (intelektualnych). *Etyka nikomachejska VI*”, w: *Filozofia Publiczna i Edukacja Demokratyczna*, 7, (w druku).

MARIAN ANDRZEJ WESOŁY **Manifesto of the Epicurean Philosophy of Life**

/ Adam Mickiewicz University in Poznań /  
wesoly@amu.edu.pl

Epicurus' philosophy grew out of his life experiences, contacts, polemics, journeys and other activities. Apart from such great works as the monumental *On nature (Peri phuseôs)* in 37 books, Epicurus authored also various extracts (*epitomai*), principle doctrines, sayings and letters. The letters, while addressed to many students and friends, were for him a very important tool of propagating his own philosophy. Epicurus' fascinating *Letter to Menoeceus* can be regarded as a manifesto of his philosophy of life. In historiography, it is often characterized as an exposition of his ethics, even though Epicurus probably did not use the term himself. To better capture the composition and spirit of this work, the Greek text of the letter has been somewhat rearranged here: for the sake of clarity, ample spaces and special paragraphs have been provided, and appropriate headings have been introduced in the Polish translation.

KEY WORDS

Epicurus, Kepos, Letter to Menoeceus, philosophy of life

# Il sé come immagine ed improvviso. Appunti sulla vita noetica nella filosofia di Plotino

DOI: 10.14746/pea.2019.1.5

SALVATORE LAVECCHIA / *Università degli Studi di Udine* /

## 1. Il sé noetico come immagine

La nozione di *sé* nella filosofia di Plotino è stata recentemente oggetto di stimolanti approfondimenti monografici<sup>1</sup>. Questi approfondimenti, però, allo stesso modo – per quanto mi risulta – di tutte le precedenti trattazioni relative a questo tema<sup>2</sup>, non dedicano alcuna o dedicano una non esaustiva attenzione ad alcune implicazioni di un luogo plotiniano quanto mai pregnante per quanto concerne la più elevata ed originaria modalità dell’essere *sé*. Mi riferisco, con ciò, a *Enn.* V 8.4.4–11, contenente una delle più dense ed incisive caratterizzazioni della vita e degli enti noetici presenti nell’opera di Plotino. Caratterizzando in modo particolarmente efficace la modalità di coscienza degli enti noetici, questo luogo consente, infatti, di evidenziare riguardo alla nozione plotiniana di *sé* alcune dimensioni che finora, appunto, sono rimaste trascurate nella relativa letteratura. Alla

<sup>1</sup> Si vedano Remes (2007), Mortley (2013), Hutchinson (2018: 6–39).

<sup>2</sup> Questo vale pure per l’ancora imprescindibile Beierwaltes (2001), nonché per i commenti ad *Enneade* V 8.

loro valorizzazione sono dedicate queste pagine, il cui punto di partenza sarà una traduzione del suddetto luogo<sup>3</sup>.

Plot. *Enn.* V 8.4.4–11

(ἐκεῖ) διαφανῆ γὰρ πάντα καὶ σκοτεινὸν οὐδὲ ἀντίτυπον οὐδέν, ἀλλὰ πᾶς παντὶ φανερός εἰς τὸ εἶσω καὶ πάντα· φῶς γὰρ φωτί. καὶ γὰρ ἔχει πᾶς πάντα ἐν αὐτῷ, καὶ αὐτὸς ὅρᾳ ἐν ἄλλῳ πάντα, ὥστε πανταχοῦ πάντα καὶ πᾶν πᾶν καὶ ἕκαστον πᾶν καὶ ἄπειρος ἡ αἴγλη (...). καὶ ἥλιος ἐκεῖ πάντα ἄστρα, καὶ ἕκαστον ἥλιος αὐτὸς καὶ πάντα. ἐξέχει δ' ἐν ἑκάστῳ ἄλλο, ἐμφαίνει δὲ καὶ πάντα.

(Lì), infatti, tutte le cose sono trasparenti, e non c'è alcunché di oscuro o respingente, ma ognuno<sup>4</sup> e tutte le cose<sup>5</sup> sono manifesti ad ognuno fin nell'intimo. La luce, infatti, è manifesta alla luce. E, infatti, ognuno ha tutte le cose in se stesso e, inoltre, vede tutte le cose nell'altro; di conseguenza, tutte le cose sono ovunque e tutto è tutto e ciascuna cosa è tutto ed infinito è lo splendore (...). Ed il sole lì è tutti gli astri, ed inoltre ogni astro è tanto il sole quanto tutti gli altri astri. In ciascuna cosa è preminente un peculiare qualcosa, ma (*scil.* quel qualcosa) manifesta anche tutte le (altre) cose<sup>6</sup> (trad. S. Lavecchia).

Identificandola, come in tutto il trattato, con il paradigma di ogni bellezza, in questo luogo Plotino caratterizza la vita noetica, la vita del νοῦς e degli enti noetici<sup>7</sup>, come una condizione di totale reciproca trasparenza, che istantaneamente ed eternamente genera una unità plurale fra tutti gli enti noetici: la vita noetica è istantaneamente ed eternamente autotrasparente perché la sua essenza è luce noetica, ossia realtà per eccellenza autotrasparente<sup>8</sup>. Perciò nella vita noetica ogni ente è per ogni ente, e tutti gli enti sono per ogni

<sup>3</sup> Mi permetto di ripresentare qui la mia traduzione offerta in Lavecchia (2019b), con alcune lievi modifiche nelle relative note di commento. Nelle pagine seguenti si approfondiranno spunti interpretativi solo accennati o del tutto tralasciati nel contributo appena menzionato.

<sup>4</sup> La traduzione “ognuno” evidenzia il rinvio, presupposto dal maschile πᾶς, al fatto che ogni ente noetico, in base all'uni-pluralità e all'istantanea unità di essere e coscienza peculiari dell'ipostasi del νοῦς, è, appunto, un νοῦς, ossia un attivo soggetto, un sé caratterizzato da coscienza noetica.

<sup>5</sup> Preferisco interpretare πάντα come nominativo neutro plurale invece che come avverbio (“completamente, integralmente”, oppure “ovunque”): la presenza dell'avverbio eliminerebbe la pregnante sottolineatura – poi costante in questo luogo – del fatto che qui la trasparenza di ogni ente è, tanto rispetto a quell'ente quanto rispetto agli altri enti, istantanea trasparenza di tutti gli altri enti; inoltre darebbe luogo ad un'inutile ridondanza con il πανταχοῦ πάντα di pochissimo successivo.

<sup>6</sup> Prediligo l'interpretazione di ἐμφαίνω con significato transitivo – con πάντα inteso quale accusativo – rispetto ad una con significato intransitivo: il significato transitivo evidenzia in modo pregnante il fatto che, pur mantenendo la propria individualità, qui ogni ente manifesta attivamente la trasparenza di tutti gli altri enti; il significato intransitivo (“manifestarsi, apparire”), invece, elimina un tale rilevante riferimento.

<sup>7</sup> Per un quadro generale sull'ipostasi del νοῦς nell'opera di Plotino basti rinviare a Szlezák (1979), Beierwaltes (2001: 16–83; con ricca bibliografia), Andolfo (2002), Emilsson (2007), Hutchinson (2018: 119–151). Riguardo al νοῦς come suprema bellezza resta insuperata, per chiarezza e densità, la trattazione di Beierwaltes (2001: 53–70).

<sup>8</sup> Per un quadro introduttivo relativo alla metafisica della luce plotiniana resta insuperato Beierwaltes (1977).



ente completamente trasparenti, così che ogni ente abbraccia ogni altro ente nella piena coscienza del proprio sé, e contempla tutti gli altri enti mediante tutti gli altri enti e nella totalità del mondo noetico. In altre parole, ogni ente noetico è, secondo Plotino, un sé in cui l'istantaneo, autotrasparente ed autocosciente manifestarsi dell'individualità – che, come risulta evidente dalle parole di Plotino, non è assorbita in un'unità indifferenziata – è istantanea, eterna e trasparente manifestazione non solo di sé agli altri enti, ma del sé, dell'individualità di ogni altro ente, così come della totalità istantaneamente costituita dall'ipostasi del *voûç*, vale a dire della suprema bellezza.

A partire dal luogo appena discusso il *sé noetico* – ovvero l'originaria e archetipica modalità di sussistenza di un sé – si rivela l'esatto opposto di un sé solipsistico: si manifesta quale ente che si essenzia in un'istantanea ed eterna unità tanto di piena ed eterna *autocoscienza* quanto di incondizionata *relazionalità*<sup>9</sup>, tale da generare l'istantanea ed eterna trasparenza reciproca di tutti i sé noetici, a sua volta costituente l'istantanea ed eterna totalità autocosciente del mondo noetico. L'autocoscienza di ogni sé noetico non implica, dunque, autoreferenzialità separata da un'attività generante l'istantanea trasparenza del sé per altri sé capaci di percepirla. Il sé noetico è, insomma, eterna autocoscienza manifestativa di sé ad altro: autocoscienza che consiste nel generare istantaneamente ed eternamente – possiamo dire – una *immagine di sé* capace di rivelare integralmente ad un altro sé l'interiorità del sé che la genera, senza che immagine qui implichi alcuna separazione fra esteriorità ed interiorità<sup>10</sup>.

Che la nozione di immagine sia applicabile al sé noetico Plotino lo mostra proprio in altri luoghi di *Enn.* V 8: in V 8.4.43 e 6.20 segg., dove gli enti noetici sono caratterizzati come ἀγάλατα, e in V 8.6.1–9, dove sono paragonati ai geroglifici egizi per il fatto che il loro essere ἀγάλατα, ossia la manifestazione della loro essenza, forma una non discorsiva unità col loro essere conoscenza e sapienza (ἐπιστήμη καὶ σοφία), ossia con la piena consapevolezza riguardo alla suddetta essenza. Inoltre, il carattere *immaginabile* degli enti e, dunque, dei sé noetici, spiega perché in *Enn.* VI 7.15.25–26 Plotino paragoni il mondo noetico ad un essere luminoso e irraggiante – ossia ad una sfera di luce<sup>11</sup> – costituito di *volti* (παμπρῶσποῦν τι χρῆμα)<sup>12</sup>. La nozione di volto denota, infatti, l'impulso a comunicare *in immagine* la propria interiorità, non per velarla, ma per renderne la trasparenza

<sup>9</sup> Riguardo alla relazionalità del sé nella filosofia di Plotino si vedano anche gli spunti contenuti in Remes (2007) e Mortley (2013).

<sup>10</sup> La nozione plotiniana di immagine meriterebbe una ricerca sistematica, che finora, per quanto mi risulta, non è stata condotta. Ho cercato di fornire alcuni spunti iniziali in Lavecchia (2017a), (2017b) e (2019a: 59–67). Non mi sono noti contributi in cui venga discusso il rapporto fra la nozione di immagine ed il sé – in particolare il sé noetico – nella filosofia di Plotino.

<sup>11</sup> Sulla sfera di luce come immagine della vita e del mondo noetico cfr. Lavecchia (2019b, con ampia bibliografia relativa all'immagine della sfera nell'opera di Plotino). Per la storia dell'immagine della sfera di luce noetica cfr. Hedwig (1980).

<sup>12</sup> Spunti interessanti su questo luogo e sul rapporto fra il sé ed il volto nella filosofia plotiniana si possono trovare in Mortley (2013: 126–137).

percepibile ad un altro sé, senza assorbire nella relazione l'individualità del sé che si manifesta e del sé che incontra e accoglie la sua manifestazione.

## 2. L'eterna generatività del sé noetico

Ciò che rende il sé noetico *immagine* è un carattere essenziale della natura noetica, che Plotino discute in modo particolarmente efficace in *Enn.* VI 7.13–14. Mi sto riferendo al fatto che la natura noetica viene percepita da Plotino come istantanea ed eterna unità di identità ed alterità; il che implica la capacità della natura noetica di manifestarsi come alterità, di *alterizzarsi*, in ogni possibile direzione (*Enn.* VI 7.13.25 φύσιν κτλ. ἐπὶ πᾶν ἐτεροιοῦσθαι), vale a dire di essere *costantemente altra* (*Enn.* VI 7.13.47 ἀεὶ ἄλλη). In base a questa premessa, il sé noetico non può essere concepito quale ente statico. Essendo istantanea unità con l'alterità, la sua identità sarà, infatti, istantaneo ed eterno dinamismo, eterna *vita* (*Enn.* VI.7.11–15): inesauribile *comunicatività/donatività*, *luminosità*, *generatività*, a partire dalla quale – come mostra efficacemente il già esaminato *Enn.* V 8.4.4–11 – l'autocoscienza trasparente del sé noetico istantaneamente ed eternamente si *co-genererà* insieme con l'autocoscienza trasparente di infiniti altri sé noetici.

Proprio perché è costituito di luce noetica, ogni sé noetico – come già visto – non è imprigionato in una identità solipsistica, ma la sua identità consiste nell'istantanea ed eterna manifestazione o – detto in modo più pregnante – *immaginazione* della propria interiorità per un altro sé: la sua istantanea ed eterna autocoscienza è istantaneamente ed eternamente *immagine* che in modo incondizionato manifesta l'interiorità di quel sé ad altri sé, generando per altri sé, nel medesimo eterno istante in cui genera se stessa, un inesauribile spazio per l'istantanea ed eterna *immaginazione* e manifestazione incondizionata di se stessi. Per il sé noetico autocoscienza è, insomma, istantanea ed eterna attività – atto, ἐνέργεια – *generativa ed immaginativa* non solo di sé, ma – lo si deduce sempre da *Enn.* V 8.4.4–11 – di ogni altro sé noetico così come della totalità del mondo noetico, ossia del νοῦς. Per questo in *Enn.* V 8.4.44–47 la σοφία del mondo noetico, vale a dire ciò che rende gli enti noetici ed il νοῦς istantaneamente ed eternamente dotati della suprema *scienza* (ἐπιστήμη: *Enn.* V 8.5.52 e 6.8; αὐτοεπιστήμη: *Enn.* V 8.4.41)<sup>13</sup> – che nel mondo noetico è piena *conoscenza di sé* –, viene caratterizzata quale *attività poetica, produttiva di essere*: come mostra l'uso del perfetto in πεποίηκε τὰ ὄντα di *Enneade* V 8.4.46, nel mondo noetico la σοφία, che è il νοῦς stesso (*Enn.* V 8.4.38–39 e 5.14–15), si trova eternamente in uno stato di *produzione* riguardo agli enti noetici, ovvero il suo essere consiste, appunto, in una istantanea ed eterna *produttività di essere*, in una inesauribile *ontopoiesi*. Perciò in quel mondo il supremo manifestarsi dell'essere, l'οὐσία, e la σοφία costituiscono una inscindibile unità (*Enn.* V 8.4.38–39 e 47; V 8.5.15–19): la σοφία è gli enti noetici che produce (ἔστιν αὐτὴ τὰ ὄντα *Enn.* V 8.4.46). Detto altrimenti, a partire da questo

<sup>13</sup> Sul νοῦς come σοφία si veda l'esemplare trattazione in Beierwaltes (2001: 45–53).

presupposto ogni sé noetico, e, dunque, la totalità del mondo noetico, è istantanea ed eterna *produttività*.

L'attività generativa/produttiva del mondo noetico non si esaurisce, però, all'interno di quel mondo, ma il mondo noetico, il νοῦς, la manifesta in modalità tale da renderla anche origine di una realtà altra rispetto a quel mondo. A questo si riferisce chiaramente *Enn.* V 8.7.1–12, dove Plotino identifica il νοῦς col Demiurgo dell'universo visibile. E proprio il modo in cui Plotino caratterizza l'attività generativa del Demiurgo in relazione all'universo visibile consentirà di dedurre un'altra peculiarità essenziale del sé noetico.

### 3. La vita noetica come *improvviso*

Caratterizzando l'attività del νοῦς come produttore dell'universo visibile, Plotino la descrive come attività non risultante da alcuna riflessione discorsiva o dimostrazione seguita da deliberazione o esecuzione di un qualche piano/progetto predeterminato o riproduzione di una qualche rappresentazione mentale (*Enn.* V 8.6.15–7.16 e 7.38–44; cfr. 5.20 segg. e 6.9). Secondo Plotino, tali modalità di produzione non possono essere ammesse riguardo al supremo νοῦς: nessuna visualizzazione o rappresentazione mentale precedente la produzione dell'universo può essere presente in esso, perché il νοῦς non ha relazione con qualcosa che possa essere considerato *oggetto* di una sua rappresentazione, visualizzazione, percezione, ma dimora nello stato di un sé che mai è stato e mai sarà nella condizione di percepire *visualmente* (οὐπώποτε ἐωρακῶς *Enn.* V 8.7.9–10); e ciò non a causa di una qualche deficienza, anzi, al contrario, perché la sua modalità di coscienza trascende ogni modalità percettiva implicante *frontalità* e, dunque, una qualche separazione fra soggetto percipiente e oggetto percepito. In altri termini, il νοῦς *non vede* nel senso che il suo percepire trascende ogni separazione di soggetto e oggetto, e, perciò, appunto, ogni *visualità/frontalità*. Di conseguenza, la sua attività produttiva non implica alcuna successione fra concepimento e risultato. Perciò, *nulla esiste fra* la sua attività produttiva, fra il νοῦς produttore e la manifestazione della sua produttività, così che l'universo si genera *improvvisamente, istantaneamente* quale *immagine* del suo Demiurgo (*Enn.* V 8.7.12–15: οὐδενὸς δὲ μεταξὺ ὄντος [...] οἷον ἐξαίφνης ἀναφανῆναι ἴνδαλμα καὶ εἰκόνα ἐκείνου). Insomma, l'attività generativa intrinseca nel νοῦς può essere intesa come una sorta di eterna *immaginazione improvvisativa*, nella quale l'atto del concepimento è istantaneamente l'immagine concepita. In altre parole, qui *invenzione* e *creazione* è istantaneamente, vale a dire oltre tempo e spazio, manifestazione di ciò che viene concepito, senza che il concepito sia deducibile o dedotto a partire da una qualche istanza mediatrice. Ecco perché Plotino caratterizza questa attività come evento che ha luogo *in silenzio* (ἐποίει τόδε ἀψοφητί *Enn.* V 8.7.24), ovvero come produttività nella quale chi produce è istantaneamente sia essenza sia forma (τὸ ποιῆσαν καὶ οὐσίαν καὶ εἶδος *Enn.* V 8.7.24–25).

Nel quadro appena delineato l'autocosciente generatività del mondo e degli enti noetici non andrà intesa né come indefinita durata né come ripetizione o riproduzione

di un atto noetico. Essendo – come abbiamo visto –, istantanea ed eterna unità di identico e altro (cfr. § 2.), ogni sé noetico si manifesterà, istantaneamente ed eternamente, da un lato come forma eminentemente *individuale e unica*, dall'altro come inesauribile generatività, creatività, immaginatività intrinsecamente caratterizzata da imponderabilità, imprevedibilità, indeducibilità, incalcolabilità. Semplificando, si potrebbe dire che la vita noetica è istantanea ed eterna *novità*: un *eterno improvviso*, dove novità ed improvviso non indicano l'estrema, sterile volubilità di una psichicità narcisisticamente soggettivistica, ma la capacità, intrinseca nella natura noetica, di essere *in quanto tale* eterno, eternamente individuale e *creativo* generarsi di relazioni armoniche, ossia infinità *attuale* – e, dunque, trascendente spazio e tempo – di forme dell'essere capaci di manifestare bellezza, vale a dire armonica generatività. Pertanto, *improvviso*, ἐξαίφνης<sup>14</sup>, è qui rinvio ad una *discontinuità armonicamente generativa*, ad una inesauribile *creatività*<sup>15</sup>, non ad una automatica o meccanica riproduzione d'un identico: discontinuità manifestatrice di autentica e feconda alterità, sia nella stessa dimensione dell'essere di chi genera sia in una dimensione altra rispetto a quella di chi genera, prodotta da chi genera.

Ad un legame con una generativa discontinuità rinviano alcuni luoghi chiave dell'opera plotiniana in cui si ricorre all'avverbio ἐξαίφνης. Particolarmente efficace è questo rinvio nel momento in cui ἐξαίφνης qualifica ed enfatizza l'istante dell'esperienza diretta dell'Uno-Bene, differenziandolo radicalmente da ciò che lo precede<sup>16</sup>. Così in *Enn.* V 3.17.29 l'improvviso cogliere una luce da parte dell'anima (ὅταν ἡ ψυχὴ ἐξαίφνης φῶς λάβῃ) marca la discontinuità da un lato tra la forma di coscienza legata al pensare discorsivo e il *toccare* l'Uno (*Enn.* V 3.17.21–27), dall'altro fra quel toccare e un qualsiasi ragionamento intorno all'Uno, che può aver luogo solo *dopo* il contatto diretto (*Enn.* V 3.17.27–28). In *Enn.* V 5.7.34, invece, l'apparire improvviso della luce dell'Uno (ἐξαίφνης φανέν) nel νοῦς raccolto nel proprio intimo (*Enn.* V 5.7.31–32) dà luogo ad una discontinuità fra la visione della luce posta in altro (*Enn.* V 5.7.32–33) e la percezione *non visiva* (μηδὲν ὁρῶν) della *luce in sé* (*Enn.* V 5.7.32–35). In *Enn.* V 3.3.13, mediante l'immagine dell'improvviso apparire del Gran Re al culmine del corteo (βασιλεὺς προφαίνεται ἐξαίφνης), *dopo* i diversi ranghi di dignitari, Plotino rinvia alla radicale discontinuità fra l'intrascendibile rango dell'Uno e la pur straordinaria bellezza delle sue manifestazioni (cfr. *Enn.* V 3.3.1–15). In VI 7.36.18 la visione improvvisa (εἰσεῖδεν ἐξαίφνης) del supremo Bene, ossia dell'Uno, implica la radicale discontinuità fra una percezione in cui contemplante e contemplato sono ancora differenziati e una visione in cui la luce, chi vede e la visione costituiscono una non mediata unità (*Enn.* VI 7.36.15 segg.). In VI 7.34.13 l'improvviso apparire (ἐξαίφνης φανέντα) del Bene nell'anima accesa d'amore per l'Uno rinvia all'i-

<sup>14</sup> Non mi risultano contributi dedicati alla nozione plotiniana di ἐξαίφνης. Per la sua continuità con quella, pionieristica e pregnante, di Platone, si vedano le brevi considerazioni in Lavecchia (2012: 83–85).

<sup>15</sup> Ho sostenuto l'applicabilità a Plotino della nozione di creatività in Lavecchia (2017b: 8–11, con ulteriore bibliografia).

<sup>16</sup> L'ordine in cui qui di seguito si rinvia ai luoghi plotiniani non è cronologico, ma teso a rendere il più possibile chiaro lo sfondo concettuale sul quale si muove l'uso di ἐξαίφνης.

stante di discontinuità che dona all'anima stessa un rapporto con l'Uno nel quale non sussiste alcunché *fra* chi sperimenta l'Uno e l'Uno (μεταξὺ γὰρ οὐδέν *Enn.* VI 7.34.13): un rapporto trascendente qualsiasi relazione con un ente o con una forma di conoscenza (cfr. *Enn.* VI 7.34.1–16).

Rispetto all'*improvviso*, all'ἐξαίφνης dei luoghi appena menzionati, che evidenzia la radicale *novità* dell'incontro con l'Uno rispetto ad ogni possibile esperienza immanente all'essere, l'ἐξαίφνης di *Enn.* V 8.7.12–15 evidenzia la *novità* che caratterizza la forma di essere generata dal mondo noetico rispetto all'essere noetico. In entrambi i casi l'improvviso enfatizza, dunque – come ovvio a partire da quanto detto finora –, una discontinuità di forma di coscienza o di dimensione dell'essere, nell'un caso in senso ascendivo, nell'altro in senso discensivo.

Riguardo alla manifestatività dell'Uno Plotino non ricorre alla nozione di improvviso; ma in un luogo ricorre ad una formulazione che può venir percepita come una sua efficace traduzione: nel generare il νοῦς l'Uno dona al νοῦς *ciò che l'Uno non ha* (*Enn.* VI 7.15.19–20: διδόντος [...] ἃ μὴ εἶχεν αὐτός), generando, dunque, l'Essere come realtà autenticamente *nuova*, non in qualche senso *deducibile* dall'Uno, così come, a sua volta, il νοῦς genera l'Anima ed il cosmo visibile come *nuova* dimensione e forma dell'essere e della coscienza.

Anche riguardo alla vita del mondo noetico Plotino non ricorre direttamente alla nozione di ἐξαίφνης per indicarne lo specifico carattere. I materiali appena considerati riguardo alla nozione plotiniana di improvviso hanno, però, auspicabilmente, mostrato in modo indiretto come tale nozione sia applicabile, in modo del tutto peculiare, anche in un orizzonte immanente al mondo noetico: in quel mondo l'improvviso può essere inteso come eterna generatività/novità che non implica discesa; vale a dire è incontro fra eterne individualità, fra eterni sé la cui vita si essenzia in un reciproco, istantaneo ed eterno generarsi e conoscersi fin nell'intimo, dove generarsi e conoscersi è *immaginazione produttiva* di una vita eternamente identica ed eternamente altra, ovvero di una *eterna vita nuova*.

#### 4. La vita noetica come verità del sé umano. L'autentica opera d'arte

Della inesauribile vita e generatività noetica il sé dell'anima incarnata in forma umana può rendersi, secondo Plotino – come sappiamo –, concretamente partecipe mediante il percorso indicato dall'autentica filosofia. Attinto il culmine di quel percorso, ossia lasciandosi completamente guidare e trasformare dall'attività cosciente del proprio νοῦς, l'essere umano può elevarsi alla totalità del mondo noetico. Parteciperà, così, della sua bellezza, vale a dire della sua attività generatrice d'essere. Allora, divenuto *altro* rispetto alla corrente condizione umana – che lo separava dall'essere il Tutto noetico (*Enn.* V 8.7.33–34: ἀπέστη γὰρ τοῦ εἶναι τὸ πᾶν ἄνθρωπος γενόμενος) –, ossia divenuto ciò che veramente è, si farà autocosciente demiurgo non solo della propria forma di essere (*Enn.* V 8.7.31–32: καίτοι καὶ ἄνθρωπος δημιουργεῖ εἶδος αὐτοῦ ἄλλο ὃ ἐστὶ γενόμενος), ma, tornatone ad esserne parte, anche della totalità costituita dal Tutto noetico (*Enn.* V 8.7.35:

γενόμενος γὰρ τοῦ ὅλου τὸ ὅλον ποιεῖ). Di questa demiurgia noetica l'autentica arte è pieno manifestarsi<sup>17</sup>, come Plotino mostra ricorrendo, sempre in *Enn.* V 8, all'esempio dell'operare di Fidia. Secondo Plotino Fidia, infatti, ha scolpito la famosa statua di Zeus ad Olimpia non ispirandosi ad un ente percepibile, ma cogliendo Zeus *come Zeus sarebbe* nel caso volesse manifestarsi ai nostri occhi (*Enn.* V 8.1.38–40: τὸν Δία κτλ. ποιήσας κτλ. λαβὼν οἷος ἂν γένοιτο, εἰ ἡμῖν ὁ Ζεὺς δι' ὀμμάτων ἐθέλοι φανῆναι)<sup>18</sup>. Fidia ha operato, dunque, nella modalità di un sé noetico: non ha generato un'immagine *riproduttiva* di un qualche carattere sovrasensibile di Zeus, ma, nel produrre l'immagine di Zeus, ha generato, senza mediazione, *l'essere visibile* di Zeus, che *Zeus stesso* genererebbe nel caso si rendesse visibile. Pertanto, come un sé noetico Fidia ha generato una *nuova* forma di essere, vale a dire la natura visibile, l'epifania percepibile di Zeus: qualcosa che prima della sua opera non era generato, e che Fidia genera a partire dalla propria attività, non da quella del dio. Attività che Fidia attua in quanto νοῦς, e che, allora, lo integra pienamente nel mondo noetico e nella sua inesauribile generatività e immaginalità. Generatività e immaginalità che – come abbiamo visto (§ 3) – è in sé *improvviso*, e perciò, appunto, mai *riproduttiva*: attività che, quindi, manifesta l'immediata unità di identico e altro essenzianti la vita noetica, e allora può manifestare Zeus nel suo essere ente noetico, ossia sempre identico e sempre altro, nuovo, quindi senza che il risultante manifestarsi implichi deducibilità da un eventuale precedente manifestarsi.

In questo orizzonte, ossia tenendo conto dell'esempio che Plotino propone partendo da Fidia, il cosciente reintegrarsi del sé umano nella realtà noetica non può essere percepito come l'inserirsi di una tessera in un mosaico la cui concezione sia predeterminata. Il mondo noetico non è, infatti, forma statica, ma eterna vita *nuova*, la cui istantanea e plurale unità è infinito attuale. Di conseguenza, per il sé umano che incontra questo infinito e si reintegra in esso, l'eterno istante dell'incontro e della reintegrazione sarà il manifestarsi di una *individualità* ineducibile da qualsiasi altra individualità noetica, vale a dire, appunto, di una individualità radicalmente *nuova*<sup>19</sup>: opera di suprema bellezza e arte, nella quale ogni sé noetico, incondizionatamente accogliendo il ri-generarsi del sé reintegrato, ri-genererà in *nuova forma* la propria veridica immagine, il proprio autentico *volto*.

<sup>17</sup> Per una prima introduzione all'estetica di Plotino si veda Vassallo (2009), contenente una amplissima bibliografia. Alcuni ulteriori spunti sono presenti in Lavecchia (2017a) e (2017b).

<sup>18</sup> Per una discussione più ampia cfr. Lavecchia (2017b).

<sup>19</sup> Nel momento in cui riesce a trascendere i condizionamenti del visibile, reintegrandosi nella vita noetica, il sé partecipa della libertà del νοῦς, che in *Enn.* VI 8.1–7 Plotino caratterizza come la suprema modalità di libertà all'interno dell'essere. Questa libertà trascende la dimensione dell'essere in cui ha significato la nozione di provvidenza, discussa da Plotino in *Enn.* III 2 e III 3. Tale nozione concerne, infatti, solo le dimensioni dell'essere inferiori rispetto al mondo noetico. Il mondo noetico è, invece, fonte assolutamente libera dell'inesauribile generatività che in quelle dimensioni si manifesta, appunto, come provvidenza. Un sé (re)integrato nella vita noetica trascende, dunque, la provvidenza.

## BIBLIOGRAFIA

- ANDOLFO, M., 2002, *Plotino. Struttura e fondamenti dell'ipostasi del Nous*, Milano.
- BEIERWALTES, W., 1977, "Plotins Metaphysik des Lichtes", in: C. Zintzen (hrsg.), *Die Philosophie des Neuplatonismus*, Darmstadt, pp. 75–115 (originariamente in *Zeitschrift für philosophische Forschung* 15, 1961, pp. 334–362).
- BEIERWALTES, W., 2001, *Das wahre Selbst. Studien zu Plotins Begriff des Geistes und des Einen*, Frankfurt am Main.
- EMILSSON, E. K., 2007, *Plotinus on Intellect*, Oxford.
- HEDWIG, K., *Sphaera Lucis. Studien zur Intelligibilität des Seienden im Kontext der mittelalterlichen Lichtspekulation*, Münster.
- HUTCHINSON, D. M., 2018, *Plotinus on Consciousness*, Cambridge.
- LAVECCHIA, S., 2012, "Come improvviso accendersi. Istante ed esperienza dell' *Idea*", in: S. Lavecchia (a cura di), *Istante. L'esperienza dell'Illocalizzabile nella filosofia di Platone*, Milano–Udine, pp. 55–90.
- LAVECCHIA, S., 2017a, "Bild und Seinsschöpfung. Die vorweggenommene Moderne in Plotins Ästhetik", in: H. Chr. Güther (hrsg.), *Kunst im Zwanzigsten Jahrhundert. Zwischen Klassizismus und Moderne, zwischen privatem und öffentlichem Raum*, Nordhausen, pp. 51–70.
- LAVECCHIA, S., 2017b, "Luce a se stessa trasparente. Icona e ontopoiesi nell'estetica di Plotino", *Eudia* 11, pp. 1–11.
- LAVECCHIA, S., 2019a, "Pensiero, autocoscienza, immagine: un percorso vedico e plotiniano", in: S. Furlani (a cura di.), *Immagini differenti. Problema, natura e funzione dell'immagine nelle altre culture*, Milano–Udine, pp. 53–67.
- LAVECCHIA, S., 2019b, "Vita noetica e sfera di luce. Considerazioni su Plotino, *Enneade* V 8 (31).4.4–11", in: E. Cattanei, C. Natali, R. Medda (cur.), *Studi sul medioplatonismo e il neoplatonismo*, Roma, pp. 43–57.
- MORTLEY, R., 2013, *Plotinus, Self and the World*, Cambridge.
- REMES, P., 2007, *Plotinus on Self. The Philosophy of the 'We'*, Cambridge.
- SZLEZÁK, T. A., 1979, *Platon und Aristoteles in der Nuslehre Plotins*, Basel–Stuttgart.
- VASSALLO, CH., 2009, *La dimensione estetica nel pensiero di Plotino. Proposte per una nuova lettura dei trattati Sul bello e Sul bello intelligibile*, Napoli.

