

# 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 ( 3 ) / 2012

**UNIwersytet im. Adama Mickiewicza**

Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM

 *Wydawnictwo  
Naukowe  
IF UAM*

RADA NAUKOWA

GEORGE ARABATZIS / *Ateny* / SEWERYN BLANDZI / *Warszawa* /  
LOREDANA CARDULLO / *Katania* /  
DOBROCHNA DEMBIŃSKA-SIURY / *Warszawa* /  
MICHAEL ERLER / *Würzburg* / DANILO FACCA / *Warszawa* /  
CHRISTOPH JEDAN / *Groningen* / ANNA KELESSIDOU / *Ateny* /  
AGNIESZKA KIJEWSKA / *Lublin* / YURIY MOSENKIS / *Kijów* /  
ANDRÉ MOTTE / *Liège* / LIDIA PALUMBO / *Neapol* /  
MARIA PROTOPAPAS-MARNELI / *Ateny* /  
PAVEL REVKO-LINARDATO / *Taganrog* / CHRISTOF RAPP / *Monachium* /  
LIVIO ROSSETTI / *Perugia* / ALESSANDRO STAVRU / *Neapol* /  
ALONSO TORDESILLAS / *Aix-en-Provence* / WITOLD WRÓBLEWSKI / *Toruń* /

REDAKTOR NACZELNY

MARIAN WESOŁY

ZESPÓŁ REDAKCYJNY

MIKOŁAJ DOMARADZKI / *sekretarz redakcji* /  
EMANUEL KULCZYCKI / 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)

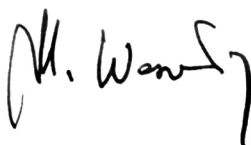
Please note that the online version,  
accessible at [PEITHO.AMU.EDU.PL](http://PEITHO.AMU.EDU.PL), is  
the original version of this journal.

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 adhibitis 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 propincae 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

ANDRÉ MOTTE	<i>L' Art rhétorique</i> d'Aristote, une œuvre pour notre temps?	13
MELINA G. MOUZALA	Aristotle's Method of Understanding the First Principles of Natural Things in the <i>Physics</i> I.1	31
VALERIO NAPOLI	Le denominazioni della <i>Metafisica</i> e della sua scienza nella filosofia tardoantica	51
MARIAN WESOŁY	<i>ΑΝΑΛΥΣΙΣ ΠΕΡΙ ΤΑ ΣΧΗΜΑΤΑ. Restoring Aristotle's Lost Diagrams of the Syllogistic Figures</i>	83
MARTIN F. MEYER	Aristoteles über die Psyche als Prinzip und Ursache des Lebens	115
LAURA CANDIOTTO	La vita politica e la vita contemplativa nella concezione aristotelica della felicità	143
GLEN KOEHN	The Archer and Aristotle's Doctrine of the Mean	155
ARTUR PACEWICZ	Zaginione pismo Arystotelesza <i>O filozofii</i>	169

GEORGES ARABATZIS	Michel d'Ephèse, commentateur d'Aristote et auteur	199
DANILO FACCA	Tra Ramo, Alessandro di Afrodisia e Averroè. Il commento di Francesco Vimerato (ca. 1512–ca. 1580) al libro XII della <i>Metafisica</i> di Aristotele	211
HELENA CICHOCKA	Z recepcji <i>Retoryki</i> Arystotelesa w Bizancjum	231
<b>RECENZJE</b>		
GUGLIELMO RUIU	Una nuova edizione democritea	241
ARTUR PACEWICZ	Ahistoryczna wizja Platona i przedsokratyków?	245
MARIAN WESOŁY	Niebywała konfabulacja	255
MARIA PROTOPAPAS-MARNELI	Une nouvelle approche de l'esthétique d'Aristote	267



# CONTENTS

## ARTICLES

ANDRÉ MOTTE	The Art of Rhetoric by Aristotle, a work for our time?	13
MELINA G. MOUZALA	Aristotle's Method of Understanding the First Principles of Natural Things in the <i>Physics</i> I.1	31
VALERIO NAPOLI	The Denominations of <i>Metaphysics</i> and its Science in the Late Antique Philosophy	51
MARIAN WESOŁY	<i>ΑΝΑΛΥΣΙΣ ΠΕΡΙ ΤΑ ΣΧΗΜΑΤΑ</i> . Restoring Aristotle's Lost Diagrams of the Syllogistic Figures	83
MARTIN F. MEYER	Psyche as the Principle and Cause of Life in Aristotle	115
LAURA CANDIOTTO	Political and Contemplative Life in Aristotle's Account of Happiness	143
GLEN KOEHN	The Archer and Aristotle's Doctrine of the Mean	155
ARTUR PACEWICZ	Aristotle's Lost Work On <i>Philosophy</i>	169

GEORGES ARABATZIS	Michael of Ephesus. A Commentator of Aristotle and a Thinker	199
DANILO FACCA	Between Ramus, Alexander of Aphrodisias and Averroes. Francesco Vimercato's Commentary to Book Twelve of Aristotle's <i>Metaphysics</i>	211
HELENA CICHOCKA	On the Reception of Aristotle's Rhetoric in Byzantium	231
<b>REVIEWS</b>		
GUGLIELMO RUIU	A New Edition of Democritus	241
ARTUR PACEWICZ	Ahistorical Account of Plato and Presocratics	245
MARIAN WESOLY	Incredible Confabulation	255
MARIA PROTOPAPAS-MARNELI	A New Approach to Aristotle's <i>Aesthetics</i>	267

# ARTYKUŁY



# L' Art rhétorique d'Aristote, une œuvre pour notre temps ?\*

ANDRÉ MOTTE / Liège /

Entrons d'emblée dans le vif du sujet en nous rappelant un événement peu banal dont nous avons tous été les témoins : l'élection de Barack Obama à la présidence des Etats-Unis. Comment cet homme a-t-il pu, contre toute attente, évincer tout d'abord, dans son propre parti, l'épouse d'un ancien président et séduire ensuite la majorité du peuple américain ? Quel a donc été le secret de sa réussite ? C'est une question que beaucoup se sont posée et à laquelle un journaliste français, correspondant de *Libération* à Washington a apporté la réponse que voici en s'inspirant d'une étude parue dans le *Washington Post* :

« Barack Obama excelle dans l'art du discours et place la rhétorique au cœur de la politique. Convaincu qu'il a gagné la présidence par les mots, le *Washington Post* s'est penché sur le phénomène, disséquant le rythme, les intonations, les scansiones de ses discours, pour conclure qu'Aristote y retrouverait ses petits : *èthos, logos et pathos*, c'est-à-dire l'art de l'orateur à établir sa bonne foi, l'art de la persuasion et l'art de jouer sur les émotions du public »<sup>1</sup>.

Ces trois concepts associés (λόγος, ἔθος, πάθος) résument bien, en effet, l'apport original du traité d'Aristote. Je ne sais si Barack Obama confirmerait la pertinence de ce

---

\* Je me réjouis de pouvoir offrir à la nouvelle revue Peitho cet hommage à un théoricien de la rhétorique qui compte parmi les plus prestigieux et dont le traité consacré à cette matière connaît aujourd'hui une étonnante actualité. Cette modeste contribution reprend une conférence que j'ai faite récemment à la Fédération

diagnostic, mais, quoi qu'il en soit, il faut s'étonner qu'un philosophe, distant de nous de plus de deux millénaires, puisse être donné comme étant à l'origine d'un des événements les plus spectaculaires de notre XXI<sup>e</sup> siècle. Quelle est donc cette œuvre qui fait des miracles, aujourd'hui encore ?

### 1. Brève histoire de l'art rhétorique avant Aristote. Enjeux politiques et philosophiques

Le titre donné au traité par les éditeurs anciens est *Τέχνη ῥητορική*, *Art rhétorique* ou *Technique rhétorique* si l'on préfère. Le plus souvent, nous escamotons le premier mot, mais à tort sans doute, car cette traduction simplifiée est ambiguë, le mot rhétorique pouvant signifier simplement l'aptitude à bien parler et à persuader, autrement dit l'éloquence. Or ce que désigne la *τέχνη ῥητορική*, c'est une théorie, une étude systématique des procédés de persuasion. Il est évident que l'éloquence a existé bien avant que ne soient formulées les règles de la rhétorique. Pour s'en convaincre, il n'est que d'ouvrir *l'Iliade* et *l'Odyssée* où près de la moitié des vers sont occupés par des discours directs. Souvenons-nous, par exemple, de l'émouvante supplication de Priam venu réclamer le corps de son fils ou de la prière qu'Ulysse, échoué sur la plage des Phéaciens, adresse à Nausicaa. Toute la littérature grecque continuera de faire un usage intensif de la parole persuasive, qu'il s'agisse de la poésie ou de la prose, songeons par exemple, aux débats dont regorgent les tragédies d'Euripide ou aux discours fictifs de Thucydide.

Mais ce n'est qu'au Ve siècle que sont apparues les premières *τέχνη ῥητορική*. Or l'enjeu de cette invention va s'avérer décisif dans l'histoire politique et culturelle de la Grèce, car découvrir que le discours, pour être persuasif, ne peut pas se déployer au hasard, mais doit se plier à des règles qu'il est possible de codifier, cela signifie que l'éloquence peut désormais s'apprendre et se transmettre par l'enseignement. La rhétorique va devenir dès lors une pièce maîtresse dans l'éducation de la jeunesse et un formidable levier de la vie politique, tout particulièrement en démocratie. Dans ce régime, en effet, la prise de parole est le mode principal de participation à la vie politique et, comme les institutions judiciaires obéissent aux mêmes principes d'égalité des citoyens et de débat public, l'art oratoire devient un précieux auxiliaire de la justice. Et il est encore un autre lieu où la parole sera à l'honneur, ce sont les cimetières où hommage est rendu aux soldats morts au combat. Voilà donc une troisième sorte de discours que l'art rhétorique va prendre en compte.

---

belge des professeurs de grec et de latin ; j'y ai ajouté quelques subdivisions ainsi que des notes. La conférence s'inspirait elle-même de mon introduction à une traduction de *l'Art rhétorique* à paraître dans le premier volume des œuvres complètes d'Aristote que va publier la collection de la Pléiade, aux éditions Gallimard. — Pour montrer l'actualité de ce traité dans la philosophie d'aujourd'hui et, bien plus largement, dans les sciences humaines, je me limiterai à la sphère culturelle francophone, mais je serais très heureux si cet article incitait un ami de Peitho à prolonger ma petite enquête en l'étendant à d'autres sphères de culture.

<sup>1</sup> Citation reprise dans le journal belge *La libre Belgique* du 21 janvier 2009: 4.

L'aptitude à discourir devant une assemblée ou devant un jury est désormais considéré comme un noble mérite, la marque d'une éducation réussie, cette maîtrise conditionnant l'influence politique qu'un bon nombre de citoyens aspirent à exercer. Ainsi voit-on, à Athènes, les pères de famille confier leurs grands garçons, pour de coûteuses leçons, à des personnages qui s'appellent eux-mêmes sophistes, — « des experts », dirions-nous aujourd'hui. Conscients des transformations sociales en cours, ces penseurs lucides et habiles pédagogues viennent séjourner dans la cité athénienne et y exercent le métier de professeur d'éloquence, un savoir dont ils vantent l'incomparable efficacité dans les relations politiques et sociales.

Mais leur enseignement est aussi porteur d'une nouvelle conception de l'homme, d'un nouvel humanisme. L'homme est la mesure de toutes choses, proclame le sophiste Protagoras et l'âge d'or n'est pas derrière, mais devant lui. La nature, en effet, a créé l'homme nu et c'est l'invention des τέχναι, des arts issus de la découverte du feu, qui lui ont permis de survivre et d'améliorer ses conditions d'existence. Or l'art oratoire, fer de lance de la πολιτικὴ τέχνη, de l'art politique, est propre à accroître la maîtrise que l'homme peut avoir de sa destinée. Il est ce qui lui confère l'ἀρετή, l'excellence humaine. La parole n'est-elle pas le propre de l'homme et l'aptitude à persuader ne vaut-elle pas mieux que la force brutale dont usent les animaux<sup>2</sup> ?

Dans cette époque de remise en cause radicale de certaines conceptions traditionnelles, la rhétorique va devenir l'épicentre d'un débat philosophique dont les principaux acteurs s'appellent Protagoras et Gorgias, d'une part, et ceux qui leur résistent, d'autre part, Socrate puis Platon et Isocrate. Pour bien comprendre ce qui va faire l'originalité de la conception aristotélicienne de la rhétorique, il est indispensable d'esquisser brièvement ce passionnant débat.

Peu d'écrits des sophistes sont parvenus jusqu'à nous et ils ne nous sont guère connus que par leurs adversaires. Mais personne ne doute que leur apport à la τέχνη ῥητορικὴ ait été important. A **Protagoras**, on prête notamment des recherches sur les éléments grammaticaux du langage et on lui attribue aussi la création d'un genre d'exercice appelé *Δισσοὶ λόγοι*, « *Discours doubles* », qui apprennent à plaider le pour et le contre. Cette invention suggère que la préoccupation du sophiste n'était pas ici d'articuler son discours à un savoir vrai, mais bien de réussir à persuader. Il professait du reste une conception relativiste de la vérité, ce qui ne l'empêchait pas d'avoir de fortes convictions et de les défendre âprement. Savoir ce que les choses sont en soi, c'était à ses yeux l'ambition illusoire des philosophes de la nature. Mais savoir ce que les choses sont pour les hommes et être capable de faire triompher ses opinions, voilà ce qui importe.

Contemporain de Protagoras, **Gorgias** se montre plus radical encore, en tout cas plus provocateur. Son ambition avouée pour la rhétorique, cette « ouvrière de persuasion » comme il l'appelle, c'est de procurer à l'homme le plus grand des biens : « la liberté pour lui-même et, dans sa cité, le pouvoir sur autrui », qu'il s'agisse de persuader les juges au tribunal, le peuple à l'assemblée ou encore, dans les relations privées, son médecin, son

<sup>2</sup> Toutes ces idées sont prêtées au sophiste par Platon dans son *Protagoras*.

pédotribe, son financier<sup>3</sup>. On peut dire de la rhétorique qu'elle est toute-puissante car, quand il s'agit de persuader, l'orateur qualifié l'emporte sur n'importe quel spécialiste. Gorgias avait un frère médecin et se vantait d'être bien plus efficace que lui quand il s'agissait de convaincre un patient de prendre telle médication.

Ce sophiste, d'autre part, est sans doute le premier à avoir prêté attention à la dimension esthétique du discours en prose. Il prônait un style brillant, aurait inventé plusieurs figures de style et se plaisait à vanter le pouvoir enchanteur de la parole. Son *Éloge d'Hélène*, discours d'apparat que nous avons conservé, est sous ce rapport un véritable morceau d'anthologie. Le propos est de réfuter ceux qui font d'Hélène la responsable de la guerre de Troie. Or parmi les raisons propres à la disculper, il en est une qui intéresse directement la rhétorique : il se pourrait, en effet, que la jeune femme ait été persuadée par un discours qui aurait abusé son âme. Car, explique longuement Gorgias, le discours est « un puissant tyran », entièrement invisible mais capable de réaliser les œuvres les plus divines, comme dissiper la peur ou le chagrin, exciter la joie et la pitié. Sa puissance incantatoire charme l'âme et, alliée à la magie, elle en altère les dispositions. Il existe, ajoute encore le sophiste, une analogie entre le pouvoir du discours qui s'exerce sur l'âme et celui des drogues qui affectent le corps. A supposer donc que la belle Hélène soit tombée sous le charme d'un tel discours, le coupable, c'est l'auteur de la persuasion et non pas elle, car elle a été contrainte<sup>4</sup>.

Démonstration lumineuse de la redoutable capacité de la rhétorique à déclencher les passions et à subjuguier l'auditeur. Certes, ce sont les mauvais qui sont censés manipuler de la sorte, et il s'agit ici d'une fiction plaisante, Gorgias étant un virtuose du genre. Mais comment comprendre qu'en exhibant aussi éloquemment et aussi cyniquement la perversion de la rhétorique, il ait pris le risque de fournir à ses adversaires des armes qu'ils pourraient retourner contre lui ? Car de m'être attardé un peu à la présentation de ce discours va me permettre d'abrégier le réquisitoire sévère que **Platon**, relayant son maître Socrate, développe dans son *Gorgias* et ailleurs. Tout est déjà, en effet, dans cet *Éloge d'Hélène*. La rhétorique sophistique est indifférente au vrai, explique Platon, elle n'est donc pas un savoir véritable, une τέχνη ; elle n'est qu'une pratique grossière, un genre de routine ou de flatterie qui vise à créer dans les âmes, au gré des circonstances, des opinions ; elle ne s'adresse donc pas à la raison de l'auditeur, mais cherche à susciter en lui des passions. Indifférente à la justice, elle est mue par une volonté de puissance débridée et par la recherche d'intérêts égoïstes. L'adhésion qu'elle emporte par la tromperie n'est jamais qu'apparente ; elle est une violence feutrée, plus pernicieuse encore que la violence ouverte. Gorgias a beau protester que la rhétorique n'est qu'une technique moralement neutre et ne peut être tenue pour responsable du mauvais usage qu'on en fait, cette indifférence aux valeurs fait qu'elle est intrinsèquement perverse.

<sup>3</sup> Platon, *Gorgias*, 452 d–e.

<sup>4</sup> Il faut rappeler ici que, de cette puissance ambiguë et un peu mystérieuse qu'est la persuasion, les Grecs ont fait une divinité, Peitho, à qui un culte est rendu en plusieurs lieux et qui évolue souvent dans le sillage d'Aphrodite, la parole persuasive étant une composante essentielle de la séduction amoureuse. Cf. Pirenne-Delforge 1991.



Platon, lui, rêve d'un art oratoire qui serait fondé sur un savoir stable, non soumis aux fluctuations des opinions et des passions. Il ne renonce pas à persuader, mais il mise sur une persuasion d'enseignement, comme il dit<sup>5</sup>, celle que donne la science, et non une simple persuasion de croyance. C'est dans le *Phèdre* qu'il s'attache à jeter les bases d'un art rhétorique redressé, mais le principe de base est déjà énoncé dans l'*Apologie* : « ἡ ἀρετή (l'excellence) de l'orateur, c'est de dire la vérité ». Cela exige une véritable conversion de l'esprit vers ce lieu céleste où résident les Idées, ces modèles éternels de toute réalité. Mais il est besoin en outre d'un long apprentissage de la διαλεκτικὴ τέχνη, la dialectique, art de penser qui est l'essence même de la philosophie et qui doit fonder l'art de parler qu'est la rhétorique. Or, les maîtres de rhétorique du moment veulent faire l'économie de ce long détour qui conduit au vrai. Le vraisemblable leur suffit, déplore Platon, et le règne de l'opinion les satisfait. Il demande lui que la rhétorique soit branchée sur un savoir absolu<sup>6</sup>. Ainsi tend-il à absorber la rhétorique dans la philosophie.

Son contemporain **Isocrate**, fondateur d'une célèbre école de rhétorique, rivale de l'Académie, fait l'inverse. Il absorbe la philosophie dans la rhétorique. Il usait volontiers, en effet, du terme φιλοσοφία à propos de ses écrits. Mais si sa pensée ne manquait pas de noblesse, nous ne le rangeons pas aujourd'hui parmi ceux à qui nous donnons le nom de philosophe. Isocrate reprochait d'ailleurs à ceux-ci de se livrer à des disputes oiseuses et à de hautes spéculations dépourvues d'intérêt pour le commun des mortels. Le long détour que réclamait Platon avec sa dialectique n'était pas du tout son affaire. En bon disciple qu'il avait été de Gorgias, il était du reste convaincu qu'une connaissance certaine de ce qui est à dire et à faire est illusoire et il prônait, pour parvenir au meilleur, un certain bon sens. Il n'en avait pas moins écrit un ouvrage intitulé *Contre les sophistes* dans lequel il leur reprochait de réduire le *logos* à la parole et au champ des passions, au détriment de la raison. Il ne cherchait pas, comme d'autres, à épater la galerie, — il ne prononçait d'ailleurs pas de discours en public, il ne faisait que les écrire — et, dans un souci réaliste, il enseignait ce dont la jeunesse avait besoin pour se forger un avenir, se gardant bien de dissocier la rhétorique de l'éthique.

Tel est, grossièrement brossé, le contexte dans lequel Aristote de Stagire va frayer progressivement sa voie propre. Ouvrons ici une petite parenthèse : comme ces débats restent à certains égards actuels, avec les problèmes que nous posent la communication, la publicité et la manipulation psychologique que souvent elle véhicule, les questions aussi de l'objectivité et de la vérité, les problèmes d'éducation, etc. Il n'y a pas si longtemps que la dernière classe d'humanités était vouée en Belgique à l'étude de la rhétorique, dont elle portait d'ailleurs le nom, alors que nos amis français en faisaient eux une classe dite de philosophie. Vieille rivalité ! Mais refermons cette parenthèse.

<sup>5</sup> Platon, *Gorgias*, 454 d. Cf. *Apologie*, 35 c–d, et *Théétète*, 201 a. Sur l'importance de la notion de persuasion dans l'œuvre de Platon, cf. Motte 1981: 562–577.

<sup>6</sup> C'est dans le mythe célèbre de l'attelage ailé (*Phèdre*, 244–257 b) que Platon évoque le sommet de l'initiation à la philosophie qu'il préconise ; concernant l'art dialectique, cf. 265 c–266 c et 277 b–c (résumé final).

## 2. Originalité de la conception aristotélicienne et apports principaux du traité

Venu à Athènes et accueilli à l'Académie, **Aristote** n'avait pas 30 ans quand il se vit confier par Platon un cours de rhétorique. Durant la vingtaine d'années que durera ce premier séjour dans la cité-phare de la Grèce, il publia plusieurs écrits relatifs à cet art, hélas non conservés, et qui furent le prélude à l'œuvre plus personnelle et plus élaborée qu'il allait consacrer lui-même à cette τέχνη. L'Art rhétorique comprend trois livres, qui n'ont sûrement pas été écrits d'une seule traite et suivant un plan fixé dès le départ. Certaines parties datent du séjour à l'Académie, d'autres ont été rédigées après la création du Lycée vers 335. Comme toutes les autres œuvres conservées d'Aristote, ce traité n'était pas destiné à la publication ; ce n'est d'ailleurs qu'au premier siècle avant notre ère qu'il connut sa première édition. Selon toute vraisemblance, il s'agissait de notes de cours qui ont connu une diffusion restreinte parmi ses élèves, hypothèse qui permettrait d'expliquer certaines caractéristiques du style de ce traité : son austérité, son extrême concision souvent, son recours fréquent à l'ellipse. Autant le dire tout de suite : la *Rhétorique* n'est pas un ouvrage qu'on emporte à la plage, même s'il est des pages qui se lisent fort agréablement. Cela n'empêche que, dans une habile entrée en matière<sup>7</sup>, Aristote commence par souligner le fait que l'art rhétorique n'est pas réservé à des spécialistes et peut de quelque façon intéresser tout le monde. Qui n'est pas amené, un jour ou l'autre, à soutenir une position, à se défendre ou à accuser ? On peut sans doute procéder à l'aveuglette, mais on est bien plus persuasif avec le secours d'une τέχνη capable d'identifier les causes de la réussite en cette matière.

Attention cependant, insiste Aristote, cet art ne rend pas savant dans un domaine déterminé et a fortiori dans plusieurs domaines, il n'est donc pas à proprement parler une science (*epistèmè*), il ne confère qu'une compétence que nous qualifierions aujourd'hui de transversale : produire un discours qui a des chances d'être persuasif.

Reste à préciser sur quoi cette τέχνη doit porter : de quelle nature sont les moyens de persuasion qu'il faut investiguer. Aristote met d'emblée l'accent sur ce qui constitue à ses yeux l'essentiel, à savoir les arguments logiques adaptés au sujet traité. Or, ses prédécesseurs, affirme-t-il, ont négligé cette composante, préoccupés qu'ils étaient avant tout de découvrir comment émouvoir les juges pour les rendre favorables à la cause qu'ils défendent. Aussi ne se sont-ils guère intéressés qu'aux discours judiciaires. Aristote, pour sa part, trouve inacceptable qu'on puisse chercher, en plaidant hors de l'affaire, à altérer l'aptitude d'un jury populaire à juger selon la vérité, conformément à la loi.

Dans cette entrée en matière, la filiation platonicienne d'Aristote apparaît clairement, sur deux points au moins. Quand il affirme tout d'abord que pour être un art véritable, la rhétorique doit être centrée sur une argumentation rationnelle. Platon déjà entendait fonder l'art de discourir qu'est la rhétorique sur l'art de penser qu'est la dialectique. Les deux philosophes s'accordent aussi pour considérer que la rationalité qu'ils exigent

---

<sup>7</sup> Cf. le chapitre 1 du livre I ; c'est dans ce chapitre et dans les deux suivants que sont exposées les conceptions d'Aristote que je vais esquisser.

pour la rhétorique est naturellement au service du vrai. Par ces deux préoccupations de premier plan, rationalité et vérité, ils se distancient tout particulièrement des sophistes, trop polarisés, estiment-ils, sur l'efficacité de leur art et sur la manière de susciter l'émotion. Dans ce traité, Aristote dénonce à plusieurs reprises la sophistique comme étant un art de tromper et, à ce titre, comme une contrefaçon de la rhétorique, même s'il lui arrive de reconnaître certaines avancées que la rhétorique doit à Gorgias et à Protagoras.