SALVATORE LAVECCHIA

/ University of Udine, Italy /  
salvatore.lavecchia@uniud.it

### The Self as Image and Suddenness: Some Remarks on Plotinus' Noetic Life

This article focuses on certain dimensions of Plotinus' notion of the noetic self, which so far have not received sufficient scholarly attention. The evidence of *Enn.* V 8 makes clear the assumption about the inexhaustible generativity of the noetic self. This generativity implies an intimate relation with the notions of *image* and *suddenness*: the former is intended as a medium of unconditional self-transparency, whereas the latter is understood as pointing to the unlimited newness that is characteristic of the noetic life, which, according to Plotinus, consists in an

indissoluble unity of identity and alterity (*Enn.* VI 7.13). The aforesaid notions make it reasonable to view Plotinus' concept of noetic self as pointing to a predominantly relational and dynamic ontology, in which essentialism presupposes no staticity whatsoever, but can rather be seen as a perspective that leads to the development of a harmonious and non-narcissistic creativity.

## KEYWORDS

noetic life, self, relationality, generativity, creativity, suddenness, art



# Putting Cosmogony into Words: The Neoplatonists on Metaphysics and Discourse (*logos*)

DOI: 10.14746/pea.2019.1.6

ANNA MOTTA / *Freie Universität Berlin* /

## 1. Introduction

When Cicero speaks in favour of analogy, he argues that no writer is capable of expressing everything in a written text, and also that, if a reader comes across a text by a good writer, he or she can pass from the written to the unwritten.<sup>1</sup> Well removed from the exegetical wave that had already engulfed literature and philosophy in the early centuries of the Empire, Cicero becomes the unwitting theoriser of an interpretative criterion that commentators were to make their own. The measure that led to the closing of the Academy in Silla's day<sup>2</sup> also influenced the emergence of an extensive and complex exegetical

---

<sup>1</sup> See Cic. *Inu. rhet.* 2.152.

<sup>2</sup> Silla closed down the Academy in 86 BC: see Glucker (1978: 242), Dörrie (1987: 546), Ferrary (2001: 58–64).

effort on the part of those philosophers who could call themselves Platonists by virtue of their close engagement with Plato's texts,<sup>3</sup> rather than any affiliation to a philosophical institution. Although, in the new context of the imperial age, texts – I am here referring to Plato's dialogues, of course – were perceived as the key element for what was considered an *ex commentario* culture, they did not constitute a limiting factor. Written texts and exegesis determined a philosopher's adherence to a given current of thought, yet without stifling the creativeness of individual commentators. Regarded as a conveyor of *obscuritas*, ambiguities and reticence – ever since Plato's criticism of writing expressed in the *Phaedrus* – the written text does not prevent the exegete from passing to the unwritten, as Cicero would put it; rather, it persuades him of the need to go beyond the written word.

## 2. Plato's λόγοι in Proclus' *Commentary on the Timaeus*

The purpose of these opening remarks is not to introduce a discussion on the creative or non-literal interpretation that for centuries remained the hallmark of exegeses on the *Timaeus* – the dialogue that has provided the main stimuli for reflection for the present contribution.<sup>4</sup> Nor do these introductory considerations represent a subtle attempt to newly raise the question of whether this dialogue is to be regarded as a reference to Plato's oral teaching or as a corpus of doctrines. Rather, the methodological and theoretical assumption that will guide my reflections on the Neoplatonist literary-metaphysical theory rooted in the Neoplatonist exegesis of the *Timaeus* is the relation between the written and the unwritten. The theory in question stresses the importance of analysing the literary representation of nature that is discussed in the dialogue by combining the investigation of physical science with that of theological science. Natural science and theology are closely related in Neoplatonism, and especially in the late Athenian Neoplatonism that constitutes the focus of the present contribution. According to the *Platonic Theology*, the study of physics is propaedeutic to that of theology.<sup>5</sup> This finds an explanation and clear textual foundation in Proclus' *Commentary on the Timaeus*, a commentary on Plato's work that according to Iamblichus constitutes one of the pinnacles of natural scientific literature:<sup>6</sup>

<sup>3</sup> See Barnes, Griffin (1997: 112–116).

<sup>4</sup> On this text, its legacy and its fortune, see Reydams-Schils (2003).

<sup>5</sup> See Procl. *Theol. Plat.* I 2,10.25–11.7.

<sup>6</sup> On Iamblichus and his canon of texts, see Dalsgaard Larsen (1972: 332–423), Dillon (1973: 15). On Proclus and his *Commentary on the Timaeus*, see Gersh (2003: 143–153), Cleary (2006), Kutash (2011). On Proclus' indebtedness to Iamblichus as regards this commentary, see Tarrant (2007: 46–49).

δεῖ γὰρ τὴν ἀληθινὴν φυσιολογίαν ἐξάπτειν τῆς θεολογίας, ὥσπερ καὶ ἡ φύσις ἐξήρηται τῶν θεῶν καὶ διήρηται κατὰ τὰς ἄλλας τάξεις αὐτῶν, ἵνα καὶ οἱ λόγοι μιμηταὶ τῶν πραγμάτων ᾤσιν (Procl. *in Ti.* I 204.8–11).

True natural science must depend on theology, just as nature depends on the gods, and is divided up according to their overall grades, in order that *logoi* too should be imitators of the things they are supposed to signify.<sup>7</sup>

The first interesting aspect that may be inferred from this passage is that, if nature falls among the objects of theology, it must depend upon the gods. Therefore, one cannot isolate the study of nature from the metaphysical domain – as Aristotle does in the Neoplatonists’ interpretation of his *Metaphysics*.<sup>8</sup> Moreover, as genuine natural science follows the arrangement of divine orders, the study of nature must concern these very same orders, which are governed by the gods: it is no coincidence that the *Timaeus*, which – as already noted – is ranked among the physical texts is also among the most important dialogues when it comes to Plato’s mystical teaching about the gods.<sup>9</sup> Such observations are probably the reason why the anonymous author of the *Prolegomena* to Plato’s Philosophy (mid-6<sup>th</sup> cent. AD) argues that the σκοπός of the *Timaeus* is not simply to teach physics but to examine the science of nature as a whole. Proclus writes that natural science encompasses the study of the All, right down to its origin, by means of images and paradigms:<sup>10</sup> its aim is to show that the cosmos is a God, endowed with soul and intellect, which makes it a copy of the model in the Living Intellect with the participation of the Good.

Thus, the study of natural science also touches upon the “generation” of the cosmos, which is due to metaphysical causes as well as physical ones. Most importantly, it concerns the issue of the sense in which the cosmos itself is divine, even though we speak of its “generation.” For although according to Proclus the cosmos is eternal, and although upholding its eternity means upholding its divinity, in a way it may be said to be “generated.” The use of various forms of the verb “to generate” may be regarded as valid in this context insofar as they are used to indicate the dependence of the existence of the cosmos on other causes.<sup>11</sup> Besides, Greek terms such as ἡ γένεσις and τὸ γιννόμενον are usually rendered as “generation,” even though “becoming,” “coming to be,” “what comes to be” and “what is produced” would be more appropriate. Τὸ γιννόμενον in all its forms

<sup>7</sup> Translation (slightly modified) by Tarrant (2007).

<sup>8</sup> Aristotle’s *Metaphysics* fails to move beyond the strictly physical study of the cosmos: see Steel (2003: 175–187).

<sup>9</sup> See Procl. *Theol. Plat.* I 5, 24.12.

<sup>10</sup> On the σκοπός of the *Timaeus*: Procl. *in Ti.* I 1.1–6; I 1.18; I 4.6–11; cf. also Lernould (2001: 32–35), Runia, Share (2008: 15–28), Lernould (2010: 149–181).

<sup>11</sup> See Procl. *in Ti.* I 277.14–16.

describes that which occurs by virtue of a cause or agent. This is clearly evident in all eighteen arguments of the *De aeternitate mundi*, where we read that an eternal cause eternally produces an eternal effect, which is precisely the cosmos. Moreover, if the model – which in causal terms is the paradigmatic cause – is an eternal model, the cosmos too must be eternal, owing to the fact that it is the εἰκὼν of an eternal paradigm.<sup>12</sup> Consequently, the crucial point in the study of the physical world is that the eternity of the world is based on a complex set of causes.

The second question which emerges from the Proclus quote concerns λόγοι, their function in the physical world, and their relation to the metaphysical one. As λόγοι are congenerous with the things they interpret (ὧν εἰσιν ἐξηγηταί), they exercise their function by virtue of the principles of similarity and analogy. However – we should add, based on what Plato argues in his invocation of the gods<sup>13</sup> – as they are still human λόγοι that are suited to their recipients and as they are perfectly self-coherent,<sup>14</sup> they can only be εἰκότες.<sup>15</sup> Insofar as they are εἰκότες, they must be likely, since they are μιμηταί of what is anterior to them. It is worth emphasising that λόγος – a term which in addition to “speech,” “word” and “doctrine” can also be translated as “reason,” “reason-principle” and “ratio”<sup>16</sup> – is an interpreter of the things that are ontologically prior. This means that in cosmo-literary theory – a theory that plays on the polysemic nature of the term – λόγος indicates the existence of a necessary relation of resemblance (though not identity) between the written text and the metaphysical reality it analogically represents. Proclus makes a necessity of the possibility of the assimilation of λόγοι to the things they interpret, and hence of the coexistence of physics and theology within the λόγος as an image of the cosmos, as is shown by the use of δεῖ in the following text:

εἰ δὴ δεῖ καὶ τοὺς λόγους ὁμοιοῦσθαι τοῖς πράγμασιν, <ὧν εἰσιν ἐξηγηταί>, καθάπερ αὐτὸς ὁ <Τίμαιος> ἐρεῖ [29 B], πρέπον ἂν εἴη καὶ τόνδε τὸν διάλογον ἔχειν μὲν καὶ τὸ φυσικόν, ἔχειν δὲ αὖ καὶ τὸ θεολογικόν, μιμούμενον τὴν φύσιν, ἧς ἐστὶ θεατῆς (Procl. *in Ti.* I 8.9–10).

If then one should actually be making one’s *logoi* similar to the things “of which they are interpreters” as Timaeus himself will say (29b), it would be appropriate for this dialogue also to have a theological element too as well as its physical element, in imitation of nature that is the object of its study.<sup>17</sup>

<sup>12</sup> See Lang, Macro (2001: 1–16).

<sup>13</sup> See Pl. *Ti.* 29c–d.

<sup>14</sup> See *ibidem*, 29c5–6.

<sup>15</sup> See *ibidem*, 29b–c.

<sup>16</sup> Λόγος has a notoriously broad meaning in Proclus’ *Commentary on the Timaeus*: it can refer to the ordering principles of the physical world (e.g., I 10.20), the capacity of speech (II 300.21), verbs (e.g., I 66.11), ratios (II 36.14), forms (I 143.30), and notions in the soul (I 225.22). For this reason, I have left it untranslated. On Proclus’ λόγοι see Helmig (2012: 263–333).

<sup>17</sup> Translation (slightly modified) by Tarrant (2007).

The *Timaeus* is a σεμνός dialogue, insofar as it derives its contents from above (ἄνωθεν), from the highest principles, paving the way for the understanding of the world from a point of view that is not just physical but rather theological.<sup>18</sup> Its theological character already emerges from the rich theoretical content of these short passages. On the basis of what David T. Runia has described as “the logological principle”,<sup>19</sup> which is to say the “textual” principle of the epistemological difference between being and generation that Plato expresses through the εἰκῶς μῦθος, these contents are not adequately investigated in this Proclean commentary. The exegetical strategy adopted by Proclus would appear to focus more on other specific lemmas of the *Timaeus*. The *Commentary* might here be following an exegetical suggestion made by Syrianus, Proclus’ master and a commentator on Aristotle’s *Metaphysics*. Syrianus may have inferred that there was no need to embark on a detailed investigation of each and every lemma from Alexander of Aphrodisias’ commentary on the Aristotelian text.<sup>20</sup> This hypothesis would appear to find confirmation in the *Vita Procli*,<sup>21</sup> where Marinus presents the *Commentary on the Timaeus* as one of Proclus’ first works. As a youthful, albeit elegant and doctrinally rich, work, this would have been composed when the philosopher was no older than twenty-eight years, which is to say a few years after his joining the School of Athens. Consequently, this text would be a valuable re-elaboration of Syrianus’ lessons.<sup>22</sup>

Proclus thus “limits himself” to commenting on this section of the *Timaeus*, arguing that although all Platonic λόγοι are similar to the things they interpret and may be assimilated to them, this is particularly true in the case of “this dialogue”, i.e. the *Timaeus*. I will be returning to this point, which is to say the importance of the *Timaeus* in the cosmo-literary theory, in the last section of the present contribution. Now, before setting out to further define the relation between physics and theology, as it emerges precisely from the *Timaeus*, it is worth clarifying that the resemblance between a λόγος and the reality which the λόγος interprets does not concern merely its physical form, but also its theological content. Hence, the resemblance in question emerges, on the one hand, as a structural or morphological one and, on the other, as a content-related or semantic one. In order to understand the structure or morphology distinguishing the resemblance between macrocosm and microcosm, we must consider the powerful image of the “generation” of the world of λόγοι to be found not in the *Commentary on the Timaeus* but rather in the anonymous *Prolegomena* to Plato’s philosophy. Based on the lectures delivered by an anonymous Alexandrian teacher of the 6<sup>th</sup> century AD, this text would appear to be deeply indebted to the mature Proclus and his way of introducing the study of Plato and his dialogues, i.e. to Proclus the *diadochos* rather than the young Proclus who attend-

<sup>18</sup> See Procl. *in Ti.* I 8.2–5.

<sup>19</sup> See Runia (1997: 111).

<sup>20</sup> See Syr. *in Met.* 54.12–21.

<sup>21</sup> Marin. *Procl.* 13.10–19.

<sup>22</sup> See Martijn (2006: 151–167).

ed Plutarch's lectures and was a disciple of Syrianus'. For the first time in the history of philosophy, in the *Prolegomena* Plato is *explicitly* associated with the Demiurge:<sup>23</sup>

ὥσπερ γὰρ ἐκεῖνό τινα τῶν ὑπ' αὐτοῦ δημιουργηθέντων ἀφανῆ ἐποίησεν, οἷά εἰσι τὰ ἀσώματα πάντα, ἄγγελοι καὶ ψυχαὶ καὶ νοῖ καὶ ἄλλα τοιαῦτα, τινὰ δὲ ὑποπίπτοντα τῇ ἡμετέρᾳ αἰσθήσει καὶ φανερά τυγχάνοντα [...], οὕτως καὶ αὐτὸς τινὰ μὲν ἐγγράφως παραδέδωκεν, τινὰ δὲ ἀγράφως καὶ μὴ ὑποπίπτοντα τῇ αἰσθήσει δίκην τῶν ἀσωμάτων, οἷά εἰσι τὰ ἐν συνουσίαις εἰρημένα αὐτῷ (Anon. *Proll.* 13.18–25).

For just as God has made some parts of his creation invisible, namely all incorporeal beings, angels, souls, intelligences, etc., others, however, subject to our perception and visible [...], so Plato too has handed on some of his ideas in writing and some by word of mouth, like incorporeal entities, imperceptible to the senses, namely what he said in his lectures<sup>24</sup>.

### 3. The morphology of λόγοι

The studies by Coulter, Brisson and Radke-Uhlmann have shown that the *Prolegomena* may be legitimately described as the text that enshrined the late-antique cosmo-literary theory by virtue of the fact that it picked up and further developed some of Iamblichus and Proclus' considerations<sup>25</sup>. These considerations allow us to interpret the structure of the dialogue as an analogical reflection of that of the universe. Moreover, using the Demiurge – the divine craftsman of the cosmos – as a term of comparison for the craftsman of dialogical literature entails reassessing the role of the written text and assigning the language of the dialogues – images of those oral lectures which Aristotle refers to in widely discussed passages<sup>26</sup> – the same character of likeliness that distinguishes myths (or, rather, the εἰκὼς μῦθος), which is to say that lack of precision due to the very nature of human language, and particularly written language, which nonetheless does not completely invalidate the message.

In the *Prolegomena* this theorisation is expressed through the simile introduced by ὥσπερ at the beginning of the passage just quoted: its exegetical and theoretical assump-

<sup>23</sup> On the centrality of the Demiurge and demiurgy in Plato's *Timaeus* and Proclus' *Commentary*, see Neschke-Hentschke (2000: ix–xxvii), Lernould (2001: 103–112).

<sup>24</sup> Translation by Westerink (1962).

<sup>25</sup> See Coulter (1976), Brisson (1987: 121–128), Radke-Uhlmann (2006).

<sup>26</sup> Arist. *Ph.* 209b14–15 e *Metaph.* 987b18–22. In the *Prolegomena*, we read that although Plato had initially chosen to focus exclusively on oral teaching (following the illustrious examples of Socrates and Pythagoras), he then decided to leave behind him (apart from his disciples) also some dialogues, as the best possible record of his oral teachings. The exceptional result is due to the assimilation of the dialogues to the cosmos, and vice-versa. As the μῦθος of divine creation, the Platonic creation overcomes the alleged inadequacy of written books.

tion may be found in the *Timaeus* and in Proclus' commentary on this dialogue. Plato's work may be compared to that of the Demiurge in the *Timaeus*, but also to that of Timaeus himself, who is the craftsman of a discourse, insofar as he gives life and verbal expression to it:<sup>27</sup> using a verbal image, Timaeus "generates" a discourse, a discourse that is a cosmos revolving around another cosmos, that cosmos which includes the divine Demiurge among its key figures. But let us proceed in order, starting from Plato's text. The last page of the *Timaeus*, which seems to sum up the various aspects of the discourse about cosmogony, lends confirmation to the theoretical *topos* that leads to the development of the simile presented in the *Prolegomena*:

Καὶ δὴ καὶ τέλος περὶ τοῦ παντὸς νῦν ἤδη τὸν λόγον ἡμῖν φῶμεν ἔχειν· θνητὰ γὰρ καὶ ἀθάνατα ζῶα λαβῶν καὶ συμπληρωθεὶς ὁδε ὁ κόσμος οὕτω, ζῶον ὁρατὸν τὰ ὁρατὰ περιέχον, εἰκὼν τοῦ νοητοῦ θεοῦ αισθητός, μέγιστος καὶ ἄριστος κάλλιστός τε καὶ τελεώτατος γέγονεν εἷς οὐρανὸς ὁδε μονογενῆς ὢν (Pl. *Ti.* 92c4–9).

Here at last let us say that our discourse concerning the universe comes to its end. For having received in full its complement of living creatures, mortal and immortal, this world has thus become a visible living creature embracing all that are visible and *an image of the intelligible*, a perceptible god, supreme in greatness and excellence, in beauty and perfection, this Heaven single in its kind and one.<sup>28</sup>

While there can be no doubt that the formulation of the Neoplatonist simile and the corollaries deriving from it spring from an insight provided by the *Timaeus*, it is also clear that the anonymous author of the *Prolegomena* was not the first Neoplatonist author to establish a relation between Plato's activity and that of the Demiurge. Already in Proclus' texts – to limit our time frame to the schools of Athens and Alexandria in the 5<sup>th</sup> and 6<sup>th</sup> century AD – Plato expresses himself as though he were uttering his words together with the Demiurge.<sup>29</sup> In the *Commentary on the Cratylus*, Plato is the one who knows the original model and the demiurgic art.<sup>30</sup> Endowed with the uttermost representational skill,<sup>31</sup> he is the greatest of all craftsmen of λόγοι, since the knowledge of the model enables him to clearly represent things in words.<sup>32</sup>

The innovative aspect which distinguishes the anonymous Alexandrian text from the surviving Athenian ones from the same period is, therefore, the *explicit formulation* of the relation between the creation of the dialogues and demiurgic production. The

<sup>27</sup> See Pl. *Ti.* 27a7–8.

<sup>28</sup> Translation by Cornford (1956).

<sup>29</sup> See Procl. in *Ti.* I 423.25–26.

<sup>30</sup> See Procl. in *Cra.* XX 8.

<sup>31</sup> See *ibidem*, XIV 5.16.

<sup>32</sup> See Pl. *Ti.* 19e1–2.

anonymous author explains this relation in terms of Plato's friendship with the deity, a friendship that – as is often the case – leads one friend to follow the other's example.<sup>33</sup> The anonymous text extensively deals precisely with this notion of wishing to follow the example of God and his accomplishment of the divine work.<sup>34</sup> Divine friendship and universal συμπάθεια are the foundation of the essential beauty of the cosmos and that of the dialogues. Echoing Anaxagoras through Numenius' fragment 41, the Neoplatonists claim that “all things divine are in all things, and they are unified by one another, so that all are in one and each is in all and they are held together by divine friendship.”<sup>35</sup>

Another certainly innovative aspect that may be ascribed to the *Prolegomena* is the assimilation of λόγος to the cosmos, an assimilation that marks a significant shift from an exclusively biological interpretative perspective – connected to the *Phaedrus* – to a teleological perspective, conditioned by the importance of the *Timaeus*. In the *Prolegomena* we read:

κάλλιστον δὲ ζῶον ἐστὶν ὁ κόσμος· τοῦτω δὲ ἀναλογεῖ ὁ διάλογος, ὡς ἀνωτέρω εἰρήκαμεν· ὁ διάλογος ἄρα κάλλιστός ἐστιν λόγος (Anon. *Proll.* 15.20–22).

The most beautiful living being is the world, and the dialogue can be compared with the world, as we have already said; consequently the dialogue is the most perfect *logos*.<sup>36</sup>

Explicating one of the features of the παντελές ζῶον – which is to say beauty – the anonymous author affirms that λόγος is analogous not to just a living being, i.e., any of those living beings that exist in the form of parts,<sup>37</sup> but to the most beautiful of all living beings.<sup>38</sup> Its beauty is determined by the fact that, like the macrocosm, it “is generated” by a Demiurge who follows a model that is the best intelligible model,<sup>39</sup> even though this model – as Proclus specifies – is not the only one.<sup>40</sup> Hence, as an analogical image the λόγος possesses everything that the total and perfect living being possesses and contains as a model. This means that its beauty – since, as Proclus says, the sensible cosmos is the most beautiful of all εἰκόνες<sup>41</sup> – is not only due to the fact that its body, head, feet and all

<sup>33</sup> See Anon. *Proll.* 13, 27–29. For a discussion of the implications of this claim, see below. The topic of friendship in Neoplatonism is the focus of the highly interesting work of Tzamalikos (2016).

<sup>34</sup> See Anon. *Proll.* 13.16; 7–8.

<sup>35</sup> Procl. *in Ti.* I 17.30–18.3.

<sup>36</sup> Translation (slightly modified) by Westerink (1962).

<sup>37</sup> See Pl. *Ti.* 30c4–7.

<sup>38</sup> See *ibidem.* 92c9.

<sup>39</sup> See Procl. *in Ti.* I 335.6.

<sup>40</sup> See *ibidem.*, I 418.6–16; 421.7–12; 431.28–433.11.

<sup>41</sup> See *ibidem.*, I 335.12–20.



other parts are coordinated, both with one another and with the whole,<sup>42</sup> but – as the *Timaeus* suggests in relation to the cosmos – the Platonic λόγος is beautiful by necessity.<sup>43</sup> Rather – as we read in Aristotle’s *De partibus animalium* – the functional arrangement of all parts in view of an aim makes organisms beautiful because this aim lies in the realm of beauty.<sup>44</sup>

The aim of demiurgic creation is clearly the Good: “He was good [...] he desired that all things should come as near as possible to being like himself (Pl. *Ti.* 29e1–3).” When conceived in such terms, the relation between creator and artefact must be assigned final causality: for the One/Good is the final cause of the cosmos of sensible living beings,<sup>45</sup> just as the dialogical cosmos has its own single σκοπός (οὗ ἔνεκα: *that in view of which*, i.e. the aim itself<sup>46</sup>), which accounts for both its unity and life.<sup>47</sup> With regard to the One/Good, I do not wish to jump to the conclusion that the Demiurge of the *Timaeus*, the Good of the *Republic* and the One of the first hypothesis of the *Parmenides* are *exactly* the same thing for the anonymous author. At one point, he appears to be attributing both final causality and efficient causality to the Demiurge with respect to the physical world, based on the above-mentioned passage from the *Timaeus*, although he continues to regard the First Principle, i.e., the One, as the comprehensive and final cause of all beings.<sup>48</sup>

In addition to beauty, another distinguishing feature of the perfect living being is precisely life. With regard to this aspect of the cosmos, Plato expresses himself in the *Timaeus* as follows:

λογισάμενος οὖν ἠύρισκεν ἐκ τῶν κατὰ φύσιν ὀρατῶν οὐδὲν ἀνόητον τοῦ νοῦν ἔχοντος ὄλον ὄλου κάλλιον ἔσεσθαι ποτε ἔργον, νοῦν δ’ αὖ χωρὶς ψυχῆς ἀδύνατον παραγενέσθαι τῷ (Pl. *Ti.* 30b1–3).

Taking thought, therefore, he found that, among things that are by nature visible, no work that is without intelligence will ever be better than one that has intelligence, when each is taken as a whole, and moreover that intelligence cannot be present in anything apart from soul.<sup>49</sup>

In order to maintain the analogy between the macrocosm and the microcosm, and to preserve the view expressed in the *Phaedrus* about the negative aspects that characterize

<sup>42</sup> Pl. *Phdr.* 264c. On the image of the λόγος as a body, see Brisson (1982: 71–75) and (1987: 121–128).

<sup>43</sup> See Pl. *Ti.* 28a.

<sup>44</sup> See Arist. *PA* 645a8–27.

<sup>45</sup> See Procl. *in Ti.* I 335.11–12 and Anon. *Proll.* 17.42–48.

<sup>46</sup> See Anon. *Proll.* 23.9–10.

<sup>47</sup> See Arist. *Po.* 1459a17–20.

<sup>48</sup> See Procl. *Inst.* 92.

<sup>49</sup> Translation by Cornford (1956).

written discourse as ἄψυχα συγγράμματα, the anonymous author introduces a simile: similarly to the Demiurge Zeus – the very Zeus whom Olympiodorus, following Proclus, discusses through the lens of the *Cratylus* – Plato is the one through whom there is life<sup>50</sup> (δι’ οὗ τὸ ζῆν). This applies both to the microcosmic and macrocosmic level, where he is the causal principle of life. However, he is also the one through whom life belongs to all living beings – the Demiurge is the efficient cause: the best of all causes of the cosmos<sup>51</sup> and of those writings which adopt the structure of the παραδείγματα and, as we shall see in relation to the *Timaeus*, even reproduce their content. The Demiurge, therefore, makes the cosmos animate (ἔμψυχον), endowed with intellect (ἔννοον), and alive (ζῶον).

Let us now turn to the macrocosmic and microcosmic causal system. If we follow Aristotle’s suggestion, we must admit that in order to understand something it is important first to examine its causes,<sup>52</sup> and also that, speaking in general and by analogy, all things have the same causes and – to use an Anaxagorean expression – the same first principles.<sup>53</sup> Thus, just as in order to understand φυσιολογία we must examine the causes of the universe and reach the conclusion that the physical world is the outcome of a demiurgic act, so we are bound to reach the same conclusion if we reflect on the dialogical cosmos and its causes, which by analogy are the same as those of the macrocosm. The Neoplatonist causal system identifies five causes, of which only three may be regarded as genuine ones, since the others only have the role of accessory causes: Proclus discusses this at the beginning of his *Commentary on the Timaeus* as well as in other sections of the same work. Particularly, in one passage of the *Commentary*, Proclus adopts a “präpositionale Umschreibung” probably of the school origin<sup>54</sup> to present the system of six rather than five causes, which is the one the anonymous author refers to when constructing his microcosm:

καλεῖν δὲ εἰώθασι τὸ μὲν τελικὸν αἴτιον δι’ ὅ, τὸ δὲ παραδειγματικὸν πρὸς ὅ, τὸ δὲ δημιουργικὸν ὑφ’ οὗ, τὸ δὲ ὀργανικὸν δι’ οὗ, τὸ δὲ εἶδος καθ’ ὅ, τὴν δὲ ὕλην ἐξ οὗ ἢ ἐν ᾧ  
(Procl. *in Ti.* I 357.13–15).

<sup>50</sup> See Olymp. *in Phd.* I § 20.5–6; Procl. *in Cra.* CI 52.4–8; Procl. *Theol. Plat.* V 22, 79. 21–80.8.

<sup>51</sup> See Procl. *in Ti.* I 335.12–20. Scrive Cleary (2006: 143–144): “In another of his revealing digressions, Proclus (*in Tim.* I.260.19–261.1) discusses the metaphysical implications of Plato’s concept of *aition*. By means of term “cause” (*aition*), Plato reveals the unique character (*henoeidē*) of the demiurgic principle, in the sense that the name “cause” indicates that which produces (*to demiourgikon*) and not simply that which sustains (*to hypostatikon*) another thing. Notice that in insisting upon the singularity of the efficient cause here (cf. also 262.2), presumably so as to distinguish it from the formal and the final cause, Proclus seems to imply that the term “cause” belongs most properly to efficient causality.”

<sup>52</sup> See Arist. *APo.* 71b9–11; *APo.* 94a20; *Ph.* 194b17–20.

<sup>53</sup> See Arist. *Metaph.* 1070a 31–35.

<sup>54</sup> On this formulation see Dörrie (1969: 217–228) and Dörrie, Baltes (1996: 128–146, 408–439).

[Philosophers] normally call the final cause the “on account of which,” the paradigmatic the “after which,” the demiurgic the “by which,” the instrumental the “by means of which,” the form the “in accordance with which,” the matter the “out of which” or “in which.”<sup>55</sup>

Compared to Proclus’ six-cause macrocosmic system, the microcosmic one is presented in the *Prolegomena* both by analogy with the principles of reality and through the propositional argument.<sup>56</sup> The two presentations are not antithetical or divergent; rather, they appear to be connected, since the principles are also causes. The literary theory, which Proclus refers to in his *Commentary on the Alcibiades*, does not clarify its own relation to the causes of the universe, but rather draws an analogy between the microcosm and the parts of the All – parts which Proclus identifies as the Good, the Intellect, the Soul, form, and nature as substratum.<sup>57</sup> However, this theory still underlies that of the five causal principles. The *Commentary on the Alcibiades* only illustrates the role of the most important of these principles, the Good, which is to say the τέλος or σκοπός<sup>58</sup> that holds together the discussion in the dialogue for the sake of a single aim. In the *Commentary on the Alcibiades*, just as in the *Commentary on the Timaeus*, Proclus devotes few passages to explaining the general structure of the cosmo-literary theory. The reason, in this case, is explicitly stated: it is not that the discussion about such a structure is unimportant or of little metaphysical significance; rather, it has been presented ἐν ἄλλοις (*in Alc.* 10.3–5), i.e. in other texts containing Proclus’ propaedeutic lectures on Platonic philosophy.<sup>59</sup> The general principles governing Neoplatonic exegesis are therefore expounded in introductory texts and preliminary lectures that are fundamental for aspiring philosophers: the lack of discussions on the subject in the commentaries should not lead us to underestimate the importance of such matters for the Neoplatonists, particularly in light of the close relation that was established between exegesis, theory and teaching in Late Antiquity.

When examined in relation to the other commentaries, and its systematic characteristics and those of the literary genre to which it belongs, the text of the *Prolegomena* proves to be a crucial source illustrating the importance of the relation between the macrocosm and the microcosm, between the exegesis of the universe and the exegesis of the text:

ἐπεὶ τοίνυν μεμαθήκαμεν ὡς ὁ διάλογος κόσμος ἐστὶν καὶ ὁ κόσμος διάλογος, ὅσα εἰσὶν τὰ συνιστῶντα τὸν κόσμον, τοσαῦτα καὶ τοὺς διαλόγους εὐρήσομεν. εἰσὶν τοίνυν ἐν τῷ ὄλῳ

<sup>55</sup> Translation by Runia, Share (2008). On the “präpositionale Umschreibung”, see Trouillard (1982), Dörrie (1974: 121–138), Donini (2010: 341–357).

<sup>56</sup> See Motta (2018: 204–212).

<sup>57</sup> See Procl. *in Alc.* 10.1–19.

<sup>58</sup> See Procl. *in Alc.* 10.2–3 and 17–19.

<sup>59</sup> On the various hypotheses surrounding these lost Proclean texts, see Plezia (1949: 86), Westerink (1962: xli) = Westerink, Trouillard, Segonds (1990: lxxv), Hadot (1990: 31), Mansfeld (1994: 22–23).

κόσμῳ ὕλη, εἶδος, φύσις ἢ τὸ εἶδος ἐνθεῖσα τῇ ὕλῃ, ψυχὴ, νοῦς, καὶ θεότης (Anon. *Proll.* 16.3–7).

As we have seen, then, that the dialogue is a cosmos and the cosmos a dialogue, we may expect to find all the components of the universe in the dialogue. The constituents of the universe are these: matter, form, nature (which unites form with matter), soul, intelligence, and divinity.<sup>60</sup>

Λόγος is governed by the same principles that govern cosmology, and through them it reproduces its causality, allowing us to draw the same implications from it. Proclus explicitly states that the cosmos is a single living being made up of a multiplicity of other living beings that live by virtue of demiurgic causality.<sup>61</sup> It is on the basis of this notion that the anonymous author develops his idea of the overall unity of the microcosm, even though the macrocosm of which it is an image comprises a multiplicity of unitary living beings. The latter are themselves small κόσμοι which, given the macrocosmic analogy, i.e., the fact that they are composed of the very elements constituting the cosmos, reproduce the macrocosmic causal system:

Ἐξ γὰρ ὄντων αἰτίων ἐπὶ ἐκάστου τῶν γινομένων πράγματος, ὕλικῷ εἰδικῷ ποιητικῷ τελικῷ παραδειγματικῷ ὀργανικῷ, τῷ μὲν ὕλικῷ ἀναλογοῦσι τὰ πρόσωπα καὶ ὁ χρόνος καὶ ὁ τόπος, τῷ δὲ εἰδικῷ ὁ χαρακτήρ, τῷ δὲ ποιητικῷ ἡ ψυχὴ, τῷ δὲ ὀργανικῷ αἱ ἀποδείξεις, τῷ δὲ παραδειγματικῷ τὰ προβλήματα, τῷ δὲ τελικῷ τὸ ἀγαθόν (Anon. *Proll.* 17.42–48).

Since there are six kinds of causes acting on everything in creation, the material, the formal, the efficient, the final, the exemplary and the instrumental cause, the analogues of the material cause are the characters and the time and the place, of the formal cause the style, of the efficient cause the soul, of the instrumental cause the arguments, of the exemplary cause the problems, of the final cause the good of the dialogue.<sup>62</sup>

#### 4. The semantics of λόγοι

The analogy between the macrocosm and the literary microcosm is used to demonstrate the resemblance, though not identity, between the secondary and the primary realities. It is the *Commentary on the Timaeus* that most explicitly discusses the role played by analogy, the device allowing us to pass from one world to the other:

<sup>60</sup> Translation by Westerink (1962).

<sup>61</sup> See Procl. *Theol. Plat.* V 22, 80.26–81.2.

<sup>62</sup> Translation by Westerink (1962).

ὅτε μὲν γὰρ ἔλεγεν, ὅτι καθάπερ ὁ κόσμος ἡμᾶς περιείληφεν, οὕτως τὰ νοητὰ ζῶα περιλαβὼν ἔχει τὸ αὐτοζῶον, ἀπὸ τούτων ἐπὶ τὰ αἴτια αὐτῶν ἀνέτρεχεν· ὅτε δέ, ὅτι τῷ καλλίστῳ τῶν νοουμένων ὁμοιωσαὶ βουληθεὶς τὸν κόσμον ὁ θεὸς πάντων αὐτὸν ἀπειργάσατο περιληπτικόν, ἀπὸ τῶν αἰτίων ἐπὶ τὰ ἐξ αὐτῶν μεταβαίνειν ἐθέλει τὴν πρόοδον τῶν δευτέρων μιμούμενος. ποδηγεῖται δὲ πρὸς τὴν τοιαύτην μετάβασιν διὰ τῆς ἀναλογίας (Procl. *in Ti.* I 433.16–23).

For when we said (30c7–a1) that “just as the cosmos has embraced us, so does the Living-Thing-itself hold the intelligible living things in its embrace”, he was ascending from things here below to their causes, and when [he said] (30d1–31a1) that since the god wished to make the cosmos like the most beautiful of intelligible beings, he made it inclusive of all things, his purpose was to pass from the cause to the things which arise from them in imitation of the procession of the secondary [realities]. He was led to such a transition by the analogy.<sup>63</sup>

Ἀναλογία,<sup>64</sup> therefore, is a way to represent something that lies at a higher level by means of something else located at a lower level. At the same time, it is a way to ascend from the image to the model, from the effect to the cause, through a causal dynamism that λόγοι too are capable of revealing. This aspect is made explicit by the use of the adverb ἀνά, which does not so much refer to a *division* (in the distributive sense) as rather emphasises a *reproduction* (in the iterative sense),<sup>65</sup> a reproduction that enables a particular sort of recollection which does not fully coincide with the Platonic one. This recollection does not allow us to immediately ascend from sensible knowledge to knowledge of the ideas, but only to pass from one aspect of reality, which constitutes a directly visible image, to a property of the higher reality that is not directly visible. Speaking in this context of congenerousness on the grounds that each λόγος must be related to the reality it interprets, is not tantamount to postulating the existence of a resemblance, superficial affinity or causal link between the idea and the sensible object; rather, it entails *revealing and acknowledging* a relation of functional identity between realities belonging to different planes of being, i.e., a kind of “functional identity” that may be discovered by examining λόγοι, which Proclus explicitly defines as “knowledge unfolded.”<sup>66</sup>

In his *Platonic Theology*, Proclus emphasises the importance of the theme of resemblance and of a universal connection<sup>67</sup> to indicate the essential perspective which one must adopt in the study of reality, since sensible realities are images of intelligible realities,

<sup>63</sup> Translation by Runia, Share (2008).

<sup>64</sup> In the *Elements of Theology*, the term is a recurrent one: it is often used, for instance, to indicate the condition of the hypostases and of other entities in relation to the One. By analogy with the One, the unparticipable monads resemble and approximate it. See Procl. *Inst.* 100.90 and 108.96.

<sup>65</sup> See LSJ *s.v.* ἀνά and Chantraine (1999) *s.v.* ἀνά.

<sup>66</sup> See Procl. *in Ti.* I 342.16.

<sup>67</sup> Procl. *Theol. Plat.* VI 4, 22.25–24. 20.

according to the principle of analogy. In order to study sensible reality, one must adopt the perspective of the intelligible,<sup>68</sup> just as in the study of physics one cannot limit the enquiry to physical causes but must also consider metaphysical ones. This is the reason why the *Timaeus* and the *Parmenides* are *both* placed at the summit of the two-cycle curriculum in Neoplatonist schools: on the one hand, the *Parmenides* does not completely leave aside those beings which are in the All; on the other, the *Timaeus* does not entirely overlook intelligible things, since what is sensible paradigmatically exists in the intelligible and what is intelligible iconically exists in the sensible.<sup>69</sup> The discussion on the causal system, the demiurgic intellect and the Good in the *Timaeus* allows us to further investigate the intelligible and to define the whole sensible cosmos as a god endowed with intellect and soul. It is through observations of this sort that the theological exposition reconciles itself with the physical σκοπός of the dialogue.

In the Neoplatonist universe, which is marked by analogical relations across various levels and by virtue of which the intelligible is iconically present in the sensible, the sensible λόγος takes the form of an image (εἰκόν) pointing to something else, which is not merely the unwritten – the oral lecture. Λόγοι – Proclus states – bear an image of the realities which they interpret;<sup>70</sup> they are the effect of a cause to which one can ascend, the reflection of a higher reality. Consequently, they can serve as a means of conversion and return. Assimilating (ὁμοιοῦσθαι) λόγοι to the things they interpret – as Proclus feels compelled to do – means positing the existence of a metaphysical movement of procession and return that *must* be centred on them; it means that these λόγοι behave by analogy with the essential λόγοι of our soul. Indeed, the substance of the soul is λόγος and the soul depends on the Demiurge, which moulds it according to perfect measures (τέλεια μέτρα) and intelligible paradigms (νοητὰ παραδείγματα). The Demiurge perfects the substance of the soul by generating multiplicity within it, creating an order through harmony and keeping its divisions together.<sup>71</sup> Thus, according to the will of the Demiurge, the soul possesses an internal order (τάξις) and harmony (ἁρμονία) and contains the principles of both its harmonious procession and its return.

On the basis of these considerations, we may now focus our attention not on the microcosm of the dialogue as an image of the macrocosm, but rather on the cosmos of the *Timaeus*, i.e., that of an individual dialogue, rereading it according to the literary-metaphysical suggestions provided in the *Prolegomena* so as to discuss the content of the λόγος and the semantic analogy, so to speak, between the two κόσμοι.

Having acknowledged the existence of matter, form, nature, soul, intellect and divinity in Plato's text,<sup>72</sup> and having established that the constituents of the physical and meta-

<sup>68</sup> This might explain the passage *ibidem*, I 6, 29.24–30.3.

<sup>69</sup> See Procl. *in Ti.* I 12.30–13.10.

<sup>70</sup> Procl. *Theol. Plat.* I 10, 46.2–3: οἱ λόγοι τῶν πραγμάτων εἰκόνα φέρουσι ὧν εἰσὶν ἐξηγηταί.

<sup>71</sup> See Procl. *in Ti.* II 194.4–17.

<sup>72</sup> See Anon. *Proll.* 16.1–6 as well as Procl. *in R.* I 5.19–25.

physical cosmos can also be studied on a causal basis,<sup>73</sup> we can show not only the classic unity of form and content, but also the vital beauty of a literary form that proves suited to its object. More than other Platonic λόγοι, the λόγος of the *Timaeus* bears a natural resemblance to its object, because it is not just its morphology that points to the paradigm, but its semantics too. Indeed, the content of the *Timaeus* concerns the universe and its causal generation. Hence, it is the parallels in both structure and content between reality and the discourse of the *Timaeus* that reveal the strongly anagogic nature of the dialogue, almost as though Plato had chosen to highlight the degree of its resemblance to its object, so that the text – like the λόγος of the soul – could reveal its role as a means of conversion. For Proclus, the cosmogony expounded in the *Timaeus* is, first of all, a λόγος διδασκαλικός,<sup>74</sup> i.e., a literary cosmos that, by intertwining sequences of scenes similar to those unfolding in the cosmos, beginning with its generation, teaches the contents of its object in the only reasonably possible way:

ἔσονται ἄρα οἱ λόγοι περὶ τοῦ παντὸς διδασκαλίας ἔνεκα προϊόντες ἀπ’ ἀρχῆς ὁρμώμενοι ταύτης, εἴτε γέγονεν ὁ κόσμος εἴτε ἀγέννητός ἐστι, καὶ ἀπὸ ταύτης τὰ ἄλλα κατὰ τὸ ἀκολουθοῦν ὑφαίνοντες (Procl. *in Ti.* I 219.28–31).

The *logoi* concerning the universe, therefore, will be advanced for the sake of instruction and have as their point of departure the question whether the cosmos has come into being or is ungenerated, braiding the remainder in sequence from this [beginning].<sup>75</sup>

The teaching imparted by this cosmos may be inferred from the analogy not only with metaphysical causality but also with physical causality. The anonymous author of the *Prolegomena* states that on a microcosmic level matter corresponds *first of all* to the characters.<sup>76</sup> In the section of the *Commentary on the Timaeus* that Proclus devotes to the characters, Timaeus is indeed analogous to the Demiurge, while the other three speakers are analogous to the demiurgic triad (the demiurgic intellect, the soul, and universal nature): Socrates (the summit of the triad), Critias and Hermocrates receive Timaeus’ words as the demiurgic triad receive the λόγοι from the Demiurge.<sup>77</sup> It is evident that, just as the Demiurge is the highest intermediary between the intelligible and the sensible, so Timaeus acts as an intermediary for his listeners through his λόγος. The form of the dialogue confirms the relation between physics and theology because its style analogically corresponds to the macrocosmic form: the style of the *Timaeus* is the lofty one that distinguishes the theological dialogues. What constitutes an altogether more

<sup>73</sup> See Anon. *Proll.* 16–17.

<sup>74</sup> See Procl. *in Ti.* I 338.5.

<sup>75</sup> Translation (slightly modified) by Runia, Share (2008).

<sup>76</sup> See Anon. *Proll.* 16.8–12; Alb. *Introductio in Platonem*, I 147.18–21; D.L. 3.48.

<sup>77</sup> See Procl. *in Ti.* I 9.15–24.



complex matter is nature, which is listed among the accessory causes of the microcosm and bestows form upon the matter of the dialogue. In Proclus' system – the anonymous author's model<sup>78</sup> – nature is regarded as a demiurgic cause, the last of the demiurgic causes of the material and sensible world – as Proclus states – that lies at the limit of the level of incorporeal beings.<sup>79</sup> Explicitly described in terms of efficient causality (ποιητικόν) and moving causality (ἀρχὴ κινήσεως καὶ μεταβολῆς),<sup>80</sup> it is the principle of movement and existence. These expressions, which are typically used to describe the “generation” of the physical world, would be enough in themselves to justify the hypothesis of the demiurgic function of nature. Cosmic nature and the nature of the discourse both appear to be immanent devices capable of lending matter a shape akin to the immaterial and intelligible reality, which it only reflects as an image. Nature is capable of representing the undivided through the divided, the eternal through that which changes over time, the intelligible through the sensible.<sup>81</sup> Proclus writes:

τὸν γὰρ τρόπον τοῦτον καὶ τὰ θεῖα αἴτια τοῦ λόγου τὰς τε οὐσίας ἐκφαίνει τῶν πρὸ αὐτῶν καὶ συμφυῆ πρὸς αὐτὰ ἐστίν (Procl. *in Ti.* I 341.9–11).

In the same way the divine causes of the account reveal both the essences of the realities prior to them and are linked to them by nature.<sup>82</sup>

At the microcosmic level, nature represents the way in which the conversation takes place. In the *Timaeus* the conversation consists in an exposition of discourses on cosmogony, an exposition that in its initial section takes the form of a hymn to the Demiurge.<sup>83</sup> The invocation of the gods at the beginning of the dialogue shows that Timaeus is following the model of the Demiurge, who is not just the πατήρ but also the ποιητής of the universe. Indeed, before accomplishing his creative work, the Demiurge visits the Oracle of the Night in order to be filled with divine thoughts and receive the creative λόγοι enabling him to imbue everything with the divine and make the level of reality that is perceivable to the senses resemble the αὐτοζῶν.<sup>84</sup> Thus the ἀρχή of the discourse too is a μίμησις: to be more precise, it is a μίμησις of the ἀρχή of the universe, which is to say of the procession of those beings that, prior to the “generative” stage, remain with the gods (μένοντα πρῶτον ἐν θεοῖς – *in Ti.* II 214, 23–26).

<sup>78</sup> See Motta (2014: 26–34).

<sup>79</sup> See Martijn (2010: 39–40).

<sup>80</sup> See Procl. *in Ti.* I 261.26 and III 119.24.

<sup>81</sup> See Procl. *in R.* I 77.13–16 and *in Ti.* I 341.6–11.

<sup>82</sup> Translation by Runia, Share (2008).

<sup>83</sup> See Pl. *Ti.* 27c6–d1. For a discussion on the invocation of the gods in the *Platonic Theology*, see Motte (2000: 91–108).

<sup>84</sup> See Procl. *in Ti.* I 206.26–207.20.



## 5. Conclusions

Putting cosmogony into words means creating a discourse, and creating a discourse is like creating the cosmos: it is always a matter of λόγους ποιεῖν. The Demiurge of the cosmos, the Demiurge Plato, and Timaeus make their own inner λόγοι visible, albeit in different ways: in the *Platonic Theology* we read that discourse engenders “images put into motion by inner visions.” This is comparable to the activity of the Demiurge, who engenders in matter reflections of the very first Forms inherent *within himself* (ἐν αὐτῷ).<sup>85</sup> Indeed, Timaeus himself is the creator of a discourse, since he lends sensible shape to his knowledge and asks to express his *thought* (Pl. *Ti.* 27d3–4: “so that [...] I may give the clearest expression to my thought on the theme proposed”). Proclus apparently sets out from this request of Timaeus’ in order to examine the analogy to be found between the father of the cosmos and the father of the λόγοι:

τὸν μὲν πατέρα τῶν λόγων ἀνάλογον ἐστάναι προσήκει τῷ πατρὶ τῶν ἔργων· ἡ γὰρ κατὰ λόγον κοσμοποιΐα τῆς κατὰ νοῦν ἐστὶ κοσμοποιΐας εἰκῶν (Procl. *in Ti.* I 9.15–17).

I shall reply that it’s because the father of the words should have a position analogous to the father of the *logoi*, because this cosmic creation according to *logos* is an image of the cosmic creation according to intellect.<sup>86</sup>

Thus, the *Timaeus* emerges in Neoplatonism as a κοσμοποιΐα on multiple levels: the written structure it takes is a cosmogony, insofar as it represents a λόγος-ζῶον, and so is the verbal form in which Timaeus *informs* his listeners about the cosmogony of the macrocosm. It is possible to argue, therefore, that in the *Timaeus* Plato highlights the anagogic effect of discourse, since in this dialogue – which teaches by means of images<sup>87</sup> and must be read in the light of its iconic structure<sup>88</sup> – the widespread use of the exegetical device par excellence, i.e., analogy, defines the modes of assimilation to the divine across not just different levels but different κόσμοι. If, then, according to what has been argued so far, by metaphysics we also mean the possibility of establishing a resemblance between the various levels of reality – a resemblance based on analogy – then the Platonic λόγοι, as anagogic elements, have a place not just in Neoplatonist literary theory but also in Neoplatonist metaphysics.

<sup>85</sup> Procl. *Theol. Plat.* I 29, 124.26–27. On Proclus’ Demiurge and the relation between the Demiurge of the *Timaeus* and the role played by the Demiurge in the *Platonic Theology*, see Dillon (2000: 339–349).

<sup>86</sup> Translation (slightly modified) by Tarrant (2007).

<sup>87</sup> See Procl. *Theol. Plat.* I 4, 19.6–12.

<sup>88</sup> See Procl. *in Ti.* I 1.25–26.

## BIBLIOGRAPHY

- BARNES, J., GRIFFIN, M. (eds.), 1997, *Philosophia Togata II. Plato and Aristotle at Rome*, Oxford.
- BRISSON, L., 1982, *Platon. Les mots et les mythes*, Paris.
- BRISSON, L., 1987, *Le discours comme univers et l'univers comme discours*, in: M. Costantini, J. Lallot, A. Le Boulluec (éd.), *Le texte et ses représentations*, Paris, pp. 121–128.
- BRITTAİN, C., 2001, *Philo of Larissa. The Last of the Academic Sceptic*, Oxford.
- CHANTRAINE, P., 1999, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris.
- CLEARY, J. J., 2006, *Proclus as a Reader of Plato's Timaeus*, in: H. Tarrant, D. Baltzly (eds.), *Reading Plato in Antiquity*, London.
- CORNFORD, F. M., 1956, *Plato's Cosmology*, London.
- COULTER, J. A., 1976, *The Literary Microcosm. Theories of Interpretation of the Later Neoplatonists*, Leiden.
- DALSGAARD LARSEN, B., 1972, *Jamblique de Chalcis, exégète et philosophe*, Aarhus.
- DILLON, J., 1973, *Iamblichus Chalcidensis in Platonis Dialogos Commentaria*, Leiden.
- DILLON, J., 2000, *The Role of the Demiurge in the Platonic Theology*, in: A. A.-Ph. Segonds, C. Steel (eds.), *Proclus et la Théologie platonicienne*, Leuven–Paris, pp. 339–349.
- DONINI, P., 2010, *I fondamenti della fisica e la teoria delle cause in Plutarco*, in: M. Bonazzi (ed.), *Commentary and Tradition. Aristotelianism, Platonism, and Post-Hellenistic Philosophy*, Berlin–New York, pp. 341–357.
- DÖRRIE, H. (hrsg.), 1987, *Der Platonismus in der Antike*. Bd. 1: *Die geschichtlichen Wurzeln des Platonismus*, Stuttgart–Bad Cannstatt.
- DÖRRIE, H., 1969, “Praepositionen und Metaphysik“, *Museum Helveticum* 26, pp. 217–228.
- DÖRRIE, H., 1974, “Zur Methodik antiker Exegese“, *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 65, pp. 121–138.
- DÖRRIE, H., BALTES, M. (hrsg.), 1996, *Der Platonismus in der Antike*. Bd. 4: *Die philosophische Lehre des Platonismus. Einige grundlegende Axiome / Platonische Physik (im antiken Verständnis) I*, Stuttgart–Bad Cannstatt.
- FERRARY, J.-H., 1988, *Philhellenisme et impérialisme*, Rome.
- GERSH, S., 2003, *Proclus' Commentary on the Timaeus – Prefatory Material*, in: R. W. Sharples, A. Sheppard (eds.), *Ancient Approaches to Plato's Timaeus*, London, pp. 143–153.
- GLUCKER, J., 1978, *Antiochus and the Late Academy*, Göttingen.
- HADOT, I. (ed.), 1990, *Simplicius, Commentaire sur les Catégories d'Aristote*, vol. 1, Leiden–New York.
- HELMIG, CH., 2012, *Forms and concepts: concept formation in the Platonic tradition*, Berlin.
- KUTASH, E., 2011, *The Ten Gifts of the Demiurge. Proclus' Commentary on Plato's Timaeus*, London–New York.
- LANG, H. S., MACRO, A. D. (eds.), 2001, *On the Eternity of the World. De aeternitate Mundi. Proclus*, Berkeley–Los Angeles–London.
- LERNAULD, A., 2001, *Physique et théologie: lecture du Timée de Platon par Proclus*, Villeneuve d'Ascq.
- LERNAULD, A., 2010, *Le « but » et le « caractère » du Timée dans l'In Timaeum de Proclus. La fonction herméneutique des κεφάλαια énumérés dans les prologues aux commentaires néoplatoniciens*, in: A. Neschke-Hentschke (hrsg.), *Argumenta in dialogos Platonis, Teil 1: Platoninterpretation und ihre Hermeneutik von der Antike bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts*, Basel, pp. 149–181.
- MANSFELD, J., 1994, *Prolegomena. Questions to be settled before the study of an author, or a text*, Leiden–New York–Köln.
- MARTIJN, M., 2006, *The eikôs mythos in Proclus' Commentary on the Timaeus*, in: H. Tarrant, D. Baltzly (eds.), *Reading Plato in Antiquity*, London, pp. 151–167.

- MARTIJN, M., 2010, *Proclus on Nature. Philosophy and Its Methods in Proclus' Commentary on Plato's Timaeus*, Leiden–Boston.
- MOTTA, A. (cur.), 2014, Anonimo. *Prolegomeni alla filosofia di Platone*, Roma.
- MOTTA, A., 2018, *λόγους ποιεῖν. L'eredità platonica e il superamento dell'aporia dei dialoghi*, Napoli.
- MOTTE, A., 2000, *Discours théologique et prière d'invocation. Proclus héritier et interprète de Platon*, in: A.-Ph. Segonds, C. Steel (eds), *Proclus et la Théologie platonicienne*, Leuven–Paris, pp. 91–108.
- NESCHKE-HENTSCHKE, A., 2000, *Der platonische Timaios als Manifest der platonischen Demiurgie*, in: A. Neschke-Hentschke (ed./hrsg.), *Le Timée de Platon. Contributions à l'histoire de sa réception / Platos Timaios. Beiträge zu seiner Rezeptionsgeschichte*, Louvain-la-neuve–Louvain–Paris, pp. IX–XXVII.
- PLEZIA, M., 1949, *De commentariis Isagogicis*, Kraków.
- RADKE-UHLMANN, G., 2006, *Das Lächeln des Parmenides. Proklos' Interpretationen zur Platonischen Dialogform*, Berlin.
- REYDAMS-SCHILS, G. J. (ed.), 2003, *Plato's Timaeus as Cultural Icon*, Notre Dame IN.
- RUNIA, D. T., 1997, *The Literary and Philosophical Status of Timaeus' Prooemium*, in: T. Calvo, L. Brisson (eds.), *Interpreting the Timaeus / Critias*, Sankt Augustin.
- RUNIA, D. T., SHARE, M. (eds.), 2008, *Commentary on Plato's Timaeus*, vol. II, Book 2: *Proclus on the Causes of the Cosmos and its Creation*, Cambridge.
- STEEL, C., 2003, *Why should we prefer Plato's Timaeus to Aristotle's Physics? Proclus' Critique of Aristotle's Causal Explanation of the Physical World*, in: R. W. Sharples, A. Sheppard (eds.), *Ancient Approaches to Plato's Timaeus*, London, pp. 175–187.
- TARRANT, H. (ed.), 2007, *Proclus. Commentary on Plato's Timaeus*, vol. I, Book 1: *Proclus on the Socratic State and Atlantis*, Cambridge.
- TROUILLARD, J., 1982, *La mystagogie de Proclus*, Paris.
- TZAMALIKOS, P., 2016, *Anaxagoras, Origen, and Neoplatonism. The Legacy of Anaxagoras to Classical and Late Antiquity*, Berlin–Boston.
- WESTERINK, L. G. (ed.), 1962, *Anonymous Prolegomena to Platonic Philosophy*, Amsterdam.
- WESTERINK, L. G., TROUILLARD, J., A.-PH. SEGONDS, 1990, Anonyme. *Prolegomènes à la philosophie de Platon*, Paris 1990.

ANNA MOTTA

/ Free University of Berlin, Germany /  
anna.motta@fu-berlin.de

### Putting Cosmogony into Words: The Neoplatonists on Metaphysics and Discourse (*logos*)

The present paper focuses on some aspects of the Neoplatonist literary-metaphysical theory, which has clearly been expressed in the anonymous *Prolegomena* to Plato's philosophy and further confirmed in Proclus' exegesis of the *Timaeus*. Thus, this contribution, examines and compares several passages from the *Prolegomena* and from Proclus' *Commentary on the Timaeus* with a view to showing that it is legitimate to speak of a certain cosmogony of the Platonic dialogue that is analogous to that of the macrocosm. Moreover, the analogy between macrocosm and microcosm makes it possible to further investigate the

similarity between the λόγος-ζῶον of the Demiurge and that of *Timaeus*, on the one hand, and the reality which the λόγος expresses, on the other. This similarity turns out to be both structural/morphological and content-related/semantic. Thus, by combining the natural and theological science, the analysis of the “generation” of the macrocosm and microcosm brings out the strongly analogical nature of Plato’s dialogues, which is particularly visible in the *Timaeus*.

## KEYWORDS

Plato, Demiurge, macrocosm, microcosm, analogy, metaphysics, literary theory

# Intorno alle origini del principio primissimo come infinito: La gerarchia dell'infinito in Damascio e Dionigi ps.-Areopagita\*

DOI: 10.14746/pea.2019.1.7

TIZIANO F. OTTOBRINI / *Università Cattolica del Sacro Cuore* /

*Dare pondus idonea fumo*  
(Pers. Sat. V 20)

## Posizione del tema

Lungamente neglette, a partire dagli studi di Franco Trabattoni<sup>1</sup> la figura e la filosofia di Damascio sono state investite di nuova luce, recuperando il meritato spazio all'ultimo diadoco dell'Academia platonica; inserendosi in questo alveo, segnatamente gli scritti

---

\* Si ringrazia il *referee* anonimo per le stimolanti osservazioni.

<sup>1</sup> Sullo sfondo dei contributi confluiti in Combès (1996) (vergati a partire dagli anni Settanta), basterà qui ricordare che Trabattoni (1985) ha riportato l'attenzione su Damascio, costituendo a oggi un riferimento imprescindibile per la collocazione storico-biografica dell'autore; Trabattoni (2016), per parte sua, rappresenta un fine contrappunto agli scritti di Carolle Metry-Tresson, segnando l'attuale punto di arrivo delle ricerche damasciane.

di Valerio Napoli<sup>2</sup>, di Alessandro Linguiti<sup>3</sup>, di Carolle Metry-Tresson<sup>4</sup> e di Marilena Vlad<sup>5</sup> contribuiscono a conferire il giusto risalto alla vertiginosa teoresi di Damascio, protesa qual è a inabissarsi nel rapporto tra ineffabilità e indicibilità come forma di indicazione del principio totalmente inesprimibile superiore anche al primo uno. Consta tuttavia che, se la *facies* pagana di Damascio sta conoscendo un rinnovato interesse, risulta invece trascurata la relazione<sup>6</sup> – e forse anche l'ascendenza – che il trattato damasciano *De principiis* ebbe a esercitare sul coevo neoplatonismo cristiano, in modo segnalato sulla pagina di Dionigi ps.-Areopagita.

Di qui nasce l'esigenza di indagare la struttura della ipermetafisica del Nostro non già (o non solo) in modo *retrospiciente* (da Damascio a Proclo) bensì in modo anche *prospiciente* (da Damascio al *corpus Areopagiticum*), con il dichiarato intendimento sia di guadagnare a Damascio un'immagine storico-speculativa a tutto tondo sia, soprattutto, di connotare l'estremo scolarca tanto come punto di arrivo quanto come punto di ripartenza: di arrivo *quoad* la lunga direttrice di pensiero del neoplatonismo pagano e, invece, di nuova ripartenza *quoad* l'innesto che esso variamente conobbe nella temperie della speculazione cristiana. Operando proprio a cavaliere del 529 (chiusura dell'Academia per rescritto dell'aula di Giustiniano)<sup>7</sup>, Damascio si propone in questi termini come un punto di vista privilegiato per investigare le interferenze tra i due rispetti del neoplatonismo, quello pagano senescente e quello cristiano trionfante.

In questo orizzonte il rapporto – diretto e/o indiretto – tra Damascio e Dionigi verrà indagato specificamente nel riscontro della gerarchia dell'infinito, giacché i due pensatori mostrano di condividere la singolare posizione per cui è l'infinito a essere eccellente sul

<sup>2</sup> Napoli (2008) rappresenta una delle più valide presentazioni della superhenologia di Damascio, con attenzione specifica per il Damascio del commentario al *Parmenide* platonico (parimenti, Napoli (2005) procede nella lettura di Damascio in filigrana al retaggio di Platone, questa volta nei termini della *Repubblica*); è evidente che, per la propria natura iponmematica – impegnata a costeggiare la lettera dell'autore sotto esame –, il commento damasciano al *Parmenide* non partecipa della stessa libertà speculativa che lo scolarca poteva avere nel *De principiis*, così che questo scritto si segnala – oltre che per l'audacia di pensiero – anche per il fatto di restituire un'elaborazione teoretica più genuinamente damasciana.

<sup>3</sup> Cfr. soprattutto Linguiti (1990).

<sup>4</sup> Particolarmente Metry-Tresson (2012), in cui il carattere del trattato damasciano è individuato nel fastigio dell'aporia, elevata a strumento ermeneutico invece che a mero limite dell'atto cogitativo.

<sup>5</sup> Vlad (2004), (2012a), (2012b), (2013), (2014), (2016b), (2017) mettono a fuoco, da punti di vista differenti, il grande tema giamblicheo della trascendenza irriducibile dell'uno rispetto alla pensabilità dell'uno, operando un'articolazione strutturale del portato ineffabile entro l'architettura dell'essere: l'ineffabilità del principio primissimo porta la filosofia ai suoi estremi confini, facendo della metafisica (forte dei suoi protocolli elenctici) una protologia, incardinata qual è invece su una struttura fondamentalmente aporematica.

<sup>6</sup> A parte Vlad (2016a) sul tema circostanziato del silenzio, fa eccezione Lilla (2005) (su cui capiterà di tornare), con il dirimento *caueat* tuttavia che l'attenzione dello studioso verge verso Dionigi e non verso Damascio: sotto questo rispetto, sono stati piuttosto gli studi teologici dionisiani che non gli studi filosofici damasciani a ravvisare l'importanza della relazione Damascio-Dionigi.

<sup>7</sup> Sulla vitalità della ricerca filosofica negli ultimi anni dell'Academia, cfr. Napoli (2005), che ha tra gli altri il merito di mettere a fuoco come gli anni prossimi al 529 fossero ben lontani da una mera decadenza intellettuale – come del resto il profilo di Damascio testimonia. Quanto invece alla mal testimoniata ma fervida temperie culturale della scuola ateniese nel suo esilio persiano, cfr. Ottobriani (2016).

finito e non il finito sull'infinito, come era invalso nella tradizione filosofica greca; il finito è ciò che ha limiti definiti e, quindi, permane ed è noeticamente apprensibile mentre l'infinito è aorgico, mutante e ultimamente inconoscibile. Stante l'eccellenza del permanente sul diveniente, una lunga tradizione di pensiero greca di marca postparmenidea – con l'eccezione saliente di Melisso – aveva pertanto postulato la superiorità del finito sull'infinito. Entro tale quadro si distaccherà anche Dionigi, con tutta la tradizione di pensiero che ne deriva: questi infatti si è sempre segnalato come il sostenitore della precellenza dell'infinito superiore al finito, donde deriva che il Dio cristiano, in quanto primo principio, è infinito e *quo talis* il principio primissimo è indefinito e ultimamente inconoscibile. Si tratta, come evidente, di una inversione ontologica gravida di conseguenze e che Dionigi risulterà avere operato non *ex abrupto* bensì sfruttando le vette della più recente ricerca accademica. Il trattato *De principiis* di Damascio<sup>8</sup> mostra che l'inversione gerarchica tra infinito e finito era stata compiuta in modo organico e compaginato anche da parte della speculazione pagana, invitando a ripensare l'originalità e i prodromi della proposta dionisiana e del platonismo cristiano nel suo complesso.