La part de l'héritage platonicien est donc chez Aristote essentielle, mais les correctifs qu'il apporte ensuite n'en sont pas moins décisifs : Aristote, en effet, confère à la rhétorique une autonomie que Platon lui refusait. S'il n'adhère pas à la conception platonicienne d'une dialectique qui mène à la connaissance de réalités intelligibles séparées du monde sensible, il n'en reconnaît pas moins la possibilité d'une démarche scientifique obéissant à une logique rigoureuse et débouchant sur des propositions certaines. Cependant, il existe un autre type de rationalité qui, à défaut d'atteindre la perfection de la science et de ses démonstrations contraignantes, n'en est pas moins réelle et très précieuse. C'est celle qui s'applique au domaine du contingent propre aux affaires humaines et qui, à la différence de ce qui relève du nécessaire, est objet de délibération. On ne délibère pas sur le point de savoir si deux plus deux font quatre, mais bien sur le fait de savoir si tel homme est bien coupable de tel crime. Or, c'est de ce type de rationalité que peut seulement se prévaloir la rhétorique.

Les prémisses du raisonnement oratoire, explique Aristote, sont faites le plus souvent d'opinions couramment admises, les *ἔνδοξα*, lesquels relèvent du vraisemblable et du probable plutôt que de l'absolument certain. Les démonstrations qui ont cours dans cet art n'ont pas non plus la rigueur formelle des syllogismes scientifiques. L'orateur n'est donc pas, en tant que tel, un homme de science et le public auquel il s'adresse n'aurait du reste ni le temps, ni la capacité de suivre de longs raisonnements complexes.

Pareille limitation n'ouvre pas pour autant la voie au scepticisme, car Aristote est d'avis que les *ἔνδοξα* sont vrais le plus souvent et sont donc bien à leur place dans les prémisses des raisonnements dont use l'orateur. Il y a bien une logique qui peut présider au traitement des affaires humaines, même si elle ne peut prétendre à la rigueur de la logique dont se réclame la démarche scientifique. L'art rhétorique se trouve ainsi légitimé épistémologiquement et reconnu comme autonome, même s'il peut et doit s'appuyer sur d'autres disciplines, comme on va le voir.

En faisant place à la catégorie du vraisemblable, Aristote se rapproche évidemment de la position des sophistes et aussi d'Isocrate, mais cela ne signifie nullement qu'il cède au relativisme gnoséologique qu'il décèle chez les premiers. Quant à ses rapports avec Isocrate, qu'il cite très souvent avec faveur dans son traité, il est un point de rupture évident : l'art rhétorique ne peut d'aucune manière se faire passer comme étant la philosophie, car celle-ci est caractérisée par d'autres méthodes et aussi d'autres objets, spécifiques notamment.

Ainsi apparaît le caractère assez paradoxal de la position d'Aristote : voilà donc un philosophe qui rédige tout un savant traité pour accorder droit de cité à un art rival, doté du mode d'argumentation le plus commun dont la philosophie ne peut elle-même se satis-

faire. C'est que son réalisme tient cette rhétorique-là comme un bien précieux pour la vie commune, et il prend soin d'en justifier l'utilité par plusieurs arguments. Elle peut être une force mise au service du vrai et du juste. Elle est apte à persuader un large public car, n'étant pas une science rigoureuse, elle use de preuves qui recourent à des lieux communs accessibles au grand nombre. Elle rend capable aussi de persuader les contraires et ainsi, non de défendre indifféremment l'une ou l'autre position, car « on ne doit pas persuader ce qui est mal », mais de réfuter les adversaires mus par de mauvaises intentions.

Le premier chapitre du traité se conclut par une précision tout en nuances. Plutôt que de persuader, est-il dit, la tâche propre de l'art rhétorique est de discerner ce qui peut être persuasif dans toute situation, tâche qui n'appartient à aucun autre art. L'accent est mis ainsi sur la démarche intellectuelle qu'implique cette τέχνη plutôt que sur son efficacité pratique. C'est sûrement une manière de réagir à la prétention abusive dont certains maîtres de rhétorique faisaient montre quand ils vantaient la toute-puissance de leur art. Pour Aristote, la persuasion n'a rien d'automatique et ne doit pas être recherchée à n'importe quel prix.

### *Importance de l'argumentation raisonnée (λόγος) dans les trois genres de la rhétorique*

Mis à part trois premiers chapitres introductifs, le premier livre et une partie du livre II sont voués à l'étude de ce moyen de persuasion prioritaire, constitutif de la τέχνη ῥητορική, qu'est l'argumentation rationnelle. Il faudrait tout un cours pour passer en revue l'arsenal de notions qu'Aristote met en œuvre pour élaborer une théorie, tout à fait neuve, de cette logique appliquée à la rhétorique. Je me borne à quelques indications majeures. Cette argumentation peut user de deux types de raisonnement, parallèles à ceux qui sont de mise dans les sciences, mais dotés d'une moindre rigueur. Le raisonnement de type déductif, qui fait pendant au syllogisme scientifique et se nomme ἐνθύμημα, « enthymème », n'est composé le plus souvent que de prémisses probables, faites de vraisemblances et d'indices ; s'il arrive que les indices soient certains, ils prennent le nom de preuve. Quant au raisonnement inductif, il se nomme παράδειγμα, « exemple », et il en est de deux sortes, l'une qui évoque des faits du passé, l'autre qui invente des faits, comme la parabole et la fable.

Une autre notion s'est avérée très féconde dans l'histoire de la rhétorique, c'est celle de τόπος, de « lieu ». Chaque τόπος est censé rassembler, dans des secteurs déterminés, des données contenant en puissance des arguments. Etant amené à dissenter sur de très nombreux sujets dont il n'est pas spécialiste, l'orateur doit avoir en mémoire, sous des têtes de chapitre bien distincts, des τόποι à partir desquels il peut tirer des raisonnements adaptés à la cause particulière qu'il défend. Certains lieux sont dits communs parce qu'ils sont applicables à toutes les disciplines, par exemple, le lieu du possible ou de l'impossible ou bien du plus et du moins, du grand et du petit. Mais d'autres lieux sont spécifiques et c'est par eux qu'Aristote inaugure sa longue revue, dans une suite de

chapitres consacrés successivement aux trois genres de la rhétorique. J'ai déjà évoqué au passage ces trois genres, division qui est devenue rapidement traditionnelle après Aristote, mais qu'il est le premier à avoir réunis dans une τέχνη ῥητορική : le genre judiciaire dont la fin est le juste et l'injuste, le genre dit délibératif, pratiqué dans les assemblées, dont la fin est l'utile et le nuisible, le genre épideictique enfin (ἐπιδεικνυμι : montrer), dont font partie les oraisons funèbres et les discours d'apparat qui doivent « montrer » le savoir-faire de l'orateur ; la fin ici est le beau et le laid appliqué aux actions.

Le plus noble des trois genres est le délibératif, estime Aristote ; il est aussi le plus difficile et, bien sûr, le plus πολιτικός, et c'est par lui qu'il débute cette étude. Comme exemple des développements auquel on a droit ici, je prendrai le premier d'entre eux, qui concerne le bonheur. S'il est, en effet, cinq sujets principaux sur lesquels on délibère (finances de la cité, guerre et paix, garde du territoire, ravitaillement, législation), le bonheur est toujours, en définitive, le but final que vise toute délibération. Quatre définitions du bonheur, puisées dans les opinions courantes, les ἔνδοξα, sont ainsi évoquées. Elles sont suivies d'un examen détaillé des éléments constitutifs de ce bonheur : progéniture, richesse, renommée, amis, vertu, etc. Aristote adopte ici le point de vue d'un sociologue, si l'on peut dire, se bornant à enregistrer les opinions courantes, lesquelles, à son estime, ne sont pas sottes du tout, mais ont besoin d'être critiquées, approfondies, complétées, affinées, ce qu'il fait donc ailleurs, dans ses traités d'éthique. Une bonne connaissance des régimes politiques ainsi que des us et coutumes propres à chaque peuple est aussi importante pour conseiller et persuader, explique-t-il.

L'examen du genre épideictique ne prend qu'un chapitre qui donne lieu notamment à une définition sommaire des principales vertus à louer et aussi à une réflexion sur les procédés d'amplification dont ce genre est coutumier.

Reste le genre judiciaire, abondamment traité comme le premier genre. Je tiens à signaler ici la remarquable analyse, au chapitre 10, qu'Aristote fait des causes de l'intention de nuire, ce qui l'amène à envisager toutes les causes qui peuvent rendre compte de l'action humaine, les extérieures (fortune, nature, violence) et les intérieures (l'habitude, le désir raisonné, l'appétit, l'ardeur). Une attention spéciale est accordée au plaisir et à la peine, puissant moteur des comportements, et je m'en voudrais de ne pas citer ce passage où il est question de l'équité, à savoir une justice qui voit au-delà de la loi écrite :

« L'équitable, c'est aussi pardonner aux faiblesses humaines, prendre en compte non la loi, mais le législateur, non la lettre de la loi, mais la pensée de son auteur, non l'action, mais l'intention, non la partie, mais le tout, non ce qu'est sur le moment un individu, mais ce qu'il a toujours été ou la plupart du temps<sup>8</sup> », etc. Quelle finesse et quelle humanité !

L'inventivité d'Aristote en matière de τόποι est assez éblouissante et la profondeur de la réflexion est souvent aussi au rendez-vous. Il reste que la démarche nous déconcerte parfois par des énumérations un peu fastidieuses et par la profusion des exemples produits. L'orateur ancien cependant devait y trouver grand profit quand il se mettait en quête d'arguments convenant à sa cause ou quand il voulait tout simplement s'exercer.

---

<sup>8</sup> Aristote, *Rhétorique*, I, 13, 1374 b 10–16.

Il lui fallait donc s'appuyer sur des savoirs constitués, parmi lesquels Aristote prend soin de souligner l'apport décisif de la logique, mais aussi de l'éthique et de la politique. Cette remarque est d'importance, car, souvenons-nous, la rhétorique, pour lui, n'est pas une science, elle ne confère pas un savoir dans un domaine déterminé, elle n'est qu'un art de persuader. Or les sophistes et, dans une moindre mesure Isocrate, avaient tendance à confondre rhétorique et politique. L'homme politique de qualité, pour eux, c'est l'orateur. Non, estime le philosophe, la rhétorique ne confère pas par elle-même ce savoir-là, ce qui n'empêche qu'elle joue un rôle très important dans cette profession.

### *La persuasion par le caractère (ἦθος) de l'orateur et par les passions (πάθη)*

Si Aristote est le premier à avoir reconnu à l'art rhétorique une rationalité propre et développé le type d'argumentation qui lui convient, son originalité est aussi d'avoir fait une place aux autres composantes de cet art, et donc aux deux autres moyens de persuasion que sont le caractère (l'ἦθος) de l'orateur et les passions (πάθη) à induire chez l'auditeur. Après la condamnation sévère des orateurs qui cherchent à émouvoir les juges et l'affirmation selon laquelle tout est adventice en dehors de l'argumentation rationnelle, l'ampleur des développements consacrés à ces moyens, — presque un livre entier, — ne laisse pas de surprendre. Pour autant, Aristote ne va pas se contredire en décrétant, par exemple, que c'est le résultat qui compte et que peu importent les moyens, ou bien en prétextant que les juges sont des adultes et n'ont pas se laisser influencer. Mais il reconnaît une importance certaine à ces moyens de persuasion, à commencer par les qualités que le discours de l'orateur doit manifester pour inspirer la confiance au public : la sagacité, l'honnêteté et la bienveillance. Cette approche normative<sup>9</sup> est suivie plus loin d'une seconde approche, qui est elle purement descriptive et qui est un véritable petit traité des caractères, différenciés selon les âges tout d'abord, — célèbre est ici le portrait comparé des jeunes et des vieux, — puis selon les biens que dispense la fortune : noblesse, richesse, pouvoir, — avec ici un portrait implacable des nouveaux riches, des imbéciles heureux, est-il dit, quasiment à la lettre.

Quant à la persuasion qui s'obtient en agissant sur les états d'âme de l'auditoire, pas moins de dix chapitres lui sont consacrés<sup>10</sup>. Sont ainsi passées en revue quatorze passions, certaines étant présentées par couple de contraires, comme la colère et la douceur, l'amitié et la haine, la crainte et l'assurance. On devine déjà que le mot passion, qui traduit le grec πάθος, doit être pris dans un sens large qui englobe les émotions, voire les sentiments. Aristote laisse entendre que ces passions sont de nature à peser sur les jugements. Il ne se départit pas de sa condamnation de ceux qui plaident en dehors de l'affaire pour émouvoir les juges, mais sans doute pense-t-il qu'une bonne argumentation rationnelle peut être rendue sensible au cœur. Trois points sont examinés à propos de chaque

<sup>9</sup> Aristote, *Rétorique*, II, 1, 1378 a 6–19 ; approche descriptive : II, chapitres 12 à 17.

<sup>10</sup> Aristote, *Rétorique*, II, chapitres 2 à 11.

passion : dans quelles dispositions se trouvent ceux qui les éprouvent, à l'égard de quelles personnes les éprouvent-ils et à quels propos.

Ces considérations débordent un peu la situation précise où se trouve un orateur quand il s'efforce de persuader un jury ou une assemblée, et il n'est pas sûr que tous les orateurs, au long de leur carrière, seront effectivement concernés par cette riche panoplie de passions. Mais il ne faut pas perdre de vue que nous avons à faire ici à un cours, à un programme de formation donc, marqué par le réflexe de systématisation auquel cèdent facilement les professeurs et les auteurs de traité. Derrière cette volonté d'enseigner, on sent chez Aristote la conviction que l'art oratoire requiert une connaissance affinée de l'homme et, en particulier, des instances complexes qui président à son comportement, individuel ou collectif. Dans nos études supérieures aussi, on part de l'idée qu'une formation requiert davantage qu'un enseignement qui se limiterait aux exigences concrètes et immédiates d'une profession.

En lisant certains chapitres de l'*Art rhétorique*, on a ainsi l'impression d'assister à la naissance lointaine de ce que nous appelons aujourd'hui les sciences humaines, car on y trouve un peu de sociologie, beaucoup de psychologie et aussi, comme on va le voir tout de suite, des éléments de la science du langage que notre XXe siècle a si bien mise à l'honneur. Or ce qu'enseigne Aristote, en ces domaines comme en d'autres, est loin de ne présenter pour nous qu'un intérêt purement documentaire.

### *Le style et les parties du discours*

Le troisième livre de l'ouvrage, en effet, traite de deux sujets dont il n'a pas été question jusqu'ici, à savoir la λέξις, disons, au sens large, le style ou la forme du discours, « la manière d'agencer celui-ci par l'expression » selon la formule qu'utilise Aristote, et, d'autre part sa τάξις, c'est-à-dire son ordonnancement en parties. Dans les deux premiers livres, note-t-il, nous avons cherché à savoir « d'où se tire la force de persuasion » et nous avons montré que les auditeurs « se laissent toujours persuader soit par une passion qu'eux-mêmes ont éprouvée, soit par des qualités qu'ils supposent chez les orateurs, soit par la démonstration fournie ».

Il ne faudrait pas conclure de ce rappel que le style et la composition ne comptent pour rien dans l'effet persuasif du discours. Leur rôle est, disons, second par rapport aux moyens précédents. On doit faire une même remarque à propos de ce qu'Aristote appelle le « jeu d'acteur » (ὑπόκρισις) et dont on n'a jamais, dit-il, entrepris l'étude, bien que son efficacité soit la plus grande. Il n'en donne lui-même qu'une brève esquisse, se bornant à parler de la voix, laquelle doit être modulée dans sa puissance, son harmonie et son rythme, en fonction des passions à susciter. Il ne dit rien de la gestuelle, mais son disciple Théophraste et d'autres après lui feront une place importante à tout ce qui, dans le jargon courant, sera appelé l'action. Dans la longue histoire de la rhétorique, il arrivera même que l'action, le style et la composition deviennent l'unique objet de la discipline, à l'exclu-



sion de tout le reste. Mais c'est alors qu'elle connaîtra la sclérose, privée des assises solides que sont pour elle la logique, l'éthique et la politique.

Un mot seulement sur les parties du discours, par quoi l'ouvrage se termine. Réagissant contre la tendance de certains rhéteurs à les multiplier jusqu'au ridicule, Aristote affirme que deux parties seulement sont indispensables : l'annonce du sujet traité et la démonstration, mais il consent à traiter aussi de la narration et de l'épilogue, ajoutant également quelques considérations sur la manière d'accuser, de riposter, d'interroger et aussi de plaisanter.

Ce qui concerne la λέξις est plus original. « Point ne suffit, dit Aristote, d'avoir à l'esprit ce qu'on doit dire, il est nécessaire aussi de l'exprimer comme il faut ». Pas moins de douze chapitres sont consacrés à ce sujet. Il y est question des qualités du style, — la principale est sa clarté, — des différentes sortes de style, de l'usage correct de la langue et des exigences relatives au choix des termes, des raffinements que permet un emploi mesuré des figures de style, — il est fait grand cas de la métaphore, — de l'adaptation du style aux différents genres de sujet, du procédé d'amplification convenant particulièrement au genre épideictique, de la technique qui consiste à faire tableau, de la vivacité de l'expression, de l'eurythmie, de l'oral et de l'écrit, et j'en passe.

L'ultime phrase du traité est cette illustration de la figure de l'asyndète (l'absence de liaison dans une phrase) : « J'ai parlé, vous avez écouté, la décision vous appartient, jugez ».

Ce pourrait être une belle chute pour moi aussi, mais il me faut encore dire quelques mots de l'étonnante actualité de cette œuvre d'Aristote, une œuvre qui, j'espère l'avoir montré, est d'une richesse de pensée remarquable et est servie aussi par une érudition peu banale, qui mérite bien un petit paragraphe.

### Une remarquable érudition

La lecture du traité apprend beaucoup, non seulement au sujet de la rhétorique elle-même, où l'apport est vraiment encyclopédique, mais au sujet aussi des rhéteurs, des orateurs, des sophistes, des philosophes, des sages et encore des poètes, des historiens et surtout des hommes politiques, athéniens ou non, célèbres ou inconnus. Plus de deux cents noms propres de personnes sont ainsi cités dans le traité, et certains de nombreuses fois, la palme revenant à Homère. *L'Art rhétorique* est une mine pour les historiens, ceux de la littérature en particulier, mais aussi pour les philologues qu'intéressent non seulement le grand nombre de citations, — réservoir précieux pour la tradition indirecte des textes, — mais aussi les mots grecs d'un emploi rare qu'on découvre ici en grand nombre.

On pourrait comparer cette œuvre à un vaste palais qui comprendrait trois ailes, pourvues chacune de nombreuses chambres dans lesquelles sont étalées, comme dans un musée, une multitude d'objets. Ils en est certes qui ont vieilli, mais beaucoup nous parlent encore et retiennent l'attention aujourd'hui.



### 3. L' étonnante actualité de l'Art Rhétorique

De cette actualité, j'ai dit un mot déjà en évoquant au départ l'élection de Barack Obama. Mais peut-être trouvera-t-on cette actualité un peu trop terre à terre. On aurait tort pourtant de penser qu'un Aristote aurait été indifférent à pareille reconnaissance. Car la visée qui était la sienne en composant ce traité n'était pas seulement théorique, mais aussi pratique : il voulait par cette τέχνη servir ses contemporains, à commencer par les hommes politiques, une préoccupation qui était très à l'honneur dans la formation dispensée au Lycée, comme déjà à l'Académie de Platon. Mais c'est d'une autre reconnaissance qu'il convient de dire aussi un mot, celle des spécialistes qui s'intéressent aujourd'hui à l'art rhétorique et qui ambitionnent de le remettre à l'honneur. Jamais dans l'histoire, peut-être, l'*Art rhétorique* d'Aristote n'a été tenu à ce point comme l'œuvre fondatrice par excellence. Pour le prouver, il me faudrait évidemment parcourir tous les siècles qui nous séparent de lui. Ce n'est pas ici le lieu. Rappelons simplement que l'histoire de la rhétorique elle-même a connu bien des vicissitudes. Comme la langue d'Ésope, elle a été tenue tantôt pour la meilleure, tantôt pour la pire des choses, essuyant les critiques du point de vue éthique, du point de vue épistémologique, et aussi parce qu'on la réduisit parfois à un formalisme pédant et sclérosé. Telle était du reste, le plus souvent, sa réputation avant de connaître, dans la seconde moitié du XXe siècle une renaissance assez inattendue. Et c'est de la *Τέχνη ῥητορική* d'Aristote que les spécialistes, le plus souvent, vont se réclamer.

Les domaines dans lesquels la rhétorique a retrouvé de nos jours quelque faveur ont des ramifications nombreuses : des sciences du langage et de la communication à la critique littéraire, de l'herméneutique à la psychanalyse, de la politique au droit, mais je me bornerai à évoquer trois courants importants, présents dans la sphère francophone, le premier dans le voisinage des recherches en logique, le second dans celui des études littéraires, le troisième cherchant à réunir les deux autres.

La palme du renouveau de la rhétorique, comme de la redécouverte d'Aristote en ce domaine, revient sans conteste à Chaïm Perelman, professeur à l'Université libre de Bruxelles, auteur d'un maître-ouvrage publié en 1958, en collaboration avec Mme Olbrechts-Tyteca, sous le titre « *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique* ». Incriminant Descartes, les auteurs constatent que, depuis trois siècles, les logiciens ont complètement négligé les moyens de preuve utilisés pour obtenir l'adhésion d'un auditoire, parce qu'ils ne tiennent pour rationnelles que les démonstrations faites de propositions contraignantes, du type logico-mathématique. Or c'est là une « limitation indue et parfaitement injustifiée du domaine où intervient notre faculté de raisonner ». Car il est une sphère du « raisonnable », expliquent-ils, à distinguer du « rationnel », et qui se meut dans le domaine du vraisemblable, du plausible, du probable, c'est la sphère de l'argumentation. D'où l'intérêt que ces spécialistes de la logique portent à l'art de persuader et la technique de la délibération auxquels Grecs et Latins ont voué des études. Citons-les

encore : « Il nous suffit de citer la *Rhétorique* d'Aristote pour montrer que notre façon d'envisager la rhétorique peut se prévaloir d'illustres exemples<sup>11</sup> ».

Ces auteurs louent aussi le même Aristote de s'être abondamment préoccupé de l'auditeur : de là vient la distinction des trois genres, la recommandation faite à l'orateur de s'adapter à son public et aussi les analyses psychologiques, « fines et toujours valables » des chapitres consacrés aux passions. Ils apprécient de même l'importance accordée au style, en particulier la place faite à la métaphore. Mais c'est essentiellement en logiciens qu'eux-mêmes consacrent d'amples développements à la rhétorique, se préoccupant surtout de la structure de l'argumentation et de ses techniques. Perelman prolongera ensuite ses recherches en montrant comment des disciplines comme la politique et le droit peuvent tirer profit de ce renouveau, notamment dans un ouvrage publié en 1977 et portant le titre significatif de « *L'empire rhétorique* ».

Avant cette renaissance qui a suscité une large adhésion, la rhétorique était, comme je l'ai déjà dit, fortement décriée et réduite le plus souvent à l'étude des figures, avec sa panoplie de termes techniques jugés livresques et rébarbatifs. Or c'est cette rhétorique-là qu'un groupe de six liégeois, le Groupe  $\mu$ , emmenés par J. Dubois et Ph. Minguet, a entrepris de réhabiliter, dans un ouvrage paru en 1970 et intitulé *Rhétorique générale* ; l'ouvrage connaîtra rapidement plusieurs rééditions. Se réclamant de recommandations qu'avait faites Roland Barthes, dans un cours consacré à la *Rhétorique* d'Aristote, ces auteurs annoncent que leur étude portera sur « les procédés de langage caractéristiques de la littérature<sup>12</sup> ». Ce faisant, ils sont conscients de ne pas épuiser les matières sur lesquelles portait la rhétorique des Anciens et d'opter pour une voie différente de la nouvelle rhétorique de Perelman. Ils ne s'en réfèrent pas moins, eux aussi, à Aristote, à qui l'on doit, notent-ils, une ébauche de la théorie des figures dont eux-mêmes vont s'occuper. Ils rappellent en outre que ce philosophe est aussi l'auteur d'un traité sur la *Poétique* et ils annoncent leur intention de mener à leur tour une recherche sur ce sujet, ce qu'ils firent du reste quelques années plus tard. D'une grande technicité, la *Rhétorique générale* ne se lit pas, elle non plus, comme un roman, mais elle renouvelle en profondeur l'apport d'Aristote et des autres théoriciens qui ont pris sa relève au cours des siècles.

Voilà donc, venant au secours d'une rhétorique quasi moribonde, deux redressements spectaculaires, délibérément placés sous l'égide de notre philosophe. Mais, par rapport au modèle que proposait ce dernier, c'est évidemment une rhétorique éclatée qui revit alors, une rhétorique écartelée entre deux composantes fort différentes. Bien vite allait dès lors surgir la question de savoir s'il fallait vraiment choisir entre un art rhétorique fondé sur l'argumentation et un art rhétorique qui ne prendrait en compte que la stylistique. Une des premières prises de position sur cette question a été celle du grand philosophe français de l'éducation, Olivier Reboul, auteur du volume sur la rhétorique paru dans la collection « Que sais-je ? » en 1984. Il est d'avis que l'essence de la rhétorique

---

<sup>11</sup> Perelman, Olbrechts-Tyteca 1970: 8. Le nom d'Aristote revient tout au long du traité et est l'auteur le plus souvent cité.

<sup>12</sup> Group  $\mu$  1970: 25 et 8 pour la référence à Barthes.

n'est ni dans l'une ni dans l'autre, mais « dans la région précise de leur intersection<sup>13</sup> ». Autrement dit, mais c'est moi qui interprète, « distinguons, mais ne séparons pas le fond de la forme ».

C'est une conception que l'on peut assurément qualifier d'aristotélicienne et que l'on va montrer présente encore chez deux auteurs plus récents. Le premier, Michel Meyer, est un disciple de Perelman et, comme lui, théoricien de la rhétorique à laquelle il a consacré plusieurs ouvrages. Il a notamment dirigé un travail collectif intitulé *Histoire de la rhétorique, des Grecs à nos jours*, publié un volume sur la rhétorique dans la collection « Que sais-je ? », qui a remplacé celui de Reboul, et fait paraître récemment une véritable somme originale intitulée *Principia rhetorika. Une théorie générale de l'argumentation*. Il s'inscrit explicitement dans la lignée de ceux qui préconisent d'intégrer dans la rhétorique, non seulement l'argumentation logique et la stylistique, mais encore, comme le fait Aristote, une argumentation prenant en compte l'ἔθος, le caractère du locuteur, et aussi le πάθος, les états d'âme des auditeurs. Plus généralement, il cherche à étendre la discipline à tous les domaines où l'on discute de questions présentant des alternatives entre lesquelles on est amené à faire un choix. Son approche, qualifiée de « problématologique », tend donc à englober, en les articulant, aussi bien la critique littéraire que l'argumentation, notamment celle dont on use dans la vie de tous les jours, au tribunal, dans les media, dans les assemblées politiques, etc. Cette démarche est très comparable, me semble-t-il, à l'entreprise synthétique qui fut celle en son temps d'Aristote.

Voilà donc un bref aperçu de l'actualité du Stagirite chez quelques théoriciens de la rhétorique, actualité déjà illustrée, au début de l'exposé, par l'exploitation toute pratique et toute circonstancielle qu'en aurait faite Barack Obama. Mais entre les deux, la théorie et la pratique, il est une catégorie intermédiaire d'intervenants dont je dirai un simple mot en terminant. C'est le niveau des manuels servant à l'enseignement et des ouvrages qui s'adressent à un large public avec l'intention d'instruire. Un seul exemple suffira, celui de Philippe Breton, chercheur au CNRS français, et auteur de plusieurs ouvrages de ce type, dont l'un des derniers en date est intitulé *Convaincre sans manipuler. Apprendre à argumenter*. L'auteur déclare « s'inspirer directement, en les actualisant, des techniques mises au point dans le monde grec et latin, à une époque où il fallait apprendre à devenir citoyen<sup>14</sup> ». Il fait particulièrement l'éloge d'Aristote, estimant que son apport en ce domaine a été décisif.

#### 4. Pour conclure

Longue est la liste de témoignages qui reconnaissent aujourd'hui dans l'*Art rhétorique* d'Aristote une œuvre fondamentale, propre à enrichir encore et à orienter notre réflexion. J'en suis personnellement convaincu et je conclurai en faisant mienne une jolie

<sup>13</sup> Reboul 1984: 32.

<sup>14</sup> Breton 2008: 5; Ibid. 12–13: éloge d'Aristote.

formule qu'emploie, à propos de ce traité, un grand spécialiste français d'Aristote, Pierre Aubenque. Ce qu'Aristote nous propose, écrit-il, c'est une « logique de la liberté », c'est-à-dire, un art de raisonner dans le domaine des affaires humaines, là où le vrai, le bien et le beau ne se démontrent pas à coup de propositions contraignantes comme cela se passe en mathématiques et dans les sciences dites exactes. Car, pour ce qui relève du vraisemblable, il est très important d'apprendre aussi à bien se servir de sa raison, ne serait-ce que pour faire pièce à ceux qui en usent à des fins qui sont intolérables. Cette logique de la liberté, c'est un art de raisonner et de persuader qui ne se meut pas dans l'abstrait, mais qui est capable de toucher la sensibilité de l'auditeur (πάθος) et qui sait aussi que, pour convaincre, le locuteur a besoin de mériter la confiance (ἔθος) et d'adapter les modalités de son expression au public concerné. Ce n'est pas dire que, pour apprendre cet art, le traité d'Aristote est le manuel qui s'impose à tout coup, — il est trop ardu pour cela et aurait du reste besoin d'une bonne mise à jour pour notre temps, — mais les principes qui inspirent cette synthèse harmonieuse et très complète restent pertinents dans de nombreux domaines où l'art de persuader trouve encore sa place de nos jours, qu'il s'agisse du tribunal, des assemblées politiques, des discours d'apparat et, plus largement encore, chaque fois que, dans les relations humaines, on est amené à rechercher l'adhésion d'autrui. La revue *Peitho* a devant elle un bel avenir!

André Motte  
professeur honoraire de l'Université de Liège  
< Andre.Motte@ulg.ac.be >

## BIBLIOGRAPHIE SÉLECTIVE

### Texte, traductions, commentaires et index de l'Art rhétorique d'Aristote :

- DUFOUR, M., WARTELE, A., *Aristote*, Rhétorique, Paris, t. I, 1938 (1991<sup>4</sup>), t. II, 1931 (1991<sup>4</sup>), t. III, 1973 (1989<sup>3</sup>), (introduction, texte grec critique, traduction, notes et index).
- CHIRON, P., 2007, *Aristote*, Rhétorique, (introduction., traduction, notes, bibliographie, index).
- COPE E. M., SANDYS J. E., 1877, *The Rhetoric of Aristotle*, vol. I–III, Cambridge [reprint, Hildesheim, 1970] (traduction et commentaire continu des trois livres).
- FURLEY, D. J., NEHAMAS A. (EDS.), 1994, *Aristotle's Rhetoric, Philosophical Essays. Proceedings of the twelfth Symposium Aristotelicum*, Princeton 1994.
- GRIMALDI, W. M. A., 1980, *Aristotle*, Rhetoric, vol. I, New York (commentaire continu du livre I).
- GRIMALDI, W. M. A., 1988, *Aristotle*, Rhetoric, vol. II, New York (commentaire continu du livre II).
- WARTELE, A., 1982, *Lexique de la « Rhétorique » d'Aristote*, Paris.

### Sur l'histoire de la rhétorique et sur l'actualité du traité d'Aristote :

- AUBENQUE, P., 1976, « L'actualité de la Rhétorique d'Aristote », *REG* 89, p. XI–XII.
- BRETON, PH., 2008, *Convaincre sans manipuler. Apprendre à argumenter*, Paris.
- DANBLON, E., 2002, *Rhétorique et rationalité. Essai sur l'émergence de la critique et de la persuasion*, Bruxelles.
- DESBORDES, F., 1996, *La Rhétorique Antique*, Paris.
- GAYON, J., POIRIER, J., GENS, J.-C. (DIR.), 1998, *La rhétorique : enjeux de ses résurgences*, Bruxelles.
- GROUPE M, 1970, *Rhétorique générale*, Paris (plusieurs fois réédité).
- MEYER, M. (DIR.), 1999, *Histoire de la rhétorique, des Grecs à nos jours*, Paris.
- MEYER, M. (ÉD.), 2004, *Perelman, le renouveau de la rhétorique*, Paris.
- MEYER, M., 2004, *La rhétorique*, Paris.
- MEYER, M., 2008, *Principia Rhetorica. Une théorie générale de l'argumentation*, Paris.
- MOTTE, A., 1981, "Persuasion et violence chez Platon", *AC* 50, pp. 562–577.
- NAVARRÉ, O., 1900, *Essai sur la rhétorique grecque avant Aristote*, Paris.
- PERELMAN, CH., 1977, *L'empire rhétorique*, Paris.
- PERELMAN, CH., OLBRECHTS-TYTECA, L., 1970, *Traité de l'argumentation, La nouvelle rhétorique*, 2<sup>e</sup> éd., Bruxelles.
- PERNOT, L. (ÉD.), 2000, *Actualité de la rhétorique. Actes du colloque de Paris*, Paris.
- PERNOT, L., 2000, *La rhétorique dans l'Antiquité*, Paris.
- PIRENNE-DELFORGE, V., 1991, « Le culte de la persuasion. *Peitho* en Grèce ancienne », *RHR* 208, p. 395–413.
- REBOUL, O., 1991, *Introduction à la rhétorique*, Paris.

ANDRÉ MOTTE  
/ Liège /

**The *Art of Rhetoric* by Aristotle, a work for our time?**

Having discussed some political and philosophical stakes of the Greeks' invention of the rhetorical art, the present research aims to show the great originality of Aristotle's treatise in comparison to his precursors. Subsequently, the article illustrates the amazing scientific relevance of Aristotle's work for the French-speaking world in the past half a century. Finally, the paper poses the question whether its underlying concepts can nowadays be of any significance from a practical point of view.

KEYWORDS

Aristotle, rhetoric, politics, contemporary relevance of Aristotle.

# Aristotle's Method of Understanding the First Principles of Natural Things in the *Physics* I.1

MELINA G. MOUZALA / *Patras* /

## 1. The opening passage of Aristotle's *Physics* (184 a 10–16)

### 1. 1. The reconstruction of the syllogism

Aristotle begins the first book of his *Physics* with a chapter on method. In this chapter, Aristotle raises the question about the proper method of reaching the first principles of natural things. The proper method of reaching the first principles of natural things is evidently the proper method of natural science.

In his commentary, on the first book of Aristotle's *Physics*, Philoponus<sup>1</sup> remarks that it is Aristotle's custom to begin his works from certain common assumptions (ἀξιώματα).

---

<sup>1</sup> All references to Philoponus' Commentary on Aristotle's *Physics* I.1 are to the page and line of the Berlin Academy Edition (CAG XVI) and follow the translation of Osborne 2006. See Philoponus *in Phys.* 3.14–25.

Here too, in the opening chapter of the *Physics*, it is from a common assumption that Aristotle makes his beginning: “since knowledge (εἰδέναι) and understanding (ἐπίστασθαι) or knowledge (εἰδέναι) and scientific knowledge (ἐπίστασθαι) come about in all the disciplines that have principles or causes or elements from knowing these principles or causes or elements, for it is then that we think that we know each thing, when we have identified the primary causes and the first principles and as far as the elements, it is clear that also for natural science we should try to define firstly the matters concerning the principles”.

The reasoning, as it is reconstructed from Philoponus,<sup>2</sup> is the following: in natural science, there are principles and causes and elements. Every science in which there are principles and causes and elements becomes known when the principles and causes and elements have become known. Therefore, natural science also will become known when the principles and causes and elements have become known. Philoponus<sup>3</sup> suggests that Aristotle for the sake of brevity sets down only the major premiss, the one that says that every discipline that has principles or causes or elements becomes known when the principles and causes and elements have become known, and omits the minor premiss that natural theory has principles and causes and elements. According to Philoponus, Aristotle also omits the conclusion, which would be “therefore natural theory also becomes known when its principles are known”; he gives the consequence of this, namely that since natural theory or natural science becomes known when its principles are known (which was the conclusion of the syllogism), we should try to define the principles of natural theory or natural science.

Simplicius<sup>4</sup> also reconstructs the syllogism which is implicit in the introduction (προοίμιον) to the first chapter of Aristotle’s *Physics*. This syllogism according to Simplicius is the following: natural things have principles. Knowledge of the things that have principles comes about from knowing their principles. Therefore, knowledge of the natural things comes about from knowing their principles. Therefore, knowledge of the principles of natural things is necessary to anyone who wants to possess the natural science. Simplicius<sup>5</sup> remarks that Aristotle omits the minor premiss of this syllogism and he stresses that this is a premiss which does not need to be proved, because it will be obvious from the whole theory that will be presented henceforward. According to Simplicius, this is the reason why Aristotle omitted this premiss. Regarding this syllogism, both Simplicius and Philoponus agree that Aristotle omits the minor premiss as well as the conclusion of the syllogism which is implicit in this introductory passage of chapter one of the first book of the *Physics*. It is worth noticing that in the conclusion of the syllogism the required object of knowledge for Aristotle is the principles of natural things,

---

<sup>2</sup> Philoponus *in Phys.* 3. 25–30.

<sup>3</sup> Philoponus *in Phys.* 3.30–4.8

<sup>4</sup> All references to Simplicius’ Commentary on Aristotle’s *Physics* I.1 are to the page and line of the Berlin Academy Edition (CAG IX). The translation is mine. Simplicius *in Phys.* 9.1–5.

<sup>5</sup> Simplicius *in Phys.* 9.5–6.



whereas the object of knowledge for Simplicius is the natural things and for Philoponus the natural science.

According to the testimony of Simplicius and Philoponus, Theophrastus set out the whole syllogism at the beginning of his own treatise *On Nature*, thinking that an explanation or a demonstration was also required for the minor premiss of this syllogism, the one that says that natural things have principles.<sup>6</sup> Theophrastus supports this premiss in the following way: “if natural things are either bodies or have their existence in a body, and these things are composite, then natural things are composite. But all composite things have elements and causes and principles; for simple things are the elements of composite things. Hence natural things have principles and causes and elements”<sup>7</sup>

Simplicius<sup>8</sup> bears testimony to the view of Porphyry who believed that it is not the task of the natural scientist or the natural philosopher to search out if there are principles of natural things because the natural scientist or the natural philosopher always considers and treats these principles as given. Porphyry thinks that it is the first philosopher's task to search out if there are principles of natural things. Furthermore, Simplicius<sup>9</sup> thinks that Porphyry should rather say that it is the first philosopher's task to search out which are the principles of natural things or he should rather say that it is the natural philosopher's task to explain or to demonstrate that natural things are composite and that they have principles and which are their principles. However, as it refers to the first principles considered as elements, Simplicius thinks it is the first philosopher's task to identify the capacity of each element of natural things, i.e. the capacity of matter and form, since these are the elements of which every natural thing is composed.

According to J. Fritsche,<sup>10</sup> Simplicius' view is that the only task of natural science is to show or to prove that natural things are composed of matter and form, because in that way natural science identifies their principles, on condition that the First Philosophy or Metaphysics has already proved that the components of what is composed of matter and form are also its principles. In my opinion, J. Fritsche<sup>11</sup> is right when he points out that Simplicius' view represents a synthesis of the views of Theophrastus and Porphyry, since it combines the diverse tasks and aims of the natural science which have been reported by Theophrastus and Porphyry. Simplicius' synthetic point of view is that when Aristotle in his *Physics* explains which and how many principles of natural things there are in that way and at the same time, he also explains that there are principles of natural things.<sup>12</sup>

<sup>6</sup> Simplicius *in Phys.* 9.7–10. Philoponus *in Phys.* 4.8–15.

<sup>7</sup> Philoponus *in Phys.* 4.34–5.3.

<sup>8</sup> Simplicius *in Phys.* 9.11–12.

<sup>9</sup> Simplicius *in Phys.* 9.12–22.

<sup>10</sup> Fritsche 1986: 171–172.

<sup>11</sup> Fritsche 1986: 24–27.

<sup>12</sup> Simplicius *in Phys.* 21.21–22 and 190.25–29.

## 1.2. The terminology

The terminology which Aristotle uses in the opening passage of the *Physics* (184 a 10–16) is applied very carefully in order to show that each term represents a different way of coming to know the principles, although these ways are complementary to one another and not incompatible. Simplicius<sup>13</sup> points out that εἰδέναι and ἐπίστασθαι, i.e. knowledge and understanding (transl. C. Osborne)<sup>14</sup> or knowledge and scientific knowledge (transl. R. Bolton)<sup>15</sup> cannot be used in a parallel way to mean the same thing, because εἰδέναι has a wider meaning than ἐπίστασθαι, since we also use εἰδέναι with reference to what we grasp in perception and what we acquire by belief (δόξα) and with reference to the immediate and indemonstrable premisses which are the first principles of demonstration. Generally we use εἰδέναι with reference to what is not subject to demonstration, while normally we use ἐπίστασθαι with reference to scientific knowledge. According to Simplicius<sup>16</sup> the relation between εἰδέναι and ἐπίστασθαι is analogous to the relation between genus and species. The fact that Aristotle uses εἰδέναι as prior to ἐπίστασθαι in this passage prepares the ground for the prominent role of perception in the empirical method of inquiry into the principles of natural things which will be presented shortly after.

Furthermore in the same passage Aristotle uses the verb γινώσκειν (184 a 12) to denote the procedure we follow in order to reach knowledge of natural things, whereas he uses the verb γνωρίζειν (184 a 12; γνωρίσωμεν 184 a 13) to denote the procedure we follow in order to reach knowledge of the principles of natural things. If natural things come to be known from their principles but knowledge of the principles of natural things ought to be gained from some previous knowledge, this would mean firstly that knowledge of the principles comes from knowledge of other principles and so on; and secondly that principles are not real principles, since they themselves have principles. In this case, a danger of a *regressus ad infinitum* would emerge. According to T.M. Horstschäfer,<sup>17</sup> by using this slight terminological difference, which reflects a subsequent difference on a semantic level, Aristotle tries to avert the danger of a *regressus ad infinitum*.

We may also remark that in the opening passage of the *Physics* there are three different terms, “principles or causes or elements” (184 a 16), and there is a need for us to clear whether these three terms are used as synonyms or whether they have different meanings. Philoponus<sup>18</sup> suggests that Aristotle is either using “principles” and “causes” in parallel to mean the same thing, so that he is saying that both the efficient and the final are principles and causes, but he calls the other two (the material and the formal) “elements”, or, alternatively, a) he predicates the first term, “principle”, of all in them in common, since

<sup>13</sup> Simplicius in *Phys.* 12.14–20.

<sup>14</sup> See Osborne 2006: 25, 28.

<sup>15</sup> Bolton 1991: 2.

<sup>16</sup> Simplicius in *Phys.* 12. 21–25.

<sup>17</sup> See Horstschäfer 1998: 15.

<sup>18</sup> Philoponus in *Phys.* 6.9–17.

he clearly calls each of them “principle” all over the place, and b) he predicates the second term, “causes”, of the efficient and the final, and “elements” of the other two, matter and form. In my opinion, even if Aristotle in this passage refers to all the causes calling them “principles”,<sup>19</sup> he is trying to display the principles of natural things as elements of them, i.e. he intends to show those principles of natural things which inhere in them as elements of them. This is what we can infer from the method of inquiry that Aristotle proposes to us in the next passage. By the term “elements”, I mean matter and form, but by the term “principles”, I understand not only matter and form but also privation, which is also an adjunct accompanying one of the two elements of all natural things: matter. Privation is a principle of coming to be and passing away or a principle of change.

## 2. Two ways of acquiring scientific knowledge

Simplicius<sup>20</sup> refers to the doctrine that Aristotle expresses in the first sentence of the *Posterior Analytics*, in order to show that coming to know principles of natural things involves also a kind of pre-existent knowledge: “All teaching and all learning of an intellectual kind proceed from pre-existent knowledge” (*An. Post. A 1, 71 a 1–2*).<sup>21</sup> Furthermore, Simplicius<sup>22</sup> makes a distinction between what is self-evident and/or a principle of knowledge by general consent and what comes to be known from pre-existing or previous knowledge. What becomes known through syllogism and demonstration always comes to be known from pre-existing knowledge. As G. Bayer puts it “principles of science constitute the pre-existing knowledge that is needed to ground the intelligibility of what one learns or teaches in a science”.<sup>23</sup> As regards principles of natural things, knowledge of principles of natural things constitutes the necessary pre-existing knowledge or the prerequisite for knowledge of natural things. This pre-existing knowledge ensures for natural things their knowability and intelligibility.

But what is the pre-existent knowledge when it is the principles themselves that one is coming to know? Simplicius asserts that since the question about the principles of natural things has been answered in many different ways by natural philosophers, it is obvious that the principles of natural things are not self-evident.<sup>24</sup>

Both Simplicius and Philoponus recognize that there are two ways of acquiring scientific knowledge. According to Philoponus,<sup>25</sup> these two ways are: a) the demonstrative

---

<sup>19</sup> All causes are principles but not vice-versa; see Aristotle's *Metaphysics* IV, 1013 a 16–17. Privation is a principle of natural things in the sense that it is a principle of change, but is not reckoned among the causes.

<sup>20</sup> Simplicius *in Phys.* 15.1–4

<sup>21</sup> Translation Barnes 1994.

<sup>22</sup> Simplicius *in Phys.* 15.4–8.

<sup>23</sup> See Bayer 1997:112.

<sup>24</sup> Simplicius *in Phys.* 15.9–11.

<sup>25</sup> Philoponus *in Phys.* 9.11–14.

method and b) the didactic method. These two methods are in opposition to each other. As Philoponus explains, this opposition is due to the fact that the demonstrative method demonstrates secondary things from things that are first and more fundamental in nature, while the didactic method, although it is also a kind of demonstrative approach, demonstrates things that are prior from things that are posterior in nature, using inferior criteria or means of demonstration, or using a second rate type of demonstration.<sup>26</sup> Philoponus adds that the second way is also called “evidential” (τεκμηριώδης).

Simplicius<sup>27</sup> recognizes two types of the more knowable or more intelligible and correspondingly two types of apodeictic knowledge: the first is the demonstrative way of syllogism, which is properly speaking a demonstration and is based on the principles of demonstration or the principles of demonstrandum, and the second is the evidential (τεκμηριώδης) way of syllogism, which is not demonstrative, and which is based on the necessary consequences and results of the demonstrandum. Simplicius<sup>28</sup> points out that in this case although the consequences or the results of the demonstrandum are not principles of the demonstrandum they are principles of this sort of proof, since they are more knowable or intelligible than the demonstrandum itself. Philoponus<sup>29</sup> explains that we use this didactic or evidential method for certain things because we are unable to use the prior or demonstrative method, due to the fact that the nature of things is frequently in this condition, either through not possessing the more fundamental principles, or due to the fact that, though they do possess them, those principles are less clear and less knowable to us.

### 3. The dual meaning of *katholou*

#### 3.1. The *Physics* I.1 and the *Posterior Analytics* I.2

In chapter one of the first book of his *Physics*, Aristotle says that since our present task is to get to know the principles of natural things it is necessarily by the second of these methods that we must get to know them. So, according to passage 184 a 16–26, “the natural course is to proceed from what is clearer and more knowable to us, to what is more knowable and clear by nature; for the two are not the same. Hence, we must start with things which are less clear by nature, but clearer to us, and move on to things which are by nature clearer and more knowable. The things which are in the first instance clear and plain to us are rather those which are compounded [= συγκεχυμένα transl. W. Charlton] or indiscriminate [transl. C. Osborne] or confused [transl. L. Angioni] or jumbled

<sup>26</sup> Philoponus in *Phys.* 9.14–17.

<sup>27</sup> Simplicius in *Phys.* 15.15–25.

<sup>28</sup> Simplicius in *Phys.* 15.25–29.

<sup>29</sup> Philoponus in *Phys.* 9.19–22.

up [transl. R. Bolton] or mixed together [transl. R. Waterfield]. It is only later through an analysis of these that we come to know the elements and principles. That is why we should proceed from the universal to the particular. It is the whole which is more knowable by perception, and the universal is a sort of whole: it embraces many things as parts”.<sup>30</sup>

The main problem that emerges from this passage is that this use of the terms “more knowable and clear to us”, i.e., καθόλου (universal), and “more knowable and clear by nature”, i.e., καθ’ ἕκαστον (particular), contrasts with another passage, where the sense attributed to them is diametrically opposite; the other passage is *Posterior Analytics* I.2, 71 b 32–72 a 5: “Things are prior and more knowable in two ways; for it is not the same to be prior by nature and prior in relation to us, nor to be more knowable and more knowable to us. I call prior and more knowable in relation to us items which are nearer to perception, prior and more knowable *simpliciter* items which are further away. What is most universal is furthest away, and the particulars are nearest”.<sup>31</sup>

It is worth considering if what is said here, in the first book of the *Physics*, is in conflict with what is said in the first book of the *Posterior Analytics*. The *prima facie* inconsistency between the *Posterior Analytics* I. 2 and the *Physics* I. 1 is a first impression which upon careful examination cannot be verified. Most scholars believe that there is no incompatibility between these two different kinds of explanation, but a slight terminological discrepancy between the two texts.<sup>32</sup> R. Bolton<sup>33</sup> admits that there is a contradiction “unless, as most commentators reasonably conclude, the use of the term καθόλου in the *Physics* I. 1 is peculiar and not the typical use displayed, for instance, in the passage at the beginning of the *Analytics*”.