### I. Archeologia del primato dell'infinito sul finito: il tentativo di Melisso

«Ne deriva dunque che il tutto è infinito (a differenza di Parmenide e come voleva Anassimandro) ed è solo partendo da esso che possiamo spiegare la molteplicità dei fenomeni particolari»<sup>9</sup>: queste parole sintetiche valgono a definire il bivio<sup>10</sup> davanti al quale la filosofia greca si trovò ai suoi albori, allorché venne preferita la via del finito e limitato prospettata da Parmenide in luogo di quella dell'illimitato e infinito di Melisso. Se la prima è stata destinata a segnare l'intero percorso della filosofia greca – a partire dalla

<sup>8</sup> Il *De Principiis* di Damascio sarà citato secondo l'edizione approntata da Westerink e Combès (Damascius 1986–1991).

<sup>9</sup> Casertano (2010: 94).

<sup>10</sup> L'opzione dell'infinito come superiore al finito si è affacciata al pensiero greco già con Anassimandro, il quale poteva affermare che origine delle cose che sono è l'infinito, donde tutte provengono e ove tutte si distruggono (DK 12 B 1), posizione che Aezio (*De plac.* I 3, 3) dirà essere insostenibile sia perché non dice che cosa sia l'infinito sia perché l'infinito verrebbe a configurarsi materia ma la materia non può essere in atto senza causa efficiente, senza considerare la difficoltà di ammettere un corpo sensibile come infinito in atto. Argomentando in DK 12 A 15 che ogni cosa è o principio o da principio e che il principio in quanto tale non può avere limite e quindi deve essere infinito, Anassimandro postula l'eccellenza dell'infinito rispetto al finito ma sarà con Melisso che la storia del pensiero greco si troverà davanti al dilemma tra la via dell'uno – con la sua costanza ontologica e gnoseologica – e l'irrequietezza dell'infinito, con il conseguente primato dell'aorgico: in tali condizioni, il parricidio platonico sarà diretto contro Parmenide e non contro Melisso, dimostrando che l'alternativa prospettata dal navarca samio era risultata estrinseca all'*acies* dell'attenzione.

sua ritrattazione platonica –, consta che invece la strada del frammento B 2 di Melisso<sup>11</sup> è stata trascurata in modo reciso e costituisce – pur nel divario temporale – il riferimento concettuale più adeguato e simile alla posizione espressa da Damascio proprio al termine della parabola della speculazione greca; sia Melisso, infatti, sia Damascio postulano singolarmente la primazia dell'infinito<sup>12</sup> sul finito, in questo convergendo di contro alla tradizione greca che aveva nel suo genio l'opposta superiorità del finito sull'infinito, giacché il finito in quanto determinato è apprensibile al *logos* mentre l'infinito è diveniente e per ciò magmatico e in ultima istanza alogico. È questa, infatti, la condizione che Giorgio Agamben ha bene sintetizzato circa l'approccio damasciano al mistero dell'essere, scrivendo che «nell'uno si specchia[va] l'altro, inafferrabile»<sup>13</sup>: c'è un ordine che trascende anche l'uno, che resta inaccessibile, e a tale ordine va attribuito un carattere di non-definito, stante che è l'uno a dirsi definito (ἐν διωρισμένον). Come dice in modo esplicito lo stesso Damascio, l'estrema differenza sovraontologica su cui costruisce il trattato riguarda l'uno definito, che è fruibile al concetto (ambidue infatti sono 'a portata di mano', πρόχειρος), e quell'uno indefinito che non può invece dirsi nemmeno uno (ma può tuttavia dirsi indefinito) in forza della sua trascendenza rispetto al *logos*: οὐδεμίαν ἔχομεν ἄλλην ἐκείνου γνωστικὴν (*scil.* ἔννοιαν), ὥστε μάτην αὐτὸ καὶ ἐν λέγομεν<sup>14</sup>.

Entro la cornice di questi presupposti, bisognerà affrontare la questione secondo almeno tre diversi momenti di indagine: (i) anzitutto si procederà a valutare il carattere

<sup>11</sup> La parafrasi di Simplicio di DK 30 B 2 è qui preferita perché si segnala per la sua forza sintetica (sulle critiche in proposito, cfr. Melisso 1970: 374–375); Simplicio (*in Ph.* 103, 24 Diels) scrive: ἀλλ' ἐπειδὴ τὸ γενόμενον ἀρχὴν ἔχει, τὸ μὴ γενόμενον ἀρχὴν οὐκ ἔχει· τὸ δὲ ὄν οὐ γέγονεν· οὐκ ἄρ' ἔχει ἀρχὴν. ἔτι δὲ τὸ φθειρόμενον τελευταίην ἔχει. εἰ δὲ τί ἐστιν ἀφθαρτον, τελευταίην οὐκ ἔχει. τὸ ὄν ἄρα ἀφθαρτον ὄν τελευταίην οὐκ ἔχει. τὸ δὲ μίτε ἀρχὴν ἔχον μίτε τελευταίην ἄπειρον τυγχάνει ὄν. ἄπειρον ἄρα τὸ ὄν.

<sup>12</sup> Va notato che anche i radi rinvii all'infinito damasciano operati da Rodolfo Mondolfo nel 1934 (riproposto in Mondolfo (2012)) privilegiano l'aspetto mitologico e teurgico – sia in termini teologici sia temporali –, lasciando in ombra l'apporto puramente metafisico che il *De principiis* conferisce alla questione; tuttavia, nota bene Mondolfo che per la comprensione del mondo serve non solo il limite (dove l'idea di uno) ma è parimenti congeniale anche l'idea di infinito – e di infinito in atto, propriamente (così *ibidem*, 612, nell'importante integrazione consegnata alla relazione tenuta dallo studioso al Congresso della Società per il progresso delle Scienze, in ripresa e superamento delle posizioni di Charles Renouvier, Palermo, 1935, relazione confluita nel saggio *L'infinito e le antinomie logiche della filosofia antica*). Si delinea di qui la valutazione che l'infinito non debba essere inteso *totaliter* subalterno al finito e, per ciò stesso, espulso dalla trama del reale in ragione di una aorgica intrattabilità filosofica.

<sup>13</sup> Agamben (2013: 9–12, specialmente 12); al di là del tono evocativo del suo breve *excursus* in materia damasciana, Agamben è esponente tra i maggiori del tipo specifico di razionalità proposta da Damascio: «conoscendo la sua inconoscibilità, non conosciamo qualcosa di lui, ma qualcosa di noi» (Agamben 2013: 12). Proseguendo nella sua *curiositas* heideggeriana verso il principio anipotetico (cfr. Agamben 1990: 68–69), Agamben apre alla paradossalità di una conoscenza inconoscibile che porti tuttavia a un esito conoscitivo, da configurarsi certamente sul lato del conoscente così come la filosofia tutta è sempre calibrata *anche* sul lato del conoscente, in quanto essa è strumento conoscitivo (nel caso specifico l'oggettualità del conosciuto è sodisfatta da Damascio mediante la preservazione dell'ineffabilità dell'oggetto in questione: l'ineffabile qui infatti è esso stesso oggetto di conoscenza, poiché esibisce la natura dell'oggetto da conoscersi, non già ne vela la sostanza). Se lo Hegel è il Proclo tedesco, da questa lettura di Agamben germina uno Heidegger come il Damascio germanico.

<sup>14</sup> Cfr. Dam. *Pr.* I, 94, 13–20 W.-C.: si parlerà pertanto di un uno indefinito solo per un' *aequiocatio in terminis*, poiché si tratta piuttosto di un'opposizione tra il definito dell'uno e l'indefinito dell'ineffabile; sovraordinan-



del primato melissiano dell'infinito<sup>15</sup>, individuando le ragioni che portarono il Samio all'affermazione del primo principio in quanto infinito sul principio primo in quanto finito ma anche, subito dopo, alla diffusione del paradigma del finito contro quello dell'infinito; (ii) su queste basi, l'infinitudine dell'essere di Melisso verrà recuperata nella sua radicalità, distinguendosi sotto questo rispetto dalla concezione moderata dell'infinito neoplatonico quale si esprimerà da Plotino fino a Proclo; (iii) infine, si potrà articolare l'infinitezza sovraontologica di Damascio come l'esito in cui il pensiero greco sfocia cercando di fronteggiare molte delle istanze aporetiche lasciate dal pensiero parmenideo, come già fece Melisso. Corollario di questo itinerario sarà la constatazione che Damascio, seguendo per altra via la traiettoria che era stata di Melisso e spingendosi anche più in là del filosofo samio su alcuni aspetti pericolanti, perviene a un'elaborazione teoretica del principio primissimo come infinito che costituirà la sua eredità più feconda, raccolta come anticipato da Dionigi ps.-Areopagita e di qui passata alla più parte della teologia medievale (per un quadro generale si rimanda a Griffith 1997)<sup>16</sup>. Il che, evidentemente, aprirà all'esame del *continuum* tra Damascio e il *corpus* dionisiano<sup>17</sup>, inteso quale la prosecuzione dei molti guadagni speculativi vertiginosi dell'euforica logomachia del *De principiis*.

In prima istanza, quindi, l'infinito di Melisso. Il centro dell'argomentazione melissiana circa il primato dell'infinito sul finito è esprimibile come segue: se l'essente (τὸ ὄν) fosse finito, esso dovrebbe confinare con il vuoto (κενόν) ma il vuoto è non-essere, il che rende impossibile che l'essere sia finito, perché dovrebbe essere limitato da ciò che non è. Il fr. DK 30 B 2 di Melisso, come tradito da Simplicio<sup>18</sup>, così dice in proposito:

ὅτε τοίνυν οὐκ ἐγένετο, ἔστι τε καὶ αἰεὶ ἦν καὶ αἰεὶ ἔσται καὶ ἀρχὴν οὐκ ἔχει οὐδὲ τελευτήν, ἀλλ' ἄπειρόν ἐστιν. εἰ μὲν γὰρ ἐγένετο, ἀρχὴν ἂν εἶχεν (ἦρξατο γὰρ ἂν ποτε γινόμενον) καὶ

do il secondo al primo, Damascio converge con l'antica posizione di Melisso, per cui l'indefinito fa aggio sul finito.

<sup>15</sup> Melisso non è stato certamente l'unico tra i presocratici a focalizzare l'attenzione sull'infinito, come illustra Clemente in *Protr.* 66, 1 (ove ricorda come Anassimandro, Anassagora e Archelao celebrarono l'infinito) ma è senz'altro con Melisso che la teorizzazione sull'infinito ha raggiunta la sua forma più compiuta.

<sup>16</sup> A dimostrazione di quanto il rapporto tra Damascio e Dionigi sia stato negletto soprattutto dagli studiosi di Damascio e, al massimo, accampato solo da alcuni interpreti del *corpus Areopagiticum* come S. Lilla (cfr. 1997 e 2013, oltre a 2005) e C. M. Mazzucchi (il quale arriva a identificare in Damascio l'autore dello stesso *corpus*: cfr. *infra* n. 63), si può ricordare che nel capitolo pur intitolato *Damascius face à l'avenir* in Hägg (2006) non viene fatto alcun significativo cenno a Dionigi come in qualche modo prosecutore delle idee dell'ultimo diadoco: Damascio viene raffigurato (Hägg 2006: 220–221) come un Sisifo, quale espressione di un inutile affannarsi intorno a temi tanto ambiziosi quanto destinati al silenzio dell'insuccesso.

<sup>17</sup> Si possono scorgere anche punti di contatto tra Damascio e Mario Vittorino, purtuttavia irrelati e circoscritti solo ad aspetti molto precisi e selettivi, come il concetto di *praesistens subsistentia* (Girgenti 1996: 265–266).

<sup>18</sup> *Simpl. in Ph.* 29, 22; 109, 20 (cfr. Melisso 1970: 370–373).

τελευτήν (έτελεύτησε γάρ ἄν ποτε γινόμενον)· ὅτε δὲ μήτε ἤρξατο μήτε έτελεύτησεν, ἀεί τε ἦν καὶ ἀεί ἔσται, οὐκ ἔχει ἀρχήν οὐδὲ τελευτήν· οὐ γάρ ἀεί εἶναι ἀνυστόν, ὅ τι μὴ πᾶν ἔστιν.

Il passo è perspicuo e rilevante, poiché mette chiaramente in gioco tutti gli elementi che caratterizzano la strategia dell'infinito di Melisso; l'infinito è presentato nella sua dimensione di superiorità rispetto a ciò che ha principio e fine (sia spazialmente sia temporalmente)<sup>19</sup> perché solo l'infinitudine risulta superare i limiti della parzialità: il tutto (πᾶν) si dà solo in congiunzione con l'eternità dell'essere e, come l'essere è sovraordinato al divenire, parimenti l'infinitudine, in quanto è tutto, è superiore al finito che è invece espressione di una porzione de-finita. Melisso introduce con questa riflessione un filosofema di gran vaglia, dal momento che l'infinito non risulta essere un *minus* del finito in quanto mancante della perfezione e definizione di quest'ultimo bensì si presenta come un *plus* in rapporto al finito, giacché il finito è sempre in qualche misura vincolato all'incompletezza mentre solo l'infinito riesce a contenere in sé il tutto. Questo è un interessante capovolgimento che, come vedremo, verrà ripreso soltanto nell'estrema temperie neoplatonica: porre la primazia dell'infinito sul finito significa riconoscere che l'infinito non è la condizione del molteplice e del diveniente (inferiori quali sono all'uno e al manente) ma è la condizione del tutto, superiore qual esso è rispetto alle parti che vi afferiscono.

Questa recisa inversione di paradigma metafisico è addotta da Melisso per rispondere alle aporie che il pensiero di Parmenide aveva sollevato, giacché il grande Eleate considerava l'essere come de-finito da ogni punto di vista (τετελεσμένον πάντοθεν)<sup>20</sup>; considerare infatti l'essere come sferico, alla maniera di Parmenide, garantisce sì la continuità insolubile della superficie ma tuttavia non cessa di sollevare il problema di ciò che limita anche la superficie della medesima sfera, così da permetterle di essere tale. In queste condizioni, si dovrebbe postulare l'esistenza di uno spazio vuoto capace di delimitare dall'esterno l'essere; Melisso avvista tale paralogisma entro il sistema parmenideo – fallacia forse già riscontrata da parte pitagorica<sup>21</sup>, indagando temi metafisici consimili –, pervenendo di qui a concludere l'inconciliabilità di finitudine e non esistenza di spazio vuoto. Stante l'eliminazione del vuoto (il vuoto è non essente, quindi è inesistente), Melisso accampa l'infinitudine dell'essere. Una conclusione di tipo parmenideo, cui Melisso reagisce, porta immediatamente la rilevante conseguenza di ostacolare la strutturazione di una metafisica teologica; infatti, ipotizzare la primazia del finito sull'infinito significherebbe accettare che il dio, inteso come primo principio, mutui da questo il carattere

<sup>19</sup> Quanto al rilievo che sia interessata anche la dimensione spaziale dell'infinito, cfr. Melisso (1970: 103–104, n. 90).

<sup>20</sup> Cfr. DK 28 B 8, soprattutto vv. 42–43.

<sup>21</sup> Eudemo (in *Simpl. in Ph.* 467, 26) attribuisce al pitagorico Archita una dottrina prossima a quella ora esposta circa Melisso; sulla difficile questione se sia stato Archita a riprendere questa tesi da Melisso (ipotesi sostenuto dallo Zafiropulo) oppure il contrario (come viene sostanzialmente a sostenere il Raven), cfr. la sintesi e i rispettivi rimandi contenuti in Melisso (1970: 102–103 e n. 89).

di finitudine, il che comporterebbe di articolare una teologia del dio finito, contraria qual è – per non dire delle implicazioni speculative – alla lunga storia della tradizione teologica greca che fin da Anassimandro aveva identificato il dio con l'infinito<sup>22</sup>.

Occorre notare che il primato dell'infinito sul finito viene conseguito da Melisso nell'interno della ricerca sulla figura metafisica dell'uno, che resta al centro anche del suo percorso teoretico; all'opposto di Parmenide, però, Melisso perviene ad ascrivere all'uno il carattere di infinitudine, come argomenta nel fr. DK 30 B 6: εἰ γὰρ <ἄπειρον> εἶη, ἔν εἶη ἄν· εἰ γὰρ δύο εἶη, οὐκ ἄν δύναίτο ἄπειρα εἶναι, ἀλλ' ἔχοι ἄν πείρατα πρὸς ἄλληλα; Melisso qui esprime in modo inequivocabile che l'infinito è l'esito dell'indagine henologica: uno e infinito sono due rispetti della stessa istanza. L'infinitudine è quindi guadagnata a salvaguardia della natura di totalità dell'essere, per evitare che l'uno dell'essere debba ammettere qualcosa fuori di sé e altro da sé che lo limiti – il che aprirebbe a una forma di dualismo esiziale per il tratto di totalità dell'uno. L'urgenza della domanda sul limite<sup>23</sup> e l'intreccio tra essere e infinito che vi è sotteso in Melisso sono corroborati dalla constatazione che anche Aristotele – che peraltro non manca di tacciare di incoerenza il ragionamento del filosofo samio sotto altri rispetti – presenta un'argomentazione in tutto coerente con quella di Melisso sia per linguaggio sia per contenuti; scrive infatti lo Stagirita nel *De generatione et corruptione*<sup>24</sup>: τὸ γὰρ πέρασ περαίνειν ἄν πρὸς τὸ κενόν. L'*horror uacui* non può non condurre che all'infinito: come l'uno si contrappone al molteplice, così l'infinito argina il vuoto, sotto la condizione che il molteplice e il vuoto sono ambedue espressioni del non-essere.

Melisso intravede quindi la necessità di avanzare un ordine tra infinito e finito a favore del primo<sup>25</sup>, senza tuttavia lasciare pressoché traccia nel prosieguo del pensiero greco; come anticipato, infatti, pur riconoscendone il valore<sup>26</sup>, Platone eleverà a suo interlocutore Parmenide, sostenitore di un universo uno, immobile, definito e in tutto circoscritto. Ne sortisce che nella riflessione platonica l'ἄπειρον avrà sì un ruolo rilevante, segnatamente considerato entro il rapporto con l'ἄπειρία (tensione πέρασ/ἄπειρον) ma pur sempre a un livello subordinato rispetto alla causa riconosciuta al di sopra di questi due principî: basti qui ricordare che Socrate nel *Filebo*, dopo aver asserito che ogni cosa

<sup>22</sup> Cfr. Jaeger (1964: 35–49, 229–242) e Kirk, Raven (1957: 99–142), oltre a Lilla (2005: 187, n. 1); allo stesso lavoro (Lilla 2005: 187, n. 2) si rinvia per il riferimento alle opere di R. Mondolfo, C. J. de Vogel e E. Mühlenberg circa l'inquadramento generale sull'infinito nella filosofia greca e nella patristica, segnatamente in Gregorio di Nissa.

<sup>23</sup> Melisso nel fr. B 5 individua il problema con la formula del περανεῖ πρὸς ἄλλο.

<sup>24</sup> Arist. *GC* 325a15. Circa la fallacia delle ragioni avanzate altrove da Aristotele contro le tesi melissiane (*Ph.* 186a10 e *SE* 167b13, 168b35, 181a27), cfr. Reale (Melisso 1970: soprattutto 98–101).

<sup>25</sup> L'importanza di questo capovolgimento gerarchico doveva essere sfuggito a Giovanni Filopono, se è vero che l'esegeta alessandrino, proprio commentando il luogo citato di *GC* (157, 9 ss. Vitelli, dove si afferma che «l'essere è uno, immobile ed infinito»), ascrive tale posizione non a Melisso bensì a Parmenide, che era invece sostenitore di un uno definito sotto ogni rispetto. Può avere influito il fatto che l'uno venga detto anche immobile, stante che la staticità è un predicato della sfera parmenidea, *pace* la dinamica infinitamente progrediente avanzata dal Calogero in proposito (cfr. Melisso 1970: 70–71).

<sup>26</sup> Cfr. Pl. *Th.* 183e, dove il nome di Melisso precede quello di Parmenide.

consta di limite e illimito (*Phlb.* 16c Burnet: πέρασ δὲ καὶ ἀπειρίαν ἐν αὐτοῖσ σύμφυτον ἐχόντων), preciserà che «nell'universo c'è molta infinità e c'è anche abbastanza limite e, al di sopra di essi, c'è una causa non di poco conto, che [...] può essere chiamata sapienza e intelligenza» (*Phlb.* 30c: σοφία καὶ νοῦσ; trad. nostra, qui e nei passi greci citati)<sup>27</sup>. Doveva trattarsi di un convincimento diffuso, ove si consideri che presso Siriano<sup>28</sup> si afferma che anche Filolao<sup>29</sup> valutasse l'infinità, insieme col limite, come realtà sì superne ma pur sempre derivanti, ancorché direttamente, dal primo principio.

## II. Emergenze neoplatoniche

La via percorsa da Platone nel *Filebo* influenzò profondamente il sistema rigorosamente gerarchico di Proclo, tanto da farsene elemento cardinale: come Socrate, in armonia con la dottrina neopitagorica, poneva che il primo principio producesse sia il limite sia l'illimito, parimenti Proclo scrive più volte<sup>30</sup> che il primo limite e la prima infinità sono sì i principî supremi ma al tempo stesso sono anche subordinati a quell'uno che è il primo uno<sup>31</sup>. Si annuncia qui il rapporto problematico tra l'ultimità del duplice principio che è finito-infinito e il principio unico del tutto, allorché viene affermato che il primo principio – come detto in *Elem. theol.*, prop. 92, p. 82, 31–34 – non è l'infinito ma la funzione di misura di tutti gli enti spetta al bene e all'uno; siamo evidentemente al cospetto di una posizione che per struttura è opposta, sulla scorta di Platone, all'identità tra uno e infinito, come era in Melisso. Altresì, in *Theol. Plat.* III 32 Saffrey-Westerink, Proclo – citando direttamente il *Filebo* – sembra addirittura far dipendere l'infinito dal finito, presentando l'infinità (ἀπειρία) della potenza generante come posteriore al πέρασ. Quando Proclo oppone il primo uno al secondo uno e identifica l'infinità col secondo uno in quanto potenza generatrice, subordina la potenza produttrice medesima al principio superiore,

<sup>27</sup> Sapienza e intelligenza immediatamente dopo vengono dette ingenerabili senza l'intervento della ψυχή (cfr. Pl. *Tim.* 46d). Pl. *Phlb.* 23c12–d1 indaga la causa della mescolanza, riconoscendo col far questo che esiste un principio superiore all'infinito, che compare proprio nella mescolanza medesima come congregato al finito: τούτω δὴ τῶν εἰδῶν τὰ δύο τιθώμεθα, τόδε τρίτον ἐξ ἀμφοῖν τούτων ἐν συμμίσγόμενον.

<sup>28</sup> Syr. in *Metaph.* 165, 35–166, 2.

<sup>29</sup> Sotto il nome di Filolao si adombra il riferimento a qualche filosofo neopitagorico, come nel caso di Archeneto e Brotino, citati poco dopo, a p. 166, 4–5 (cfr. Lilla 2005: 188, e n. 4).

<sup>30</sup> Cfr. segnatamente Procl. *Theol. Plat.* III 30–31 Saffrey-Westerink ed *Elem. theol.*, prop. 92, p. 82, 28–29 Dodds (qui e altrove: Proclus 1933, confrontato con la seconda edizione del 1963), citati anche in Lilla (2005: 189).

<sup>31</sup> Procl. *Elem. theol.*, propp. 90–92 Dodds.

il che equivale a far dipendere l'infinito dal finito<sup>32</sup>. Come illustra Salvatore Lilla<sup>33</sup>, Proclo non si discosta su questo punto da Plotino<sup>34</sup>, il quale considerava alla maniera platonica l'infinità come prodotta dall'uno, giacché l'infinità non si trova nell'uno bensì è l'uno a produrla<sup>35</sup>; il guadagno della svolta melissiana non supera, dunque, il tornante rappresentato dalla cesura parmenideo-platonica, che avverte il ruolo rilevante dell'infinito solo entro la dialettica col finito e, con questo, in subordinazione all'uno. Va tuttavia notato che la specificità della questione sollevata da Melisso, proprio in forza della fondatezza nell'individuazione di uno snodo decisivo della riflessione sul primo principio, non mancò di trapelare nella filigrana della riflessione di Plotino poiché, sempre in *Enn.* II 4.15, l'infinitezza della potenza generatrice dell'uno è messa in relazione con l'infinità stessa dell'uno: è, infatti, l'infinitezza dell'uno (relativa o alla potenza o alla sua eternità) a essere indice dell'infinitezza dinamica dell'uno medesimo<sup>36</sup>.

Questa oscillazione entro Plotino risulta connotarsi di alto interesse, perché non appare isolata ma è piuttosto una meditata espressione di un disagio speculativo profondo; se è vero che anche la teologia di Platone aveva già predicato l'ἄπειρον dell'uno<sup>37</sup> e aveva fortemente vincolato, nel corso della seconda ipotesi, l'uno all'infinità della molteplicità degli enti<sup>38</sup>, è tuttavia affatto propria di Plotino l'insistenza con cui l'infinità viene riferita all'uno, tanto da determinare un paradigma concorrente a quello della subordinazione dell'infinito all'uno, di cui sopra. Anche a prescindere dai passi in cui il *primum* sia solo trattato come illimitato, ripetuti sono i luoghi in cui Plotino definisce, in modo esplicito e inequivocabile, illimitato l'uno o dio: *Enn.* II 4.15.19 («dall'infinità dell'uno»); IV 3.8.38–39 («poiché anche dio non è delimitato») e VI 5.4.13–14 («se chiamiamo infinita quella natura»)<sup>39</sup>. Plotino è consapevole dell'aritmia che si profila tra le due prospettive e, a parziale conciliazione, introduce la teoria dell'infinità potenziale; così in *Enn.* V 5. 10.22–24 si legge che «l'infinito consiste nella potenza; questa infatti non cambierà mai né verrà mai meno» e, *Enn.* VI 9.6.11–13 «bisogna supporre che esso sia infinito non perché sia impercorribile nel senso della grandezza o del numero, ma perché la sua potenza è illimitata». Il soggetto di cui si ragiona è il primo principio e Plotino risulta

<sup>32</sup> *Ibidem*, prop. 56 Dodds; Proclo (*in Prm.* 102, 11–12 Cousin) coordina il limite e l'illimitato (l'infinito), facendoli però dipendere dal dio che li produce insieme ed equiparati.

<sup>33</sup> Lilla (2005: 188).

<sup>34</sup> Anche Porfirio seguirà Proclo sul punto in questione (*Sent.* 40 dipende infatti da Plot. *Enn.* VI 5.12).

<sup>35</sup> Plot. *Enn.* II 4.15; cfr. anche *Enn.* V 3.5 e VI 5.11–12 circa l'infinità dell'inesauribile potenza dell'essere intellegibile (identificato da Plotino col *voûç*: essendo questo il primo prodotto dell'uno, l'infinito è subordinato all'uno).

<sup>36</sup> Sullo specifico aspetto dell'insubordinazione dell'infinito nella dottrina dell'uno plotiniano, cfr. Proclus 1933: 245–247 e Sweeney (1957: 718, n. 85).

<sup>37</sup> Pl. *Prm.* 137d.

<sup>38</sup> *Ibidem*, 144a–b.

<sup>39</sup> Anche Clemente di Alessandria chiama infinito il suo dio in *Strom.* V 81.5–82, sotto l'influenza dell'afflato neopitagorico intorno alla prima ipotesi del *Parmenide*: sulla questione e ulteriori rinvii; cfr. Lilla (2005: 190–191, n. 11).

trasferire sulla potenza dell'uno il carattere dell'infinito, in modo da non riferirlo *recta uia* all'uno in sé. Per parte sua, Proclo dimostra di conoscere questa dottrina, arrivando a definire l'uno come ἀπειροδύναμος, introducendo quest'aggettivazione che sarà ripresa sia da Damascio sia da Dionigi<sup>40</sup>: «altri (*scil.* Plotino) considerano l'uno come dotato di una potenza infinita, in quanto genera tutto ed è causa di tutta l'infinità presente negli esseri»<sup>41</sup>.

Due osservazioni sono a questo punto necessarie, in un primo bilancio: i) l'orizzonte che si profila all'altezza cronologica di Proclo risulta inclinare a contemplare il paradigma dell'infinito subordinato all'uno/dio, pur con le avvistate difficoltà cui questo va incontro, come riscontrato soprattutto da Plotino perché far derivare, in qualsiasi modo, l'infinito dal finito pare incontrare le obiezioni di una derivazione del maggiore dal minore; ii) la nettezza con cui Melisso definiva illimitato l'uno non è più raggiunta da nessun autore neoplatonico: per il Samio l'uno è infinito, l'uno è superiore al molteplice, allora l'infinito è superiore al finito (sotto l'assunzione che il molteplice sia la sommatoria di plurimi finiti).

### III. Damascio e la radicalizzazione dell'infinitudine dell'uno. Influenza di Aristotele e il caso di Gregorio di Nissa

Questo è il quadro speculativo con il quale poteva confrontarsi Damascio, quando all'altezza del 515 assunse la dignità di diadoco dell'Accademia<sup>42</sup>. La posizione in cui egli si attesta, forte della radicalità della sua riflessione, mostra a un tempo sia di ricomprendere sia di superare le difficoltà e i guadagni della tradizione neoplatonica, così da connotarsi come il punto di flesso della teoresi pagana che ebbe a influenzare Dionigi e, per suo tramite, l'intero corso della teologia cristiana medievale. In primo luogo va osservato che Damascio è stato autore di un articolato commentario al *Filebo* e non poteva, quindi, ignorare che l'infinito è per solito presentato in dialettica con il finito e in comune subordinazione all'uno: così in *in Phlb.* 62, 3 si basa sulla posizione platonica e si riferisce a Proclo dicendo che «egli afferma che l'uno va posto al di sopra di entrambi» nonché, *in Phlb.* 98, 1–6, «quali sono i due principî originari e qual è l'unico, anteriore a essi? Alcuni li chiamano 'limite' e 'illimitatezza'». Occorre tenere presente che questa è, evidentemente, non la genuina espressione del pensiero damasciano ma la sua esposi-

<sup>40</sup> Dam. *in Prm.* I 88, 8–9; Dion. *De diu. nom.* 889D; Proclo (*Elem. theol.*, propp. 84, 86, 89, 92 Dodds) usa il termine non solo in ordine al primo principio ma anche in riferimento agli enti intellegibili che derivano dal limite e illimitato: cfr. anche Lilla (2005: 194).

<sup>41</sup> Procl. *in Prm.* VI (98, 6–8 Cousin); cfr. Lilla (2005: 194), da cui è anche tolta la traduzione del luogo procliano.

<sup>42</sup> Damascius 1986–1991: XIX–XX., vol. I.

zione della dottrina dei predecessori, tanto che nel *De principiis* – dove la riflessione può innalzarsi più libera, senza la necessità di corrispondere con aderenza alla pagina altrui, come invece capita per sua natura in uno scritto ipomnematoico – l'affermazione dell'uno come superiore all'infinito e questo come coordinato al limite (diade di limite-illimitato) in subordine all'uno stesso è pressoché sporadica<sup>43</sup>.

Damascio attua uno spostamento di senso sottile e però decisivo: egli muove dall'obiezione di Plotino per cui la potenza dell'uno è illimitata, la riprende e la radicalizza, riferendo l'infinitudine direttamente all'uno. Plotino aveva bisogno di mediare con il platonismo tradizionale (che subordinava l'infinito all'uno, come visto) mediante la dottrina della potenzialità, giacché era essa e non l'uno in sé a essere illimitato. Damascio non si limita a considerare l'infinito come prodotto del primo uno bensì ritiene che l'infinito e l'uno si identifichino; è, questa, la posizione infatti cui Damascio perviene sulla scorta del rilievo che la conoscenza – siccome è per sua natura limitante – può cogliere solo enti particolari in quanto anch'essi limitati, come scrive in modo esplicito in I 72, 12–15. L'identificazione dell'uno con l'infinito è ribadita anche a I 85, 18–86, 1, da cui si evince che l'uno eccede la conoscenza perché si conosce solo il delimitato e, pertanto, l'uno non può costituire oggetto di conoscenza perché non appartiene agli enti determinati<sup>44</sup>: quindi l'uno, evidentemente, è illimitato. Occorre interrogarsi sulle ragioni e sui modi che hanno condotto Damascio a operare questa svolta; la risposta plausibile deve tenere presente una questione già affacciata presso Proclo – verisimilmente sotto l'influenza dalla *Fisica* aristotelica<sup>45</sup> –: se il primo principio aspira a possedere tutte le proprietà, il carattere di infinitudine gli è massimamente proprio. Si considerino almeno questi due passi del commento al *Parmenide* di Proclo: «l'uno stesso, se è lecito affermarlo, comprende in sé ogni cosa al massimo grado e non c'è nulla al di fuori di esso»<sup>46</sup> e ancora, con leggiera variazione, «la causa illimitata e l'infinita eccellenza dell'uno [...]»<sup>47</sup>. L'eccellenza dell'uno riposa sulla sua capacità di possedere in qualche modo il tutto. Sullo sfondo influisce l'osservazione di Plotino per cui dall'uno procedono tutti gli esseri perché questi preesistono in esso in qualche modo, il che è reso possibile dal fatto che l'uno contiene almeno a priori ogni ente: «o perché li possiede a priori [...] ma li possedeva, in quanto non distinti»<sup>48</sup>.