Philoponus clarifies the use of the terms καθ’ ἕκαστον and καθόλου in the passage of the *Physics* and points out that the two passages are in agreement and not conflicting because the apparent contradiction is due to the dual meaning of καθόλου. According to Philoponus,<sup>34</sup> by “universal” (καθόλου) Aristotle means here the particular (μερικών), which is differentiated from the individual (καθ’ ἕκαστα) by virtue of the fact that the individual is definite, whereas the particular is indeterminate. So, the particular is nothing but an indeterminate individual capable of being applied to many things. Philoponus thinks that this very property of being indeterminate is the reason why Aristotle calls the particular also “indiscriminate” and “universal”; “universal” because of its capacity to apply to many things, while the individual applies to only one, and “indiscriminate” [συγκεχυμένον] because it applies in an indeterminate and inarticulate manner to the things it does apply to. Therefore, the “universal” here in the *Physics* means not the

<sup>30</sup> Mostly, I follow W. Charlton’s (1992) translation.

<sup>31</sup> Translation Barnes 1994.

<sup>32</sup> See Angioni 2001: 308.

<sup>33</sup> See Bolton 1991: 4.

<sup>34</sup> Philoponus in *Phys.* 10.28–11.3.

universal proper [κυρίως καθόλου], but what is particular and indiscriminate because it applies to many things.<sup>35</sup>

On the contrary, in the *Posterior Analytics* Aristotle refers to the *universal proper*. But since in the *Physics* “universal” means the particular, Aristotle does not invalidate the main thesis of the *Posterior Analytics*, for it is true that the individual is more knowable to perception. The difference is that in the *Posterior Analytics* the *universal proper* is related to the particular (proper) only just as the *prior by nature* and *more knowable simpliciter* is related to the *prior to us* and *more knowable to us*, while in the *Physics* in addition the universal is related to the particular as the whole is related to its parts.

So, what Aristotle says in this first chapter of the first book of the *Physics*, the chapter on method, is that perception initially grasps the individual as an indiscriminate and inarticulate whole, i.e. as an indeterminate particular which can apply to many things. Philoponus explains that “...since all nature proceeds from imperfection to perfection, for this reason it is in an indiscriminate and inarticulate manner that perception first hits upon the individual, given that it is not immediately capable of distinguishing the characteristic features of the individual from the rest. Hence, it was for this reason that Aristotle called such perceptual knowledge knowledge of the universal...”<sup>36</sup>

Both Simplicius and Philoponus explain this kind of perceptual knowledge with the same example. Simplicius says, “when something is coming toward us from a distance, we can more easily perceive that it is an animal rather than a man, and that it is a man rather than it is Socrates”<sup>37</sup> Philoponus says, “when we see someone coming, we identify him first in accordance with the indiscriminate universals; For the first thing we think is simply that it is a body, then that it is an animal, then that it is a human, but not yet what sort of body or what sort of animal or what sort of human being”<sup>38</sup>

### 3.2. The *Physics* I.1 and the *Posterior Analytics* II.19

I believe that there is a strong connection between the method described in the first passage of the *Physics* and the passage of the *Posterior Analytics* II. 19, 100 a 15–b 5, as do other scholars. According to R. Bolton, “Aristotle uses the same unusual language in the two passages to say the same thing”<sup>39</sup>. But R. Bolton,<sup>40</sup> speaking of a close correspondence between the two passages, mentions also the passage of the *Posterior Analytics* II. 19, 100 a 7–8, where Aristotle refers to “the one apart from the many, what is one and the same in all those things”, i.e., to the *universal proper* [κυρίως καθόλου] or the standard

<sup>35</sup> Cf. Philoponus in *Phys.* 17.25–26.

<sup>36</sup> Philoponus in *Phys.* 17.28–18.3.

<sup>37</sup> Simplicius in *Phys.* 16.18–20.

<sup>38</sup> Philoponus in *Phys.* 11.33–12.2.

<sup>39</sup> See Bolton 1991: 9.

<sup>40</sup> See Bolton 1991: 6.

universal or the strict universal. R. Bolton<sup>41</sup> supports a unified interpretation of καθόλου in the *Posterior Analytics* II. 19, claiming that *katholou* here has a meaning that is closer to the concrete whole or “composite” notion. He also believes that in both chapters, the *Physics* I.1 and the *Posterior Analytics* II. 19, *katholou* has a single meaning. Although I believe that when in the *Posterior Analytics* II. 19 the universal or *katholou* is referred to as an object of perception it has the same meaning of the “whole” or of the “composite” as in the *Physics* I.1, I am inclined to recognize that in the *Posterior Analytics* II. 19 there is also place for the καθόλου as a usual or standard universal and that is the case when the καθόλου is referred to as “the one apart from the many, what is one and the same in all those things” (100 a 7–8), or as principle of art (τέχνη) and scientific knowledge (ἐπιστήμη) (100 a 8). But I also tend to believe and admit that in the *Physics* I.1, there is also a stage of the described method where the standard universal occurs and this is when the analysis or the division of the concrete wholes takes place.

G. Bayer gives a plausible explanation of the distinction between the two kinds of καθόλου, when he says that “the familiar universal, which for the moment we can call the ‘umbrella καθόλου’, is a single class umbrella with many particulars under it, e.g., ‘human’. The *Physics* I.1 καθόλου, ... the ‘composite καθόλου’, is a single composite with many attributes as parts, e.g., the cluster of attributes we pick out as ‘Callias’”.<sup>42</sup> But I question G. Bayer’s<sup>43</sup> assertion concerning the relation between this special notion of καθόλου which occurs in the introduction to scientific investigation in the *Physics* I.1 and the more familiar universal which has the meaning of “one beside the many”. G. Bayer seems to identify the idea of “whole” with the idea of “one beside the many”, although he admits that both the “one” and the “many” are different in these two senses of the term “καθόλου”. I agree with him that we could describe the familiar universal as a single class umbrella with many particulars under it, and the *Physics* I.1 καθόλου as a single composite with many attributes as parts, but I argue that we ought to make the distinction between the “whole” and the “one beside the many”.

The Aristotelian “one beside the many” is the one and the same and common characteristic or attribute which appears and exists in all these many things, being something other than they are, which means that it is different from them, because in this case the one is a concept or a notion while the many are bodies, but the one does not have a separate existence beside the many. The “whole” is also the one beside its many parts because it is something different from its many parts, but it does not exist in each of its parts, neither is something common in all of its parts and whereas it cannot exist without its parts it has a separate existence beside its parts. In addition, the parts of a whole can have the same composition or structure as the whole, which means that the parts might be composite as well.

<sup>41</sup> See Bolton 1991: 6–9.

<sup>42</sup> See Bayer 1997: 129.

<sup>43</sup> See note 42.



Because of this distinction between the idea of “whole” and the more familiar universal, which normally is construed as the “one beside the many”, Simplicius casts doubt upon the adequacy of the parallel Aristotle tries to draw between the whole and the composite on the one side, and the universal on the other side. According to Simplicius,<sup>44</sup> the example or the notion of “whole” and “composite” is appropriate to the subject of this first chapter of the *Physics*, but the notion of “universal” (καθόλου) does not fit well with the subject. What Simplicius says in justification of his criticism of the Aristotelian examples is that the universal does not consist of the particulars as elements of it, whereas the parts of the whole or the parts of the composite are its elements; besides, in the case of the composite, the composite is not attributed to each of its parts, whereas the universal (καθόλου) is attributed to the particulars.

Furthermore G. Bayer claims that “what seems to be the case in (the *Posterior Analytics*) II. 19 is that the first stage of coming to know is being described as καθόλου in *both* senses. Callias is the πρώτον ἐν τῇ ψυχῇ καθόλου in two senses: we see him as a composite καθόλου, a cluster of attributes including both essential human attributes as well as incidentals like 'bearded', 'shod', 'wearing a robe', etc. But we also take this composite to be an umbrella καθόλου, in that we assume it to be typical, repeatable, 'universal'. Seeing Callias, one sees such a universal, 'human being'...With more experience of different humans ... we refine this confused πρώτον... καθόλου, 'first item taken as universal', shedding the incidentals until only essential attributes remain. This is the properly determined universal human, which was immanent in the first confused cluster of attributes we saw in Callias”,<sup>45</sup>

I think that the last sentence of the above excerpt from G. Bayer’s article confirms that in fact the first stage of coming to know includes καθόλου in both senses, but not in the way G. Bayer suggests it. Especially, when we see Callias coming, we grasp him initially as a confused cluster of attributes, as an indiscriminate whole, but we do not also take this composite to be an umbrella καθόλου, because “human being” is at first only one attribute immanent in this confused cluster of attributes. The attribute “human being” is only a part of this confused whole we initially grasp. If we already have an idea of this καθόλου in our soul and we have defined it, we recognize it as καθόλου and we assume it to be typical, repeatable, immutable. However, we do not identify the confused whole with this καθόλου, which is only one attribute among the others-essential and incidental attributes. Nor do we grasp the confused whole as being the ordinary or familiar καθόλου, i.e., we do not see Callias coming just as human being and we do not identify the whole which represents Callias as being one specific καθόλου, even if this καθόλου, 'human being', is the one which defines the substance of Callias. So, in my opinion G. Bayer is not quite right when he says, “Seeing Callias, one sees such a universal, 'human being’”. Seeing Callias coming one sees a cluster of attributes, one of which is 'human being'.

---

<sup>44</sup> Simplicius in *Phys.* 17.33–37.

<sup>45</sup> Bayer 1997: 129–130.



It is vital to pay attention to Philoponus' explanation regarding the *Physics* I.1 καθόλου, in order for us to conceive the way in which καθόλου is construed more as an indeterminate whole or an indeterminate individual rather than a usual or typical καθόλου: "... when we identify the one coming as animal, we do not identify it as a genus (for we know it is one thing), but as an indeterminate individual; and that is the particular... For the genus is not indiscriminate; whenever I say 'animal' I have defined the substance and whether it is said of thousands or of one, the substance of the animal will not be any the more or less known; but whenever I say 'an animal', since the meaning conveys not only the notion of animal but also of the existence of some differentia belonging to it and separating it from the others, but does not yet add what the differentia is — for that belongs exclusively to the individual — for this reason it is indiscriminate and inarticulate".<sup>46</sup> So, when we say that we identify something we perceive as indiscriminate or indeterminate [συγκεχυμένον], this means that we do not identify it as a genus or a species, because genus and species are not indiscriminate.

At this point, it is worthwhile to consider the explanation of Philoponus and Eustratius regarding the passage of the *Posterior Analytics* II. 19, 100 a 15–b 5 in order to examine how this explanation can contribute to the clarification of the *Physics* I.1 καθόλου: Philoponus<sup>47</sup> states that when someone sees Callias or Socrates perception grasps not only some incidental, but also some essential features, i.e. some common characteristics which are universal, e.g., that they are animals or that they are reasonable. From this first perception, of the universal, which is retained as a phantasm, there arises within the soul some first but uncertain knowledge of the universal. One comes to know the universal through the accumulation of similar sense data. Certain and secure knowledge of the universal arises out of many similar perceptions and of the retention of such perceptions as phantasms. As D. Modrak points out: "because Callias is a member of all the classes involved, an exemplification of all the universals under consideration, the perception of Callias and the retained phantasma of Callias can serve as the basis for the apprehension of these universals".<sup>48</sup>

But while these explanations shed light on the Aristotelian description of the articulation of the universal in *Posterior Analytics* II. 19, I think that if we want to elucidate the way perception grasps the universal within the particular in the first chapter of the *Physics*, we have to pay attention to what Eustratius says about the relevant passage of the *Posterior Analytics*. Eustratius points out that when we see Socrates, perception, apart from Socrates, grasps also the man, without abstracting the universal from the particular, without abstracting the man from Socrates; our perception grasps the universal in a confused or jumbled way within the particular.<sup>49</sup> Eustratius' explanation offers us a hint at the difference between the universal considered as something general, in the

<sup>46</sup> Philoponus in *Phys.* 13.1–12.

<sup>47</sup> Philoponus in *Analyt. Post.* 437.21–31.

<sup>48</sup> See Modrak 1987:169.

<sup>49</sup> Eustratius in *Analyt. Post.* 266.10–16.

sense of a class, and the universal considered as an indeterminate, undifferentiated and compounded whole.

Eustratius' explanation also reminds us of the way W. Wieland construes the καθόλου in the first chapter of the *Physics*. According to W. Wieland "Katholou here, of course, does not designate anything general in the sense of a class, but something general in the sense of *indeterminate*, something not yet differentiated into its factors... We may call this method of coming to know first principles an inductive method — so long as we remain aware that induction does not have to signify merely the accumulation of particular facts and the consequent abstraction from them. Induction can start with a particular example, from which it reads off a general characterization. After all, the distinction between general and particular is itself a product of reflection"<sup>50</sup>.

In my opinion, it is reasonable to assert that perception of the καθόλου in the *Physics* I.1 has an affinity with this meaning of ἐπαγωγή (induction) which confines this cognitive procedure to an inductive insight into some universal point as a consequence of attending one particular case. Thus, from a single action of perception the cognitive subject could yield knowledge of the universal. G. Bayer correctly stresses that "it is by ἐπαγωγή from a single perception of a particular thing that we can surmise that this thing 'falls under a universal'".<sup>51</sup> He also points out that we cannot sustain the claim that perception alone is responsible for this initial grasp of the universal. In my view, it seems that the initial grasp of the universal is an exclusive task of perception. At least this is what we can infer from passage 100 a 16–b 1 of the *Posterior Analytics* II. 19 and 184 a 16–26 of the *Physics* I.1.<sup>52</sup> But I agree with G. Bayer<sup>53</sup> that perception is only the first step in the process that culminates in the possession of the universal.

This initial grasp of the universal by perception is not sufficient for the possession of the universal, and after all is not sufficient for acquiring knowledge of the principles of natural things. The universal in the first chapter of the *Physics*, considered as indiscriminate and undifferentiated whole grasped by perception, neither can serve as an explanatory cause nor can function as a principle of natural science, as H. Wagner<sup>54</sup> correctly puts it, since it does not have a determinate articulated content. Natural philosopher or natural scientist has to analyze or divide this sense-perceptible whole into its constituents in order to yield knowledge of the principles of natural things.

<sup>50</sup> See Wieland 1975: 131.

<sup>51</sup> Bayer 1997: 123.

<sup>52</sup> Pietsch (1992) points out that knowledge begins at the perception of the natural, composite thing, which is an individual, but he stresses the fact that what perception grasps is already a universal, since perception receives the immaterial forms, because one perceives "red", and not this red; cf. *De anima* 424 a 17–19. According to Pietsch what is grasped by sense-perception is already a universal which should be described as an internal object of perception. He sets out the view that in Aristotle there is not absolutely unmediated knowledge of any extramental, i.e., natural, composite, thing. See Pietsch 1992: 64–65. In addition to what C. Pietsch argues, we have to keep our mind on the explanation of the ancient commentators, according to which perception grasps essential features of the particular, i.e., of the undifferentiated whole, and these features are universal.

<sup>53</sup> See note 51.

<sup>54</sup> See Wagner 1967: 395.

#### 4. The transition from μέθοδος to ὁδός: the task of scientific research and the real limitations of human knowledge

Thus, we have to make the necessary distinction between the καθόλου of the *Posterior Analytics* I.2, a principle of science, and the καθόλου of the *Physics* I.1, a starting point for the inquiry into the principles of natural things, which are also principles of natural science. The principles of science in the *Posterior Analytics* I.2 have only an epistemological content or value, whereas the principles of natural science in the *Physics* I.1 have also an ontological value since they are also principles of natural things. In the *Posterior Analytics* I.2, the discussion concerns science, or the knowledge of universals, but here in the *Physics* I.1, the καθόλου or universals are things more immediately cognizable to us by sense-perception, whereas the καθ' ἕκαστα or particulars are the primary elements of natural things. This distinction between these two meanings of καθόλου is also reflected in the terminological difference which occurs in passage 184 a 10–23. Aristotle on the one hand employs the word μέθοδος (method) for scientific knowledge and scientific reasoning which is applied to various disciplines and is grounded on explanatory causes and principles and elements, and on the other hand employs the word ὁδός (route) to describe the procedure which a human intelligence follows in order to gain knowledge of the principles of natural things.<sup>55</sup>

G. E. L. Owen asserts that “there seems to be a sharp discrepancy between the methods of scientific reasoning recommended in the *Analytiks* and those actually followed in the *Physics*... The discrepancy between the two works lies rather in the fact that, whereas the *Analytiks* tries (though not without confusion and inconsistency) to distinguish the two processes of finding and then applying the principles, the *Physics* takes no pains to hold them apart”.<sup>56</sup>

I think that the Aristotelian distinction between μέθοδος (method) and ὁδός (route) in the first chapter of the *Physics* disproves Owens' assertion. Aristotle seems to recognize that perceptual phenomena or perceptual appearances are the sources which provide the principles of natural things with their knowability and intelligibility. Given that the end or goal of natural science is what in each case appears authoritatively (κυρίως) in accordance with perception, this accordance is the criterion by which we must ultimately test the adequacy of the principles of natural things in physics<sup>57</sup>.

The transition from μέθοδος to ὁδός reflects the distance between what is determined as the formal task of scientific research (the route from the causes and principles to

<sup>55</sup> See Horstschäfer 1998:17.

<sup>56</sup> Owen 1986: 239. But Barnes finds no traces of these two different processes reported by G.E.L. Owen in the *Analytiks*. Barnes suggests that “... the *Posterior Analytics* was never intended to provide the theoretical substructure for Aristotle's scientific research... the theory of demonstrative science was never meant to guide or formalize scientific research: it is concerned exclusively with the teaching of facts already won; it does not describe how scientists do, or ought to, acquire knowledge: it offers a formal model of how teachers should present and impart knowledge”. See J. Barnes 1975: 77.

<sup>57</sup> See *De caelo* III, 306a16–17. See Owen 1986: 243; Irwin 1988: 34.

the things these causes and principles explain), and the real limitations of human knowledge or the nature of human knowledge<sup>58</sup>. The words πέφυκε and ὁδός echo the deviation of the naturally proper route to knowledge of the principles from the procedural methodology which is supposed to guide or formalize scientific research.

According to W. Wieland's view "... Aristotle is not in the least concerned with the distinction between a subjective and an objective sphere, or between an order of being and an order of knowledge. He is concerned merely with different *forms of knowledge* (i.e., with ways in which a thing is known), not with an opposition between knowing and thing known, or with an ontological dualism...the path from what is better known to us to what is better known by nature, which Aristotle indicates is the path to knowledge, is emphatically not a path from not knowing to knowing, but a movement from one form of knowing to another".<sup>59</sup> W. Wieland correctly stresses that Aristotle's method of natural science in the *Physics* I.1 is not concerned with an ontological dualism. Nevertheless, I think that each form of knowledge corresponds to a different ontological level, since what is better known to us is the particular (in this case the indeterminate composite particular, the compound), whereas what is better known by nature is the universal (in this case the principles of natural things).

### 5. The principles of natural things as *principia realia*

Normally, the universals in Aristotle do not have any ontological content, since they are mere conceptions and means of classification, but the principles of natural things are not only *rationes cognoscendi* but also *principia realia*. As T. Irwin puts it "Aristotle also regards things – non-linguistic, non-psychological, non-propositional entities – as first principles... Actually existing things are first principles because they explain other things and our knowledge of the world requires us to know the explanatory relations in it... What is prior and better known by nature is both the propositional principle about, e.g., atoms, and the real principle mentioned in the proposition – the atoms themselves. We grasp both sorts of principles at the same time and in the same way".<sup>60</sup>

In fact, there is an interconnection between the ontological and the cognitive value of a principle. This interconnection is echoed through the concise definition which Aristotle formulates at the end of chapter Δ 1 of the *Metaphysics*: "it is therefore common to every origin to be the first point from which a thing is, or comes to be, or from which one gets acquainted with it" (1013 a 17–19)<sup>61</sup>. The method Aristotle suggests to the natural philosopher or the natural scientist in the opening chapter of his *Physics* is a philosophical method which proceeds to the active discovery of the principles of natural things

<sup>58</sup> Cf. Horstschäfer 1998:18–19.

<sup>59</sup> See Wieland 1975: 129.

<sup>60</sup> See Irwin 1988: 4.

<sup>61</sup> Translation Kirwan 1993.

by employing empirical inquiry<sup>62</sup>. Empirical inquiry, as Irwin puts it “begins from the particulars grasped in perception and proceeds to the universal grasped by reason”<sup>63</sup>. Since we begin with what is confused and look for a clear and thorough grasp of each perceptual form, the progress from what is confused to what is clear is the most prominent feature of this procedure.

## 6. The three stages of Aristotle's method

This method of understanding the first principles is presented by Aristotle as the only *ὁδός* or as the naturally proper route one has to follow in order to find out the first principles of natural things. Aristotle's method includes or consists of three stages. Each of these stages represents a specific method but there is no need to talk about three different methods, because they are all included in one and single general method. We may call the first stage an inductive method or an inductive stage, so long as we remain aware that induction can start with a single perception, with a particular example, from which one can yield some essential features, some general or universal characteristics.<sup>64</sup>

The second stage is *διαίρεσις* or *ἀνάλυσις*. *Διαίρεσις* as T. M. Horstschäfer<sup>65</sup> correctly points out, is the method by which we can proceed from what is clearer and more knowable to us to what is clear and more knowable by nature. *Diairesis* involves an analysis of compound indeterminate wholes in their parts or in their constituents which ultimately constitute the elements and principles of natural things. Therefore, *διαίρεσις* presupposes reason's involvement, since “the distinction between general and particular is itself a product of reflection”.<sup>66</sup>

The procedure of *διαίρεσις* involves an analysis of a whole to its parts. Aristotle illustrates this procedure well by means of the two examples that he refers to at the end of this first chapter of the *Physics*. A name signifies a certain whole in an indefinite way. On the other hand, the definition is a specification which signifies explicitly each of the essential properties that belong to the thing which bears this name and divides the thing as a whole into its proper essential and logical parts. Children at first call all men father and all women mother; later they distinguish each of them. According to Philoponus' explanation this example means that “children start off by having an indiscriminate knowledge of fathers and know them as human beings, not as fathers; hence they think all male human beings are fathers. But later when they can eventually attend to the properties of their father, then they get hold of an articulated knowledge of him and so distin-

---

<sup>62</sup> Cf. Horstschäfer 1998:7.

<sup>63</sup> See Irwin 1988: 43.

<sup>64</sup> As Seidl (1995) puts it, sense-perceptible things already have at the level of sense-perception a non sense-perceptible aspect, an aspect which is grasped by intellect. See Seidl 1995: 32.

<sup>65</sup> Horstschäfer 1998: 20.

<sup>66</sup> See Wieland 1975: 131.

guish him from other human beings”.<sup>67</sup> Philoponus explains that a child identifies every human being as father, because he does not have yet an idea of the καθόλου nor does he understand or possess the characteristics of the individual particular: “Even if the child identifies every human being as father, yet he does not have an idea of the universal, but of the particular, the indeterminate particular; he does not have the characteristics of the individual articulated, so that he applies to everyone those characteristics of the human being that he picked up at the start”.<sup>68</sup>

Philoponus’ explanation explicitly shows that the reason why children call all men father and all women mother is not that they can recognize their father or mother, but they wrongly assign the name because they cannot link the name to the right person. The reason is not that children grasp the difference between their parents and the other people, but that they cannot express it at the level of language.<sup>69</sup> The point seems to me rather that the child’s parents are parts of a collective universal,<sup>70</sup> i.e., of a perceptible indiscriminate whole, and that the child is not yet in a position to recognize its own parents among the other persons.<sup>71</sup> W.D. Ross is right when he points out that dividing the whole into its καθ’ἕκαστα means rather the analysis of a genus into its species, which is the business of logical division, not of definition. But definition, as Ross remarks, also analyzes a whole into its logical constituents, genus and differentia.<sup>72</sup> It seems plausible to me that Aristotle would choose both of these procedures, the transition from name to definition on the one hand and logical division on the other, as illustrations of the second stage of the actual method of physics, that is of the analysis of the confused data of experience into their elements.

The third stage of Aristotle’s method of natural science is induction in its usual meaning, i.e., induction considered as an advance from particulars to universals. The natural scientist has to attend to many particular cases and discover which are the first principles of each particular under examination. The consequence of this scientific process is to acquire insight into some universal point, and in this case to acquire knowledge of the first principles of all natural things. It is worthwhile to mention Philoponus’ explanation<sup>73</sup> according to which when we have learned that one of the principles is matter, another form, another privation, we have moved on to something more articulated, but still inarticulate and indiscriminate as regards the peculiar principles of each thing, since we have learned a theory that is general and indiscriminate. For instance, when we learn about

<sup>67</sup> Philoponus in *Phys.* 11.19–23.

<sup>68</sup> Philoponus in *Phys.* 12.29–13.1.

<sup>69</sup> This is Horstschäfer’s interpretation (1998: 29–30).