Damascio in più punti del suo scritto riprenderà e svilupperà il tratto dell'onnicomprendività del tutto, affermando già in apertura dell'opera «ma è uno, in quanto assorbe tutto»<sup>49</sup>; Damascio riconosce che il grandissimo perimetro o massima circoscrizione

<sup>43</sup> Cfr. Dam. *Pr.* II 9, 19–21 W.-C.

<sup>44</sup> Sui passi citati perveniva già alle nostre conclusioni anche Lilla (1991–1992: 3–72, soprattutto 50).

<sup>45</sup> Cfr. Arist. *Ph.* 207a8–9.

<sup>46</sup> Procl. in *Prm.* VI (73, 11–12 Cousin).

<sup>47</sup> *Ibidem*, VI (73, 16–17 Cousin).

<sup>48</sup> Plot. *Enn.* V 3.15.29–31.

<sup>49</sup> Dam. *Pr.* I 3, 10 W.-C.



di tutti gli esseri, comunque vengano chiamati, è ricompresa dall'uno: «ma se l'uno [...] li comprende tutti [...]»<sup>50</sup>. Il diadoco afferma questo concetto ancora, dicendo «ottiene l'uno, che contiene tutti gli esseri in sommo grado»<sup>51</sup>. Risulta quindi chiaro che Damascio si confronta con il filosofema dell'uno come *capax omnium rerum* e questo comporta sì il vantaggio di fondare la superiorità dell'uno sui singoli enti – in quanto il totale è superiore al parziale – ma, a fronte, accampa la non facilmente superabile difficoltà del carattere che permette all'uno di ricomprendere tutto; sotto questo rispetto, convenendo con Lilla<sup>52</sup>, deve ravvisarsi che già Aristotele si era interrogato su come nulla possa essere lasciato fuori dello ὅλον e aveva inferito che dall'intiero derivano tutte le grandezze giacché l'infinito contiene in sé tutte le cose; quindi, posta la simiglianza tra intiero e infinito, sia l'intiero sia l'infinito avvolgono tutti gli enti in sé<sup>53</sup>. Sarà necessario dedurre a questo punto che, nel trattato damasciano, rileva la seguente implicazione: l'uno è superiore ai molti secondo l'invalso schema henologico; l'uno contiene tutto proprio perché è superiore ai molti che convergono nel tutto; allora l'uno è infinito, poiché è infinito ciò che abbraccia il tutto<sup>54</sup>.

Siamo dunque pervenuti all'infinitudine dell'uno. Si tratta di una conquista importante per almeno due ragioni: in prima istanza, Damascio si colloca non solo al vertice ma addirittura al di sopra della tradizione neoplatonica, perché riconoscere l'uno come infinito lo porta al di là della linea che andava da Platone a Proclo e, in definitiva, anche al di là di Plotino; si potrà dire di più, cioè che Damascio con questa mossa teoretica perviene per altra via a quell'esito che era stato toccato dal solo Melisso e da cui, invece, secondo i modi visti la temperie neoplatonica si era tenuta in vario grado lontana, preferendo privilegiare l'impostazione platonica di fondo. Inferire l'uno come *totaliter* infinito, nella sua dimensione elativa, porta la storia del pensiero greco ad attestarsi dov'era prima di quello snodo costituito dall'affermazione del primato dell'uno parmenideo che sarebbe stato sancito da Platone. Non trattandosi di una questione speculativa qualsiasi ma del predicato fondamentale del primo principio, con l'uno infinito il culmine dell'Academia ripropone uno schema heno-ontologico preplatonico, nella variante melissiana.

In seconda istanza, l'introduzione metafisica nel sistema henologico di un uno infinito non è conoscitivamente neutra ma, piuttosto, impegna a rielaborare l'intera impostazione epistemica della ricerca sui principî. L'infinito infatti partecipa di un carattere

<sup>50</sup> *Ibidem*, I 5, 16–18 W.-C.

<sup>51</sup> *Ibidem*, I 63, 20 W.-C.

<sup>52</sup> Lilla (2005: 192, n 15).

<sup>53</sup> Cfr. Arist. *Ph.* 207a18–21.

<sup>54</sup> Vale osservare che l'uno, in quanto capace di contenere tutto, conquista esso stesso il tenore di infinito, quando invece Lilla pare credere, in un'osservazione *en passant* (Lilla 2005: 195: «per Plotino e Proclo l'infinità è il prodotto del primo «uno», ma non è identica ad esso; e quando essi chiamano questo «uno» infinito, essi pensano o alla sua proprietà di racchiudere potenzialmente in sé tutti gli esseri, o alla sua potenza generatrice che è senza fine [...]») che l'onnicomprendività dell'uno sia da valutarsi come causa di un'attribuzione *indiretta* dell'infinitudine all'uno, come nel caso dell'infinita potenzialità dell'uno (dove a essere infinito non è evidentemente l'uno ma la sua potenza).



precipuo, quello di essere inconoscibile: come avvertiva già Proclo, «ciò che è infinito è inconoscibile per quegli enti in rapporto ai quali è infinito»<sup>55</sup> nonché, con portata più generale, «ogni ente particolare [...] non appena appare infinito, sfugge alla facoltà conoscitiva»<sup>56</sup>. Ciò comporta necessariamente che l'uno, in quanto infinito<sup>57</sup>, sia anche inconoscibile: come l'uno è superiore ai gradi dell'essere che ne promanano, così supera la conoscibilità che a essi pertiene, giacché il finito è misurabile e conoscibile mentre l'infinito è oltre ogni possibilità di conoscenza.

La peculiarità della tesi avanzata da Damascio è patente, giacché nel suo trattato l'uno è infinito e, *per questo stesso motivo*, inconoscibile. Detto altrimenti, Damascio rende ragione dell'inconoscibilità del primo principio, individuandola nella sua natura di infinitudine secondo i passaggi ora esposti. Si tratta di una conquista rilevante, soprattutto se si considera che in questo modo Damascio riduce a ordine le istanze che fin da Platone circolavano come *diseicta membra*. La dottrina dell'inconoscibilità del principio originante apparteneva infatti alla prima ipotesi del *Parmenide*; l'uno è nominato ἄπειρον da Parmenide<sup>58</sup> e si giungerà ad affermare che esso è preterconoscibile, superando non solo ogni conoscenza scientifica ma anche ogni conoscenza doxastica<sup>59</sup>. La connessione tra i due predicati doveva risultare però disagevole a Platone, nel suo schema di dipendenza dell'infinito dall'uno, tanto che in *Parmenide* 141e l'uno della prima ipotesi risulta essere assolutamente inconoscibile non in quanto infinito ma in quanto non partecipe in nessun modo dell'essere (οὐδαμῶς ἄρα τὸ ἐν οὐσίας μετέχει [...] οὐδαμῶς ἄρα ἔστι τὸ ἐν).

Abbiamo di qui conseguito lo specifico della vera novazione di Damascio: l'uno è inconoscibile perché è infinito. Tale idea – che, in forza di quanto illustrato, non poteva essere ritrovata in nessun neoplatonico pagano tranne Damascio – sarà di portata determinante per tutta la tradizione della teologia apofatica da Dionigi ps.-Areopagita in poi: Dionigi infatti pone in stretta relazione l'inconoscibilità di Dio (il principio primo del suo sistema metafisico) con l'ἀπειρία, come ripetutamente afferma. Scrive Dionigi in apertura del *De diuinis nominibus*<sup>60</sup>:

ὡσπερ γὰρ ἄληπτα καὶ ἀθεώρητα τοῖς αἰσθητοῖς ἔστι τὰ νοητὰ καὶ τοῖς ἐν πλάσει καὶ τύπῳ τὰ ἀπλᾶ καὶ ἀτύπωτα, τοῖς τε κατὰ σωμάτων σχήματα μεμορφωμένοις ἢ τῶν ἁσωμάτων

<sup>55</sup> Procl. *Elem. theol.*, prop. 150 Dodds.

<sup>56</sup> *Ibidem*, II, 1 Saffrey-Westerink, in cui non si tratta solo dell'uno ma di ciò che è infinito, quale che ne sia il grado ontologico.

<sup>57</sup> Va notato che, nel commento al *Parmenide*, lo stesso Damascio non evitava di ascrivere all'uno l'infinità della potenza, non già la potenza in sé (cfr. in *Prm.* I 88, 8–9).

<sup>58</sup> Pl. *Prm.* 137d: ἄπειρον ἄρα τὸ ἐν, εἰ μήτε ἀρχὴν μήτε τελευταίην ἔχει.

<sup>59</sup> *Ibidem*, 142a: οὐδ' ὀνομάζεται ἄρα οὐδὲ λέγεται οὐδὲ δοξάζεται οὐδὲ γινώσκειται οὐδέ τι τῶν ὄντων αὐτοῦ αἰσθάνεται.

<sup>60</sup> Dion. *De diu. nom.* 588B.

ἀναφής καὶ ἀσχημάτιστος ἀμορφία, κατὰ τὸν αὐτὸν τῆς ἀληθείας λόγον ὑπέρκειται τῶν οὐσιῶν ἢ ὑπερούσιος ἀπειρία καὶ τῶν νόων ἢ ὑπὲρ νοῦν ἐνότης.

Consta che il vertice dell'edificio conoscitivo e l'infinità coincidono: più propriamente, l'infinità ipersostanziale (ἢ ὑπερούσιος ἀπειρία) si colloca al di sopra di quanto è accessibile alla ragione umana. Poco oltre<sup>61</sup>, Dionigi precisa che il carattere ipersostanziale si dice della divinità ed essa è tanto occulta da essere indicibile e impensabile. A ciò fa l'importante aggiunta che è solo grazie all'ispirazione divina contenuta nei libri sacri che tale divinità ipersostanziale è stata aperta alla ragione<sup>62</sup>:

περὶ ταύτης οὖν, ὡς εἴρηται, τῆς ὑπερουσίου καὶ κρυφίας θεότητος οὐ τολμητέον εἰπεῖν οὔτε μὴν ἐννοῆσαί τι παρὰ τὰ θειωδῶς ἡμῖν ἐκ τῶν ἱερῶν λογίων ἐκπεφασμένα.

Dall'analisi dei due passi si impone anzitutto la considerazione che Dionigi afferma in modo esplicito la diretta corrispondenza tra infinità, divinità e inconoscibilità. Tale corrispondenza così chiaramente sostenuta non può non risentire della lezione di Damascio, sia perché – come visto – presso gli altri pensatori neoplatonici questo intreccio concettuale o è torbido o più spesso non è affatto sostenuto, sia perché la vicenda biografica di Damascio per luoghi e tempi<sup>63</sup> si intreccia con la vita di Dionigi. In progresso di tempo, deve essere notato che l'accentuazione del carattere di inconoscibilità accreditato all'infinito proviene a Damascio non dalla riflessione sul portato della dottrina neoplatonica – che ne aveva solo sfiorati i contorni – bensì da un'implementazione aristotelica. Come sopra anticipato, è infatti Aristotele a introdurre con forza l'inconoscibilità dell'infini-

<sup>61</sup> *Ibidem*, 588C.

<sup>62</sup> In questa sede rileva osservare la differenza di prospettiva che separa Dionigi da Damascio, in certo modo agevolando il primo sul secondo: la prospettiva teologica della riflessione dionisiana, infatti, consente all'autore di dire inconoscibile l'oggetto di cui pur argomenta senza cadere in contraddizione, poiché l'oggetto è inconoscibile alla sola ragione che con le sue sole forze non potrebbe adirlo ma non è parimenti inconoscibile alla ragione, se questa ne riceve almeno i riflessi attraverso la rivelazione contenuta negli autori sacri. Per converso, la traiettoria di Damascio vuole essere puramente razionale e ciò comporta il difficile processo di fondazione della plausibilità di accostare filosoficamente quanto trascende il logos medesimo. Di qui si origina la necessità per Damascio di articolare un linguaggio dell'ineffabile e di strutturare una protologia, capace in quanto tale di superare la metafisica iperrazionalmente ma, insieme, di non abbisognare di contenuti extrarazionali. Nemmeno l'apporto teurgico in Damascio può considerarsi a rigore ultimamente rivelativo, stante che neppure la teurgia può avere accesso all'ineffabile, che alla fine resta pur sempre tale (scopo di ogni rivelazione, invece, è evidentemente quello di arricchire in qualche modo la conoscenza su ciò che la supera).

<sup>63</sup> Le opere di Dionigi fanno la loro comparsa nel 532 ma già anteriore al 528 è la prima attestazione, come afferma Mazzucchi (cfr. il suo saggio integrativo in *Dionigi Areopagita* (2009: 726 e 731; 2006: 299–334). Lilla si spinge ad affermare che l'autore adombrato sotto il nome di Dionigi avrebbe audito le lezioni di Damascio presso la scuola neoplatonica (Lilla 2005: 162 e n. 23, posizione già espressa da R. F. Hathaway, ivi citato; Hathaway peraltro individuava in un altro allievo di Proclo – non in Damascio bensì in Heraisco – l'identità dell'autore del *corpus* ascrivito a Dionigi: cfr. Mazzucchi in *Dionigi Areopagita* (2009, 737 e nn. 121–123) e Mazzucchi (2013); contrario all'identificazione tra i due autori è Curiello (2013), con analitica ripresa e confutazione dei punti argomentati da Mazzucchi).

to, il che si riscontra in modo manifesto sia nella *Fisica* sia nella *Retorica*: «se l'infinito è inconoscibile in quanto infinito [...]» (*Ph.* 187b7–8); «per questo è sconosciuto in quanto infinito; la materia non possiede infatti di per sé la forma» (*Ph.* 207a25–26); «l'infinito è privo di forma e inconoscibile» (*Rh.* 1048b27–28). Questo punto risulta particolarmente significativo perché proprio la formulazione aristotelica dell'inconoscibilità dell'infinito ha portato Lilla a scorgere in Gregorio di Nissa la principale<sup>64</sup> voce neoplatonica oltre a Damascio a favore dell'infinità del principio primo come causa principale della sua inconoscibilità. Lilla adduce a suffragio di questa posizione tre manifesti passi del padre cappadoce: «quella [*scil.* la natura increata] non ha limiti [...] la sua misura è l'infinità [...] essa sovrasta ogni idea di intervallo; nella misura in cui l'intelligenza vi si concentra, sfugge all'impegno di quest'ultima» (*Eun.* I 246, 16–22 Jaeger); «se l'infinità di Dio oltrepassa il limite, neppure il λόγος che si contempla assieme a Lui può essere compreso da limiti e misure» (*Eun.* II 58, 26–28 Jaeger); «noi infatti crediamo che la natura divina sia infinita ed incomprendibile e quindi non formuliamo su di essa nessuna idea, perché, secondo la nostra definizione, tale natura è concepita come totalmente infinita. Orbene, quello che è assolutamente infinito non è definito da una cosa sì e un'altra no, ma l'infinità sfugge al limite sotto ogni aspetto» (*Tres dii*, 52, 15–20 Müller)<sup>65</sup>. Occorre tuttavia fare un distinguo: si può convenire senz'altro che presso Gregorio Nisseno trovi espressione la rara corrispondenza trimembre tra infinito, uno/Dio e inconoscibilità che nella storia della teoresi neoplatonica sul versante pagano non arriverà a piena concettualizzazione se non con Damascio; va notato, però, che in Gregorio di Nissa è chiaramente affermata la relazione tra l'inconoscibilità e l'infinitudine e di queste due con Dio mentre resta solo abbozzato il carattere di unità di Dio e, di conseguenza, la relazione ternaria tra infinito-inconoscibile-uno; Dio è uno ma non direttamente in quanto uno viene presentato da Gregorio come infinito e inconoscibile. Di qui si determina la rarità di questa triplice formulazione completa (basti pensare che in tale forma<sup>66</sup> non risulta articolata nemmeno presso Gregorio di Nazianzo né altrove nella teologia di III secolo) e induce a conferire la massima attenzione a Damascio come precursore di Dionigi, il quale ne farà

<sup>64</sup> Invero, altrove Lilla accenna sporadicamente anche all'occorrenza presso Gregorio di Nazianzo (non è precisata invece la situazione di Basilio Magno) dell'idea che l'ineffabilità di Dio porti alla di Lui inconoscenza (cfr. Lilla 2005: 129; 152 e n. 605): questo punto forma il capitolo 7 dell'omelia 38 del Nazianzeno (SC 358, 114–116).

<sup>65</sup> Cfr. Lilla (2005: 195–197), da cui sono tratti i riferimenti dei testi gregoriani, nella traduzione italiana ivi riportata di C. Moreschini).

<sup>66</sup> La teologia di Gregorio di Nazianzo contempla l'identità tra Dio e l'infinito ma esibisce una certa resistenza a collocare Dio oltre la sostanza, la qual cosa fa solo in un cenno di *Or.* 12 (PG 35, 737B 5–6), su cui cfr. Lilla (2005: 129, n. 355) circa il rinvio a Moreschini. Ciò comporta che, mentre la corrispondenza tra infinito e inconoscibilità di Dio sono chiaramente affermate, resta in ombra l'aspetto ipersostanziale di Dio: già Filone – ben presente al Nazianzeno in *Quod D. sit imm.* 62 (II 70, 17) – asseriva che Dio è superiore all'intelligenza ma non per questo Dio veniva posto anche al di là dell'uno o della sostanza. Gregorio di Nazianzo resta piuttosto vincolato alla concezione di Dio come πέρατος della sostanza – cfr. *Or.* 38, 7 (114, 7) – quando invece nella sua radicalità predicare dell'uno l'infinitudine significa attribuire il carattere di infinito a ciò che è inteso superare anche la sostanza, proprio perché esso è uno e unico comprendente tutto, sostanza inclusa.

uso esplicito. Dionigi – come abbiamo constatato – pone Dio nella sua infinità al di sopra di tutti gli esseri perché solo così Dio può ricomprenderli tutti ed essere l'uno di tutto (cfr. *De diu. nom.* III 1) e, in questo modo, avanza una visione sovrastanziale di Dio, alla maniera di Plotino che aveva posto inequivocabilmente il primo principio al di là dell' οὐσία<sup>67</sup>: la teologia dei Cappadoci (non solo del Niseno nello specifico) su questo punto, invece, per le sue istanze sostanzialiste in materia di teologia trinitaria non può rinunciare a presentare Dio come οὐσία e non al di là della medesima, pur qualificandola come sostanza ineffabile<sup>68</sup> (il che sposta ma non risolve il problema, giacché non esibisce la ragione per cui la sostanza divina sia ineffabile in contrapposizione alla sostanza del mondo).

A nostra scienza, non è possibile dire se *anche* Gregorio (autore molto frequentato da Dionigi) abbia influito sul *corpus Areopagiticum* sotto questo specifico rispetto –, tuttavia la radicalità di Damascio porta all'evidenza quanto in Gregorio era solo adombrato in alcune sue implicazioni. Né del resto le due influenze devono necessariamente elidersi. Certo è che, mentre il *floruit* di Gregorio si situa a circa un secolo e mezzo da Dionigi (Gregorio muore intorno al 395), Damascio è contemporaneo dell'estensore del *corpus Areopagiticum* e la nettezza della proposta damasciana si riflette sulla posizione (risolta e però anche oscillante) che Dionigi presenta nel suo tentativo di ascendere a una concezione di Dio come infinito<sup>69</sup> solo parzialmente ispirata all'impianto dei Cappadoci.

### III. Per un bilancio

In forza di queste argomentazioni, si può affermare in conclusione che lo sfruttamento delle conquiste damasciane saranno da riconoscersi fuori del paganesimo, nel retaggio tesaurizzato presso l'apofatismo della pagina di Dionigi. La forza con cui Damascio afferma l'infinitudine del primo principio ineffabile rende la sua posizione pressoché unica nel panorama pagano tardoantico. Contestualmente, l'esame delle conseguenze del recupero aristotelico ha permesso di integrare la posizione sostenuta da Lilla, notando che la linfa più originale che da Damascio si traduce alla teologia cristiana pertiene non alla ruminazione genuinamente plotiniana o alla sistemazione procliana bensì a una cadenza di pensiero addirittura presocratica e antiplatonica. Queste premesse spostano l'indagine dal rapporto Proclo-Damascio al rapporto Damascio-Dionigi, dissigillando nuovi orizzonti da perlustrare.

<sup>67</sup> Cfr. Lilla (2005: 117).

<sup>68</sup> Gr. Nyss. *Eun.* II (248, 2–3; 255, 1–3; 257, 21) e *Hex.* (PG 44, 72C14).

<sup>69</sup> Dionigi infatti riconosce Dio come infinito ma, altresì, oscilla tra questa concezione e quella della subordinazione dell'infinità a Dio, ancora in accordo con la tradizione neopitagorica e neoplatonica, come rileva Lilla (2005: 190).

## BIBLIOGRAFIA

- AGAMBEN, G., 1990, *La comunità che viene*, Torino.
- AGAMBEN, G., 2013, *Idea della prosa*, Macerata.
- CASERTANO, G., 2010, *I presocratici*, Roma.
- COMBÈS, J., 1996, *Études néoplatoniciennes* (1989<sup>1</sup>), Grenoble.
- CURIELLO, G., 2013, "Pseudo-Dionysius and Damascius: An Impossible Identification", *Dionysius* 31, pp. 101–115.
- DAMASCIUS, 1986–1991, *Traité des Premiers Principes*, L. G. Westerink, J. Combès (eds.), 3 voll., Paris.
- DIONIGI AREOPAGITA, 2009, *Tutte le opere*, P. Scazzoso, E. Bellini (cur.), Milano.
- GIRGENTI, G., 1996, *Il pensiero forte di Porfirio: mediazione fra henologia platonica e ontologia aristotelica*, Milano.
- GRIFFITH, R., 1997, *Neo-Platonism and Christianity, Pseudo-Dionysius and Damascius*, in: E. A. Livingstone (ed.), *Studia patristica XXIX. Papers Presented at the 12th International Conference on Patristic Studies Held in Oxford 1995*, Leuven, pp. 238–243.
- HÄGG, F. H., 2006, *Clement of Alexandria and the Beginnings of Christian Apophatism*, Oxford–New York.
- JAEGER, W., 1964, *Die Theologie der frühen griechischen Denker*, Stuttgart.
- KIRK, G. S., RAVEN, J. E., 1957, *The Presocratic Philosophers*, Cambridge.
- LILLA, S. R. C., 1991–1992, "La teologia negativa dal pensiero greco classico a quello patristico e bizantino", *Helikon* 31–32, pp. 3–72.
- LILLA, S. R. C., 1997, *Pseudo-Denys l'Aréopagite, Porphyre et Damascius*, in: Y. de Andia (cur.), *Denys l'Aréopagite et sa postérité en orient et occident*, Paris, pp. 117–152.
- LILLA, S. R. C., 2005, *Dionigi l'Areopagita e il platonismo cristiano*, Brescia.
- LILLA, S. R. C., 2013, *Il silenzio nella filosofia greca (presocratici, Platone, giudeo-ellenismo, ermetismo, medio-platonismo, oracoli caldaici, neoplatonismo, gnosticismo, Padri greci): galleria di ritratti e raccolta di testimonianze*, Roma.
- LINGUITI, A., 1990, *L'ultimo platonismo greco. Principi e conoscenza*, Firenze.
- MAZZUCCHI, C. M., 2013, "Iterum de Damascio Areopagita", *Aevum* 87, pp. 249–265.
- MELISSO, 1970, *Testimonianze e frammenti*, G. Reale (cur.), Firenze.
- METRY-TRESSON, C., 2012, *L'aporie ou l'expérience des limites de la pensée dans le Péri Archôn de Damaskios*, Leiden–Boston.
- MONDOLFO, R., 2012, *L'infinito nel pensiero dell'antichità classica* (1934<sup>1</sup>), Milano.
- NAPOLI, V., 2004, "Note sulla chiusura della Scuola neoplatonica di Atene", *Schede Medievali* 42, pp. 53–96.
- NAPOLI, V., 2005, "Conoscibilità e inconoscibilità dell'Uno nella lettura di Damascio della Repubblica di Platone", *Pan* 23, pp. 183–208.
- NAPOLI, V., 2008, Ἐπέκεινα τοῦ ἐνός. *Il principio totalmente ineffabile tra dialettica ed esegesi in Damascio*, Catania.
- OTTOBRINI, T., 2016, "Filosofi greci a Baghdad dopo il 529: gli ultimi neoplatonici al confine tra mondo greco, regno persiano e tradizione araba", *Cultura giuridica e diritto vivente* 3, pp. 77–90.
- PROCLUS, 1933 (1963<sup>2</sup>), *The Elements of Theology*, E. R. Dodds (ed.), Oxford.
- PROCLUS, 2007–2009, *Procli in Platonis Parmenidem commentaria*, C. G. Steel, L. van Campe (eds.), 3 voll., Oxford (citato secondo la paginazione di V. Cousin, 1864).

- PSEUDO-DIONYSIUS AREOPAGITA**, 1990, *Corpus Dionysiacum*, B. R. Suchla, G. Heil, A. M. Ritter (hrsg.), 2 voll., Berlin–New York.
- SIMPLICIUS**, 1882–1895, *Simplicii in Aristotelis Physicorum commentaria*, 2 voll., H. Diels (ed.), Berolini.
- SWEENEY, L.**, 1957, “Infinity in Plotinus”, *Gregorianum* 38, pp. 515–535, 713–732.
- TRABATTONI, F.**, 1985, “Per una biografia di Damascio”, *Rivista di storia della filosofia* 40, pp. 179–201.
- TRABATTONI, F.**, 2016, “Il labirinto delle aporie. Su una recente monografia dedicata a Damascio”, *Méthexis* 28, pp. 141–151.
- VLAD, M.**, 2004, “De principiis: de l’aporétique de l’Un à l’aporétique de l’Ineffable”, *Chôra: Revue d’Études Anciennes et Médiévales* 2, pp. 125–148.
- VLAD, M.**, 2012a, “Discours et suppression du discours dans le De principiis de Damascius”, *Historia Philosophica* 10, pp. 25–40.
- VLAD, M.**, 2012b, “Inéluctable totalité: Damascius et l’aporie du principe au-delà du tout”, *Synthesis Philosophica* 27, pp. 141–157.
- VLAD, M.**, 2013, “Damascius et la divination du principe incoordonné”, *Revue Philosophique de Louvain* 111, pp. 469–490.
- VLAD, M.**, 2014, “Discourse and Suppression of Discourse in Damascius’ *De Principiis*”, *Rhizomata* 2, pp. 213–233.
- VLAD, M.**, 2016a, “Damascius and Dionysius on Prayer and Silence”, in: J. Dillon, A. Timotin (eds.), *Platonic Theories of Prayer*, Leiden–Boston, pp. 192–212.
- VLAD, M.**, 2016b, “Defying Words: Damascius and the Travail of the Unsayable”, *Chôra: Revue d’Études Anciennes et Médiévales* 14, pp. 223–247.
- VLAD, M.**, 2017, “Stepping into the Void: Proclus and Damascius on Approaching the First Principle”, *Journal of the Platonic Tradition* 11, pp. 44–68.

TIZIANO F. OTTOBRINI

/ Catholic University of the Sacred Heart, Italy /  
tiziano.ottobrini@unicatt.it

**On the Origins of the Very First Principle as Infinite: The Hierarchy of the Infinite in Damascius and Pseudo-Dionysius the Areopagite**

This paper discusses the theoretical relationship between the views of Damascius and those of Pseudo-Dionysius the Areopagite. While Damascius’ *De principiis* is a bold treatise devoted to investigating the hypermetaphysics of apophatism, it anticipates various theoretical positions put forward by Dionysius the Areopagite. The present paper focuses on the following. First, Damascius is the only ancient philosopher who systematically demonstrates the first principle to be infinite (traditional Greek thought tended to regard the *arkhê* as finite). Second, Damascius modifies the concept and in several important passages shows the infinite to be superior and prior to the finite (previously this assumption was held only by Melissus and, sporadically, by Gregory of Nyssa and Plotinus). Third, Damascius’ theory of being (infinite, endless and ultrarational) is the strongest ancient articulation of the nature of

the One which is a clear prefiguration of the negative theology developed by Dionysius the Areopagite.

**KEY WORDS**

Damascius, Dionysius the Areopagite, infinite, One, principle, theology, metaphysics, apophatic, Melissus, Proclus





# De Démocrite à Bertrand Russell et retour

DOI: 10.14746/pea.2019.1.8

ANDRÉ MOTTE / *Université de Liège* /

Le lecteur a peut-être reconnu dans cet intitulé une imitation du titre donné par Étienne Gilson (1971) à une œuvre qui fit à l'époque quelque bruit : *D'Aristote à Darwin et retour*. C'est bien un « ancien » et un « moderne » que cet article invite aussi à rapprocher, non cependant pour exalter l'un et critiquer l'autre, comme faisait le philosophe français, mais pour souligner certaines affinités de pensée entre Russell et Démocrite, avec l'espoir de pouvoir ainsi tirer profit de la netteté des conceptions russelliennes pour éclairer des positions qui, chez le fondateur de l'atomisme, n'existent encore qu'à l'état d'ébauche. Tel est le sens donné ici au mot « retour ».

Pareille entreprise se heurte d'emblée à une grave objection : que peut-il y avoir de commun entre les balbutiements d'un des premiers philosophes grecs, connu seulement par des fragments, et la maîtrise dont témoigne l'œuvre du grand philosophe et logicien que fut Bertrand Russell ? Il est vrai que le projet est osé et très inattendu, mais il faut savoir que c'est le philosophe anglais lui-même qui, à plus d'une reprise, s'est plu

à souligner la parenté qui l'unit à Démocrite dans sa vision du monde et sa démarche intellectuelle.

La surprise cependant risque de reprendre le dessus lorsque le lecteur s'apercevra que c'est essentiellement à propos de l'éthique que les deux penseurs vont être comparés. Aucun des deux philosophes, en effet, ne doit sa célébrité à ce domaine de la philosophie, et c'est même trop peu dire. Car, longtemps, l'œuvre morale de Démocrite est restée ignorée ou ne faisait l'objet que d'une mention rapide et souvent dédaigneuse<sup>1</sup>. Quant à Russell, on ne peut pas dire qu'il ait marqué la réflexion morale d'une empreinte profonde, ni dans le domaine anglo-saxon, ni sur le continent<sup>2</sup>. Valait-la peine, dans ces conditions, de prendre le risque d'un saut vertigineux de plus de vingt-quatre siècles pour rapprocher deux œuvres morales dont l'intérêt n'est pas évident pour tout le monde, c'est le moins qu'on puisse dire ?

Les jugements sévères, repris en note, sur l'éthique des deux philosophes sont sans nul doute excessifs et doivent être rectifiés. Mais mon but n'est pas de procéder à une réhabilitation tonitruante de ces deux moralistes, ni non plus de prêcher en faveur de la morale dont ils ont été les porte-parole. Je voudrais seulement montrer la longue persistance, depuis les débuts de la philosophie, d'un important courant de la pensée éthique. C'est Russell lui-même qui y invite. Dans un ouvrage célèbre, au terme d'une brève présentation de la morale de Démocrite, il écrit en effet : « *In all this, he was very like Jeremy Bentham* » (Russell 1946 : 92). Or il ne dissimule pas, dans ses ouvrages d'éthique, ce qu'il doit au courant utilitariste anglais ; il cite volontiers Bentham, et aussi Stuart Mill dont il était d'ailleurs le filleul. Une remarque semblable, qui va même plus loin, se rencontre chez Karl Popper<sup>3</sup>, qui parle d'un lien historique direct allant de Démocrite à Bertrand Russell et caractérisé par une alliance étroite entre les conceptions atomistes et une morale hédoniste et utilitaire.

Savoir si des rapports étroits existent effectivement entre la démarche spéculative et la démarche pratique de nos deux penseurs est une question difficile et controversée

<sup>1</sup> À tout le moins dans les pays de langue française. A. Kojève, par exemple, estime que « Les seuls fragments probablement authentiques qui sont parvenus jusqu'à nous constituent un ensemble de réflexions dont la banalité, pour ne pas dire la médiocrité, n'est atteinte que dans certains écrits moraux des Stoïciens de seconde classe » (Kojève 1968 : 296). Léon Robin (1923 : 145) déjà avait en quelque sorte donné le ton en écrivant qu'« il ne semble pas qu'il y ait lieu de s'arrêter à la morale de Démocrite », bien qu'elle soit, reconnaît-t-il, la partie de son œuvre dont il reste le plus de fragments. Depuis le dernier quart du 20<sup>e</sup> siècle, les avis sont devenus nettement plus positifs. Malheureusement, un ouvrage récent (Laks, Most 2016) qui n'est pas sans mérites et ambitionne de remplacer Diels-Kranz renoue avec un passé qu'on croyait révolu et consacre à l'éthique de Démocrite une notice entièrement négative.

<sup>2</sup> P. Dubois, par exemple (1967 : 208) estime qu'« il y a deux Russell : un très grand logicien, d'une part, un amusant compère, de l'autre, cousin du Voltaire des *Contes* et des *Facéties* » ; il est vrai que Russell a continué de publier sur l'éthique après 1950. Pour une bibliographie de Russell, voir l'ouvrage de Devaux (1967 : 184–189).

<sup>3</sup> Popper (1978 II : 215). Pour comprendre cette association, il faut savoir que Russell a accepté, non sans réticences, l'étiquette qu'on lui attribuait : « un atomiste de la logique » (Russell 1962 : 13), mais, à ma connaissance, il n'a pas exprimé l'idée d'une affinité entre son éthique et l'atomisme. D'autre part, je ne suis pas sûr qu'on puisse qualifier, sans nuances, la morale de Russell de «hédoniste et utilitaire » et je suis sûr qu'on ne le peut pas pour celle de Démocrite ; je montrerai pourquoi.

que j'aborderai brièvement dans ma conclusion, sans prétendre la clôturer. Mais l'essentiel de mon étude sera consacré à une présentation comparée de l'éthique de nos deux philosophes.

### Esquisse des deux personnalités philosophiques dans leur époque

Dans *Ma conception du monde*<sup>4</sup>, B. Russell observe que les courants de pensée sont, à son époque, beaucoup plus divisés qu'autrefois, et il oppose ainsi ce qu'il appelle « la philosophie nouvelle », qualifiée de « linguistique » et dominante dans les pays anglo-saxons, à la philosophie continentale, plus traditionnelle, « moins anémique » et fournissant des occasions de polémique avec la religion.

L'époque de Démocrite d'Abdère<sup>5</sup> (+ ou - 470–380 av. J.C.) a vu s'affronter aussi des courants de pensée très différents, et on a souvent relevé certaines analogies qu'elle présente avec la nôtre en ce qu'est remise en cause une *Weltanschauung* touchant les rapports entre l'homme, la nature et le divin. Dans le bouillonnement intellectuel que connaît ce qu'on a appelé *le siècle grec des lumières*, Démocrite occupe une place tout à fait singulière. Novateur génial en matière de philosophie de la *phusis*, il n'a rien à envier non plus à ceux que l'on présente d'ordinaire comme les promoteurs d'un nouvel humanisme, Socrate et les sophistes qui, pour leur part, ont renoncé à investiguer la nature et l'univers. Car le philosophe d'Abdère avait entrepris, lui aussi, une vaste réflexion sur l'homme, sur son devenir et son agir, tant individuel que social et politique, comme en témoigne son œuvre abondante et très diversifiée. Outre plusieurs ouvrages relevant de l'éthique et de l'étude de la *phusis*, la tradition lui attribue divers écrits relatifs à l'anthropologie, à la psychologie, aux arts et aux techniques. On sait aussi qu'il avait développé des vues originales sur l'histoire de la civilisation et sur l'origine de la religion; il fut également un des premiers penseurs de l'éducation. Bref, au moment où, en Grèce, la philosophie était en butte à des poussées centrifuges, Démocrite s'est efforcé quant à lui d'en explorer méthodiquement tout le champ, ouvrant ainsi la voie aux grandes synthèses de Platon et d'Aristote.

Dès l'Antiquité, il a bénéficié d'une grande réputation de sagesse. De son vivant déjà, il avait reçu, disent ses biographes<sup>6</sup> le surnom de *Sophia*, le mot devant être pris dans un sens à la fois intellectuel et moral. Cicéron<sup>7</sup>, par exemple, se demande à qui il pourrait être comparé, non seulement pour la grandeur de son génie, mais aussi pour sa grandeur

<sup>4</sup> Russell (1962: 14); titre original : *B.R. speaks his mind*.

<sup>5</sup> Selon l'usage, je citerai les fragments (lettre B) du philosophe et les témoignages anciens qui le concernent (lettre A) en me servant de l'édition bien connue de Diels-Kranz. Le numéro d'ordre attribué à Démocrite dans cette édition (volume 2) est 68.

<sup>6</sup> Suidas, *s.v.* = DK 68 A 2 et Clem. Al. *Strom.* VI 32 (= DK 68 A 19).

<sup>7</sup> Cic. *Acad. Pr.* II 23, 73 (= DK 68 B 165).

d'âme. Diogène Laërce<sup>8</sup> compare Démocrite à un athlète du pentathlon, car il s'était exercé dans au moins cinq disciplines, et il les énumère. À sa curiosité sans frontière et à son zèle, Aristote déjà avait rendu un hommage peu banal en disant de lui « qu'il avait réfléchi sur toutes choses, et qu'il l'avait fait d'une manière quelque peu différente »<sup>9</sup>. Témoignent aussi de sa large ouverture d'esprit les nombreux voyages qu'il effectua ; on lui doit cette belle pensée : « La patrie d'une âme noble, c'est le monde entier »<sup>10</sup>.

Les Anciens ont brossé de sa personnalité morale un portrait assez flatteur : ils louent sa bonne humeur, par contraste avec le caractère acariâtre d'Héraclite, sa modestie, sa gentillesse avec ses proches, son dévouement à la cité, la parfaite maîtrise et la sérénité dont il a fait preuve à l'heure de la mort : il se serait volontairement laissé mourir à un âge très avancé, plus de cent ans, disent certains<sup>11</sup>. Il eut plusieurs disciples, mais, pour assurer la postérité du maître, aucun d'entre eux n'a eu le génie d'un Platon. Tant s'en faut cependant qu'il ait été un penseur conformiste et que son existence ait été un long fleuve tranquille. Des Abdéritains lui ont reproché d'avoir dilapidé son patrimoine au profit de ses voyages et de ses recherches, et il fut à deux doigts, dit-on, d'être condamné au procès intenté contre lui pour cette raison. On peut penser aussi que certaines idées qu'il a défendues, au sujet de la procréation notamment, ont dû en heurter plus d'un : il conseillait d'adopter des enfants plutôt que d'en avoir soi-même<sup>12</sup> ! Bref, sa forte personnalité n'est pas passée inaperçue et, sa vie, entièrement vouée à l'étude, lui a valu une très large estime. Il aurait d'ailleurs été gratifié de funérailles nationales.

Nietzsche compare Démocrite à « une belle nature grecque, pareille à une statue, froid en apparence, mais plein d'un feu secret ». C'est une esquisse qui conviendrait aussi à Bertrand Russell, chez qui on retrouve, par-delà une certaine froideur, une extraordinaire passion de connaître, une sagesse très engagée, parfois fort peu traditionnelle, une exceptionnelle vitalité aussi qu'attestent, tout comme chez Démocrite, son œuvre prolifique, sa vive soif de voyages et une longévité hors du commun : à sa mort, survenue en 1970, il avait 98 ans !

Mérite encore d'être relevée une coïncidence très particulière et tout à fait inattendue. Jusqu'à ses quarante ans, l'engouement passionné de Russell pour les mathématiques confina à un mysticisme de type pythagoricien. C'est lui-même qui le confesse dans un chapitre intitulé « Ma renonciation à Pythagore »<sup>13</sup> où il cite ce texte surprenant, écrit par lui en 1907 :

<sup>8</sup> D.L. IX 37 (= DK 68 A 1).

<sup>9</sup> Arist. *GC* A 2, 315a34 (= DK 68 A 35).

<sup>10</sup> Stob. III 40, 7 (= DK 68 B 247).

<sup>11</sup> D.L. IX 34 (= DK 68 A 1) ; il rapporte les circonstances de la mort de Démocrite et, citant Hipparque, il précise qu'il était alors âgé de 109 ans.

<sup>12</sup> Stob. IV 24, 32 (= DK 68 B 277).

<sup>13</sup> Russell 1961 : 263.

Les mathématiques, à bien les comprendre, ne possèdent pas seulement la vérité, mais la suprême beauté [...]. Le véritable esprit de la joie, l'exaltation, le sens d'être plus qu'un homme, qui constitue la pierre de touche de la plus haute excellence, se trouvent dans les mathématiques aussi sûrement que dans la poésie.

Et un peu plus loin :

Loin des passions humaines, loin même des faits pitoyables de la nature, les générations humaines ont créé progressivement un cosmos ordonné où la pensée pure peut habiter comme dans sa demeure naturelle et où l'une au moins de nos aspirations les plus nobles peut échapper au sombre exil du monde réel [...]. Les mathématiques nous entraînent plus loin que l'humain, dans le domaine de la nécessité absolue où l'homme trouve une demeure existant de toute éternité, [...] où ses idéaux sont pleinement satisfaits.

Étrange mariage du rationalisme et de la mystique, qui se réclame explicitement du pythagorisme ! C'est le spectacle atroce de la grande guerre, en particulier de ces trains de jeunes militaires allant se faire massacrer dans la Somme, qui a changé le regard de Russell. « Le monde non humain peut être un refuge à l'occasion », écrira-t-il ensuite, « mais non le pays où l'on peut se construire une demeure permanente ».

Ce fut, en somme, une véritable conversion ; elle a fait du savant philosophe le philosophe engagé que l'on sait, l'apôtre passionné de grandes causes. Plusieurs fragments de Démocrite révèlent aussi en lui un moraliste sensible à la misère des hommes et prônant dans la cité une solidarité entre les bien nantis et les pauvres, idée bien neuve à l'époque. Lui aussi a conçu un monde régi par la nécessité, mais rien ne nous dit que pareille conception lui ait valu aussi une phase mystique. Cependant, Diogène Laërce<sup>14</sup> parle avec insistance de rapports étroits qu'il aurait eus avec les Pythagoriciens, affirmant qu'il avait tout reçu du philosophe de Samos et que, n'eût été la chronologie, on dirait qu'il a été son disciple. Qui plus est, dans le catalogue des œuvres éthiques attribuées à Démocrite, il en est une qui porte le titre de *Pythagore*, où était exprimée, nous dit-on, son admiration pour le philosophe de Samos. Cette tradition, me semble-t-il, ne trouve pas une explication suffisante dans le seul fait d'une certaine parenté, déjà relevée par les Anciens, entre les conceptions pythagoriciennes et les conceptions démocritéennes de la nature. Mais il faut se souvenir aussi que ces deux penseurs ont été des adeptes de la contemplation, qu'ils se sont beaucoup intéressés à l'éducation, qu'ils ont voulu être des maîtres de vie. Pareils sujets permettent de mieux comprendre qu'une œuvre vouée à l'éthique ait pu porter le nom de Pythagore.

Ces mêmes sujets ont aussi intéressé Russell. Son vif attrait pour la « pensée pure », comme il l'appelle, ne l'empêcha nullement d'être constamment concerné par l'éthique

<sup>14</sup> D.L. IX 38–39 (= DK 68 A 1).

et les questions d'éducation. C'est ainsi qu'il ouvrit avec sa femme une école privée, dans l'espoir de pouvoir rénover les conceptions et les méthodes traditionnelles.

### L'œuvre éthique des deux philosophes. Quelques généralités

Sur la septantaine de titres qui nous sont parvenus sous le nom de Démocrite, une dizaine concernent l'éthique entendue au sens large et ancien de l'expression *ta êthica*, à savoir ce qui relève du comportement et de l'agir humain. Mais il n'est que deux ouvrages auxquels on peut rapporter à coup sûr des fragments et se faire donc une idée un peu précise de leur contenu. L'un d'eux, le *Peri euthumiès*, porte dans son titre un mot que le philosophe a expressément choisi pour évoquer sa conception du bonheur. L'autre ouvrage connu est *Tritogeneia*, qui concerne la notion de sagesse pratique (*phronêsis*). Nous y reviendrons aussi. Mais, au total, ce sont quelque 250 fragments relatifs à l'éthique qui nous sont parvenus sous le nom de Démocrite ; s'y ajoutent une vingtaine de témoignages doxographiques. Cette documentation, qui est de beaucoup la plus importante que nous possédions d'un philosophe avant Platon, permet de se faire une idée de l'ampleur et de l'originalité de la réflexion qu'il avait consacrée à cette matière<sup>15</sup>.

Quant à Russell, il est l'auteur d'une bonne quarantaine d'ouvrages intéressant les questions morales et politiques, ouvrages qui s'échelonnent sur une longue période de sa longue vie. Plusieurs d'entre eux seront mentionnés, mais l'un d'eux sera particulièrement exploité, *The Conquest of Happiness*<sup>16</sup>, car il s'agit là, comme chez Démocrite, d'un thème central dans sa réflexion éthique.

Pour caractériser les œuvres de nos deux philosophes et les comparer, il est très important de cerner dès le départ le but poursuivi par leur auteur. Diverses peuvent être, en effet, les préoccupations de ceux qui s'intéressent à l'agir de l'homme, différents sont les publics auxquels ils désirent s'adresser et les types de discours qu'en conséquence ils adoptent. Sans ces discernements préalables, on risque de juger un auteur sur ce qu'il n'a pas voulu faire et d'opérer des comparaisons qui sont en porte-à-faux. Or, sous ce rapport, nos deux penseurs ont beaucoup en commun. Leur but est essentiellement pratique. Ni l'un ni l'autre ne sont en quête d'un système théorique fait de définitions et de propositions longuement argumentées. Loin d'eux l'idée de vouloir fonder l'éthique ou de la couler dans un savant traité à l'usage de spécialistes. C'est à un public très large qu'ils s'adressent, dans un langage simple, pour proposer une manière de vivre, un idéal certes, mais qui soit accessible. Leur discours relève du genre exhortatif ou descriptif,

<sup>15</sup> Pour une présentation plus complète des écrits éthiques de Démocrite, traitant notamment des questions d'authenticité qu'il n'est pas possible d'aborder ici, voir l'excellente introduction de Leszl (2009: 27–35).

<sup>16</sup> La première édition anglaise date de 1930, mais l'ouvrage a connu de nombreuses rééditions ; la traduction française, due à N. Rabinot, est parue chez Payot, en 1951, sous le titre *La conquête du bonheur*.

plutôt que prescriptif. C'est dans un rôle d'observateur des mœurs, de conseiller et d'éducateur, forts de leur expérience, que volontiers ils se situent.

Pour **Démocrite**, l'état de grande dispersion dans lequel les fragments nous ont été transmis ne permet pas de se faire une idée précise de la forme que revêtaient au départ ses œuvres éthiques. Ce n'était sans doute pas le genre du traité, du discours continu, mais un genre gnomique évolué, fait de sentences groupées autour de thèmes choisis et présentant déjà des développements ainsi que l'amorce d'une argumentation. Quelques fragments, moins lapidaires que la plupart, relèvent de ce genre et sont sans doute représentatifs du style habituel de notre moraliste. Si les sentences brèves sont de beaucoup les plus nombreuses, c'est qu'une majorité de fragments ont été conservés grâce à des anthologies, lesquelles s'accommodent bien d'un style lapidaire, voire n'hésitent pas quelquefois à déformer dans ce sens les textes qu'elles recueillent. Le genre gnomique, que Démocrite n'a pas inventé, mais qu'il a perfectionné, s'adaptait fort bien à la visée pratique qui était la sienne. Voici, par exemple, comment s'ouvre un recueil de sentences (DK 68 B 35) :

Qui prête attention à mes pensées (*gnômai*) et y applique son intelligence accomplira beaucoup d'actions dignes d'un homme de bien et en évitera bien des mauvaises.

Le ton abrupt rappelle les exhortations initiales qu'on rencontre chez des poètes gnomiques comme Solon ou Théognis. Mais il faut être attentif aux nuances qui entourent ici l'affirmation. Les conseils que va prodiguer le philosophe n'assureront pas, s'ils sont suivis, la rectitude de *toutes* les actions, mais seulement à un bon nombre d'entre elles. Plus significatif encore, ils ne prétendent pas davantage à l'efficacité d'une recette, mais font appel à un effort personnel de réflexion. Cette morale du bon conseil ne mise pas sur les interdits, à la manière des tabous pythagoriciens, par exemple, et si les préceptes n'y sont pas rares, ils ont le plus souvent une portée générale. D'autre part, on trouve chez Démocrite des considérations fréquentes sur la vie humaine et des observations sur les comportements, tantôt inadéquats, tantôt à louer, et sur les instances psychiques qui les engendrent. Bref, on a affaire à un langage qui vise l'expérience commune en faisant voir les valeurs à rechercher, les chemins pour y parvenir, les impasses à éviter.

Certains estiment que le mode d'expression dont témoignent les textes conservés est pré-philosophique et ne permet pas de parler déjà d'une véritable philosophie morale. On verra cependant qu'il y a bien une solide épine dorsale sous-jacente à ces pensées multiples et on doit aussi se souvenir qu'après Démocrite le genre gnomique rencontrera souvent la faveur des moralistes ; que l'on songe par exemple à Épicure et à Épicète, pour s'en tenir à l'Antiquité.

Pas plus que son prédécesseur, **Russell** n'a eu l'ambition d'édifier un système éthique, et il s'agit cette fois d'un renoncement tout à fait délibéré et annoncé. Un moment, en effet, il fut tenté par ce genre de spéculation et, en 1910, il publia un ouvrage modeste, *The Elements of Ethics*, fortement inspiré des *Principia Ethica* de Moore. Mais il annexa plus tard à ce petit livre une note indiquant qu'il trouvait difficile d'aboutir à une conception

satisfaisante de l'éthique et qu'en conséquence il n'écrirait plus sur le sujet<sup>17</sup>. Il n'a pas tout à fait tenu parole, car, dans *Human Society in Ethics and Politics* notamment, on retrouve des considérations de portée théorique. Russell insiste cependant sur leur caractère non dogmatique et précise qu'elles sont destinées à éclairer l'examen de problèmes pratiques. Peu de temps après cet ouvrage, il fit cette déclaration dans une allocution radiophonique :

Les philosophes adorent les interminables énigmes sur les valeurs éthiques et la base de la morale. Personnellement, je crois qu'en ce qui concerne la politique et la vie de tous les jours, nous pouvons balayer toutes ces énigmes et nous guider sur des principes fondés sur le bon sens<sup>18</sup>.

Ailleurs, il reconnaît que ses propres conclusions sur l'éthique ne le satisfont pas, mais que celles des autres le satisfont moins encore. C'est donc en vain qu'on chercherait dans l'œuvre prolifique de Russell un traité de morale en bonne et due forme. Mais son scepticisme théorique ne l'empêche nullement d'avoir des convictions et de les exprimer avec force, parfois « avec plus de fougue que de logique », comme estime Ph. Devaux (1967). Il en aurait certainement convenu, car il ne croit guère à l'objectivité des jugements moraux, trop tributaires des sentiments et des émotions. La raison a certes un rôle à jouer dans la vie morale, mais c'est un rôle partiel et difficile, tant les inclinations sont à ses yeux souvent déterminantes.

En conclusion de cette première partie de l'étude, il apparaît que la réflexion éthique de Démocrite et de Russell peut être qualifiée de « pratique » sous deux rapports, d'une part, par le niveau auquel elle se situe et le but qu'elle poursuit, d'autre part, par la conception même de la morale, laquelle est centrée non sur la connaissance, - la vertu n'est pas une science, - mais sur l'action, avec les inclinations et l'affectivité qui l'engagent et l'expérience accumulée qui l'oriente.

### **L'eudémonisme des deux penseurs.**

Les thèmes qu'abordent Démocrite et Russell sont donc très nombreux et très diversifiés, mais il en est un, chez l'un comme chez l'autre, qui les englobe et les domine, c'est celui du bonheur, objectif présenté comme étant le plus désirable et vers lequel il convient de faire converger tout l'effort humain. Le bonheur, c'est donc le but final, le *telos*, comme disent les Grecs. On peut parler dès lors d'une morale téléologique et eudémone. Rendre les hommes conscients de leur capacité à forger eux-mêmes une existence

<sup>17</sup> J'emprunte ces précisions à Bourke (1970 : 400).

<sup>18</sup> Le propos est cité par A. Wood, à qui l'on doit cette excellente biographie (Wood 1956 : 240 pour le propos rapporté).



heureuse, les aider à identifier celle-ci dans ses composantes diverses et hiérarchisées, montrer aussi quelles sont les conditions psychologiques, morales et politiques de sa réalisation, tel est, rapidement esquissé, le projet que poursuivent les deux philosophes. Leur réflexion s'est fragmentée en une multitude de facettes qui font miroiter la diversité des biens conduisant au bonheur et des maux qui y font obstacle. Leur démarche tend le plus souvent vers le concret : ils parlent plus souvent de l'homme heureux que du bonheur *in abstracto*. Mais voyons les choses plus en détails.

**Démocrite** est le premier philosophe connu à avoir mis au centre de sa réflexion éthique cette idée de bonheur et d'en avoir proposé une conception nouvelle. *L'eudaimonia*, dit-il (DK 68 B 170 et 171) ne réside ni dans les troupeaux, ni dans l'or : il est chose de l'âme (*psuchê*), de même que le malheur. C'est une manière de dire qu'il est une chose intérieure et personnelle ; il n'échoit ni par nature, ni par une bonne fortune ou par un don divin, mais par les efforts lucides et répétés de chacun. Pour bien se démarquer des conceptions courantes du bonheur, Démocrite a fait choix d'un mot peu répandu, *euthymie*, qui désigne un état où l'âme se sent comblée dans ses dynamismes affectifs et ses plus hautes aspirations. Il faut, dit Démocrite (DK 68 B 189), passer sa vie avec le maximum de joie au cœur (*euthumêtheis*) et un minimum de peine (*aniêtheis*) ; c'est cela le meilleur (*to ariston*) pour l'homme. Empreinte de réalisme, cette conception se retrouve dans les conseils donnés pour parvenir à cette euthymie : « Les hommes acquièrent cette joie du cœur par la modération dans le plaisir et par l'équilibre de leur vie » (DK 68 B 191). L'idée de plaisir occupe une place importante dans la pensée éthique de Démocrite, et il est à nouveau le premier philosophe à l'avoir fait, si l'on en juge d'après les vestiges qui subsistent. Le plaisir de qualité, qu'il nomme *terpsis*, est la borne indicative de ce qui convient et ne convient pas (DK 68 B 188: *ta sumphora kai ta asumphora*). Mais pas d'euthymie possible si l'on est incapable de sélectionner les plaisirs. Les meilleurs d'entre eux sont liés à la vie de l'esprit, aux valeurs intellectuelles, esthétiques et morales. On évitera en revanche ceux qui ne dépendent que de la fortune et ceux qui, parce que trop violents, sont mêlés de peine. Ce sont les plaisirs les plus rares qui procurent le plus de satisfaction, et les plus grandes joies, dit-il encore (DK 68 B 194), proviennent de la contemplation des belles œuvres. On évitera de mettre ses plaisirs dans des choses mortelles et on les choisira conformes au bien moral, au *to kalon* (DK 68 B 207).

Il ne s'agit donc pas d'un pur hédonisme, à la manière d'Épicure, par exemple. Démocrite distingue clairement le bien et le plaisir : « Pour tous les hommes, le bien (*agathon*) est le même ainsi que le vrai (*alêthes*), mais l'agréable (*hêdu*) lui diffère de l'un à l'autre » (DK 68 B 69), affirmation que confirme tout aussi nettement Diogène Laërce<sup>19</sup>. La maîtrise dans la sphère du plaisir, appelée *sôphrosunê*, suppose une éducation préalable du désir (*epithumiê*). Il s'agit pour chaque homme de savoir discerner non seulement ce qui est de qualité, mais aussi ce qui est à sa portée, et de s'en satisfaire. Car l'âme souffre de désirer toujours davantage et de se consumer dans des désirs sans cesse inas-

<sup>19</sup> D.L. III 5, 22 (= DK 68 A 1)

souvis. Loin donc de regarder avec envie ceux qui passent pour être heureux parce qu'ils sont bien nantis, on trouvera dans la considération des souffrances qu'endure autrui des raisons de s'estimer soi-même heureux. On repoussera ainsi pas mal de fléaux. Ces *Kères*, comme il les appelle dans le long fragment DK 68 B 191, accablent l'existence : envie, jalousie, malveillance. On évitera pareillement toute forme d'activisme :

Qui veut connaître la joie du cœur ne doit pas entreprendre beaucoup d'activités, ni pour son propre compte, ni dans l'intérêt commun, et celles qu'il entreprend, il ne les choisira pas au-dessus de ses forces et de sa nature (DK 68 B 3).

Il ne faut pas voir dans cette mise en garde une disqualification de l'action au profit, par exemple, de la contemplation, mais bien une invitation à une saine modération. Démocrite, en effet, ne prône nullement une passivité, mais dit au contraire des hommes heureux (*euthumoi*) qu'ils sont pleins de vie et qu'ils se tournent spontanément vers les œuvres de justice (DK 68 B 174). Cette euthymie réclame une vie équilibrée qui évite les extrêmes, que ce soit par excès ou par défaut, parce que les extrêmes mettent en péril l'indispensable stabilité de l'âme.

Il faut, conseille-t-il par ailleurs, s'habituer à tirer de soi-même ses propres joies (DK 68 B 146: *terpsiai*). La formule pourrait être comprise comme une invitation à un repli sur soi. Mais la morale démocratéenne comporte au contraire une dimension foncièrement altruiste<sup>20</sup>, en quoi elle se distingue, pour le dire en passant, de celle d'Épicure, en dépit d'autres traits qui les rapprochent. L'harmonie intérieure est solidaire de relations harmonieuses avec les proches et au sein de la cité. L'homme de bien est accessible à la pitié et ne prend pas plaisir aux malheurs des autres : c'est là une attitude inhumaine, car il est des choses qu'en tant qu'homme on ne fait pas (DK 68 B 107a). Il est aussi bienveillant, avec prudence certes, mais surtout dans un complet désintéressement (DK 68 B 96). Et pourtant, déplore le moraliste, beaucoup passent leur vie sans jamais contenter personne. Or, qui n'aime personne ne peut être aimé (DK 68 B 193).

L'éthique n'est pas séparable de la politique, car une cité bien gouvernée est la sauvegarde de tout bien (DK 68 B 252). La loi n'a d'autre but que de rendre la vie bonne, précise-t-il (DK 68 B 248), et qui se laisse persuader par elle découvre son excellence. Mais pour que règne la concorde civile, il ne suffit pas que les lois soient respectées. Il faut qu'une juste limite soit mise à l'émulation entre citoyens (*philonikiè*) : c'est sottise que vouloir toujours triompher d'autrui (DK 68 B 237). Et il importe non moins que les riches viennent en aide aux plus démunis : la fraternité et la concorde sont à ce prix (DK 68 B 255). Il apparaît aussi que Démocrite avait une préférence pour les régimes démocratiques : « La pauvreté en démocratie, écrit-il (DK 68 B 251), vaut mieux qu'un prétendu bonheur chez les puissants, comme la liberté vaut mieux que la servitude ».

<sup>20</sup> Je n'en donne ici qu'un bref aperçu, ayant eu l'occasion de traiter longuement de ce sujet dans un article publié dans *Peitho. Examina antiqua* (Motte 2017 : 125–139).

Et le grand voyageur qu'il fut ne bornait pas son horizon au cadre de la cité, car, nous le savons déjà, la terre entière est ouverte au sage (DK 68 B 247). C'est à la connaissance de l'univers entier que le chercheur infatigable qu'il fut consacra tout son zèle. « Je préfère, aurait-il dit (DK 68 B 118), trouver une seule explication par les causes (*aitiologia*) que posséder le royaume des Perses ». Mais s'il exprimait ainsi sa préférence pour une vie vouée à l'étude, on ne voit pas qu'il ait pour la cause dévalorisé les autres activités humaines. Il magnifie l'art politique et il écrivit aussi des ouvrages sur les *technai*, sur la poésie et sur l'agriculture. Tout l'intéressait !

Le philosophe d'Abdère était sans illusion sur le malheur qui accable beaucoup d'hommes. Mais il pense que le malheur n'est pas inévitable, et c'est sans doute cette considération qui l'a conduit, comme le sera aussi Russell, à s'intéresser aux questions éthiques et à se faire conseiller. La foi dans les possibilités de l'homme trouvait chez lui un nouveau ressort dans sa manière d'envisager les origines et le devenir de l'humanité, conception qu'il partageait avec certains sophistes, notamment son concitoyen Protagoras. Point d'âge d'or au départ, mais une vie rudimentaire et menacée que l'invention des arts, en imitant les animaux, a permis de sécuriser. Parmi ces arts, les uns seraient nés des besoins et de la nécessité, tandis que d'autres, comme la musique, auraient vu le jour par la recherche d'un mieux vivre<sup>21</sup>. Sans doute Démocrite était-il convaincu qu'à ce stade, l'homme était capable encore, grâce à son intelligence, de nouveaux perfectionnements, dans le sens cette fois d'une vie personnelle plus consciemment assumée, plus autonome dans ses choix et plus cohérente dans sa conduite.

Mais l'harmonie intérieure, qui conditionne la joie du cœur, est solidaire d'une harmonie plus large, sociale et politique, universelle même. La philosophie, en effet, permet de démystifier une vision traditionnelle du monde qui est source de peur et d'angoisse. C'est dans une relation sereine avec ses proches, dans l'accomplissement des œuvres citoyennes de justice, dans le spectacle de ce qui est bel et bon et dans l'activité de connaissance que l'homme réalise l'excellence et peut éprouver le plus grand bonheur.

Pour atteindre cette euthymie dont il fait miroiter l'image, Démocrite entend montrer que l'homme possède la capacité intellectuelle nécessaire, à condition de l'affiner par l'exercice et de placer sous son contrôle les dynamismes affectifs. Cette instance, c'est une intelligence pratique (*phronêsis*) à laquelle, comme dit précédemment, il avait consacré tout un livre, intitulé allégoriquement *Tritogeneia*. Il justifiait cette épithète, d'ordinaire appliquée à la déesse Athéna, la déesse de l'intelligence pratique (la *mêtis*), en disant que de la *phronêsis* naissent trois choses qui embrassent toute la vie humaine : le bien délibérer, le bien dire et le bien agir. La vie heureuse est ainsi placée sous la conduite d'une intelligence perspicace apte à la diriger droitement. On pourrait dire que le penseur d'Abdère

<sup>21</sup> Sur ces progrès de l'humanité, voir les fragments DK 68 B 144 et 154.

a humanisé cette instance en la faisant descendre du ciel sur la terre. L'importante notion de *phronêsis* sera reprise et approfondie, comme on sait, par Aristote<sup>22</sup>.

**Bertrand Russell** serait-il une sorte de Démocrite du XX<sup>ème</sup> siècle. On peut le penser tant apparaissent de similitudes entre les deux penseurs touchant leur *Weltanschauung*, leur curiosité et leur ouverture d'esprit, leur lucidité jointe à un optimisme que rien ne décourage, leur manière de concevoir le bonheur humain comme la satisfaction conjointe de l'intelligence et de l'affectivité, la façon aussi d'indiquer les chemins qui y mènent.

Invité à formuler le message qu'il aimerait laisser à l'humanité, il déclare : « Nous pouvons être heureux tous ensemble ou tous ensemble malheureux »<sup>23</sup>. En accordant une telle importance à l'idée de bonheur, Russell a conscience de se distancier de la mentalité dominante, et il reproche aux moralistes leurs conceptions puritaines, oppressives, dit-il, qui suspectent tout plaisir et toute joie spontanée, renfermant ainsi les individus sur eux-mêmes et les acculant souvent à l'hypocrisie. On devrait considérer un homme comme un homme de bien « s'il est heureux, expansif, généreux et joyeux du bonheur des autres »<sup>24</sup>.

Mais c'est sur l'ouvrage capital qu'il a consacré à *La conquête du bonheur*, en 1930, que je m'attarderai davantage. Il commence par une longue réflexion sur le malheur et sur ses causes. C'est le spectacle de la détresse humaine, dit-il déjà dans la préface, qui l'a poussé à écrire ce livre, détresse d'autant plus difficile à supporter qu'elle est souvent sans cause extérieure. Le malheur comme le bonheur sont donc bien, pour lui aussi, choses de l'âme. Ainsi examine-t-il dans les premiers chapitres ce que Démocrite appelait « les Kères enfouies au fond de l'âme » : crainte, angoisse, sentiment de culpabilité, souvent lié à de fausses croyances, et aussi l'envie, la jalousie ainsi que l'esprit de compétition excessif, qui attise les haines, toutes passions que dénonce déjà le philosophe d'Abdère comme étant des obstacles au bonheur. Un bonheur profond, poursuit Russell, ne peut venir que d'une pacification intérieure et d'un effort de lucidité sur soi-même. Traitant ensuite du bonheur en termes positifs, il insiste beaucoup sur le fait qu'il implique la satisfaction des dynamismes vitaux. Ce que Démocrite esquissait à propos du désir et du plaisir se voit ici longuement développé. Une vie équilibrée, - l'expression apparaît à plusieurs reprises tout comme l'idée d'harmonie, - suppose la modération, une vertu, remarque-t-il, que les Anciens considéraient à juste titre comme cardinale. Dans sa jeunesse, il ne trouvait guère attrayante la doctrine du juste milieu, mais il la fait sienne aujourd'hui parce que, le plus souvent, « elle est justifiée par les faits ».

Si le bonheur est éminemment personnel et liberté d'esprit, car il est essentiel que le choix de notre vie jaillisse de nos impulsions profondes, il ne peut s'accommoder cepen-

<sup>22</sup> Pour tout ce paragraphe et les textes anciens sur lesquels il s'appuie, qu'on me permette de renvoyer à mes deux articles *L'invention de la phronêsis par Démocrite* (Motte 2008), et *Aristote et Démocrite. À propos de l'éthique* (Motte 1996).

<sup>23</sup> Russell (1962 : 182-183).