<sup>70</sup> Wieland distinguishes between two meanings of *katholou*, regarding this example: the universal as a structural whole and the universal as a collective whole. Wieland believes that the example of children does not immediately reflect the specific structure of the knowledge of principles, because it refers to the discrimination within a collective and not within a structural whole; see Wieland 1992<sup>5</sup>[1962]: 93.

<sup>71</sup> Ross 1936: 457.

<sup>72</sup> See note 71.

<sup>73</sup> Philoponus in *Phys.* 15, 26–16.1.

matter, it is about matter that can be predicated of every sort of matter, it is about matter under its more general description.

### 7. Conclusion: Nature and the nature of human knowledge

So, neither knowledge of each natural thing nor knowledge of its first principles is unmediated, but each one becomes known through knowledge of the other as T. M. Horstschäfer<sup>74</sup> correctly puts it. Regarding this cognitive process (which when it starts from the natural thing ends up in its first principles and when it starts from the first principles ends up in natural thing), Horstschäfer mentions the words of W. Kullmann<sup>75</sup> who speaks of an ascending as well as a descending Dialectic.

Furthermore, an interesting and at the same time thorny question emerges from this reflection: is there a similar Dialectic or a similar interaction or a similar interconnection between nature and the nature of human knowledge? We have noticed that the word  $\pi\acute{\epsilon}\varphi\upsilon\kappa\epsilon$  in passage 184 a 16 refers to the nature of human knowledge. Can we say that the structure of the natural world to which we belong determines the structure and the form of our knowledge — or at least the way in which we understand — since we are parts of nature and at the same time observers of nature and cognitive subjects?

I think that the answer might be affirmative, if we consider that in the extramental world forms inhere in matter and the natural world consists of composite things, i.e., of bodies. Matter and form are not just parts, they are *elements* of the composite things, i.e., of natural things. Philoponus makes the distinction between an *element* and a *part* considered in its normal sense or a *part* properly said when he states, “Only in composite things are there elements, which is the same as to say only in natural things. For an element is that which is immanent in the thing and becomes a part of the composite, but not a part like the parts <of the body> in the normal sense, i.e. the uniform and organic parts: these have their own circumscribed location and activity, and each of them is allotted a certain part of the composite; but the elements, by contrast, penetrate through and through each other and through the composite, so that there is not a jot of the composite that does not share in the elements”<sup>76</sup>. Therefore, we can reach the conclusion that any composite thing, i.e., natural thing, is a confused whole regarding every certain part or aspect of its structure. The natural thing, as a composite thing, is a confused whole not only in the sense that its elements in their entirety penetrate through and through the composite, but also in the sense that in every jot of it matter and form are mixed together, because they penetrate through and through each other.

Aristotle's method of inquiry into the principles of natural things in the *Physics* I.1 seems to imply that since every natural thing is composite, i.e., has existence in reality

<sup>74</sup> Horstschäfer 1998: 16.

<sup>75</sup> Kullmann 1975: 302.

<sup>76</sup> Philoponus in *Phys.* 7.25–32.

and subsists as a composite, it can be initially grasped as a composite. The crucial point of Aristotle's theory of method in the *Physics* I.1 is that perception, the only faculty of human being that can have access to the composite natural thing, naturally grasps it as an indiscriminate, inarticulate and confused whole.

Simplicius<sup>77</sup> offers a reasonable explanation of this procedure in his commentary: composite things or compounds are more knowable to us than their constituents which are simple, because on the one hand we come to know composite things by perception, a faculty shared by all humans, and perceptual knowledge (knowledge derived from perception) is more accessible and familiar to us than any other form of knowledge, and, on the other hand, it is natural to reach knowledge of simple things, i.e., of principles, starting our inquiry with the composites.

---

<sup>77</sup> Simplicius in *Phys.* 16.8–12.



## BIBLIOGRAPHY

- ANGIONI, L., 2001, "Explanation and Definition in *Physics* I. 1", *Apeiron* 34, pp. 307–320.
- BARNES, J., 1975, "Aristotle's Theory of Demonstration", in: J. Barnes, M. Schofield, R. Sorabji (eds.), *Articles on Aristotle*, Vol. 1: *Science*, London, pp.65–87 [*Phronesis* 14 (1969), pp. 123–152].
- BARNES, J., 1994<sup>2</sup>, *Aristotle, Posterior Analytics*, Translated with a Commentary, Oxford.
- BAYER, G., 1997, "Coming to Know Principles in *Posterior Analytics* II. 19", *Apeiron* 30, pp. 109–142.
- BOLTON, R., 1991, "Aristotle's Method in Natural Science: *Physics* I", in: L. Judson (ed.), *Aristotle's Physics: a Collection of Essays*, Oxford, pp. 1–29.
- CHARLTON, W., 1992, *Aristotle's Physics, Books I and II*, Translation with Introduction, Commentary, Oxford.
- EUSTRATIUS, 1907, In *Analyticorum Posteriorum II*, CAG XXI 1, ed. M. Hayduck, Berlin.
- FRITSCHKE, J., 1986, *Methode und Beweisziel im ersten Buch der „Physikvorlesung“ des Aristoteles*, Frankfurt.
- HORSTSCHÄFER, T. M., 1998, *Eine Untersuchung zur methodischen und inhaltlichen Geschlossenheit des ersten Buches der Physik des Aristoteles*, Berlin–New York.
- IRWIN, T. H., 1988, *Aristotle's First Principles*, Oxford.
- KIRWAN, C., 1993<sup>2</sup>, *Aristotle, Metaphysics*, Books  $\Gamma$ ,  $\Delta$ , and *E*, Translated with Notes, Oxford.
- KULLMANN, W., 1975, "Zur wissenschaftlichen Methode des Aristoteles", in:  
G. A. SEECK (HRSG.), *Die Naturphilosophie des Aristoteles*, Darmstadt, pp. 301–338.
- MODRAK, D. K.W., 1987, *Aristotle, The Power of Perception*, Chicago–London.
- OSBORNE, C., 2006, *Philoponus, On Aristotle Physics I. 1–3*, London.
- OWEN, G. E. L., 1986, "Tithenai ta phainomena", in: M.C. Nussbaum (ed.), *Logic, Science, and Dialectic: Collected Papers in Greek Philosophy*, Ithaca, pp.239–251.
- PHILOPONUS, 1887, In *Physicorum I–III*, CAG XVI, ed. H. Vitelli, Berlin.
- PHILOPONUS, 1909, In *Analytica Posteriora cum Anonymo*, CAG XIII3, ed. M. Wallies, Berlin.
- PIETSCH, C., 1992, *Prinzipienfindung bei Aristoteles*, Stuttgart.
- ROSS, W.D., 1936, *Aristotle's Physics*, A Revised Text with Introduction and Commentary, Oxford.
- SEIDL, H., 1995, *Beiträge zu Aristoteles' Naturphilosophie*, Amsterdam–Atlanta.
- SIMPLICIUS, 1882, In *Physicorum I–IV*, CAG IX, ed. H. Diels, Berlin.
- WAGNER, H., 1967, *Aristoteles Physikvorlesung*, Übersetzung, Darmstadt.
- WATERFIELD, R., 1996, *Aristotle, Physics*, Translation, Introduction and Notes, Oxford.
- WIELAND, W., 1962, *Die aristotelische Physik, Untersuchungen über die Grundlegung der Naturwissenschaft und die sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles*, Göttingen.
- WIELAND, W., 1975, "Aristotle's *Physics* and the Problem of Inquiry into the Principles" in : J. Barnes, M. Schofield, R. Sorabji (eds.), *Articles on Aristotle*, Vol. 1: *Science*, London, pp. 127–140.

MELINA G. MOUZALA  
/ *Patras* /

**Aristotle's Method of Understanding the First Principles of Natural Things in the *Physics* I.1**

This paper presents Aristotle's method of understanding the first principles of natural things in the *Physics* I.1 and analyzes the three stages

of which this method consists. In the *Physics* I.1, Aristotle suggests that the natural proper route which one has to follow in order to find out the first principles of natural things is to proceed from what is clearer and more knowable to us to what is more knowable and clear by nature. In the *Physics* I.1, the terms καθόλου (universal) and καθ' ἕκαστα (particular) are not used in their usual meaning (e.g., the meaning which the same terms have in the *Posterior Analytics* I. 2). This paper examines the *Physics* I.1 in comparison with the *Posterior Analytics* II. 19 in order to elucidate the meaning of καθόλου in the first chapter of Aristotle's *Physics*. Furthermore, it reaches the conclusion that the structure of the natural world to which we belong determines the structure and the form of our knowledge. On the one hand, natural things are composite and, on the other hand, perception is involved in the initial grasping of natural things as composites. Thus, since perceptual knowledge is more accessible to us than any other kind of knowledge it is natural to reach knowledge of simple things, i.e., of the principles, starting our inquiry with the composites.

**KEY WORDS**

Aristotle, method, natural things, principles, universal, particular, *epagōgē*, analysis

# Le denominazioni della *Metafisica* e della sua scienza nella filosofia tardoantica\*

VALERIO NAPOLI / Agrigento /

## Premessa

È noto come il raggruppamento di scritti aristotelici che noi chiamiamo *Metafisica* si sia affermato fin dall'antichità, come opera unitaria, con la peculiare denominazione di μετὰ τὰ φυσικά<sup>1</sup>, la quale non è riconducibile allo Stagirita, al pari della configurazione stessa dell'opera nella forma redazionale in cui oggi la leggiamo. Tale denominazione, quale che sia la sua origine, si consolida nel corso della tarda antichità, in cui la *Metafisica* è ampiamente studiata e commentata<sup>2</sup>. La diffusione tardoantica del nome di μετὰ τὰ φυσικά con riferimento al titolo e ai contenuti della *Metafisica*, contribuisce a sancire

---

\* Ringrazio i professori Giuseppe Mazzara, Alessandro Musco e Giuseppe Roccaro per i suggerimenti che mi hanno offerto nell'elaborazione di questo studio; ugualmente grato sono alla dott. Benedetta Contin e alla prof. Angela Longo per la loro consulenza, che avrò cura di segnalare, in specifici punti del lavoro, dei cui limiti resto l'unico responsabile. I riferimenti alle varie fonti contenuti in queste pagine non hanno alcuna pretesa di completezza, ma più semplicemente mirano a costituire un repertorio di casi esemplari che lasciano emergere taluni aspetti della ricezione della *Metafisica* nel pensiero tardoantico.

<sup>1</sup> Sull'origine e il significato del titolo τὰ μετὰ τὰ φυσικά, cf. Reale 2004: XIII–XX; Narcy 2003; Brisson 1999: 44–54; si veda anche Décarie 1990. Sulla questione della storia della redazione della *Metafisica* e sul suo titolo, cf. anche Donini 2007: 9–22.

<sup>2</sup> Si può ricordare che ci sono pervenute quattro opere — o parti di opere — dedicate nell'antichità alla *Metafisica*: il commento di Alessandro di Afrodisia ai libri A–Δ; la parafrasi del libro A redatta da Temistio, pervenutaci in una traduzione ebraica del XIII secolo, condotta su una versione araba, e in una traduzione latina del XVI secolo (sono stati anche individuati alcuni frammenti in arabo); il commento di Siriano relativo ai libri B, Γ, M e N; il commento ai libri A–Z redatto da Asclepio di Tralle ἀπὸ φωνῆς, sulla base delle lezioni scolastiche

la fortuna di un'espressione destinata a conservarsi nel pensiero bizantino e, tradotta e rimodulata, in varie aree linguistiche del pensiero medievale, per poi dare luogo, per il tramite del neologismo latino *metaphysica*<sup>3</sup>, a uno dei lemmi capitali della filosofia moderna e contemporanea. Varie, però, sono le denominazioni usate nella tarda antichità per indicare la *Metafisica* e la peculiare scienza che vi è rintracciata (oggi diremmo la "metafisica"). In particolare, nell'ambito del neoplatonismo, in cui l'espressione μετὰ τὰ φυσικά è pienamente consolidata, assistiamo alla diffusione dell'indicazione della *Metafisica* e dei suoi contenuti con denominazioni di stampo "teologico", tra cui quella di θεολογική ἐπιστήμη<sup>4</sup>, già attestata in un certo senso, come vedremo, in Aristotele — con riferimento a una data scienza — e nella tradizione aristotelica, e risemantizzata dai neoplatonici sulla base delle proprie prospettive teoretiche ed ermeneutiche.

In queste pagine intendo soffermarmi sulle denominazioni della *Metafisica* e della sua specifica scienza nella tarda antichità, mostrando, in particolare, come nell'ambito del pensiero neoplatonico, tra il III e il VI secolo e oltre, le due coesistenti espressioni di μετὰ τὰ φυσικά e di θεολογική ἐπιστήμη (e altre simili di stampo "teologico"), assunte entro le coordinate speculative di tale tradizione filosofica, appaiano coerenti tra loro e si integrino in uno stretto legame di corrispondenza reciproca, all'insegna di una lettura della *Metafisica* in chiave teologica.

## 1. Origini e consolidamento dell'espressione μετὰ τὰ φυσικά

Secondo una diffusa ma controversa ricostruzione critico-storiografica, la denominazione della *Metafisica* con l'espressione di μετὰ τὰ φυσικά si afferma quanto meno nel corso del I secolo a.C. con il filosofo peripatetico Andronico di Rodi: a lui è stata attribuita

---

di Ammonio figlio di Ermia; cf. Luna 2000: 301–302. Inoltre è attribuito a Porfirio di Tiro un commento, non pervenutoci, al libro Λ.

<sup>3</sup> Va ricordato che nell'antichità non vi sono attestazioni del termine greco μεταφυσικά (o μεταφυσική). Brisson (1999: in part. 37–43), riguardo alla questione del titolo della *Metafisica*, in una prospettiva lessicografica più vasta, sottolinea come nella letteratura greca antica non vi siano occorrenze di termini che presentino la forma μεταφυσικ-. Le due sole occorrenze di tale forma, rintracciabili nel *Commentario su "Isaia"* di Basilio di Cesarea (μεταφυσικά, con riferimento al piano della realtà intelligibile, superiore a quello della realtà fisica) e nel *Commentario sul De Caelo di Aristotele* di Simplicio (μεταφυσική, con riferimento al titolo della *Metafisica* di Aristotele, in un passo in cui si chiamano in causa i commentari di Alessandro di Afrodisia e di Porfirio, oggi perduti, sul libro XII) non provano il contrario. Nel caso di Basilio, infatti, il più antico testimone legge μετὰ φύσιν invece di μεταφυσικά. Nel caso di Simplicio, invece, il lemma μεταφυσική che si legge, quale unica occorrenza, nel più antico manoscritto ed è anche conservato nelle edizioni ottocentesche dell'opera, va corretto nella tradizionale espressione μετὰ τὰ φυσικά, quale forma che figura in un manoscritto più recente ed è abitualmente utilizzata da Simplicio nelle sue opere con riferimento alla *Metafisica*. Secondo il Brisson, l'inconscio titolo di μεταφυσική che si legge in Simplicio andrebbe considerato come una correzione di μετὰ τὰ φυσικά, apportata da un erudito nel XIII–XIV secolo sul modello della traduzione latina di quest'ultima espressione con il termine unico di *metaphysica*, che si afferma a partire dal XII secolo. Allo stesso modo, anche il termine μεταφυσικά che si legge nella *Vita Menagiana* di Aristotele, va considerato per Brisson, sulle orme di Paul Moraux, un'abbreviazione o una corruzione di μετὰ <τὰ> φυσικά (cf. Brisson 1999: 44–45, n. 2).

<sup>4</sup> Va notato che tali espressioni di stampo "teologico", come anche μετὰ τὰ φυσικά, sono utilizzate ora come titoli della *Metafisica*, ora come nomi della specifica scienza che secondo i suoi lettori vi è trattata, e in questa oscillazione va colto lo stretto legame tra la scienza in questione e l'opera in cui essa è esposta.

la paternità di questa espressione come titolo redazionale con cui egli avrebbe designato la raccolta dei libri della *Metafisica* in occasione della sua edizione degli scritti aristotelici. Secondo tale attribuzione, τὰ μετὰ τὰ φυσικά avrebbe un originario significato tassonomico, in quanto indicherebbe, nell'ordine di successione degli scritti che compongono la raccolta di testi aristotelici curata da Andronico, "i libri che vengono dopo le opere di fisica"<sup>5</sup>. Da Andronico dipenderebbe Nicola di Damasco, "fiorito" all'incirca nella prima metà del I secolo d.C. e indicato come il più antico autore in cui tale espressione è attestata, seppure in modo indiretto<sup>6</sup>.

Sulla questione non mancano però dubbi, riserve e voci contrastanti.

Secondo alcuni studiosi, infatti, la denominazione di τὰ μετὰ τὰ φυσικά sarebbe ben più antica del I secolo a.C., così come lo stesso raggruppamento dei libri della *Metafisica*.

Paul Moraux, per esempio, nell'ambito di uno studio analitico delle antiche liste delle opere di Aristotele, ritiene che tale denominazione possa risalire ad Aristone di Ceo, scolarca del Liceo all'incirca nell'ultimo quarto del III secolo a.C., il quale aveva redatto una storia del Peripato in cui dovevano anche rientrare i testamenti dei suoi predecessori, insieme a informazioni biografiche e a liste di libri. Tra queste ultime, secondo la tesi del Moraux, doveva figurare un *pinax* che, attraverso vari passaggi, costituirebbe la fonte comune della lista trasmessa da Diogene Laerzio e di quella doppia allegata alla *Vita Menagiana* (che attinge da Esichio di Mileto) relativa ad Aristotele. E la duplice lista della *Vita Menagiana*, in cui figura l'espressione μεταφυσικά (o μετὰ φυσικά), che per lo studioso va debitamente corretta in μετὰ τὰ φυσικά, attesterebbe che quest'ultima, assente nella lista di Diogene Laerzio, era già contenuta nel *pinax* in questione, di cui l'Anonimo Menagiano sarebbe uno dei testimoni<sup>7</sup>. Hans Reiner, invece, avanza la congettura che la nostra espressione sia stata formulata da Eudemo di Rodi, autore del primo Peripato (IV secolo a.C.), il quale, come allievo e collaboratore di Aristotele, secondo un'antica testimonianza sarebbe coinvolto in una prima "pubblicazione" della *Metafisica*. Secondo il Reiner, Eudemo avrebbe coniato il titolo in questione con riferimento a istanze del pensiero dello Stagirita, segnate da suggestioni platoniche<sup>8</sup>.

<sup>5</sup> L'attività di elaborazione del "corpus" aristotelico svolta da Andronico e la sua importanza storica nell'ambito della rinascita del pensiero peripatetico verso la fine del I secolo a.C. sono ridimensionate da Barnes (1997: in part. 21 ss.), il quale però, riguardo alla *Metafisica*, mantiene l'ipotesi che essa sia stata assemblata nella sua forma standard da Andronico (cfr. 62–63).

<sup>6</sup> Uno scoliaste della *Metafisica* di Teofrasto di Ereso, infatti, attribuisce a Nicola di Damasco un'opera intitolata Θεωρία τῶν Ἀριστοτέλους Μετὰ τὰ φυσικά. Tale scritto sembra che originariamente fosse una sezione di una più vasta opera di Nicola, nota con il titolo *Sulla filosofia di Aristotele*; su ciò cf. Moraux 2000: in part. 440 e 457. Il nesso tra Nicola di Damasco e il titolo μετὰ τὰ φυσικά è però messo in dubbio, in modi diversi, da Fazzo (2008 in part. 118–122 e 125; cf. *infra*) e da Barnes (1997: 62, n. 262). Si può anche notare che l'espressione τὰ μετὰ τὰ φυσικά non si riscontra in Teofrasto. Il suo scritto noto con il titolo di *Metafisica* (τὰ μετὰ τὰ φυσικά), secondo una prospettiva storiografica, dovette prendere questo nome dopo Andronico; in questa direzione, cf. per es. Romani 2012: 7, la quale pensa che questo titolo, sicuramente post-androniceo, possa essere dovuto a Nicola di Damasco, che conosceva l'opera.

<sup>7</sup> Cf. Moraux 1951: in part. 243–247. Sulla correzione di μεταφυσικά in μετὰ τὰ φυσικά, cf. *supra*, n. 3.

<sup>8</sup> Cf. Reiner 1954. Secondo lo studioso, l'espressione τὰ μετὰ τὰ φυσικά avrebbe un originario significato epistemologico e metodologico, in quanto rimanderebbe all'idea aristotelica della posteriorità "rispetto a noi" nell'ordine della conoscenza, con le relative implicazioni sul piano didattico-formativo. Per alcune critiche mosse

In altra direzione, Silvia Fazzo solleva dei dubbi sull'attribuzione del compendio *Sulla filosofia di Aristotele* a Nicola di Damasco e avanza l'ipotesi che esso sia stato scritto da un peripatetico di nome Nicola tra il III e il VI secolo d.C.; in tal caso, tra l'altro, verrebbe anche meno la stessa occorrenza di μετὰ τὰ φυσικά come titolo di un'opera di Aristotele (appunto la *Metafisica*) già tra il I secolo a.C. e gli inizi del I secolo d.C.<sup>9</sup>

Comunque sia, nei secoli successivi ad Andronico, che vedono l'affermarsi dello studio della *Metafisica*<sup>10</sup>, la designazione di quest'opera con la denominazione di μετὰ τὰ φυσικά appare ormai acquisita, preceduta ora dall'articolo femminile al singolare, ἡ, che in genere si lega a πραγματεία ("il trattato"/"la trattazione"), ora dall'articolo neutro al plurale, τὰ, che rimanda a βιβλία ("i libri"). Tale denominazione è contenuta nel catalogo delle opere aristoteliche redatto da Tolomeo, di datazione incerta, ma riconosciuta dagli studiosi come post-andronica<sup>11</sup>. La si trova in Plutarco di Cheronea, fatta salva la correttezza filologica della lezione trādita<sup>12</sup>, intorno agli inizi del II secolo d.C., e in

---

alle ipotesi di retrodatazione del titolo di μετὰ τὰ φυσικά a prescindere dal riferimento all'edizione degli scritti aristotelici da parte di Andronico, tese dunque a sostenere l'esistenza di una redazione della *Metafisica* in età ellenistica, cf. Donini 2007: 14–18; si veda anche Narcy 2003.

<sup>9</sup> Cf. Fazzo 2008: in part. 118–122 e 125. Si veda, inoltre, Fazzo 2012, in cui la studiosa mette anche in dubbio la tesi secondo cui la *Metafisica* sia stata assemblata nella sua forma attuale da Andronico di Rodi e sostiene (52) che "no firm *terminus ante quem* for the *Metaphysics* in its current form is found before Alexander of Aphrodisias. Even there, one cannot be content with Alexander's extant works, but needs to look at fragments and *testimonia* from his lost commentary on book XII preserved in Averroes' *Long commentary*". Sul nesso tra l'espressione μετὰ τὰ φυσικά e l'opera *Sulla filosofia di Aristotele* attribuita a Nicola, cf. *supra*, n. 6.

<sup>10</sup> La *Metafisica*, già utilizzata in qualche misura nell'ambito del medioplatonismo (I–II secolo d.C.) da autori quali Eudoro di Alessandria e Alcino, e commentata dall'aristotelico Alessandro di Afrodisia all'incirca agli inizi del III secolo d.C., riceverà una particolare attenzione da parte di Plotino, per divenire un testo correntemente letto nel tardo neoplatonismo; cf. Chiaradonna 2012.

<sup>11</sup> Questo catalogo è ricostruibile a partire da due liste, pressoché uguali, degli scritti aristotelici, trasmesse da autori arabi del XIII secolo e attribuite a un certo Tolomeo al-Garib, "lo Straniero" (cf. Moraux 1951: 289 ss.). Nella restituzione in greco del catalogo, Moraux (1951: 297) riporta, tra i titoli, l'espressione περί τῶν μετὰ τὰ φυσικά τῶν. Alcuni studiosi prospettano l'identificazione dell'anonimo pinacografo con Tolomeo Cheno, filosofo aristotelico vissuto tra il I e il II secolo d.C., mentre altri pensano che si tratti di un filosofo contemporaneo di Giamblico; cf. al riguardo Moraux 2000: 68–69 e n. 6.