<sup>24</sup> Russell (1923 : 166).

dant d'une contemplation narcissique de soi-même, d'une fermeture égocentrique. Ouvrir les fenêtres du moi, briser son écorce, cultiver sans cesse un intérêt amical pour les êtres et les choses, voilà un leitmotiv qui traverse toute l'œuvre du philosophe anglais. Quand on a acquis cet intérêt sincère, explique-t-il, toute l'antithèse entre le moi et le reste du monde s'évanouit. Un reproche constant qu'il adresse aux morales qu'il appelle idéalistes, c'est précisément de trop se concentrer sur son moi, de considérer que la chose la plus importante au monde, c'est sa propre vertu. Une personnalité harmonieuse est une personnalité centrifuge, et tout intérêt extérieur incite à une attitude active, progressive. Aimer beaucoup de gens spontanément, c'est une des plus grandes sources de bonheur. L'amour du prochain n'est pas seulement un devoir moral, mais c'est aussi la plus sage politique au regard du bonheur. Toutes ces formules sont empruntées au même ouvrage.

D'autres œuvres, comme *Les dernières chances de l'homme*, envisagent les conditions politiques indispensables à la réalisation du bonheur humain, préoccupation qui habite aussi Démocrite. Le sentiment d'une communauté de destin entre les hommes est très vif chez Russell et la référence à une évolution de l'humanité revient souvent chez lui. Elle justifie l'espérance, laquelle est rationnelle, affirme-t-il. C'est dans une perspective semblable, nous l'avons vu, que réfléchit aussi l'Abdéritain.

Harmonie donc avec soi-même et avec les autres, harmonie aussi avec la nature et l'univers, dans un contact qui peut être simplement poétique, mais aussi physique, comme celui d'un enfant heureux d'embrasser l'herbe, donne-t-il en exemple, mais surtout dans l'union qui s'obtient par l'activité de contemplation. Russell rejoint ici un idéal qu'ont nourri plusieurs philosophes de l'Antiquité, parmi lesquels notre moraliste : chercher à conjuguer, dans la quête du bonheur, un idéal de vie active et l'idéal du savant passionné par la recherche du vrai. Cet idéal, il n'a pas cessé lui-même de l'exprimer, fût-ce avec des nuances différentes suivant les périodes de sa vie. « Marier, dit-il joliment, la contemplation à l'action afin d'assurer l'équilibre de l'existence et ennoblir l'action elle-même »<sup>25</sup>. *Problèmes de philosophie* commence par faire l'éloge de cette discipline parce que la contemplation, dit-il, fait participer l'esprit à la grandeur de l'objet contemplé. Et l'ouvrage se termine par cette profession de foi : « Grâce à la grandeur du monde que contemple la philosophie, notre esprit est lui aussi revêtu de grandeur et devient capable de réaliser cette union avec l'univers qui constitue le bien suprême ».

C'était en 1912, à l'époque du mysticisme pythagoricien que Russell a connu ; il avait quarante ans. Mais à mesure que sa foi mathématique s'atrophiait et que les essences éternelles se dérobaient à lui, il a dû éprouver le vertige d'un grand vide. Dans un monde que la grandeur a déserté, que reste-t-il encore pour l'homme à contempler ? Rien n'y est désormais plus grand que lui-même. Dans *Ma conception du monde*, il redit combien il répugne à une religion de l'humanisme en ce qu'elle ne reconnaît rien de plus grand que l'homme. Mais il doit admettre à présent que la vérité non humaine et impersonnelle semble être une illusion. « Mon intelligence est du côté des humanistes, mais mon affec-

<sup>25</sup> Russell (1952 : 217).

tivité se révolte »<sup>26</sup>. Tel est l'homme assez écartelé des années quarante. On peut penser que la vieillesse aura contribué à apaiser quelque peu ce conflit intérieur, mais on pressent que toute la vie philosophique de Russell aura été le lieu d'éprouvantes tensions. Ce n'est pas à la légère que son biographe Alan Wood a choisi de donner pour titre à son ouvrage *Le sceptique passionné* ».

Démocrite a-t-il connu pour sa part un itinéraire aussi tourmenté ? Il nous est difficile d'en juger. A-t-il dû prendre à un moment donné quelque distance à l'égard du pythagorisme dont certains aspects à tout le moins l'avaient séduit ? Des divergences doctrinales avec les sophistes, en particulier avec son concitoyen Protagoras, sont-elles devenues conflictuelles ? Ce fut un chercheur et un homme capable d'afficher de fortes convictions, mais voici un aveu qui trahit sans doute une prudente résignation, douloureuse peut-être : « En réalité, nous ne savons rien, car la vérité est dans un gouffre » (DK 68 B 117). Faut-il en conclure que les lumières que dispense la philosophie sont impuissantes à dissiper l'obscurité fondamentale des choses ? Et s'il en est ainsi, l'harmonie sereine à laquelle le philosophe aspire et qu'il désire partager avec autrui sera-t-elle jamais autre chose qu'un horizon qui sans cesse se dérobe ?

### Conclusions

Russell a indiqué lui-même l'ambition de son œuvre éthique : « J'ai essayé d'ajouter un peu de sagesse à celle accumulée par d'autres »<sup>27</sup>. Ce mot de sagesse me paraît assez adéquat pour qualifier sa réflexion éthique ainsi que celle de Démocrite. Sagesse en raison de la modestie de leur propos, du large public auquel ils s'adressent et du niveau de la réflexion : ni théorie de l'agir humain, ni code de bonne conduite, mais un discours qui cherche à conseiller plutôt qu'à prescrire, à suggérer plutôt qu'à démontrer, en s'adressant au cœur autant qu'à l'intelligence. Sagesse aussi en ce qu'ils s'appuient essentiellement sur l'expérience de vie, expérience personnelle certes, mais attachée aussi à la tradition, même s'il leur arrive de ruer quelquefois dans les brancards. Sagesse encore, et prioritairement, par le contenu du message qu'ils veulent transmettre : un art de bien vivre et de vivre heureux, en tempérant par la raison les dynamismes vitaux, en s'ouvrant sur les autres et sur le monde, en exaltant aussi la recherche du vrai et du beau. Sagesse enfin en ce qu'elle mise sur la capacité de chacun à se prendre en charge de façon autonome et en ce qu'elle cherche à s'édifier sur une base purement naturelle et rationnelle, mais nullement rationaliste et naturaliste<sup>28</sup>.

<sup>26</sup> Russell (1961 : 329). Texte cité par A. Wood (1956), qui est joint à cet ouvrage.

<sup>27</sup> Russell (1946: 146).

<sup>28</sup> Touchant l'intériorisation et la personnalisation de l'expérience éthique, le rôle précurseur qu'a joué Démocrite apparaît notamment dans les fragments suivants : B 40, 43, 62, 68, 84, 89, 96, 170, 179, 181, 196, 244, 253, 264.

Cette dernière remarque invite à poser la question des rapports qu'entretiennent, chez les deux penseurs, l'éthique qui préside à l'action, et l'activité dont relèvent la science et la partie de la philosophie vouée à la spéculation désintéressée, soit l'activité de contemplation comme on l'a longtemps appelée. Chez Russell, pareille distinction est d'une grande netteté. Il importe selon lui, en effet, de ne pas confondre sagesse et science, car elles ont chacune leur domaine propre auquel répondent des exigences spécifiques. La sagesse est un élan conjugué de l'affectivité et de l'intelligence, dans une sphère où règne une grande part de contingence. Il ne peut dès lors y avoir une véritable science de l'agir moral. La raison pratique a pour fonction d'ajuster les moyens aux fins, c'est-à-dire aux valeurs que poursuit le sujet et qui lui sont, dans une certaine mesure, dictées par l'affectivité. Elle élucide, elle opère les rectifications indispensables, mais elle n'édicte pas de règles de conduite qui soit absolument universelles. L'expérience est ici irremplaçable.

L'ascèse du savant et du philosophe, dans leur démarche théorique, consiste, au contraire à faire abstraction, autant qu'il est possible, des désirs et des émotions. Savoir se soumettre à la réalité, quelque désagréable que soient les vérités que l'on découvre. Les considérations morales et pratiques n'ont pas à imposer des vérités qui les satisferaient. Le vrai ne peut être soumis au bien, reproche que Russell adresse souvent à Platon.

La position est donc bien claire pour le penseur anglais : il ne faut pas attendre de la science et de la philosophie théorique qu'elles fondent une morale et dictent le devoir. La position du penseur grec, en revanche, ne l'est pas du tout, car la question des rapports entre éthique et philosophie de la nature a suscité des avis très opposés. Il en est qui, à l'instar de Nietzsche, font dépendre la physique de Démocrite de son éthique,- diagnostique très pertinent s'agissant de l'épicurisme,- alors que Zeller et Vlastos, par exemple, sur des bases différentes, ont proposé une lecture qui va dans le sens inverse. Je n'aurai pas la prétention de résoudre en quelques lignes un problème aussi complexe et qui comporte plusieurs facettes. Je propose simplement des pistes de réflexion, en partant du constat que Russell et Démocrite appartiennent à une même famille d'esprit, ou présentent en tout cas d'évidentes affinités en matière d'éthique.

Qu'il puisse y avoir, chez Démocrite, des rapports entre l'éthique et la philosophie de la *phusis* telles qu'il les a développées et telles qu'elles nous sont connues ne fait pas de doute à mes yeux, à commencer par sa conception de l'âme humaine qui, faite d'atomes, ne peut rêver d'un autre destin que celui qui attend corps. L'idée d'une sanction *post mortem* que pourrait justifier un comportement fautif se voit ainsi éliminée. D'autre part, la négation d'une survie libère des frayeurs qui accompagnent souvent cette croyance et font obstacle au bonheur, insiste le philosophe. En outre, la théologie qu'il a esquissée ne prévoit pas non plus que les dieux soient de quelque manière les garants de l'ordre moral. Voilà donc deux conceptions très novatrices qui ont un retentissement évident sur son éthique.

Cela dit, je ne suis pas sûr que se demander si c'est la philosophie de la *phusis* qui commande l'éthique ou si c'est l'inverse soit, en l'occurrence, la bonne question à se poser, celle en somme du fondement. Dans la perspective que défend Russell, pareille question, en effet, n'a pas cours dès lors que, d'une part, l'éthique est tributaire d'ins-



tances affectives dont le savant doit s'affranchir le plus complètement possible et que, d'autre part, le raisonnement éthique fait place nécessairement à la recherche de causes finales, démarche téléologique dont le savant doit au contraire soigneusement se préserver. Démocrite n'aurait-il pas été un précurseur de cette conception qui confère à l'éthique une pleine autonomie et la rend irréductible aux disciplines théoriques que sont la science de la nature, la mathématique et la métaphysique ? J'incline à le penser et je propose quelques réflexions pouvant aller dans ce sens.

Auteur d'une œuvre encyclopédique, le philosophe atomiste a pris soin de consacrer des écrits distincts aux différents domaines de la philosophie et il est le premier à l'avoir fait. L'inventaire qui nous est parvenu commence par ces deux matières, jugées sans doute les plus importantes : *ta êthika* (8 titres) et *ta phusika* (20 titres). On notera qu'il faut attendre Aristote pour retrouver ce même souci de méthode qui vise à ne pas confondre les matières, un souci que n'a pas eu Platon par exemple, lui qui, manifestement, rend l'éthique très dépendante de la métaphysique.

Pour communiquer son message éthique, Démocrite a aménagé un genre typiquement gnomique, fait de sentences, parfois développées, qui convenaient bien à son propos. Nous ne savons pas précisément comment se présentaient ses différents ouvrages, mais on ne risque guère de se tromper en disant que ce n'est pas le même genre littéraire qui, en dehors des écrits éthiques, avait été choisi. D'autre part, dans les quelques 250 fragments conservés relevant des *ta êthika*, pas un seul ne se réfère explicitement à l'atomisme, alors que, dans les témoignages doxographiques qui concernent la *phusis*, Démocrite met régulièrement en cause les atomes et le vide lorsqu'il s'efforce d'expliquer certains phénomènes.

Ce sont là autant d'indices qui tendent à montrer que notre philosophe a voulu donner et a effectivement donné à la réflexion éthique un statut particulier, une forme d'autonomie. Et voici un autre et dernier constat, plus prégnant encore, qui concerne proprement les démarches intellectuelles en cause. On voit mal comment Démocrite n'aurait pas eu au moins l'intuition d'une double forme d'intelligence ou, à tout le moins, d'une double application de celle-ci correspondant à deux objets bien distincts. On sait que sa physique, d'une part, parmi toutes celles qu'ont élaborées les philosophes grecs, est la plus exempte de la tendance, dénoncée par Russell, à bâtir un univers à l'image des désirs de l'homme. Dépersonnalisé, désacralisé, le monde démocritéen est soumis à une impérieuse nécessité qui exclut toute explication par des causes finales. Or, dans son éthique, c'est bien à la considération d'un *telos*, le but final qu'est l'euthymie, ainsi qu'à un choix personnel des voies qui y conduisent que le philosophe invite chacun. On peut certes trouver problématique l'affirmation d'une liberté humaine dans un univers régi par une implacable nécessité, et l'objection n'a pas manqué. Il n'en demeure pas moins que Démocrite a dû concevoir qu'on ne pense ni ne raisonne de la même manière, et que les instances affectives ne sont pas également sollicitées, selon qu'on scrute l'univers pour découvrir sa composition et les lois de son devenir ou qu'on s'interroge sur la manière de mener une vie bonne et heureuse. Selon lui, l'intervention intentionnelle et libre de l'homme dans le monde n'est pas incompatible avec les lois de la nécessité, mais



elle implique bien plutôt qu'on en reconnaisse la trame. S'ouvre alors tout un champ du possible (*dunata* – DK 68 B 3 et 297) pour cet animal doué d'un *nous* qu'est l'homme, « capable chaque jour de penser de nouvelles choses » (DK 68 B 158). La liberté peut s'éprouver sans qu'on doive au préalable la prouver.

Il est vrai que, dans les fragments qui subsistent, on ne trouve pas clairement énoncée pareille distinction entre deux formes de sagesse et que cette distinction ne s'exprime pas non plus par un emploi de mots différents, *sophia* et *sophos* se trouvant appliqués au domaine pratique aussi bien que théorique. Mais le mot *phronêsis* est bien quant à lui réservé strictement à la sagesse pratique. La notion a été valorisée et soigneusement pensée par le philosophe d'Abdère puisqu'il lui a consacré un ouvrage entier où elle est dite conditionner toute la vie humaine : le bien penser, le bien dire et le bien agir. Cette sagesse préside à la délibération et au choix décisif ; elle est perspicace, efficace, vigilante et préventive<sup>29</sup>.

Cette élaboration remarquable d'une notion de sagesse pratique me paraît indiquer que Démocrite avait bien compris que la pensée éthique est à distinguer de la pensée qui scrute l'univers. S'il peut y avoir entre elles des rapports, il ne peut être question de fonder l'une sur l'autre. Russel aurait-il pu se placer dans la lignée de l'éthique de Démocrite s'il n'avait perçu chez lui, au moins à l'état embryonnaire, une distinction aussi capitale à ses yeux que celle-là ?

Il reste que, dans leur réflexion de moraliste comme dans celle de savant, Démocrite et Russell ont été inspirés par le même regard curieux, attentif et perspicace, qu'ils n'ont cessé de porter, passionnément et aussi sereinement que possible, sur la famille des hommes et sur le monde.

---

<sup>29</sup> Cette élaboration de la notion de *phronêsis* fait l'objet de mon étude citée dans la note 25.

## BIBLIOGRAPHIE

- BOURKE, V. G.**, 1970, *Histoire de la morale*, Paris.
- DEVAUX, PH.**, 1967, *Bertrand Russell ou la paix dans la vérité*, Paris.
- DUBOIS, P.**, 1967, *Le problème moral dans la philosophie anglaise de 1900 à 1950*, Paris.
- GILSON, E.**, 1971, *D'Aristote à Darwin et retour*, Paris.
- KOJÈVE, A.**, 1968, *Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne*, Paris.
- LAKS, A., MOST, G. W.**, 2016, *Les débuts de la philosophie. Des premiers penseurs grecs à Socrate*, Paris.
- LESZL, W.**, 2009, *I primi atomisti. Raccolta dei testi che riguardano Leucippo e Democrito*, Firenze.
- MOTTE, A.**, 1996, « Aristote et Démocrite. À propos de l'éthique », in : A. Motte, J. Denooz (eds.), *Aristotelica secunda. Mélanges offerts à Chr. Rutten*, Liège, pp. 31–51.
- MOTTE, A.**, 2008, « L'invention de la phronésis par Démocrite », in : D. Lories, L. Rizzerio (dir.), *Le jugement pratique. Autour de la notion de phronésis*, Paris, pp. 75–104.
- MOTTE, A.**, 2017, « Présence et figures de l'autre dans l'éthique de Démocrite », *Peitho. Examina antiqua* 8, pp. 125–139.
- POPPER, K.R.**, 1978, *La société ouverte et ses ennemis*, t. I–II, Paris.
- ROBIN, L.**, 1923, *La pensée grecque*, Paris.
- RUSSELL, B.**, 1923, *Essais sceptiques*, Paris.
- RUSSELL, B.**, 1930, *The Conquest of Happiness*, New York (trad. française: *La conquête du bonheur*, N. Rabinot, Paris 1951).
- RUSSELL, B.**, 1946, *History of Western Philosophy*, London.
- RUSSELL, B.**, 1952, *Les dernières chances de l'homme*, Paris.
- RUSSELL, B.**, 1961, *Histoire de mes idées philosophiques*, Paris.
- RUSSELL, B.**, 1962, *Ma conception du monde*, Paris.
- WOOD, A.**, 1956, *Bertrand Russell. The Passionate Sceptic*, London.

ANDRÉ MOTTE

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

## From Democritus to Bertrand Russell and Back

Although Bertrand Russell is probably most famous for his “logical atomism,” it is his ethical thought that this article will attempt to contrast with the ethics of the founder of the ancient atomism: Democritus of Abdera. Russell has himself suggested certain affinity here. More concerned with practice than theory, both philosophers advocate a certain teleological and eudemonistic morality; furthermore, they both adopt the same approaches to various related topics. Yet, what had only been outlined by Democritus was extensively developed by Russell. Hence, it is worth examining whether there is any deeper common ground between the two: can Russell’s clarity throw some light on Democritus’ fragments?

KEY WORDS

Democritus, Bertrand Russell, ethics, eudaimonism, *euthymia*, *phronesis*, practical wisdom

# DYSKUSJE



# Avventure della mente: a proposito dell'altro Parmenide di Livio Rossetti

DOI: 10.14746/pea.2019.1.9

DARIO ZUCHELLO / *independent researcher* /

Un passo di *Un altro Parmenide* di Livio Rossetti rende perfettamente la prospettiva dell'autore:

Supponiamo per un momento che la dea di Parmenide avesse esordito mettendo mano alla presentazione del suo vasto e fascinoso sapere sul cielo e sulla terra, seguito dagli insegnamenti sugli organismi viventi..., per poi introdurre il sapere sull'essere verso la fine del poema. Era una possibilità, si tratta di una opzione che Parmenide avrebbe potuto prendere in considerazione anche se poi non l'ha fatto. Come ci apparirebbe il poema nell'ipotesi di quest'altra configurazione? (Rossetti 2017 I: 67–68)

L'analisi di Rossetti ribalta, effettivamente, il tradizionale approccio interpretativo alla figura dell'intellettuale di Elea, raccogliendo un ampio inventario di informazioni sul suo sapere *peri physeōs* (capitolo 1), che ne fa emergere il profilo di eminente cultore della *polymathia*, cioè di *sophos* capace di offrire «un sapere a larghissimo spettro», di impostare, con la stessa determinazione applicata all'elaborazione della dottrina dell'essere, un ventaglio di impegnativi ed eterogenei percorsi d'indagine (cosmogonici, cosmologici, biologici). L'autore insiste (capitolo 2) su consistenza e originalità di tale ricerca, in particolare nel confronto tra il contributo di Parmenide e quello di altri pensatori del V secolo a.C. (Empedocle, Anassagora, Democrito), per rivendicare all'Eleate un rigore che quelli non avrebbero mai raggiunto.

La “inventariazione” dei temi (che è insieme anche una loro classificazione) è organizzata in tre macro-sezioni, riguardanti, rispettivamente, il cielo, la terra, la vita. Una quarta, utilizzata per raccogliere spunti non facilmente inquadrabili nelle precedenti, richiama l’attenzione su aspetti spesso trascurati dalla letteratura critica: per esempio, sulla peculiare sensibilità parmenidea per i ruoli e le figure femminili (che affollano il poema), e il netto rifiuto del maschilismo che invece è imperante nella cultura omerica. Rossetti valorizza un ‘Parmenide femminista’ (cui è dedicato il capitolo 8), che avrebbe esplicitamente riconosciuto (DK 28 B 17–18) il contributo genetico femminile nella formazione del feto. Spicca poi il rilievo attribuito alla strategia argomentativa e alla connessa efficacia retorica del poema (approfondite nel capitolo 9).

In questo contesto la trattazione sull’essere cessa di costituire l’insegnamento qualificante per eccellenza, per diventare *un* insegnamento tra altri, «tutti di prim’ordine», per cui a suo avviso è difficile imporre ancora all’Eleate «la maschera del filosofo dell’essere». Anzi: i limiti dell’elaborazione confluita nel poema si paleserebbero (come diffusamente argomentato nel capitolo 3) proprio nella presunta (e virtuale) filosofia dell’essere, che l’autore avrebbe lasciato incompleta, priva di valide relazioni con gli altri insegnamenti. Essa, in realtà, sarebbe risultato di un’extrapolazione platonica che avrebbe finito per retro-iettare su Parmenide risultati da rivendicare piuttosto a Melisso.

Riflettendo i molti aspetti della personalità dell’autore, «investigatore dalle molte curiosità intellettuali», il poema si sarebbe dunque schematicamente articolato in:

1. proemio («un piccolo capolavoro» da un punto di vista letterario, ma, secondo Rossetti, privo di alcuna precisa funzione propedeutica o iniziatica);
2. primo *logos* — l’insegnamento sull’essere;
3. secondo *logos*, complessivamente costituito dagli insegnamenti naturalistici.

Ad autorizzare l’adozione di questa distribuzione della materia in tre diverse componenti è una testimonianza di Simplicio (*in Cael.* 558.3–11), che fornisce un’istantanea sulla dislocazione delle citazioni testuali pervenute:

Ma anche dopo aver completato il *logos* sull’essere che è realmente (*peri tou ontōs ontos*), e mentre si accinge(va) a metter mano all’insegnamento (*didaskein*) sulle cose sensibili (*peri tōn aisthētōn*), aggiunse... [citazione di DK 28 B 8.49–52]

E dopo aver fornito la sua ordinata rassegna sui sensibili, di nuovo aggiunse... [citazione di DK 28 B 19].

Nella lettura di Rossetti, la *daimon* che è al centro della rivelazione dell’essere diventa, nel secondo *logos*, «mera proiezione dell’uomo Parmenide», del suo sapere mortale, di cui assume anche (clamorosamente) la prospettiva terrestre. Gli insegnamenti proposti rivelano la «potenza e duttilità della mente» dell’autore, e non sono di minor pregio rispetto alla «superba trattazione» riservata all’«ente di ragione» che campeggia nel

primo *logos*: la loro creatività, non meno dell'ipostasi dell'essere, era destinata, in effetti, a contraddire l'ordinaria esperienza di *brotoi* sordi e ciechi.

L'organizzazione dell'insieme in specifiche sub-trattazioni è scandita da formule di transizione e «inserti meta-discorsivi» (cui Rossetti dedica l'appendice del primo volume): la loro funzione logica sarebbe stata quella di determinare la collocazione adeguata di ogni singolo settore di insegnamento, in tal modo affiancato agli altri, «con un *certo* ordine» (il rilievo, significativo, è di Rossetti). Da un punto di vista formale, dunque, il loro raccordo sarebbe rimasto di tipo essenzialmente «giustappositivo», a documentare ulteriormente l'eterogeneità dei saperi confluiti nella *polymathia* di Parmenide, e forse la cifra “rapsodica” dell'antica sapienza<sup>1</sup>.

La lezione naturalistica del poema — distribuita nelle quattro sezioni di cui si è detto — è ricondotta, complessivamente, a un repertorio di 34 «informative», da Rossetti raccolte (e classificate) utilizzando prioritariamente i frammenti conservati, quindi setacciando con acribia i *testimonia*, allo scopo di individuare i più attendibili attenendosi al criterio della «stabilità semantica», ovvero della coerenza, univocità e reciproca relazione delle notizie. Alcuni insegnamenti risultano, nell'impegno argomentativo di Rossetti, di rilievo peculiare, in quanto indizi della fiducia del sapiente di Elea nella forza del ragionamento.

In particolare, tra quelli riguardanti il cielo, l'intuizione che le stelle siano più numerose di quelle percepite a occhio nudo; la presa d'atto che Espero e Fosforo sono in realtà lo stesso corpo celeste; la scoperta (cui è riservato il capitolo 5) che Luna e Sole «si guardano in faccia» costantemente, e che la luce lunare è in realtà riflesso di quella solare. Tra quelli riguardanti la Terra, risaltano l'affermazione della sua sfericità e l'ardita inferenza che sulla Terra sferica i climi variano dal freddo intenso al caldo torrido e dal caldo torrido al freddo intenso. Donde l'implicito riconoscimento dell'esistenza di una seconda area a clima temperato e della plausibile presenza di altra popolazione umana, cui sarebbe anche da collegare l'introduzione della sofisticata nozione di antipodi (discussa nel capitolo 6). Dei 14 o 15 insegnamenti ascrivibili alla sezione biologica, centrale (come anticipato) risulta la valorizzazione del contributo del patrimonio genetico femminile nel concepimento (approfondito nel capitolo 7). Parmenide sarebbe stato, inoltre, il primo a segnalare (così riferisce Stobeo – DK 28 A 45) che nessun vivente può essere *alogon*, rivelando una precoce attenzione per le tracce di forme “inferiori” di razionalità in natura.

Questo ampio sondaggio – più articolato del già rilevante contributo di Bredlow (2010) sulla cosmologia di Parmenide – obbliga il lettore a confrontarsi con una serie di problemi che riguardano natura e struttura del poema.

Si rinnova, in primo luogo, la domanda su come si presentava il poema di Parmenide, quest'opera tendenzialmente enciclopedica, che raccoglieva nelle sue articolazioni materiale così vario. Per trovare risposta a questa domanda è necessario leggere l'intera ricerca,

<sup>1</sup> Di *rhapsody in prose* ha di recente parlato, a proposito di Ecateo di Mileto (figura di sapiente molto cara a Rossetti) Andolfi (2018: 77–106).

dal momento che Rossetti non ha riservato uno spazio specifico alla sua ricostruzione, ma ha disseminato informazioni (e discussioni) in vari capitoli: si assume che i 160 versi circa di cui disponiamo fossero inseriti in una composizione plausibilmente costituita da almeno 500–700 versi (lunghezza media di un canto omerico), per il 70% riservata agli insegnamenti di stampo naturalistico. Per delineare articolazione e struttura del poema, Rossetti ricorre alla testimonianza di Simplicio (*in Ph.* 144, 25; DK 28 A 21), il quale, a tutti gli effetti, dà prova nei suoi commenti di conoscerle bene, disponendo probabilmente di una copia – rara e affidabile, come sottolinearono Diels (*im Ganzen vortrefflich*) e Coxon (*rare and excellent*) – da cui esplicitamente (e orgogliosamente) segnala di citare. Pur discutendo alcune ipotesi alternative, Rossetti è dunque propenso a dar credito alla sistemazione consolidata nell’edizione DK (alla quale, nell’uso, preferisce la recente Laks-Most e, per i *testimonia*, l’edizione Coxon). Dal momento che il presunto posizionamento delle citazioni nell’originale si rivela importante nel corso delle analisi, soprattutto per valutare la relazione tra i due *logoi*, ci si poteva forse aspettare un’attenzione specifica al problema testuale, che invece risulta in gran parte ignorato.

In secondo luogo, come è possibile che un sapere (naturalistico) tanto potente e innovativo sia finito in un «immeritato dimenticatoio», e che la tradizione abbia concorso a trasmettere un quadro tanto distorto dell’impegno di Parmenide? Nella sua risposta, l’autore discute (nel capitolo 2) l’opinione sostenuta da Andreas Patzer (nella presentazione della tradizione letteraria della filosofia arcaica<sup>2</sup>), secondo cui il destino del poema sarebbe stato segnato dalla posteriore decisione di Platone (e dei Neoplatonici) di riconoscere, nella sezione sulla Verità (il primo *logos*), l’«atto di fondazione del pensiero ontologico», emarginando «il sistema di filosofia della natura» della seconda sezione, di fatto rapidamente scalzato (*ersetzt*) da «congetture più dettagliate e meglio fondate», ovvero dalle proposte di Empedocle, Anassagora e Democrito. Rispetto a questi rilievi, la presa di posizione di Rossetti è duplice.

Egli insiste (capitolo 3) nel marcare l’errore di discernimento di Platone, che avrebbe sostanzialmente assimilato la concezione dell’essere di Parmenide a quella di Melisso, la cui opera in prosa costituirebbe in realtà il luogo d’origine del linguaggio dell’ontologia e soprattutto del ricorso univoco e sistematico alla nozione di essere. Anzi, quando, nel *Sofista* (*Sph.* 237a4–7), Platone introduce la figura dell’Eleate e il suo divieto di percorrere la via del non essere (con la citazione dei primi due versi di DK 28 B 7), riferendosi alla prosa e ai versi con cui (πεζῆ καὶ μετὰ μέτρων) sarebbe stata testimoniata quell’avversione, i versi sarebbero quelli del poema di Parmenide, ma la prosa sostanzialmente quella di Melisso.

D’altra parte, se il poema rimase presto con pochi lettori, ciò non avvenne a causa della superiore qualità degli scritti dei cosiddetti “pluralisti”, ma, al contrario, della maggiore accessibilità dei loro testi. Essi, infatti, non invitavano a misurarsi con le lunghe catene inferenziali e l’atmosfera rarefatta della dottrina dell’essere, né imponevano la fati-

<sup>2</sup> Patzer (2013: 126–149).



ca «di penetrare in idee “protette” e difficili da afferrare»: insomma, non esigevano (dai loro lettori o più plausibilmente ascoltatori) lo stesso impegno intellettuale, la stessa motivazione richiesti dalle «avventure della mente» di Parmenide. Ciò rivelerebbe, secondo Rossetti, l'unicità (e l'isolamento) dell'opera e della posizione di Parmenide, nel panorama generale della cultura arcaica: vani dunque i tentativi di farne l'interlocutore di Senofane, Eraclito, Pitagora o Anassimene (ai quali la tradizione ha pur voluto associarlo). Sebbene la scelta dell'argomento *peri physēos* (che identificava, forse già nell'antichità, il poema) suggerisca una continuità (ricercata) con il sapere dei maestri della Ionia, i loro insegnamenti non potevano risultare per lui particolarmente rilevanti. L'unica eccezione è costituita, nella lettura di Rossetti (che in questo segue Bredlow), dal sapere «straordinariamente innovativo» di Anassimandro: è probabile che proprio al Milesio il Parmenide “astronomo” sia ritornato<sup>3</sup>, e dalla sua rappresentazione di spazi e tempi immensamente grandi sia ripartito.

La soluzione di Rossetti, pur coerente e sostenuta da osservazioni pertinenti, presenta, a parere di chi scrive, almeno due difetti. Intanto quello di esasperare (nell'intento di farne un *unicum*) l'isolamento del poema, nella cui polemica si potrebbe cogliere, al contrario, il riflesso di un confronto a distanza con la cultura *peri physeōs* ionica. Poi quello di far recedere in secondo piano il debito (che appare invece evidente) di Empedocle<sup>4</sup>, Anassagora e Democrito nei confronti delle proposte teoriche del poema. Le loro soluzioni, anzi, potrebbero retro-illuminare e guidare nella comprensione dell'operazione compiuta nel secondo *logos*<sup>5</sup>.

Rimane, infatti, ancora da rispondere a un interrogativo di fondo: preso atto dell'enorme sforzo intellettuale investito dal poeta, qual è il senso della sua operazione culturale? Da quale prospettiva guardare al poema? Rossetti riconosce fondamentale la testimonianza di Plutarco (*Adv. Col.* 1114B), quasi un'istantanea dell'impresa parmenidea da parte di un intellettuale che, sebbene dichiara di ricorrere a *hypomnēmata*, è possibile avesse avuto accesso diretto a una copia del poema:

[Parmenide] ha delineato anche un ordinamento complessivo (*diakosmon*) e mescolando come elementi la luce e la tenebra, da questi e mediante questi fa derivare tutti i fenomeni. Ha

<sup>3</sup> Bredlow (2010), riferendosi alle notizie di Aezio, sottolinea, infatti, come i sistemi cosmologici di Anassimandro e Parmenide sostanzialmente concordino nel posizionare le stelle fisse sotto Sole e Luna (Bredlow 2010: 290–291). D'altra parte, nell'introdurre l'argomento (Bredlow 2010: 275), Bredlow riconosce esplicitamente: “El sistema cosmológico y cosmogónico que exponía Parménides en la segunda parte de su poema es, después de la de Anaximandro, una de las más antiguas teorías griegas acerca del origen y de la estructura del universo que los testimonios nos dejan entrever...”.