<sup>12</sup> Cf. Plu. *V. Par.*, R. Flacelière, É. Chambry (ed.), t. IX, *Vita di Alessandro*, 7, 9, 668 c, p. 38: ἡ μετὰ τὰ φυσικά πραγματεία. Questa lezione, conservata anche in altre edizioni delle *Vite parallele* (K. Sintenis (ed.), vol. III, 7, 668, p. 286, 10), è impugnata da K. Ziegler, il quale, seguendo una congettura dell'umanista rinascimentale Gulielmus Xylander (Wilhelm Holzmann), corregge μετὰ in περί (K. Ziegler (ed.), 7, 668, p. 184, 18 e la relativa indicazione nell'apparato critico; tale correzione è anche mantenuta dall'editore nella sua nuova *recensio* dell'opera, cf. 7, 668, p. 160, 17). Questa congettura, però, appare infondata e va rigettata principalmente alla luce di un esplicito riferimento di Simplicio a questo specifico passo plutarco (cf. Simp. *In Ph.* 8, 20–30, in part. 29–30), in cui egli riporta l'espressione μετὰ τὰ φυσικά. Su questo passo di Plutarco, cf. Fazzo 2012: 56–61. A titolo informativo, va anche segnalato che alcuni studiosi hanno congetturato che un rimando alla *Metafisica* potesse figurare originariamente anche in un passo del *Contro Colote* in cui Plutarco afferma che Aristotele attacca la dottrina platonica delle idee in vari suoi scritti: se tra tali scritti, nell'edizione dell'operetta a cura di D. Wyttenbach, in linea con la tradizione manoscritta, si legge ἐν τοῖς Φυσικοῖς (cf. Plu. *Adv. Colot.* D. Wyttenbach (ed.), t. V, 14, 1115 B, p. 370), nell'edizione curata da G. N. Bernardakis (cf. 14, p. 444, 10–11), invece, si registra un'integrazione e si legge: ἐν τοῖς μετὰ τὰ φυσικά ἐν τοῖς φυσικοῖς, e ivi, nell'apparato critico: "10 ἐν τοῖς [μετὰ τὰ φυσικά ἐν τοῖς] φυσικοῖς. Bernaysius: ἐν τοῖς φυσικοῖς". L'integrazione, chiaramente, presuppone che Plutarco conoscesse le critiche formulate nella *Metafisica* contro la dottrina platonica delle idee e che in questo passo non abbia ommesso di segnalarle. Al riguardo, nell'ambito degli studi critici si discute se Plutarco abbia avuto o meno una conoscenza diretta del testo della *Metafisica*; cf. per es. Sandbach 1982: in part. 222–223; Babut 1994: 509; Roskam 2011: 41–42. Più in generale, sulla questione della conoscenza delle opere aristoteliche da parte di Plutarco, cf. Verbe-

Clemente Alessandrino<sup>13</sup>, tra la fine del II e gli inizi del III secolo d.C. La situazione non cambia nei successivi secoli della tarda antichità. Verso gli inizi del III secolo d.C. la denominazione di μετὰ τὰ φυσικά ricorre in Alessandro di Afrodisia, il quale la utilizza per indicare sia la *Metafisica* come opera, sia la specifica scienza che vi è rintracciata<sup>14</sup>. In seguito l'espressione, sempre riferita alla *Metafisica* e ai suoi contenuti, con πραγματεία oppure talvolta con βιβλία, continua a essere ampiamente attestata. Intorno agli inizi del IV secolo d.C. la ritroviamo in Porfirio di Tiro<sup>15</sup>. Essa si riscontra in Dexippo<sup>16</sup>, filosofo di area siriana, allievo di Giamblico di Calcide (IV secolo d.C.); in Ammonio figlio di Ermia<sup>17</sup> (attivo tra la fine del V e la prima metà del VI secolo d.C.); in Asclepio di Tralle<sup>18</sup> (tra V e VI secolo d.C.), che dipende da Ammonio, di cui riproduce ἀπὸ φωνῆς le lezioni di scuola<sup>19</sup>; in Olimpiodoro il Giovane<sup>20</sup> (VI secolo d.C.); in Simplicio (VI secolo d.C.)<sup>21</sup>; in Giovanni Filopono<sup>22</sup> (VI secolo d.C.), da cui, inoltre, abbiamo conferma che l'espressione era utilizzata anche da Proclo, il diadoco della scuola di Atene (V secolo d.C.)<sup>23</sup>. Ancora, la si ritrova in esponenti del più tardo neoplatonismo alessandrino, quali Elia di Alessandria<sup>24</sup> (seconda metà del VI secolo d.C.) e il filosofo armeno David l'Invin-

---

ke 1960 e Merlan 1994: 301–302, n. 10, i quali sostengono entrambi che il filosofo di Cheronea aveva una vasta conoscenza diretta degli scritti di Aristotele, sia essoterici che esoterici.

<sup>13</sup> Cf. Clem. Al. *Strom.* I 28, 176, p. 108, 29–30.

<sup>14</sup> Cf. Alex Aphr. *In Metaph.* 344, 3–4: τὰ Μετὰ τὰ φυσικά βιβλία; 171, 6: Μετὰ τὰ φυσικά, come nome della ἐπιστήμη trattata nella *Metafisica*; 237, 4: ἡ Μετὰ τὰ Φυσικά πραγματεία, come nome della disciplina esposta nella *Metafisica*. Riguardo a quest'ultima occorrenza, cf. Bonelli 2001: 56–57, n. 73, in cui la studiosa mostra che in questo passo πραγματεία va tradotto non con “trattato”, con riferimento al titolo dell'opera, bensì con “disciplina”; in questa direzione, cf. anche Donini 2003: 18 e n. 11.

<sup>15</sup> Porph. *V. Plot.* 14, 4–7: ἡ «Μετὰ τὰ φυσικά» τοῦ Ἀριστοτέλους πραγματεία, con riferimento alla peculiare fruizione di quest'opera da parte di Plotino. La denominazione di μετὰ τὰ φυσικά non ricorre nei trattati plotiniani, nei quali la *Metafisica*, pur ampiamente utilizzata nei termini di una rielaborazione critica, non è mai citata espressamente. Sulla lettura plotiniana della *Metafisica*, con riferimento alla stessa testimonianza porfiriana, cf. Iozzia 2009; Chiaradonna 2012: 85–87. Non vi è però alcun motivo di dubitare che Plotino conoscesse bene tale espressione.

<sup>16</sup> Cf. Dexipp. *In Cat.* 41, 7–8; cfr. anche 41, 13–14 e 30, in cui nelle espressioni al plurale è sottinteso βιβλία.

<sup>17</sup> Cf. Ammon. *In Int.* 71, 4–6.

<sup>18</sup> Cf. Ascl. *In Metaph.* 1, 20 e 3, 28.

<sup>19</sup> Sulla redazione di commenti ἀπὸ φωνῆς, cf. Richard 1950. Per alcune considerazioni sul rapporto tra Asclepio e il suo maestro Ammonio, cf. Cardullo 2002.

<sup>20</sup> Cf. Olymp. *Proll.* 7, 34; *In Alc.* 81, 14; *In Grg.* 156, 16–17.

<sup>21</sup> Cf. per es. Simp. *In Cat.* 221, 4; *In Cael.* 269, 31; *In Ph.* 1, 20.

<sup>22</sup> Cf. Phlp. *In de An.* 23, 28; *De aet. mundi* II 2, 27, 2 e 30, 12–13; *In Cat.* 5, 2 (questo commentario sulle *Categorie* è considerato come un corso di lezioni di Ammonio, trascritto da Giovanni Filopono; cf. I Hadot 1987a: 249–250, n. 1).

<sup>23</sup> *In De aet. mundi* II 2, 31, 7–32, 10, Giovanni Filopono riporta una citazione da un'opera procliana oggi andata perduta, intitolata *Esame delle tesi contrapposte da Aristotele al “Timeo” di Platone*, in cui figura l'espressione μετὰ τὰ φυσικά. Per quanto ho potuto verificare, questa espressione non è attestata nelle opere procliane pervenuteci. Inoltre, come mi conferma la prof. Angela Longo, che ringrazio, l'espressione non è neppure attestata negli scritti superstiti di Siriano — che comunque doveva averla ben nota — se non nei titoli dei vari libri del suo commento alla *Metafisica* (cf. Syrian. *In Metaph.* 1, 2; 54, 2; 80, 3: ἡ μετὰ τὰ φυσικά πραγματεία), i quali però, probabilmente, sono più tardi.

<sup>24</sup> Cf. Elias *Proll.* 8, 19; 20, 19–20. L'espressione in questione ricorre anche nel commentario sulle *Categorie* edito anch'esso in CAG 18/1 e attribuito da alcuni studiosi a Elia e da altri a David l'Invincibile (cf. I. Hadot



cibile<sup>25</sup> (tra la seconda metà del VI e gli inizi del VII secolo d.C.). Similmente, in Temistio (IV secolo d.C.) si legge la formula ἡ σύνταξις ἢ μετὰ τὰ φυσικά<sup>26</sup>.

Nel mondo latino, il riferimento alla *Metafisica* con l'espressione μετὰ τὰ φυσικά è attestato in Severino Boezio (prima metà del VI secolo d.C.), il quale dipende dai commentatori neoplatonici greci di Aristotele<sup>27</sup>.

Questi rilievi, nel loro complesso, mostrano che tra il II e il VI secolo d.C. e oltre, l'espressione "classica" di μετὰ τὰ φυσικά, con riferimento alla *Metafisica*, sulla scorta di una precedente tradizione (con riferimento, quanto meno, alle correnti dell'aristotelismo e del platonismo tra I secolo a.C. e II secolo d.C.), era di uso corrente nei vari circoli neoplatonici (in Italia, in Siria, ad Alessandria, ad Atene), tra i quali vi erano legami e interazioni. Va anche notato che nell'ambito del neoplatonismo, a differenza delle acquisizioni degli studi critici contemporanei, sono attribuite ad Aristotele sia la redazione della *Metafisica* come opera unitaria, sia la sua posizione dopo i trattati di fisica nell'ordine complessivo delle opere aristoteliche sulla base dei suoi contenuti dottrinali, sia il nome stesso di μετὰ τὰ φυσικά.

## 2. La *Metafisica* come trattazione della θεολογική ἐπιστήμη nel neoplatonismo

In epoca tardoantica, nel frastagliato orizzonte della *koinè* neoplatonica, la *Metafisica* di Aristotele — come anche la specifica scienza che vi è rintracciata — è usualmente indicata, oltre che con il consolidato nome di μετὰ τὰ φυσικά, anche con la denominazione di θεολογική πραγματεία o con altre simili che mettono in evidenza la connotazione "teologica" dell'opera. Tale rilievo, in particolare, appare pienamente evidente in autori del V e VI secolo. Ciò nell'ambito di una visione teorica, di cui si ha una formulazione esemplare in Proclo, secondo la quale la "scienza teologica" (θεολογική ἐπιστήμη), speci-

1987a: 250, n. 1, con i riferimenti bibliografici); cf. per es. *In Cat.* 120, 1 e 25–26. In questo commentario, oltre che ἡ Μετὰ τὰ φυσικά (sott. πραγματεία), si legge anche, sempre con riferimento agli scritti teologici di Aristotele (τὰ θεολογικά), l'espressione τὰ Μετὰ τὰ φυσικά περὶ ἀρχῆς ζητήματα (cf. 116, 12–13), con allusione al fatto che, secondo il commentatore, il fine della filosofia di Aristotele, in una prospettiva neoplatonica, è l'approdo alla basilare dottrina dell'unicità del principio di tutte le cose, di cui si occuperebbe la stessa *Metafisica*.

<sup>25</sup> Cf. David *Proll.* 26, 28; *In Porph.* 115, 27. Entrambe queste opere di David sono state anche redatte in armeno. Nel sopra citato passo dei *Prolegomeni* (26, 28), il greco μετὰ τὰ φυσικά è reso in armeno con *yet asaceloc' bnakanac'*, che letteralmente può essere reso con "dopo ciò che è stato detto sulle realtà fisiche". Ringrazio la dott. Benedetta Contin, alla quale devo le indicazioni relative ai suddetti scritti di David in lingua armena.

<sup>26</sup> Cf. Them. *In de An.* 103, 12–13.

<sup>27</sup> Cf. Boethius *In Int.* I, 74, 21–23; II, 102, 26. Va notato che in entrambi i passi il curatore dell'edizione riporta l'espressione in greco, non tradotta in latino né traslitterata. Con riferimento ai vari manoscritti in cui i testi boeziani sono traditi, il curatore segnala nell'apparato critico, nel caso dell'occorrenza dell'espressione in *In Int.* I, le lezioni latine *meta* /// *phsica*, *metaphisica* (più ricorrente), *metaphysica*; e nel caso dell'occorrenza in *In Int.* II, le lezioni latine *metataphytica*, *metataphisica* e *metaphysica* (più ricorrente). Queste lezioni vanno verosimilmente ascritte ai copisti medievali. Con la riscoperta di Aristotele nell'Occidente latino a partire dal XII secolo, infatti, nelle traduzioni della *Metafisica* l'espressione μετὰ τὰ φυσικά è resa in latino con il termine unico *metaphysica* (o con forme simili), destinato ad andare incontro a una straordinaria fortuna. Per talune prospettive sulle fonti neoplatoniche di Boezio, cf. Militello 2010: 28–34 e Courcelle 1935.



ficamente assunta come l'esposizione filosofica della "teologia" (θεολογία) e identificata con la "filosofia prima" (πρώτη φιλοσοφία), è concepita come la scienza dei principî primi, onverosia delle realtà prime per natura, le quali sono le realtà divine<sup>28</sup>.

In una prospettiva generale, nella divisione tassonomica delle opere aristoteliche adottata nell'ambito del neoplatonismo, la *Metafisica*, vista nella molteplicità dei suoi libri, costituisce l'insieme degli scritti "teologici" dello Stagirita (τὰ θεολογικά [συγγράμματα])<sup>29</sup>. Più in particolare, Siriano<sup>30</sup> (V secolo d.C.), Ammonio<sup>31</sup>, Giovanni Filopono<sup>32</sup> ed Elia<sup>33</sup> indicano la *Metafisica* con la denominazione di θεολογική πραγματεία. Nel già citato Olimpiodoro si riscontra anche il più generico nome di θεολογία<sup>34</sup>, che è ampiamente utilizzato dai neoplatonici per indicare la scienza esposta nella *Metafisica*<sup>35</sup>. Similmente, Marino di Neapoli (seconda metà del V secolo d.C.) utilizza l'espressione θεολογική ἐπιστήμη<sup>36</sup>, mentre gli anonimi *Prolegomeni alla filosofia di Platone* (VI secolo d.C.), che sono riconducibili all'ambiente scolastico del tardo neoplatonismo Alessandrino, riportano la denominazione di θεολογική φιλοσοφία<sup>37</sup>. Alla luce di questi rilievi, ritengo che anche il rimando dell'imperatore Giuliano (seconda metà IV secolo d.C.) alla θεολογική συγγραφή di Aristotele, contenuto nella *Lettera al filosofo Temistio*<sup>38</sup>, costituisca uno specifico riferimento alla *Metafisica* nel suo insieme, considerata appunto come un'opera teologica, concernente la conoscenza della realtà divina<sup>39</sup>. Inoltre, in linea con tale nomenclatura, il filosofo siriano Sergio di Resh'ayna

<sup>28</sup> Al riguardo si vedano i rilievi esemplari di Procl. *Theol. Plat.* I 3, 12, 11–13 e 13, 6–8; I 5, 23, 24–25; I 6, 28, 16. Per il Licio, la scienza teologica si occupa della gerarchia dei principî primi, cioè delle processioni e delle divisioni dei vari ordini divini, i quali derivano dal principio assolutamente primo, fonte di ogni divinità e della deificazione di ogni realtà, individuato nell'Uno-Bene sovraessenziale e identificato con il primo dio.

<sup>29</sup> Cf. Simp. *In Cat.* 4, 23–24; Olymp. *Proll.* 7, 34; Phlp. *In Cat.* 5, 1–2; Elias (o David) *In Cat.* 116, 12–13. Su tale individuazione degli "scritti teologici" di Aristotele con la *Metafisica*, cf. I. Hadot 1987a: 252 e 283.

<sup>30</sup> Cf. Syrian. *In Metaph.* 80, 17.

<sup>31</sup> Cf. Ammon. *In Int.* 27, 32–33.

<sup>32</sup> Cf. Phlp. *In de An.* 518, 36 – 519, 1.

<sup>33</sup> Cf. Elias *Proll.* 20, 21–22.

<sup>34</sup> Cf. Olymp. *In Alc.* 1, 3–5.

<sup>35</sup> Cf. per es. Cf. Ammon. *In Cat.* pp. 6, 20 e 35, 28; Elias (o David) *In Cat.* 121, 7.

<sup>36</sup> Cf. Marin. *V. Procli* 13, 4.

<sup>37</sup> Cf. *Proll. Plat.* § 1, 1–2.

<sup>38</sup> Cf. Jul. *Ad Them.* 10, 265 a 2.

<sup>39</sup> Condivido, al riguardo, la posizione di Asmus (1908: 43, nota relativa a 265 A, *Schrift*), che in questo passo identifica nella *Metafisica* la *theologische Schrift* di Aristotele cui Giuliano rimanda. In altra direzione, Rochefort (2003: 176, n. 6 relativa alla p. 26), nel rilevare che nessuna opera di Aristotele ci è pervenuta con un siffatto titolo, prospetta l'ipotesi che l'imperatore con tale espressione si riferisca a un'opera aristotelica andata perduta e così intitolata, oppure che alluda a una sezione di un'altra opera che egli indicava con il suddetto nome; in quest'ultimo caso, lo studioso avanza la supposizione di un'allusione al libro III del trattato essoterico perduto *Sulla filosofia*, che era dedicato alla teologia astrale. Rochefort, inoltre, riporta anche la lettura prospettata da P. Thillet, secondo cui l'allusione in questione di Giuliano potrebbe riguardare i libri VII e VIII della *Fisica*, in cui lo Stagirita dimostra l'esistenza del primo motore immobile, identificato con il dio del libro XII della *Metafisica*, testi aristotelici che erano considerati come λόγοι θεολογικοί. L'ipotesi del Rochefort di un'allusione giuliana alla sezione di qualche opera aristotelica di argomento teologico è ritenuta legittima da Micallella (1987: 74, n. 38), la quale, inoltre, in considerazione del fatto che nella suddivisione degli scritti aristotelici in uso presso

(prima metà del VI secolo d.C.), strettamente legato alle tradizionali prospettive di esegesi aristotelica proprie del coevo neoplatonismo alessandrino, si riferisce alla *Metafisica*, in lingua siriana, con l'espressione "i libri che sono detti divini"<sup>40</sup>.

### 3. La *Metafisica* come trattato "teologico". Spunti aristotelici e prospettive pre-neoplatoniche

In epoca tardoantica, la designazione della *Metafisica* e dei suoi contenuti con espressioni "teologiche", per un verso, appare assunta dai neoplatonici con stretto riferimento alla stessa testualità aristotelica, ripensata sulla scorta di filtri ermeneutici e prospettive speculative che ne trasfigurano i lineamenti e la traspongono in nuovi orizzonti filosofici; e, per altro verso, è anche attestata in autori anteriori al neoplatonismo, quali Clemente Alessandrino, Plutarco di Cheronea e Alessandro di Afrodisia, i quali offrono diverse letture della *Metafisica* che appaiono accomunate da una significativa accentuazione della componente "teologica" del pensiero aristotelico esposto in quest'opera, letta come un trattato incentrato su un'indagine filosofica avente come oggetto basilare la realtà divina.

#### 3.1. La θεολογική ἐπιστήμη nella *Metafisica* di Aristotele

La lettura "teologica" di taluni contenuti della *Metafisica* è fondamentalmente legata ad alcuni celebri passi dei suoi libri A, E, K e Λ, le cui prospettive speculative si rivelano tra le più problematiche nell'ambito degli studi sul pensiero aristotelico e sono legate a questioni che riguardano, in un'ottica più vasta, i caratteri portanti della filosofia dello Stagirita<sup>41</sup>. Quali che siano la configurazione redazionale dei testi in questione, il significato da riconoscere alle tesi che vi sono espresse, le statuizioni ontologiche ed epistemo-

---

i neoplatonici compare una sezione intitolata τὸ θεολογικόν, ritiene probabile che tale sezione, o raccolta di parti di diverse opere, al tempo di Giuliano circolasse come uno scritto autonomo con il titolo con cui l'Imperatore lo cita. A quest'ultimo riguardo, va però rilevato che questa sezione, di fatto, era costituita dai libri della *Metafisica*. Marcone (1987: 266) sostiene che in questo passo la θεολογική συγγραφή indica probabilmente il XII libro della *Metafisica*. A mio avviso va però notato che, piuttosto che di un rimando a uno specifico libro, si potrebbe trattare di un più generale riferimento all'insieme dei libri della *Metafisica*, vista come un trattato organico, per cui sono propenso ad accogliere la lettura di Asmus.

<sup>40</sup> Su ciò si veda un brano di Sergio tradotto in Hugonnard-Roche 1989: 12: "[...] ces autres [livres] qui sont appelés divins", e citato anche in D'Ancona 2005b: 188: "altri [libri] che sono detti divini"; cf. anche Watt 2010: 29, il quale, invece, in questo stesso brano traduce "[...] those [scil. treatises] called theological".

<sup>41</sup> Tali passi della *Metafisica*, infatti, incidono su questioni capitali per lo studio del pensiero aristotelico, tra le quali quelle concernenti l'unità e la coerenza della "scienza ricercata" da Aristotele nei libri della *Metafisica*; la determinazione dello statuto epistemologico e dell'oggetto di studio della "filosofia prima"; la natura della "teologia" aristotelica; il rapporto tra "ontologia" e "teologia"; la concezione dell'ente; le prospettive sull'unità e sull'evoluzione del pensiero aristotelico, con specifico riferimento ai temi della *Metafisica*; la storia redazionale della *Metafisica* e l'omogeneità del suo attuale assetto testuale; i nuclei aporetici individuati nel pensiero "metafisico" aristotelico, come anche il suo rapporto con il pensiero platonico e accademico. Legata a questi passi è anche la questione del rapporto tra la fisica e la "metafisica", per certi versi connessa ai temi che sto trattando in queste pagine (su tale questione cf. per es. Berti 2005).

logiche che vi emergono e le relative problematiche ermeneutiche, si può rilevare che gli assunti teorici di queste pagine di Aristotele costituiscono storicamente altrettanti *topoi* sui quali si incardina la lettura “teologica” — comunque essa sia intesa e sviluppata — della *Metafisica* e, per certi versi, dell’intero pensiero filosofico aristotelico, avanzata nel corso dei secoli, dall’antichità alla contemporaneità.

Come è noto, in Aristotele la nozione di θεολογική ἐπιστήμη (o θεολογική φιλοσοφία) ricorre in *Metaph.* E 1 (1026 a 18–19) e K 7 (1064 b 1–3)<sup>42</sup>, in due contesti storiograficamente problematici, in cui è prospettata la distinzione, nell’ambito delle scienze (o filosofie) teoretiche, tra la fisica, la matematica e un’altra scienza diversa da entrambe, la quale studia l’ente in quanto ente ed è chiamata, appunto, “scienza teologica” (θεολογική), come anche “scienza prima” (πρώτη ἐπιστήμη) o “filosofia prima” (πρώτη φιλοσοφία). Aristotele la presenta come l’unica scienza che procede alla dimostrazione della sostanza e dell’essenza, e afferma che essa studia le sostanze separate e immobili. In entrambi i passi, tali sostanze sono presentate con stretto riferimento alla dimensione del divino. In *Metaph.* E 1 (1026 a 15–21) Aristotele afferma che, se il divino (τὸ θεῖον) esiste da qualche parte, esiste nella realtà costituita dalle sostanze separate e immobili, studiate dalla scienza teologica, le quali sono anche presentate come le cause eterne delle realtà divine che sono manifeste, cioè dei corpi celesti. Parimenti, in *Metaph.* K 7 (1064 a 33 — b 1) egli dichiara che, se esiste tra gli enti una realtà immobile e separata — ed è la realtà studiata da una scienza teoretica diversa dalla fisica e dalla matematica —, in essa vi dovrà anche essere il divino (τὸ θεῖον) ed essa dovrà essere il principio primo e più proprio (πρώτη καὶ κυριωτάτη ἀρχή).

In entrambi i passi in questione, Aristotele sottolinea la superiorità della scienza teologica rispetto alle altre scienze. In *Metaph.* E 1 (1026 a 21–23) egli afferma che la filosofia più degna di onore deve essere quella che si occupa delle realtà più degne di onore e che, se per un verso le scienze teoretiche sono assolutamente preferibili alle altre scienze, cioè alle pratiche e alle poietiche, per altro verso la scienza teologica è assolutamente preferibile alle altre scienze teoretiche, cioè alla fisica e alla matematica. Lo stesso concetto è espresso anche in *Metaph.* K 7 (1064 b 1–6), in cui Aristotele, elencati i tre generi di scienze teoretiche, dichiara che il genere di queste scienze è il migliore tra i generi delle scienze e che tra le scienze teoretiche la migliore è quella teologica, in quanto essa studia il più venerabile tra gli enti (περὶ τὸ τιμιώτατον γὰρ ἐστὶ τῶν ὄντων) e ciascuna scienza è classificabile come migliore o peggiore in rapporto al proprio oggetto di studio.

Inoltre, in *Metaph.* A 2 (983 a 5–10) Aristotele afferma che la scienza che egli chiama “sapienza” (σοφία) è, tra tutte le scienze, la più divina e la più degna di onore (ἡθειοτάτη καὶ τιμιωτάτη). Stabilito, infatti, che una scienza è qualificabile come divina o perché è posseduta massimamente dal dio (ὁ θεός), oppure perché si occupa di cose divine, la “sapienza” si impone come la sola scienza che è divina per entrambi questi motivi. Infatti il dio per un verso è una causa e un principio — e la scienza in questione è, appunto,

<sup>42</sup> Va ricordato che tra gli studiosi non manca chi ha messo in discussione e negato l’autenticità del libro K; cf. per es. Natorp 1888.

una scienza di certe cause e principi — e per altro verso possiede siffatta scienza in esclusiva o in sommo grado. Tale rilievo implica dunque, per un verso, che il dio sia una causa e un principio, con possibile rimando al suo delinearci, in modo specifico, come la πρώτη και κυριωτάτη ἀρχή; e per altro verso, che il dio sia massimamente sapiente, se non l'unico vero sapiente, non essendo, comunque, il possessore geloso di una σοφία interdotta per invidia agli uomini<sup>43</sup>. Secondo queste osservazioni, quindi, la “sapienza”, la più divina e venerabile tra le scienze, è — potremmo dire — “scienza *del* dio” sia in quanto ha come oggetto saliente di studio il dio, sia in quanto appartiene massimamente, se non esclusivamente, al dio stesso. Se si leggono questi rilievi del libro A in corrispondenza con alcuni assunti del libro Λ, si potrebbe notare, per la prima istanza, che la sostanza presentata come il primo motore immobile e come “principio” in senso eminente<sup>44</sup>, è anche chiamata “il dio” (ὁ θεός)<sup>45</sup>; e, per la seconda istanza, che il dio in questione, visto come intelletto che pensa se stesso cogliendosi come intelligibile, è concepito come in atto nel suo stesso atto intellettuale di cogliere l'intelligibile e la sostanza, con riferimento a un'attività contemplativa (θεωρία) che il dio possiede sempre e l'uomo, invece, soltanto a volte, per poco tempo<sup>46</sup>.

Un ulteriore elemento del libro Λ, che concorre a conferire una connotazione “teologica” alla peculiare scienza presa in esame in queste pagine della *Metafisica*, è dato dal riferimento di Aristotele all'antica tradizione mitica che identifica con gli dèi le sostanze prime, immobili ed eterne<sup>47</sup>, di cui egli in quel contesto sta parlando.

### 3.2. La filosofia “epoptica” della *Metafisica* in Plutarco di Cheronea e in Clemente Alessandrino

Per quanto concerne la lettura in chiave “teologica” della *Metafisica* in autori anteriori al neoplatonismo, tra la fine del I e gli inizi del III secolo d.C., si può notare che in Plutarco di Cheronea e in Clemente Alessandrino i contenuti della *Metafisica* sono presentati in termini misterici, con forti valenze religiose, in particolar modo con riferimento alla ἐποπτεία, la suprema “visione” iniziatica del divino, applicata, sulle orme di Platone, all'ambito della conoscenza filosofica, per indicare la parte della filosofia che si occupa della realtà divina<sup>48</sup>.

Plutarco, nella sezione delle *Vite parallele* dedicata alla vita di Alessandro, fa riferimento alla μετὰ τὰ φυσικὰ πραγματεία, appunto alle dottrine esposte nella *Metafi-*

<sup>43</sup> Cf. Arist. *Metaph.* A 2, 982 b 28 — 983 a 4.

<sup>44</sup> Cf. per es. Arist. *Metaph.* Λ 7, 1072 b 13–14 (“il principio da cui dipendono il cielo e la natura”); Λ 8, 1073 a 23–24 (“il principio e il primo degli enti”).

<sup>45</sup> Cf. per es. Arist. *Metaph.* Λ 7, 1072 b 25.

<sup>46</sup> Cf. Arist. *Metaph.* Λ 7, 1072 b 18–26.

<sup>47</sup> Cf. Arist. *Metaph.* Λ 8, 1074 a 38 — 1074 b 14.

<sup>48</sup> Per la trasposizione dell'*epopteia* dell'iniziazione misterica sul piano filosofico in Platone, cf. *Smp.* 209 e — 210 a; *Phdr.* 250 b–c; *Phd.* 69 c–d. Si veda, al riguardo, des Places 1964. La presentazione in termini “epop-

sica, a proposito dei discorsi degli “insegnamenti segreti (ineffabili) e più profondi” (ἀπόρρηται καὶ βαθύτεραι διδασκαλῖαι) dello Stagirita, chiamati anche “acroamatici ed epoptici” (ἄκροαματικά καὶ ἐποπτικά), non destinati alla divulgazione. Va notato come Plutarco in questo caso, riguardo agli insegnamenti “acroamatici”, concentri la sua attenzione specificamente sulla *Metafisica*, riconoscendole, di fatto, una posizione di massimo rilievo nell’ambito del pensiero di Aristotele. Le dottrine della *Metafisica*, concernenti le “cose di massimo valore” (τὰ ἄριστα), sono quindi presentate in termini trasposti dal linguaggio misterico e pregni di valenze religiose, con una chiara connotazione “teologica”<sup>49</sup>.

Anche Clemente Alessandrino, in un diverso contesto teorico, nell’ambito della divisione delle parti della “filosofia mosaica”, dichiara che la sua parte “teologica” (τὸ θεολογικὸν εἶδος), quale parte suprema (ἐπὶ πᾶσι) che egli denomina anche ἐποπτεία, è chiamata da Aristotele μετὰ τὰ φυσικά, con chiaro riferimento alla *Metafisica*, i cui contenuti sono quindi assunti in termini specificamente “teologici”<sup>50</sup>.

Si può notare che in questi autori, la lettura teologica della *Metafisica* si delinea nella cornice di una divisione generale delle parti della filosofia, ampiamente diffusa a partire

---

tici” della teologia si conserva nella tradizione neoplatonica; cf. per es. Procl. *In Prm.* I, t. I, 617, 17 – 618, 1; *Theol. Plat.* I 1 6, 16, con riferimento alla teoria teologica di Platone. Più in generale cf. Procl. *Theol. Plat.* I 1, 5, 5 – 8, 15 (Proemio dell’opera), in cui la filosofia platonica è presentata come una sacrale iniziazione ai misteri (μυσταγωγία) concernenti gli dèi.

<sup>49</sup> Cf. Plu. *V. Par.*, R. Flacelière, É. Chambry (ed.), t. IX, 7, 9, 668, 5–9, pp. 37–38; sull’occorrenza dell’espressione ἡ μετὰ τὰ φυσικά πραγματεία in questo passo plutarco, cf. *supra*, n. 12. Sulla parte “epoptica” della filosofia in Aristotele secondo Plutarco, cf. anche Plu. *De Is. et Osir.* 77, 382 c 6 – e 2, p. 247, in cui egli afferma che Platone e Aristotele chiamano “epoptica” (ἐποπτικόν) la parte della filosofia (τὸ μέρος τῆς φιλοσοφίας) che riguarda l’intuizione dell’intelligibile colto nella sua purezza e semplicità, in cui è individuata la realtà prima, semplice e immateriale, rappresentata dalla luminosità uniforme della veste intangibile di Osiride e consistente per Plutarco nella realtà divina. In questo passo, vari studiosi considerano il riferimento plutarco allo Stagirita come riconducibile ai contenuti del dialogo *Eudemo*, o *sull’anima*, dunque all’“Aristotele perduto” degli scritti essoterici, di cui Plutarco doveva avere una buona conoscenza; cf. per es. Bignone 1973: vol. I, 68–70; Ross 1964: 23, Arist. *Eud. fr.* 10. Ciò non toglie, però, che il Cheronense, riguardo alla conoscenza noetica, al di là dello specifico riferimento a un determinato scritto di Aristotele, quale appunto potrebbe essere l’*Eudemo* (in cui potrebbe essere stata attestata la nozione di “epoptica”, assente nell’attuale *Corpus Aristotelicum*), abbia potuto avere in mente anche istanze aristoteliche contenute in altre opere. In questa direzione, ritengo legittimo ipotizzare che Plutarco, con riferimento alla dottrina protologica della divina realtà intelligibile, abbia potuto individuare la parte “epoptica” della filosofia aristotelica anche nei rilievi della *Metafisica* concernenti la sostanza sovra-sensibile, studiata dalla scienza che Aristotele definisce “teologica”, e che in una data ottica ermeneutica abbia potuto considerare tali rilievi come il nucleo dottrinale centrale della *Metafisica*. Al riguardo, si può anche notare come alcuni studiosi prospettino un collegamento tra questo passo del *Su Iside e Osiride* sulla parte “epoptica” della filosofia, e quello, sopra ricordato, delle *Vita parallele*, in cui Plutarco parla degli insegnamenti “epoptici” di Aristotele con riferimento alla *Metafisica*; cf. per es. Cilento 2002: 138 e n. 4; Adorno 1992: 36. Si potrebbe inoltre cogliere una corrispondenza tra questo passo del *Su Iside e Osiride*, in cui il τέλος della filosofia è indicato nell’accesso alla verità contemplata nella parte “epoptica” della filosofia (cf. 382 e 1–2), e un passo del dialogo plutarco *Sul tramonto degli oracoli* da cui emerge l’assunto secondo cui la filosofia ha il suo τέλος nella θεολογία (cf. Plu. *De def. or.* 2, 410 b 3, p. 101). Se si leggono in sinossi i due brani, si può rilevare che per Plutarco la “parte epoptica della filosofia”, la quale costituisce “il fine della filosofia”, coincide con la “teologia”.

<sup>50</sup> Cf. Clem. Al. *Strom.* I 28, 176, p. 108, 24–30. Secondo Clemente, le parti della “filosofia mosaica” sono la storica, la legislativa, presentate entrambe come proprie dell’etica, la cerimoniale, che è propria della fisica, e la teologica, quale parte suprema che è chiamata anche ἐποπτεία. In Clemente la presentazione in termini misterici della parte teologica della filosofia mosaica, o ἐποπτεία, è data anche dal fatto che in questo stesso passo egli la assimila alla “dialettica” (διαλεκτική) di Platone e afferma che questi la dichiara propria dei Grandi Misteri.

dal I secolo d.C. fino alla fine dell'antichità e oltre, incentrata sulla tripartizione fondamentale di etica, fisica ed epoptica (o teologia), quali discipline assunte come gradi concatenati di un progresso formativo e spirituale che culmina nella contemplazione del divino<sup>51</sup>. L'epoptica è concepita come la parte suprema della filosofia, e la *Metafisica*, vista come una trattazione di questa specifica parte, è assunta, di conseguenza, come la più elevata tra le opere di Aristotele.

### 3.3. La θεολογική ἐπιστήμη della *Metafisica* in Alessandro di Afrodisia

Una presentazione pre-neoplatonica di taluni contenuti della *Metafisica* in termini “teologici” è attestata anche in Alessandro di Afrodisia, un autore ampiamente letto dai neoplatonici<sup>52</sup>. Egli, muovendo dal testo aristotelico stesso, designa più volte come θεολογική la peculiare disciplina prospettata nella *Metafisica*<sup>53</sup>, spiegando questa denominazione con il fatto che tale scienza è conoscenza delle realtà divine (τῶν θεῶν γνῶσις), cioè delle cause prime e dei principî primi, tra cui vi è il dio, quale principio primo e causa suprema<sup>54</sup>; e a questo riguardo, specifica anche che questa scienza si occupa principalmente (προηγούμενως) della causa e forma (περὶ γὰρ τοῦ αἰτίου καὶ εἶδους), la quale in sé è la sostanza totalmente immateriale, chiamata da Aristotele sia “primo dio” sia “intelletto” (καὶ πρῶτον θεὸν καὶ νοῦν)<sup>55</sup>. In quest'ottica, la denominazione di “scienza teologica” è assunta dal filosofo di Afrodisia come interconnessa a quella di “sapienza prima” (πρώτη σοφία), la quale è riferita alla scienza in questione in quanto questa si occupa delle “realtà prime e massimamente degne di onore”<sup>56</sup>. Questa scienza teoretica, infatti, studia i principî primi e le cause prime, cose che sono in sommo grado enti<sup>57</sup>.

A questo riguardo Alessandro, in una riformulazione in termini radicali del rilievo sul θεός di *Metaph.* A 2, 983 a 8–9 (ὅ τε γὰρ θεὸς δοκεῖ τῶν αἰτίων πᾶσιν εἶναι καὶ ἀρχή τις), identifica il “primo dio e intelletto” — che è il θεός di *Metaph.* Λ 7–8 — con il principio primo e la causa suprema (ὁ δὲ θεὸς ἀρχὴ πρώτη καὶ αἰτία τῶν ἄλλων)<sup>58</sup>. Quest'ultimo

<sup>51</sup> Su questa divisione delle parti della filosofia, cf. P. Hadot 1979: in part. 218 ss.

<sup>52</sup> Alessandro di Afrodisia, per esempio, era già noto a Plotino. Dal cap. 14 della *Vita di Plotino* redatta da Porfirio sappiamo infatti che nel corso delle lezioni di Plotino si leggevano, tra l'altro, anche vari commentari peripatetici, tra cui quelli di Aspasio, di Alessandro (di Afrodisia), di Adrasto e altri disponibili; cf. Donini 2006: in part. 17–18 e 23–31; Goulet-Cazé 1982: 262–264. Si può anche ricordare l'incidenza del commento di Alessandro di Afrodisia alla *Metafisica* su quello redatto da Siriano; cf. Luna 2001: 72–98.

<sup>53</sup> Cf. Alex Aphr. *In Metaph.* 18, 11: ἡ πραγματεία θεολογική καλεῖται (due testimoni riportano qui θεολογία invece di θεολογική); 171, 6 e 9: ἡ θεολογική (sott. ἐπιστήμη); 237, 4: θεολογική (sott. πραγματεία). Va notato che in tali occorrenze l'espressione θεολογική, con i sostantivi sottintesi, indica non il titolo della *Metafisica*, ma piuttosto uno dei nomi della scienza che in quest'opera è trattata in modo tematico.

<sup>54</sup> Cf. Alex Aphr. *In Metaph.* 18, 8–10.

<sup>55</sup> Cf. Alex Aphr. *In Metaph.* 171, 8–11.

<sup>56</sup> Cf. Alex Aphr. *In Metaph.* 171, 7–8.

<sup>57</sup> Cf. Alex Aphr. *In Metaph.* 237, 8–10.

<sup>58</sup> Al riguardo, cf. Bonelli 2001: 58: “Si noti che Alessandro sembra accentuare l'aspetto teologico delle parole di Aristotele: egli dice senz'altro che dio è primo principio e causa, laddove Aristotele dice che *sembra*



assunto figura nel commento a *Metaph.* A 2, in cui Alessandro, sulla scorta del testo aristotelico, dopo aver ribadito l'assenza d'invidia nel divino, spiega che la scienza in questione, che è la più degna di onore, è la più divina in quanto è in sommo grado somigliante all'attività propria degli esseri divini, ma anche in quanto essa è conoscenza che ha come oggetto gli esseri divini, cioè le cause prime e i principi primi, e il dio è principio primo e causa delle altre cose<sup>59</sup>.

#### 4. La lettura della *Metafisica* nel tardo neoplatonismo

Nella tarda antichità lo statuto teologico della *Metafisica* appare pienamente acquisito nell'ambito della tradizione neoplatonica, nella cui organizzazione scolastica le opere aristoteliche godono del riconoscimento di una non trascurabile importanza. Più in particolare, lo studio della *Metafisica* è parte integrante del *cursus* scolastico neoplatonico in cui nel V e VI secolo erano organizzati istituzionalmente gli studi filosofici tanto ad Atene quanto ad Alessandria<sup>60</sup>.

Il *cursus*, nella sua pianificazione generale, presentava un'impostazione graduale per ordine crescente di difficoltà ed era fondamentalmente diviso in tre cicli, ciascuno dei quali era basato sulla lettura e l'interpretazione di testi autorevoli, considerati come depositi della verità<sup>61</sup>. Il primo ciclo, preceduto da varie letture propedeutiche e sussidi per principianti, era dedicato allo studio ordinato di una vasta selezione di opere di Aristotele, lette secondo schemi esegetici prefissati. Questo primo ciclo di studi aristotelici era propedeutico al secondo, il quale consisteva in uno studio ordinato di una scelta ragionata di dialoghi di Platone<sup>62</sup>, anch'essi letti secondo precisi filtri teorici e criteri esegetici. A questo secondo ciclo seguiva, come integrazione e completamento della formazione

---

a tutti che dio si trovi tra le cause e sia un principio (ὁ τε γὰρ θεὸς δοκεῖ τῶν αἰτίων πᾶσιν εἶναι καὶ ἀρχὴ τις) [Arist., *Metaph. Alpha*, 983 a 8–9]". Credo che tale accentuazione sia legata al fatto che Alessandro legga questo passo di Arist. *Metaph.* A 2 sul θεός in stretta connessione con taluni rilievi di Arist. *Metaph.* Λ 7–8 in cui la natura protologica del θεός di cui si parla è maggiormente messa in rilievo e appare, in un certo modo, più corrispondente alla suddetta lettura di Alessandro.

<sup>59</sup> Cf. Alex Aphr. In *Metaph.* 18, 5–10.

<sup>60</sup> Sull'organizzazione del *cursus studiorum* neoplatonico nei secoli V–VI, cf. per es. Goulet-Cazé 1982: 277–280; Siorvanes 1996: 114–121; Hoffmann 1998 e 2006: 605–614; Longo 2005: 50–55; Athanassiadi 2006: 169–174; Renaud 2009: in part. 140–142; Militello 2010: 40–43.

<sup>61</sup> Su tale prospettiva, cf. per es. P. Hadot 1968.

<sup>62</sup> Marino, riguardo alla formazione ateniese di Proclo, presenta questo rapporto gerarchico tra i due cicli nei termini della gradualità dell'iniziazione misterica eleusina, assimilando ai riti iniziatici preliminari e ai "Piccoli Misteri" lo studio del pensiero di Aristotele e ai più avanzati "Grandi Misteri" il successivo studio del pensiero di Platone, presentato come una mistagogia che culmina nella suprema ἐποπτεία; cf. Marin. *V. Procli* 13, 1–10. La superiorità (intesa anche come ulteriorità) del pensiero di Platone rispetto a quello di Aristotele è anche prospettata da Damascio ("fiorito" nella primi decenni del VI secolo d.C.) in un frammento della *Vita di Isidoro* (o *Storia filosofica*) in cui egli testimonia come il suo maestro Isidoro, abbandonati gli studi di retorica e poetica per quelli filosofici, sia passato dallo studio della filosofia aristotelica, di cui avrebbe colto i limiti, a quello del superiore pensiero platonico, che egli avrebbe considerato, nel suo nucleo dottrinale più profondo, come filosoficamente culminante; cf. Dam. *V. Isid.* fr. 35 (*apud* Phot.), 58, 9 — 60, 2, C. Zintzen (ed.) [= 34 C, 112 ed. Athanassiadi].

filosofica, un ulteriore ciclo, incentrato sullo studio degli *Oracoli caldaici* e degli scritti orfici, come anche delle altre antiche teologie “greche” e “barbare”, cui era riconosciuto lo statuto sacrale di rivelazioni divine. Agli *Oracoli caldaici* era legata l’arte ieratica con il complesso delle pratiche rituali teurgiche, quale tradizione sapienziale e cerimoniale che nel tardo neoplatonismo godeva di grande considerazione, pur con diverse prospettive nei vari autori, in quanto ritenuta anch’essa finalizzata a promuovere l’ascesa dell’anima e a conseguire l’unione mistica con il divino.

Modulato in corrispondenza dell’ordine della realtà e della rispettiva progressione della conoscenza, questo *cursus studiorum* era concepito come una totalità organica e sistematica in cui la filosofia di Platone e quella di Aristotele erano assunte come due sistemi dottrinali intrinsecamente unitari e omogenei, legati tra loro da un reciproco accordo (συμφωνία), più o meno accentuato dai vari commentatori<sup>63</sup>. Ciò in base all’istanza della coerenza e dell’unità di fondo di un’ancestrale tradizione filosofica greca (coincidente con la “filosofia” in quanto tale), depositaria della verità, sullo sfondo di una più vasta concezione concordista delle antiche tradizioni teologico-sapienziali greche e barbare<sup>64</sup>. Il pensiero aristotelico, pur debitamente valorizzato, era generalmente fruito, sulla scorta di possenti filtri esegetico-speculativi, in una posizione funzionale di subordinazione al pensiero platonico (o comunque entro coordinate teoriche platonizzanti), il quale era considerato come la più alta espressione del sapere filosoficamente determinato.

In questo *cursus*, la *Metafisica* ricopriva una posizione significativa. Essa, infatti, era letta come l’opera “teologica” di Aristotele, inserita in un programma generale di studi che, tanto nella sua globalità quanto nelle sue varie articolazioni, manifestava un chiaro orientamento teologico e riconosceva nella “teologia” la disciplina suprema nell’ambito dell’ordinamento gerarchico delle varie discipline filosofiche. Ciò anche in corrispondenza del fine ultimo riconosciuto in diversi modi all’intera formazione tanto filosofica quanto teurgica e religiosa, individuato nell’“assimilazione a dio nella misura del possibile”, da conseguire tramite un progressivo perfezionamento dell’anima nelle varie virtù, che conduceva all’unione mistica con il principio primo<sup>65</sup>. La teologia costituiva la parte culminante di ciascuno dei due cicli filosofici del *cursus*, l’aristotelico e il platonico, ma era anche, nelle sue formulazioni non scientifiche, la disciplina culminante dell’intero

---

<sup>63</sup> Sulla questione dell’accordo tra il pensiero platonico e quello aristotelico nell’ambito della tradizione neoplatonica, prospettato dai vari autori con differenti posizioni teoriche e strategie esegetiche, in una prospettiva generale cf. Romano 1983; Verrycken 1997: 270–274; Sorabji 2005: 37–40; Gerson 2006. Sul tema dell’accordo tra Platone e Aristotele nel platonismo da Antioco di Ascalona a Porfirio, passando per Plutarco di Cheronea, Numenio, Attico, Ammonio Sacca, Plotino, cf. Karamanolis 2006.

<sup>64</sup> Per una presentazione di talune basilari istanze teoriche ed esegetiche sottese al *cursus* filosofico del tardo neoplatonismo, cf. Renaud 2009.

<sup>65</sup> A questo riguardo va anche ricordato che nella tradizione neoplatonica la formazione filosofica ha come termine di riferimento il ricorrente modello del θεῖος ἀνὴρ, l’“uomo divino” i cui tratti esemplari sono delineati in varie biografie filosofiche encomiastico-aretologiche, il “santo pagano” perfezionatosi nelle varie virtù e assimilato a dio attraverso la vita filosofica e la pratica della teurgia; cf. Fowden 1982.



*cursus*, il quale nel suo ciclo più avanzato prevedeva lo studio delle varie teologie greche e barbare, unitamente alla pratica della teurgia.

Sofferamoci, a questo riguardo, su ciascuno dei cicli del *cursus*, a partire da quello terminale.

#### 4.1. Il ciclo finale del *cursus studiorum*: lo studio delle teologie greche e barbare

Il ciclo più avanzato del *cursus*, che segnava il compimento dell'intero percorso formativo, consisteva nello studio della teologia così come essa, secondo l'esegesi neoplatonica, era insegnata in modi differenti nelle varie tradizioni teologiche greche e barbare, e prevedeva il concomitante perfezionamento del discente attraverso l'acquisizione delle supreme virtù teurgiche, legate alla teologia caldaica, la quale era tenuta in particolare considerazione.

Al riguardo va rilevato che nell'ambito del tardo neoplatonismo la "scienza teologica" (θεολογική ἐπιστήμη), assunta *scripto sensu*, era concepita come l'esposizione della "teologia" (θεολογία) nella modalità propria della conoscenza epistemica, come teoresi protologica. Secondo la codificazione procliana che ne restituisce una versione saliente, la "scienza teologica", chiamata anche "scienza divina" (θεία ἐπιστήμη)<sup>66</sup>, espone i contenuti della teologia ("le cose divine", τὰ θεία) con procedimenti dialettici, ricorrendo alle argomentazioni dimostrative proprie del dispiegamento speculativo della ragione discorsiva. Ciò in una prospettiva in cui il discorso, nelle sue articolazioni e nel rigore della sua consequenzialità, corrisponde alle realtà che esso manifesta, considerate nei loro caratteri, ordinamenti e rapporti. Come tale, dunque, la "scienza teologica", intesa quale disciplina epistemica, pur sempre legata alla rivelazione divina, costituisce l'espressione dei contenuti dottrinali della teologia nella modalità propria della speculazione filosofica, secondo un registro che potremmo definire concettuale<sup>67</sup>. Alla luce del paradigma ermeneutico della συμφωνία, i contenuti della teologia sono anche trasmessi, in varie tradizioni teologiche, secondo modi espressivi diversi da quello scientifico, cioè propriamente filosofico. Proclo, al riguardo, oltre al modo "scientifico" di esposizione della teologia, presentato anche come "dialettico" e "apodittico" e riconosciuto come proprio degli Eleati e soprattutto di Platone, indica il modo "mitico" o "simbolico", ritenuto proprio dell'orfismo e delle varie poetiche mitologiche, quali quelle di Omero e di Esiodo; il modo che fa ricorso alle "immagini", proprio dei pitagorici; il modo "divinamente ispirato", tipico degli asserti categorici degli *Oracoli caldaici*: modi terminologico-espositivi che, secondo il diadoco, non sono privi di convergenze e d'interferenze reciproche e che sono tutti anche utilizzati in qualche misura dallo stesso Platone<sup>68</sup>. Queste varie formulazioni teolo-

<sup>66</sup> Cf. Procl. *Theol. Plat.* I 12, 56, 8.