<sup>4</sup> Su questo punto di grande interesse le recenti considerazioni di Gheerbrant (2017: 741), il quale coglie, nel progetto di Empedocle, un triplice messa in discussione delle costruzioni intellettuali precedenti: la poesia epica (omerico-esiodea), la prosa milesia e la ‘poesia filosofica’ di Parmenide (un tentativo di reintegrare la prosa nella poesia).

<sup>5</sup> Graham (1999: 169 ss).

detto infatti molte cose sulla Terra, sul cielo, sul Sole e sulla Luna, e tratta anche dell'origine degli uomini... [N]ulla ha taciuto degli argomenti più importanti.

Plutarco conferma la presenza nell'opera di una trattazione ampia e articolata sul sistema del mondo (*diakosmos*), ma anche dell'attenzione per la sua formazione e per la nascita dei viventi: un progetto molto ambizioso, sviluppato, secondo Plutarco, con originalità.

Altrettanto rilevante nell'interpretazione dell'autore risulta anche un "indice" interno al poema, quella sorta di *abstract* del proprio programma scientifico che Parmenide fornisce in B10, un vero e proprio secondo proemio:

εἴση δ' αἰθερίαν τε φύσιν τὰ τ' ἐν αἰθέρι πάντα  
 σήματα καὶ καθαρᾶς εὐαγέος ἡελίοιο  
 λαμπάδος ἔργ' αἰδηλα καὶ ὀπτόθεν ἐξεγένοντο,  
 ἔργα τε κύκλωπος πεύση περίφοιτα σελήνης  
 καὶ φύσιν, εἰδήσεις δὲ καὶ οὐρανὸν ἀμφὶς ἔχοντα  
 ἔνθεν ἔφυσεν τε καὶ ὥς μιν ἄγουσ' ἐπέδησεν Ἀνάγκη  
 πείρατ' ἔχειν ἄστρον.

*Conoscerai* la natura dell'etere e nell'etere tutti  
 i segni e della pura fiamma dello splendente Sole  
 le opere invisibili e donde ebbero origine,  
 e *apprendrai* le opere ricorrenti della Luna dall'occhio rotondo,  
 e la [sua] natura; *conoscerai* anche il cielo che tutto intorno cinge,  
 donde ebbe origine e come Necessità guidando lo vincolò  
 a mantenere i limiti degli astri.

Ciò che appare significativo nei versi è soprattutto l'insistito lessico di conoscenza (*eisēi, peusēi, eidēseis*). Un profondo conoscitore del testo parmenideo come Cordero ha concluso che, per essere oggetto di *eidēnai*, di autentico sapere, la cosmologia di DK 28 B 10 non può essere proposta dai mortali che sono riconosciuti *eidotes ouden*, e quindi va ascritta all'insegnamento veritativo della Dea<sup>6</sup>. Rossetti nota come, in effetti, nulla in DK 28 B 10 lasci supporre che la Dea stia introducendo un insegnamento secondario: al contrario, Parmenide pare perfettamente consapevole del rilievo (e dell'originalità) del proprio insegnamento sull'essere, ma altrettanto convinto della dignità (cognitiva) del sapere sul cielo.

Eppure, i frammenti sopravvissuti propongono (quasi a conclusione di DK 28 B 8) una netta cesura, documentata in più luoghi da Simplicio (*in Phys.* 30, 13; 38, 28; *in Cael.* 558.3–11):

<sup>6</sup> In Rossetti, Marcacci (2008: 156).

ἐν τῷ σοι παύω πιστὸν λόγον ἠδὲ νόημα  
 ἀμφὶς Ἀληθείης· δόξας δ' ἀπὸ τοῦδε βροτείας  
 μάθανε κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων.

A questo punto pongo termine per te al discorso affidabile e al pensiero intorno a Verità; da questo momento in poi opinioni mortali apprendi, l'ordine ingannevole [che può ingannare] delle mie parole ascoltando. (DK 28 B 8.50–52)

Avendo evidentemente completato la trattazione *peri tou ontōs ontos*, sul vero essere, Parmenide introduce quella *peri physeōs*, concludendola prima di DK 28 B 19. Le testimonianze di Simplicio confermano che l'esposizione della dottrina dell'essere è ormai terminata. A partire da DK 28 B 8.50, la Dea, dopo aver impiegato 49 esametri per stabilire che l'essere è tutto inviolabile (*pan asylon*), omogeneo (uguale in tutte le direzioni, *pantothēn ison*), uniforme e stabile nei suoi limiti (*homōs en peirasi kyrei*), si ritiene *autorizzata* (come sottolinea Rossetti) a passare ad altro e a non tornare più sull'argomento. In questo modo, però, il potenziale prodotto dallo sforzo precedente pare rimanere inespreso, l'ardua costruzione dell'edificio argomentativo sembra, in fine, trascurata e senza esiti: un insegnamento faticosamente strutturato è abbandonato 'come un torso'.

L'impressione che qualcosa poi non funzioni in questo passaggio è rafforzata, secondo Rossetti, dall'insieme degli ultimi 12 versi di DK 28 B 8 (50–61) e dei quattro di DK 28 B 9. La Dea, infatti, dapprima (vv. 51–52) esorta il *kouros* ad apprendere (*manthane*) «opinioni mortali» (*doxas broteias*) ascoltando (*akouōn*) l'ordine delle sue parole (*kosmon emōn epeōn*), dunque, si direbbe, opinioni di cui sottolinea il potenziale inganno (*apatelon*). Questa prima mossa suscita un dubbio: possibile che Parmenide liquidasse come illusorio il sapere sulla natura documentato dai frammenti successivi (nelle attuali edizioni del poema)? Eppure, esso appare estraneo alle convinzioni diffuse (alle opinioni degli uomini, appunto), non meno della stessa dottrina dell'essere. Nei versi successivi (DK 28 B 8.53–59), la Dea sembra effettivamente imputare ai mortali un errore esiziale — l'opposizione luce-notte — che appare, tuttavia, contraddetto da quanto asserito in DK 28 B 9, in un contesto che induce a ritenere che proprio su tale opposizione si reggesse la cosmogonia parmenidea («tutte le cose luce e notte sono state denominate»). Anche la conclusione di DK 28 B 8 (vv. 60–61) risulta problematica:

τόν σοι ἐγὼ διάκοσμον εἰκότα πάντα φατίζω,  
 ὥς οὐ μή ποτέ τις σε βροτῶν γνώμη παρελάσση.

Rossetti rende:

Io ti assicuro che questo (mio) profilo ordinato (propone) tutte cose plausibili, affinché mai possa accadere che un mortale ottenga di sviarti nella (tua) opinione.

La sua analisi segnala un primo motivo di perplessità nella scelta dell'aggettivo *eoikonta*: la mera plausibilità è adeguata a connotare la qualità del programma scientifico proposto in DK 28 B 10? Ammesso pure che in tal modo Parmenide avesse inteso segnalare lo scarto comunque esistente tra la certezza conseguente della lezione sull'essere e il sapere solo «molto meditato» che caratterizza la lezione naturalistica, rimane poi la difficoltà dell'ultimo verso, con l'espressione introdotta da *ou mē pote* (Rossetti: mai e poi mai ti lascerai indurre a cambiare opinione) che pare adatta a una «verità comprovata», non a *doxai broteiai*. In 12 versi, dunque, la Dea sarebbe passata dall'annuncio di opinioni di poco conto (vv. 51–52), mortali appunto, al prospetto di un *diakosmos* plausibile (v. 60), «epistemicamente neutro», per concludere con «una speranza di certezza adamantina» (Rossetti 2017: 105). Un intermezzo un po' "pasticciato", insomma, come Rossetti onestamente (e coraggiosamente) stigmatizza.

Il disorientamento suscitato dalle incongruenze individuate autorizza l'autore a concludere che il «potenziale sistemico» della dottrina dell'essere rimane inespresso: annunciata con enfasi e magistralmente argomentata, tale dottrina risulta in fine abbandonata a sé stessa, come un insegnamento «sostanzialmente autoreferenziale» e, soprattutto, «opaco» perché privo di valide relazioni con gli altri insegnamenti del poema. Donde, secondo Rossetti, il duplice carattere "virtuale" della (presunta) filosofia di Parmenide: il quale non ebbe mai idea della filosofia (ovvero di essere filosofo!), e, soprattutto, abbozzò una teoria lasciandola priva di contesto e sviluppi.

A questa disamina, sensibile alla coerenza e agli effetti della comunicazione del poema, si può obiettare che essa pretende molto, forse troppo, dalla raccolta di frammenti testuali di cui disponiamo: di raccolta e ricostruzione (plausibile) comunque si tratta. I contesti originari delle citazioni mostrano chiaramente, per esempio, che tra i versi di DK 28 B 8 e B 9, nella versione disponibile a Simplicio, ne esistevano alcuni altri<sup>7</sup>, che potremmo ipotizzare destinati proprio a fungere da transizione al secondo *logos*, tralasciati dal commentatore neoplatonico, non particolarmente interessato alla sezione naturalistica. Le edizioni Coxon e Laks-Most propongono, in effetti, una diversa distribuzione dei frammenti<sup>8</sup>, in cui la tensione segnalata da Rossetti in una quindicina di versi si attenua. Rimane il problema (di fondo) del brusco passaggio tra i versi DK 28 B 8.49–50, segnalato dallo stesso Simplicio. Rossetti in questo caso coglie un'oggettiva difficoltà (per il lettore) nella lezione testuale tradata: alla nostra comprensione la conclusione di DK 28 B 8 si rivela insoddisfacente nell'istituire una relazione tra primo e secondo *logos*. E non si tratta di caso isolato.

Altri «anelli deboli» sono individuati (nel capitolo 4) nei versi DK 28 B 1.29–32, B 8.34–41, e nei frammenti DK 28 B 9 e B 19 (per un totale di 30 esametri), fragilità

<sup>7</sup> Simplicio introduce i versi DK 28 B 9 con la formula approssimativa «e dopo poco [DK 28B 8.61] aggiunge ancora» (καὶ μετ' ὀλίγα πάλιν), riutilizzata anche per citare i versi DK 28 B 12, sebbene in questo caso aggiunga «dopo aver parlato dei due elementi» (μετ' ὀλίγα δὲ πάλιν περὶ τῶν δυεῖν στοιχείων εἰπὼν).

<sup>8</sup> Rispettivamente, nella numerazione DK 28 B 8 – B 10 – B 11 – B 9 – B 12 (Coxon), e B 8– B 4 – B 11 – B 10 – B 9 – B 12 (Laks-Most).

testuali accomunate a DK 28 B 8.50–61 da uno stesso denominatore: quello di essere state a lungo sospettate (erroneamente) dagli interpreti di fungere proprio da “ponti” per la trattazione *peri physēos*. Rispetto a tale aspettativa, esse, di fatto, falliscono clamorosamente il proprio obiettivo: chiamato a inquadrare i suoi stessi insegnamenti, Parmenide si palesa approssimativo, incerto nel dar ragione del suo stesso sapere. Apparentemente riducendo a mere *doxai* le informazioni (di «assoluta avanguardia») su cielo e viventi, egli non riesce a chiarirne lo statuto rispetto all’astratta, raffinata dimensione dell’essere. Il sapere sull’essere risulta quindi una «fantasmagorica torre d’avorio», entro la quale l’Eleate ha successo nel sistemare (quasi) tutto, ma da cui non riesce a uscire in alcuna direzione verso quel mondo che pur dà prova (nel secondo *logos*) di aver perlustrato a fondo. Con una punta di ironia, Rossetti può osservare che anche Parmenide, in fondo, è stato un uomo, non un mostro né un semidio (Rossetti 2017: 119)! L’assenza di plausibili raccordi autorizza a concludere che lo stesso sapiente non li abbia istituiti, contento del risultato rapsodico, soddisfatto di proporsi come ‘un supremo cultore della *polymathia*’.

Le pagine più efficaci dell’ampia ricerca (complessivamente quasi 400 pagine) sono quelle dedicate all’analisi dei frammenti: un’occasione anche per fare il punto sulla situazione testuale, in assenza di uno specifico *focus*. Rossetti ha così l’opportunità di rivendere la maestria della costruzione argomentativa (e retorica) di alcune sezioni del poema (capitolo 9).

In coerenza con l’impostazione generale dell’indagine, attenta agli elementi di struttura e dunque pronta a rilevare i momenti di discontinuità, il Proemio è discusso con osservazioni molto acute (capitolo 4). Esso, «distraente e politematico» (Rossetti 2017: 155), non sembra testo di «iniziazione e acclimatazione progressiva alla dottrina dell’essere» (Rossetti 2017: 146), come per lo più si è creduto. Il poeta, piuttosto, vi appare impegnato a suscitare e alimentare, con una molteplicità di stimoli e suggestioni, grandi ma generiche aspettative: egli costruisce una narrazione introduttiva coerente con la cifra complessiva del poema. In questo senso, i primi 27 versi risultano “slegati” dalle trattazioni principali (i due *logoi*): quando l’aspetto didascalico entra in scena (DK 28 B 1.28–32), la cornice narrativa è completamente azzerata. Proprio il repentino e sensibile cambio di registro sarebbe indizio della consapevole gestione, da parte del poeta, di diversi e alternativi modelli comunicativi. Nel contesto di DK 28 B 1, il passaggio segnalerebbe, dunque, che quanto precede ha solo valore proemiale, non una finalità più specifica: a dispetto dello sfoggio di indiscutibile abilità nel raccogliere e intessere spunti di varia provenienza. Il riutilizzo originale e creativo di forme e motivi della tradizione poetica arcaica incrocia una curiosa insistenza su oggetti e esperienze (gesti e suoni) familiari per l’uditorio. Dettagli concreti, in un contesto altrimenti vago, evocativi di aspetti tangibili di vita quotidiana, essi non paiono appropriati a descrivere un viaggio e un’avventura straordinari, ma destinati piuttosto a sollevare interrogativi sulle intenzioni del poeta.

Questa lettura “minimalista” del Proemio muove dall’assunto che «quando il poeta non specifica, noi dobbiamo presumere che non *intenda* specificare» (Alberto Bernabé), evitando una «decodifica univoca» dei versi, e così il rischio di sovra-interpretazione. Essa, tuttavia, trascura la possibilità che, nell’economia complessiva del poema, sugge-

stioni e allusioni dei primi 27 versi avessero l'ufficio di concentrare attenzione e immaginazione dell'uditorio sul punto in cui si incontrano i sentieri di Notte e Giorno, in cui la loro opposizione è superata. Rossetti vi accenna brevemente, discutendo la posizione di Sofia Ranzato, secondo cui quel luogo costituisce «il punto di contatto tra i vari livelli del cosmo»<sup>9</sup>, ma la possibilità è scartata in quanto i dettagli non sarebbero sufficientemente specifici e convergenti (Rossetti 2017: 153). Eppure, la soglia in cui quei sentieri si toccano pare proprio rappresentare la prospettiva da cui la Dea guarda e svela la realtà (cosmica) come un tutto: ciò che, nella consolidata configurazione dei frammenti, DK 28 B 2–B 8 avrebbero poi realizzato.

Di estremo interesse risulta anche la disamina condotta (sempre nel capitolo 4) sui frammenti DK 28 B 6 e B 7, in cui Rossetti sorprende lo sforzo Parmenide per dare espressione all'idea della contraddizione, in assenza di formule codificate, e ne rileva «l'energico pressing sull'uditorio» che, a suo avviso, è invitato a rigettare la confusione (degnata di mostri bicefali) tra «è» e «non è», a giudicare con intelligenza e aderire all'inconsueto ragionamento del poeta. Parmenide avrebbe così fatto ricorso a «una spettacolare esagerazione in negativo» per enfatizzare l'inammissibilità della contraddizione (Rossetti 2017: 131).

In questa prospettiva, anche la questione delle “vie” risulta ridimensionata: a dispetto del prospetto delle «uniche vie di ricerca per pensare» (ὁδοὶ μοῦναι διζήσιός [...] νοῆσαι) in DK 28 B 2 — con la netta opposizione tra «l'una che è» (ἡ μὲν ὅπως ἔστιν) e «l'altra che non è» (ἡ δ' ὡς οὐκ ἔστιν) —, Rossetti ritiene che, nell'esortazione del poeta in B6<sup>10</sup>, la simmetria di DK 28 B 2 non sia infranta, se non per sfumature. Il primo invito — evitare di percorrere la via di chi insiste nel riconoscere (un po' di) consistenza al nulla — è effettivamente distinto dal secondo — evitare di percorrere la via di chi pretenda di combinare è e non è —, ma si tratterebbe in fondo di una «piccola differenza» (Rossetti 2017: 132). Mi pare, invece, che Parmenide riservi un'attenzione particolare all'illusione di coloro che fraintendono incrociando essere e non-essere, fingendo, dunque, effettivamente, una presunta “terza via”: come confermato proprio da un'altra delle unità testuali “incriminate” (DK 28 B 8.38–41):

[...] τῶ πάντ' ὄνομ' ἔσται,  
 ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ,  
 γίγνεσθαί τε καὶ ἄλλυσθαι, εἶναι τε καὶ οὐχί,

<sup>9</sup> Ranzato (2015: 42).

<sup>10</sup> DK 28 B 6.3–5:  
 πρώτη γάρ σ' ἀφ' ὁδοῦ ταύτης διζήσιος <εἴργω>,  
 αὐτὰρ ἔπειτ' ἀπὸ τῆς, ἣν δὴ βροτοὶ εἰδότες οὐδέν  
 πλάττονται

Da questa prima via di ricerca ti <tengo lontano>,  
 e poi anche da quella che mortali che nulla sanno  
 si inventano...

καὶ τόπον ἀλλάσσειν διὰ τε χροῖα φανὸν ἀμείβειν.

Perciò tutte le cose saranno nome,  
quante i mortali stabilirono, persuasi che fossero reali:  
generarsi e dissolversi, essere e non essere,  
cambiare luogo e mutare luminoso colore.

Lo stesso Rossetti, nella sua analisi del passo, riconosce che nella lezione della Dea «il ciò-che-non-c'è *non deve* esserci, pena una plateale contraddizione»: il mondo, così come i mortali comunemente lo intendono, intrecciando appunto le “due vie”, è risultato di un'incomprensione e ha la consistenza dei nomi. Questo non comporta necessariamente, come ritiene l'autore, che rimanga «unicamente il ciò-che-è»: la Dea denuncia come l'errore dei mortali riduca a inconsistenza questo mondo di nomi, ma la sua denuncia non cancella il mondo *tout court*. La realtà è una sola: nella prospettiva della Dea è un tutt'uno omogeneo e compatto, senza sviluppo, compiuto; nella prospettiva dei mortali è il cosmo. Il secondo *logos* mostra che è possibile offrirne un quadro che sfugga alla contraddizione, tutto riconducendo a due forme “che sono” (in questo senso le posteriori lezioni “pluraliste” sono illuminanti)<sup>11</sup>.

Rossetti rileva come il poeta-sapiente (in DK 28 B 6–B 7) sia impegnato nello smantellamento di consolidate abitudini: le sottolineature e i rilievi della Dea metterebbero in guardia rispetto all'ordinario buon senso fondato su esperienze ripetute. Parmenide fa appello alle risorse razionali del proprio uditorio per concentrarle sulla consequenzialità (infine persuasiva) del ragionamento proposto:

[...] κρῖναι δὲ λόγῳ πολὺδηρὶν ἔλεγχον  
ἐξ ἐμέθεν ῥηθέντα.

Rossetti rende il testo in questo modo (Rossetti 2017: 132–133)

Giudica invece con il *logos* la disamina molto combattuta (una disamina molto argomentata e condotta punto per punto, che approda alla dimostrazione del contrario) che ti è stata da me offerta (proprio adesso, nei versi che precedono). (DK 28 B 7.3–6)

La polemica sarebbe il culmine dello sforzo — profuso nell'offensiva, per noi perduta (e da collocarsi prima degli attuali DK 28 B 6–B 7), cui si riferisce l'espressione «disamina molto combattuta» (*poludēris elenchos*) — per accreditare un'accezione “assolutistica” dell'essere, dalla quale sia escluso qualsiasi riferimento al non-essere. È possibile, tuttavia, che l'obiettivo fosse rappresentato da quelle interpretazioni della realtà che, in modo surrettizio, proiettavano la contraddizione nei propri resoconti, con allusione forse alla

<sup>11</sup> Ho difeso questa lettura in Zucchello (2015).

sapienza ionica, come potrebbe evincersi da DK B4 (di incerta collocazione rispetto ai due *logoi*):

Considera come cose assenti siano al pensiero saldamente presenti:  
non impedirai, infatti, che l'essere sia continuo all'essere,  
né disperso completamente in ogni direzione per il cosmo,  
né concentrato.

Parmenide sarebbe sceso (nel secondo *logos*) sullo stesso terreno dei tentativi ionici di inquadramento della realtà cosmica, essendo in grado di denunciarne le incongruenze (avendo preparato il terreno nel primo *logos*). Come è stato di recente osservato:

La Doxa formule en quelque sorte ce que les Milésiens auraient pu dire s'ils s'étaient donnés un fondement épistémologique plus juste — ou du moins, jugé tel par Parménide. (Gheerbrant 2017: 740)

Forse il brusco passaggio B8.49-50 segnala che la Dea sta abbandonando il “proprio” punto di vista, il punto di vista (prefigurato nella narrazione del Proemio) di chi guarda alla realtà come un tutto, per assumerne un altro, il punto di osservazione terrestre che Rossetti ha correttamente evidenziato. In questo senso, la Dea effettivamente “insegna” l'origine dell'errore, ovvero come i mortali abbiano deciso di dare nome a due forme (μορφὰς γὰρ κατέθεντο δύο γνώμας ὀνομάζειν), trascurando di marcarne l'unità nell'essere (DK 28 B 8.53-54):

τῶν μίαν οὐ χρεῶν ἔστιν - ἐν ᾧ πεπλανημένοι εἰσὶν -  
delle quali l'unità non è [per loro] necessario [nominare]: in ciò sono andati fuori strada.

Rossetti coglie un «evidente e sorprendente contrasto» tra DK 28 B 8.53-59, dove l'opposizione fuoco-notte è denunciata come errore, e B9, che la ripropone con tono assertivo: «tutte le cose luce e notte sono state denominate». Ma è da sottolineare l'indicazione dei due versi B9.3-4 (di discussa interpretazione e controversa traduzione), intesi (forse) proprio a scongiurare che quell'opposizione si risolvesse in contraddizione:

πᾶν πλέον ἔστιν ὁμοῦ φάεος καὶ νυκτὸς ἀφάντου  
ἴσων ἀμφοτέρων, ἐπεὶ οὐδετέρῳ μετὰ μηδέν.

tutto è pieno ugualmente di luce e notte invisibile,  
di entrambe alla pari, perché insieme a nessuna delle due [è] il nulla.

È possibile che il punto di vista “mortale” (proposto da una divinità!) di cui si sostanzia il secondo *logos* esprima effettivamente la prospettiva “scientifica” che si guadagna



riducendo ciò di cui gli uomini fanno esperienza a principi, con l'accortezza di escludere il nulla. Nuovamente, la posteriore lezione "pluralista" potrebbe suggerire una modalità<sup>12</sup>.

Alla determinazione dell'«arte della dimostrazione» di Parmenide — essenziale per comprenderne l'originalità culturale — è dedicato (nel capitolo 9) l'esame dei primi 33 versi di DK 28 B 8. Pur smarcandosi dalla tentazione (di marca analitica) di ridurre gli esametri parmenidei a un asettico nitore formale, Rossetti è impegnato a rivendicare all'Eleate «un grande capitolo della "preistoria" della logica». Il sapiente dapprima elenca, in apertura del frammento (DK 28 B 8.3–6), una decina di *sēmata* (caratteri propri di *toon*, "il ciò-che-c'è", come rende Rossetti), da dimostrare (la prima lista di *demonstranda* di cui si abbia notizia in Grecia):

ὡς ἀγένητον ἐὼν καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν,  
οὐλον μουνογενές τε καὶ ἀτρεμὲς ἢ δ' ἀτέλεστον·  
οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν,  
ἔν, συνεχές·

che senza nascita è ciò che è e senza morte,  
tutto intero, uniforme, saldo e senza fine;  
né un tempo era né <un tempo> sarà, poiché è ora tutto insieme,  
uno, continuo.

Quindi procede alla loro puntuale dimostrazione, con argomentazioni per lo più lineari e comprensibili, per le quali ricorre a un uso sistematico («impiego massivo») della subordinazione, di connettivi ed espressioni subordinanti. Sebbene contesto e esigenze metriche abbiano indotto il poeta a qualche piccola concessione espressiva, Rossetti sottolinea come, nei versi in questione, l'insegnamento della Dea diventi, inaspettatamente, rigorosamente dimostrativo. La formula impiegata a conclusione del ragionamento a sostegno dei primi due "segni" («senza nascita» e «senza morte»):

τὼς γένεσις μὲν ἀπέσθεται καὶ ἄπυστος ὄλεθρος  
Così nascita e morte oscura sono estinte [ovvero tolte di mezzo, come rende Rossetti],

rivelerebbe addirittura l'intenzione di mettere un punto fermo all'argomento, marcarne il successo, quasi anticipando l'euclideo ὅπερ ἔδει δεῖξαι (*quod erat demonstrandum*).

L'innovativa organizzazione argomentativa, «eminentemente ipotattica», progressivamente avvolge il destinatario della comunicazione, già avvisato delle illusioni dell'or-

<sup>12</sup> Bredlow (2013: 13) sostiene, in effetti, che principi fondamentali della teoria fisica di Parmenide fossero 'mescolanza e compenetrazione reciproca degli opposti' (*mezcla y compenetración recíproca de los opuestos*), a partire dall'antitesi luce-oscurità.

dinario senso comune, e lo trascina in una spirale riflessiva. Essa suscita l'impressione (senza precedenti) di coinvolgimento in un processo argomentativo assolutamente cogente, «obiettivamente privo di alternative», seguendo il quale l'eco dell'esperienza va via via spegnendosi. Parallelamente e gradualmente, essa fa sorgere, di fronte agli occhi del pensiero «l'incontrovertibile», una nuova entità, un «ente di ragione». Donde il potente e originale effetto persuasivo degli esametri, «l'esaltante esperienza di un impensato accesso alla Verità», che evidenzia la maestria retorica del poeta. Rossetti ne coglie il segreto nella «obbligazione a *pensare sotto la minaccia* della contraddizione», ovvero, potremmo dire, nella «taumaturgica» evocazione di un fantasma incombente: «il fantasma della contraddizione»:

οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῆ εἶναι μὴ ἔόντα·

Mai, infatti, questo sarà forzato: che siano cose che non sono. (DK 28 B 7.1)

Consapevole dell'improponibilità di ciò che è contraddittorio, Parmenide ne dispiegherebbe la «forza dirompente» per realizzare, progressivamente e inesorabilmente, l'itinerario dimostrativo e generare l'ipostasi: l'essere di ragione, una verità lontana dalla mentalità comune. L'esigenza della ricerca ionica di una verità razionalmente persuasiva è qui radicalizzata da «una comunicazione articolata e insieme disciplinata, complessa e polivalente» (Rossetti 2017 II: 128–129), in grado di conseguire livelli di trasparenza senza precedenti e così rivendicare «un diritto all'assenso» da parte di interlocutori che (come la stessa divinità si trova «costretta» a fare) esercitino la razionalità umana. Una «capitolazione generalizzata» di fronte all'inconfutabile consequenzialità del discorso proposto dalla Dea è, in questo senso, indizio del «potente *effetto retorico*» dei 33 versi parmenidei.

L'analisi che Rossetti ne propone è appassionata e convincente, ma forse, quando si limita a riconoscere all'«antico intellettuale» solo una elaborazione formale ancora approssimativa (grezza e probabilmente non pienamente consapevole), lo sottovaluta. In realtà, è possibile cogliere nella strategia argomentativa del poema una sorprendente maturità nell'uso della spietata tecnica di *reductio ad impossibilem*, raffinata nel simulare un ideale confronto in cui la Dea, confutando sistematicamente gli assunti di senso comune dell'interlocutore (il *kouros* ammutolito), rivelandone le contraddizioni, conclude dimostrando *sēmata* che sono la loro negazione.

Poco convincente appare, invece, l'uso della nozione di «ente di ragione». Non perché *to eon* non sia entità abilmente suscitata allo sguardo della mente (Rossetti segnala opportunamente l'accezione innovativa che assume, rispetto al precedente omerico, la forma participiale neutra con articolo), piuttosto perché ciò che esso esprime non è astrazione ma la realtà del tutto di fronte all'«occhio di Dio»: un'entità cosmica, come avrebbe interpretato Platone. Questi, delineando nel *Timeo* (*Ti.* 32e ss.) «la composizione del mondo» (ἡ τοῦ κόσμου σύστασις) come «il tutto vivente perfetto» (ὅλον μάλιστα ζῶον τέλειον), estraneo a vecchiezza e malattia (ἀγήρων καὶ ἄνοσον), in cui nulla fosse tralasciato, conclude:

Tali sono dunque la causa e il ragionamento secondo cui <l'artefice del mondo> ha costruito questo unico tutto a partire da tutte le sue parti intere, perfetto, estraneo all'invecchiamento e alla malattia. E gli diede una figura a sé congeniale e congenere. Ma la figura congeniale al vivente che doveva contenere in sé tutti i viventi non poteva essere che quella che comprendesse in sé tutte le figure possibili; per cui, lo tornò come una sfera, in una forma circolare in ogni parte ugualmente distante dal centro alle estremità, che è la più perfetta di tutte le figure e la più simile a sé stessa, giudicando il simile assai più bello del dissimile (*Ti.* 33 a-b)<sup>13</sup>.

L'altissima percentuale di termini parmenidei non può essere casuale, così come trasparente appare l'evocazione di DK 28 B 8.42-44<sup>14</sup>:

<ciò che è> è compiuto  
da tutte le parti, simile a massa di ben rotonda palla,  
a partire dal centro ovunque di ugual consistenza.

Certo, si dirà, proprio l'assimilazione di *to eon* a entità cosmica è all'origine di pesanti alterazioni del testo di Parmenide già in fase antica<sup>15</sup>. Eppure si tratta di una possibilità che contribuirebbe a dare senso alla doppia prospettiva dei *logoi* (riducendo l'isolamento della dottrina dell'essere lamentato da Rossetti), e soprattutto alla relazione (di continuità) stabilita, a posteriori, dalla riflessione "pluralista" (che in realtà non farebbe che rielaborare la pista aperta dall'Eleate con il secondo *logos*).

A Rossetti possiamo conclusivamente riconoscere il merito di aver restituito, con grande sensibilità e intelligenza, la complessità della figura di questo sapiente alla sua indole "polifonica" (come avrebbe detto Nietzsche), di aver fatto apprezzare «le impensate avventure della mente» di questo «grande organaro» (come ci ricorda Rossetti), senza nasconderne debolezze e incongruenze.

<sup>13</sup> Fronterotta (2003: 195).

<sup>14</sup> Palmer (1999: 193 ss).

<sup>15</sup> Passa (2009: 24).

## BIBLIOGRAFIA

- ANDOLFI, I., 2018, "Rhapsody in Prose? The Contribution of Hecataeus of Miletus to Archaic Greek Literature", *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 120, pp. 77–106.
- BREDLOW, L. A., 2010, "Cosmología, Cosmogonía y Teogonía en el poema de Parménides", *Emerita, Revista de Lingüística y Filología Clásica (EM)* 78, pp. 275–297.
- BREDLOW, L. A., 2013, "Parménides científico y las opiniones de los mortales (apuntes para una nueva interpretación)", *Méthexis* 26, pp. 5–22.
- FRONTEROTTA, F. (ed.), 2003, *Platone, Timeo*. Milano.
- GHEERBRANT, X., 2017, *Empédocle, une poétique philosophique*, Paris.
- GRAHAM, D. W., 1999, "Empedocles and Anaxagoras: Responses to Parmenides", in: A. A. Long, (ed.), *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, Cambridge, pp. 159–180.
- PALMER, J., 1999, *Plato's Reception of Parmenides*, Oxford.
- PASSA, E., 2009, *Parmenide. Tradizione del testo e questioni di lingua*. Roma.
- PATZER, A., 2013, „Ausdrucksformen der frü griechischen Philosophie“, in: H. Flashar, D. Bremer, G. Rechenhauer (hrsgg.), *Die Philosophie der Antike*, Bd 1.1, Basel, pp. 126–149.
- RANZATO, S., 2015, *Il kouros e la verità. Polivalenza delle immagini nel poema di Parmenide*. Pisa.
- ROSSETTI, L., 2017, *Un altro Parmenide*. Volume I: *Il sapere peri physeos. Parmenide e l'irrazionale*. Volume II: *Luna, antipodi, sessualità, logica*. Bologna.
- ROSSETTI, L., MARCACCI, F. (eds.), 2008, *Eleatica 2006: Parmenide scienziato*, Sankt Augustin.
- ZUCHELLO, D., 2015, *Parmenide. Sulla Natura*, Villasanta.