<sup>67</sup> Sulla concezione procliana della "scienza teologica" nei suoi vari aspetti, cf. Gritti 2008.

<sup>68</sup> Cf. Procl. *Theol. Plat.* I 4, 19, 18–20, 26; *In Prm.* I, t. I, 646, 16 – 647, 18. Sui modi di esposizione della teologia secondo Proclo e sull'accordo tra le varie tradizioni teologiche nel neoplatonismo, cf. P. Hadot 1987 : in

giche, che richiedono un'avanzata formazione filosofica per una corretta comprensione dei loro contenuti dottrinali, vanno istituzionalmente studiate dopo la filosofia di Platone e alla luce di questa.

Con tale statuizione si delinea una visione concordista secondo cui un unico e medesimo contenuto di verità, che rappresenta il deposito sacrale di un ancestrale “discorso sul divino”, trova espressione nelle varie tradizioni mitico-religiose e filosofico-sapientziali del mondo mediterraneo e mediorientale — tutte lette e interpretate in chiave neoplatonica — in forme didascaliche diverse tra loro, ma puntualmente convergenti nei loro insegnamenti dottrinali<sup>69</sup>. Ciò in una prospettiva in cui i materiali mitico-culturali delle varie tradizioni sono interpretati su un terreno filosofico e unificati in un sistema teologico integrato e omogeneo, con riferimento al retaggio speculativo del pensiero neoplatonico. Una fitta rete di collegamenti e corrispondenze di divinità disegna un articolato *Pantheon* che si configura come un organigramma completo dei principi del reale, in una visione completa del mondo divino nei suoi vari ordinamenti, caratteri e funzioni.

In questa visione, dunque, la scienza teologica è un particolare modo, per certi versi privilegiato ma non esclusivo, di esposizione della θεολογία, della quale si hanno anche altrettanto valide e autorevoli esposizioni non scientifiche. Il pensiero filosofico, nella sua dimensione più elevata, diviene il luogo teoretico della fondazione e codificazione di un discorso epistemico sul divino, capace di esporre in modo sistematico gli insegnamenti della θεολογία, di cui si coglie l'unità e l'universalità nell'articolata varietà dei contesti sacrali e dei registri espressivi in cui essa si manifesta. La prospettiva neoplatonica dell'armonia tra le varie tradizioni teologiche si traduce, così, in un progetto di elaborazione, su basi filosofiche, di una teologia pagana ecumenico-universale, quale retaggio dottrinale e spirituale del policromo orizzonte della religiosità greco-romana tardoantica.<sup>70</sup>

#### 4.2. Il ciclo di studi platonici e la marcata rilevanza del *Parmenide*

Per quanto concerne il secondo ciclo del *cursus*, dedicato allo studio di Platone, va notato che esso culminava con lo studio delle opere ritenute specificamente teologiche. Nel tardo neoplatonismo ateniese e alessandrino del V–VI secolo, il ciclo relativo alla filosofia platonica, sulla scorta del “canone” codificato da Giamblico, era incentrato sullo studio di un gruppo di dodici dialoghi. La loro selezione e il loro ordine di lettura erano

part. 29–34; Saffrey 1992; Brisson 1996: 121–145; Gersh 2000; Pépin 2000; Gritti 2008: in part. 50–66.

<sup>69</sup> Quali manifesti esemplari di questa concezione concordista, si potrebbero indicare il trattato di Siriano, andato perduto, intitolato *Accordo di Orfeo, Pitagora e Platone con gli Oracoli caldaici*, alla cui stesura sembra che abbia collaborato in qualche modo anche Proclo, o un'opera di un tale Asclepiade, anch'essa perduta, intitolata *Accordo degli Egiziani con gli altri teologi*; cf. su ciò Saffrey 1992: 37 e 48–49.

<sup>70</sup> Riguardo a questa visione, è anche significativa, sul piano della devozione culturale, la testimonianza di Marino, il quale, nel mettere in risalto la grande pietà religiosa di Proclo e la sua devozione per gli dèi dei vari popoli oltre che per quelli venerati dai Greci, afferma che il Licio, “uomo religiosissimo”, soleva ripetere che il filosofo non deve essere ministro di culti di singole città o popoli particolari, bensì “sacerdote del mondo intero” (κοινη δὲ τοῦ ὅλου κόσμου ἱεροφάντην); cf. Marin. *V. Procli* 19, 1–30.

stabiliti con un criterio anagogico, sulla base della dottrina neoplatonica dei diversi gradi della scala delle virtù, con riferimento alla diretta corrispondenza dello specifico tema di ciascun dialogo al grado di virtù che con la sua lettura si intendeva conseguire<sup>71</sup>. Si iniziava con l'*Alcibiade Primo* (la cui autenticità non era messa in dubbio), che fungeva da introduzione generale all'intera filosofia platonica, per proseguire con il *Gorgia*, relativo alle virtù politiche, e successivamente con il *Fedone*, relativo alle virtù catartiche. Seguivano sei dialoghi, concepiti come relativi alla gradualità delle virtù teoretiche, in quanto incentrati sulla progressiva conoscenza degli enti: il *Cratilo*, in cui gli enti sono contemplati nei loro nomi; il *Teeteto*, in cui gli enti sono contemplati nei loro concetti; il *Sofista* e il *Politico*, in cui gli enti sono contemplati nelle realtà fisiche; il *Fedro* e il *Simposio*, in cui gli enti sono contemplati nelle realtà divine. Si passava poi al *Filebo*, concepito come dedicato al principio primo, il Bene primario, quale termine sommo dell'intero percorso filosofico. Si chiudeva così un primo ciclo di dieci dialoghi, al quale seguiva un secondo ciclo platonico di perfezionamento, incentrato sullo studio del *Timeo* e, infine, del *Parmenide*, assunti come i dialoghi "perfetti", l'uno dedicato alla fisica, l'altro alla teologia, ai quali si riconducevano i dieci dialoghi precedentemente studiati<sup>72</sup>. Con questo *cursus* di studi platonici, dunque, si prospetta un itinerario formativo che, prendendo le mosse dall'*Alcibiade Primo*, si snoda nello studio graduale di dialoghi etici (*Gorgia* e *Fedone*), logici (*Cratilo* e *Teeteto*), fisici (*Sofista* e *Politico*) e teologici (*Fedro* e *Simposio*) e che, dopo lo studio del *Filebo*, visto anch'esso come dialogo teologico, si completa con la lettura del *Timeo*, che riassume l'intera fisica platonica, e del *Parmenide*, che riassume l'intera teologia platonica. Si registra, così, la basilare importanza generalmente riconosciuta nell'ambito del neoplatonismo al *Parmenide*,<sup>73</sup> la cui πραγματειώδης παιδία era considerata, secondo un diffuso modello esegetico di fondo, come l'esemplare esposizione filosofica della teologia, appunto come la suprema trattazione della "scienza teologica".

Nella prospettiva di un rigoroso sistema di corrispondenze tra livelli della realtà, ambiti disciplinari della filosofia, gerarchia delle virtù e ordine dei dialoghi platonici, lo studio neoplatonico di questi ultimi appare, dunque, orientato in modo programmatico alla teologia quale scienza suprema che conduce la vita contemplativa al suo compimento, introducendo l'anima alla dimensione sovrasensibile del divino.

<sup>71</sup> Cf. *Proll. Plat.* § 26, in part. 16–44. Su questo canone di letture platoniche, cf. Festugière 1969; Lernould 2001: 30–32; Westerink, Trouillard, Segonds 2003: lxxvii–lxxiv e 74–78 (note al testo); Dalsgaard Larsen 1972: vol. I, 332 ss. Sulla dottrina neoplatonica della scala gerarchica delle virtù, nei suoi vari sviluppi e articolazioni, cf. Festugière 1969; I. Hadot 1978: in part. 152–158; Brisson 2006.

<sup>72</sup> Questa selezione di dialoghi non escludeva la lettura di altri scritti platonici. Per esempio, Marino afferma che Proclo, nel corso della sua formazione filosofica ad Atene, studiò anche le *Leggi* e la *Repubblica*; cf. Marin. *V. Procli* 14, 1–3.

<sup>73</sup> Sulle linee generali di sviluppo dell'interpretazione delle ipotesi del *Parmenide* nel neoplatonismo, cf. Combès 1997: ix–xx.

### 4.3. Il ciclo di studi aristotelici e la posizione culminante della *Metafisica*

Un orientamento fondamentalmente teologico si riscontra anche nel primo ciclo del *cursus*, dedicato allo studio del pensiero aristotelico, il quale riveste una particolare importanza per il tema che sto trattando.

Non tutte le opere (τὰ συγγράμματα) di Aristotele erano inserite nel programma canonico di studi. Gli scritti dello Stagirita erano divisi in scritti particolari, intermedi e generali (τὰ καθόλου); questi ultimi, incentrati su soggetti di carattere generale, erano divisi in scritti ipomnematici (τὰ ὑπομνηματικά), cioè testi allo stato di appunti o di bozze, a loro volta divisi in scritti di argomento omogeneo e di argomento vario, e in scritti sintagmatici (τὰ συνταγματικά), cioè opere organiche puntualmente rifinite dal loro autore. Gli scritti sintagmatici erano divisi in scritti dialogici, chiamati anche essoterici, in cui Aristotele ricorre a maschere sceniche (i vari personaggi utilizzati nel genere letterario del dialogo), e scritti in cui invece egli parla di persona (τὰ αὐτοπρόσωπα), i quali erano anche chiamati acroamatici (ἀκροαματικά). Gli studi aristotelici del *cursus* neoplatonico riguardavano unicamente quest'ultimo gruppo di scritti, ai quali era riconosciuto un intrinseco valore filosofico. Gli αὐτοπρόσωπα erano divisi in scritti strumentali (o logici), pratici e teoretici. Gli scritti strumentali, incentrati in vari modi sul metodo scientifico della dimostrazione, includevano le opere di logica, ma anche quelle di retorica e di poetica; gli scritti pratici comprendevano gli scritti etici, economici e politici; gli scritti teoretici (τὰ θεωρητικά), infine, erano divisi in scritti fisici, matematici<sup>74</sup> e teologici (τὰ θεολογικά)<sup>75</sup>. Le opere acroamatiche, assunte nel loro insieme come un *corpus* organico e sistematico, erano studiate in successione, secondo un rigoroso ordine di lettura, concepito come puntualmente corrispondente ai loro contenuti: l'intero corso degli studi aristotelici procedeva, quindi, dagli scritti logici (preceduti dalla lettura dell'*Isagoge* di Porfirio) a quelli pratici e da questi a quelli teoretici, secondo un graduale percorso ascendente che si cimentava, con ordine, nello studio delle trattazioni di logica (oltre che di retorica e di poetica), di etica (oltre che di economia e di politica), di fisica, di matematica e, infine, di teologia, la quale era vista come la scienza teoretica suprema, dunque come la più elevata disciplina filosofica. L'insieme delle opere aristoteliche, in tal modo, restituiva un sistema integrale e ordinato di discipline filosofiche orientate verso la teologia.

Ora, nella visione neoplatonica, proprio la *Metafisica*, nei suoi vari libri, era classificata come l'unico scritto aristotelico di argomento teologico<sup>76</sup>. La *Metafisica*, dunque, in quanto opera relativa alla "scienza teologica", disciplina considerata come la più venera-

<sup>74</sup> Nella tarda antichità erano attribuite ad Aristotele opere matematiche pseudepigrafe, quali scritti di meccanica, di ottica e di geometria; cf. su ciò I. Hadot 1987a: 282–283.

<sup>75</sup> Su questa divisione neoplatonica delle opere di Aristotele, con riferimento alle indicazioni contenute nei prolegomeni ai commentari sulle *Categorie* redatti nel V e VI secolo d.C., cf. I. Hadot 1987a; Moraux 2000: 74–84.

<sup>76</sup> Cf. in part. Olymp. *Proll.* 7, 34; Phlp. *In Cat.* 5, 1–2; Simp. *In Cat.* 4, 23–24; Elias (o David) *In Cat.* 116, 12–13. Si veda al riguardo I. Hadot 1987a: 283 e 1992: 412.

bile tra le scienze, era vista come la più rigorosa ed elevata tra le opere dello Stagirita<sup>77</sup>, da studiare per ultima, dopo le altre, a conclusione e compimento del ciclo di letture aristoteliche. Emerge, così, l'orientamento neoplatonico dell'intero *corpus* dei trattati aristotelici verso la *Metafisica*<sup>78</sup>.

### 5. La *Metafisica* come trattazione della scienza teologica

Nella prospettiva neoplatonica, la *Metafisica*, quale trattato di scienza teologica, ricopre nell'ambito delle opere aristoteliche un posto analogo a quello del *Parmenide* nell'ambito delle opere platoniche. A prescindere dalle diverse prospettive e strategie messe in atto dai vari autori nell'ambito dell'interpretazione neoplatonica del rapporto tra Platone e Aristotele, la subordinazione del secondo al primo appare particolarmente manifesta proprio riguardo alla valutazione delle loro rispettive trattazioni teologiche. Si può rilevare che in vari interpreti neoplatonici, al di là dei diversi modi di intendere l'armonia tra Platone e Aristotele, la trattazione aristotelica della teologia, individuata nella *Metafisica*, è considerata come imperfetta ed è anche sottoposta a critiche talvolta anche radicali (come nel caso di Proclo), mentre la trattazione platonica della teologia, rintracciata soprattutto nel *Parmenide*, è considerata come filosoficamente esemplare<sup>79</sup>. Ciò secondo il diffuso paradigma della superiorità del pensiero di Platone rispetto a quello dello Stagirita. Anche se non mancano interpreti neoplatonici che nella lettura della *Metafisica* (e, più in generale, delle opere aristoteliche) mirano a ridurre in vari modi il divario tra Aristotele e Platone riportando il primo alle posizioni del secondo, ritengo comunque che si possa affermare che nella prospettiva neoplatonica la *Metafisica*, pur riconosciuta come un'opera dal rimarchevole valore filosofico, appare generalmente segnata da limiti significativi e va studiata *de principio* alla luce del superiore e più rigoroso magistero teologico di Platone, secondo il paradigma della funzione propedeutica dello studio del pensiero aristotelico rispetto al più avanzato studio del pensiero platonico<sup>80</sup>.

Al di là della questione dei limiti riconosciuti alla trattazione aristotelica della scienza teologica, si può rilevare come i neoplatonici, sul piano esegetico, procedano a una "teologizzazione" della *Metafisica*, considerata come una specifica opera "sintagmatica", unita-

<sup>77</sup> Siriano, in modo esemplare, presenta la *Metafisica* come "il più perfetto trattato" di Aristotele (ἡ τελειωτάτη πραγματεία); cf. Syrian. *In Metaph.* 80, 9–10.

<sup>78</sup> Cf. al riguardo D'Ancona 2005a: 33.

<sup>79</sup> Riguardo a tale posizione, in una prospettiva critico-storiografica va notato che la filosofia aristotelica e gli stessi contenuti della *Metafisica* manifestano una rimarchevole importanza nell'elaborazione neoplatonica della scienza teologica. Al riguardo, cf. O'Meara 1986; Gritti 2008: 139–140 (con riferimento a Proclo). In una prospettiva più ampia, sull'individuazione di taluni elementi teorici di provenienza aristotelica ereditati e rielaborati nell'ambito del neoplatonismo, cf. Romano 1998: 48–52, ma anche Lloyd 1990. Sulla lettura di Aristotele nel neoplatonismo, cf. anche Chiaradonna 2012.

<sup>80</sup> Cf. I. Hadot 1992: 418: "[...] la *Métaphysique* est censée ne comporter qu'une amorce de la théologie qui avait trouvé avant Aristote son plein essor avec Platon [...]. La *Métaphysique* d'Aristote ne peut être qu'une étape intermédiaire entre les études des principes et causes naturels et la vraie théologie développée par Platon dans son *Parménide*". Si veda al riguardo anche Tuominen 2009: 201.

ria nel tema e omogenea nella dottrina<sup>81</sup>, dedicata alla trattazione della più elevata tra le discipline filosofiche, la θεολογική ἐπιστήμη. Va notato che nel tardo neoplatonismo, nell'ambito di un paradigma esegetico basato sull'istanza dell'unicità dello σκοπός — cioè dell'“obiettivo” tematico — di ciascuna opera studiata, il discorso teologico è assunto come lo specifico σκοπός della *Metafisica*, cioè come la materia principale che costituisce l'unità focale alla luce della quale vanno interpretate tutte le varie parti della trattazione<sup>82</sup>. Si comprende, in tal modo, il ricorso neoplatonico alla denominazione di θεολογική πραγματεία e ad altre espressioni affini di stampo teologico per indicare la *Metafisica* e i suoi peculiari contenuti filosofici<sup>83</sup>.

## 6. Valenze teologiche dell'espressione μετὰ τὰ φυσικά nel neoplatonismo

L'affermazione della denominazione di θεολογική πραγματεία (e simili) per indicare la *Metafisica* e la sua scienza, però, non comporta l'abbandono della tradizionale espressione di μετὰ τὰ φυσικά, la quale, come abbiamo visto, nell'ambito del neoplatonismo continua a essere correntemente utilizzata ed è vista come complementare alle deno-

<sup>81</sup> Bisogna rilevare che nell'ambito del neoplatonismo non manca la consapevolezza di una certa disomogeneità redazionale dei vari libri della *Metafisica*. In particolare, Asclepio, nella sua stesura del commento alla *Metafisica* sulla base delle lezioni di Ammonio, nota come quest'opera presenti una strutturazione diversa da quella degli altri trattati aristotelici e sembra priva di un buon ordine e di continuità; tale stato, secondo il commentatore, è dovuto a fattori contingenti: lo Stagirita, infatti, avrebbe inviato l'opera a Eudemo di Rodi, il quale avrebbe deciso di non divulgarla; dopo la morte di Aristotele, alcune parti del libro sarebbero andate perdute e, in seguito, sarebbero state reintegrate dai posteri con parti prese da altre opere aristoteliche; cf. Ascl. *In Metaph.* 4, 4–16 e, su tale passo, Barnes 1997: 61–63. Tuttavia si può notare che anche in Asclepio/Ammonio la *Metafisica*, nel suo insieme, è presentata come un'opera che trova la sua unità tematica nell'argomento teologico, e doveva pur sempre essere canonicamente classificata tra gli scritti sintagmatici di Aristotele e non tra quelli iponematici.

<sup>82</sup> Cf. per es. Ascl. *In Metaph.* 1, 7–8: σκοπὸς μὲν οὖν ἐστὶ τῆς παρουσίας πραγματείας [scil. della *Metafisica*] τὸ θεολογήσαι· θεολογεῖ γὰρ ἐν αὐτῇ Ἀριστοτέλης. Va ricordato che nel tardo neoplatonismo lo studio di ciascuna delle opere aristoteliche curriculari era introdotto da un complesso strutturato di questioni preliminari, fissate in “punti capitali”, in genere sei, con le relative risposte (cf. I. Hadot 1987b: in part. 105), e che uno di tali punti, precisamente il primo, era costituito dall'individuazione dello specifico σκοπός dell'opera presa in esame; cf. per es. Hoffmann 2006: 610–613; Mansfeld 1994: 10–11. A questo riguardo, i commentatori neoplatonici sostenevano il principio esegetico dell'unicità dello σκοπός di ciascuna opera (cf. per es. *Procl. Plat.* § 21, 23–53, per i dialoghi platonici), il quale andava individuato e tenuto presente per l'interpretazione di tutte le parti di essa; cf. Notomi 1999: 10–19; Hoffmann 2006: 611; Narbonne 2008: 631. Più in generale, si può notare che nell'ambito del neoplatonismo è riconosciuta alla filosofia aristotelica, nella sua globalità, una finalità generale essenzialmente teologica: vari commentatori neoplatonici, infatti, indicano il fine (τέλος) della filosofia aristotelica nella rimonta verso il principio primo di tutte le cose, che peraltro, secondo quanto emerge da una lettura delle posizioni di alcuni interpreti più concordisti, Aristotele avrebbe individuato nell'Uno-Bene sovraessenziale (cf. su ciò I. Hadot 1987b: 104–105 e 1992: 414–418) e non nell'Intelletto, come invece sostengono altri interpreti neoplatonici (cf. *Procl. In Prm.* VII, t. III, 519, 14–16; *Plot. Enn.* V 1 [10], 9, 7–9).

<sup>83</sup> In quest'ottica, appaiono pertinenti le considerazioni di Verbeke (1981), il quale afferma che da uno studio d'insieme degli antichi commentatori greci della *Metafisica*, già da Teofrasto fino ad Asclepio, emerge come dato costante che questi consideravano la scienza in essa trattata come una teologia, quale disciplina distinta dalla fisica e unitaria nei suoi contenuti, al di là — vorrei aggiungere — delle specifiche configurazioni che la “teologia” assume nei vari autori e contesti. Cf. anche Kremer 1961, in cui è sottolineata la rilevanza della componente teologica dell'aristotelica “filosofia prima”, vista nella sua configurazione ontologica, nella lettura che ne è proposta dai commentatori di Aristotele della scuola neoplatonica alessandrina, in cui la teologia è considerata come l'ambito culminante della teoria generale dell'essere visto nella sua totalità.

minazioni teologiche. Esempio, al riguardo, è il caso di Elia, il quale, oltre a chiamare la *Metafisica* e i suoi contenuti — come abbiamo visto — sia ἡ μετὰ τὰ φυσικά (*scil.* πραγματεία) che ἡ θεολογική πραγματεία, in un’occasione congiunge le due espressioni e la indica con la designazione di ἡ μετὰ τὰ φυσικά πραγματεία θεολογική ἐπιγεγραμμένη<sup>84</sup>. Si può rilevare che nel neoplatonismo le due denominazioni in questione, nella loro persistente coesistenza, dovevano apparire come convergenti e integrabili tra loro, in una prospettiva in cui all’espressione μετὰ τὰ φυσικά è riconosciuto, in ogni caso, un significato teologico. Una specifica valenza teologica, infatti, è riscontrabile nei due modi d’intendere l’espressione μετὰ τὰ φυσικά attestati in autori neoplatonici e da questi considerati come complementari e strettamente interconnessi: 1) quello che potremmo definire “gnoseologico” (nonché, di riflesso, “didattico-formativo” e “tassonomico”), relativo all’ordine epistemologico della successione degli scritti aristotelici da seguire nella loro lettura per intrinseche motivazioni legate ai procedimenti della conoscenza umana, con riferimento alla posteriorità della trattazione della teologia rispetto a quella della fisica; 2) quello che potremmo definire “ontologico”, relativo all’ordine gerarchico delle realtà studiate, con riferimento alla superiorità e alla trascendenza delle realtà divine (soprasensibili, eterne, immutabili) rispetto a quelle fisiche. Di questi modi d’intendere l’espressione in questione abbiamo testimonianze esemplari, nel VI secolo d.C., rispettivamente in Asclepio — che dipende da Ammonio, il quale riprende una posizione già attestata in Alessandro di Afrodisia — e in Simplicio<sup>85</sup>.

### 6.1. La spiegazione di Asclepio/Ammonio

Per un verso Asclepio, che ci restituisce la posizione di Ammonio, spiega il titolo di μετὰ τὰ φυσικά con riferimento al fatto che nell’ordine (τάξις) degli scritti aristotelici, la *Metafisica*, come trattazione dallo σκοπός teologico, incentrata sulle realtà totalmente immobili, ingenerate e incorruttibili, cioè sulle realtà divine, è posteriore alle trattazioni di fisica, in considerazione del fatto che le realtà fisiche sono “per natura” posteriori, ma “rispetto a noi” anteriori (ταῦτα [*scil.* le realtà fisiche] γὰρ τῇ φύσει ὕστερα ὑπάρχουσιν, ἡμῖν δὲ πρότερα). Seguendo, quindi, l’*ordo cognoscendi*, che è inverso all’*ordo essendi*, Aristotele, nelle opere di fisica, ci parla prima delle realtà naturali, che “per noi” sono più agevolmente conoscibili di quelle sovransensibili, ma che “per natura” sono posteriori, per poi passare, con la *Metafisica*, alla trattazione delle realtà divine, le quali, invece, sono prime “per natura”, ma posteriori “per noi”. Il titolo di μετὰ τὰ φυσικά, così,

<sup>84</sup> Cf. Elias *Proll.* 20, 19–20.

<sup>85</sup> Su queste due interpretazioni, cf. Moraux 1951: 314–315; Reiner 1954: 214–219; Untersteiner 1980: 11–12; Reale 1993: 171–172 (*s.v.* “Metafisica”); Reale 2004: XVII–XX; Brisson 1999: 45 e nn. 1–3; Narbonne 2005: 84 e n. 4. Riguardo al rilievo secondo cui nell’ambito del neoplatonismo queste due interpretazioni sono assunte come complementari, condivido l’osservazione di Leijenhorst (2002: 20, n. 13), secondo cui “Late Aristotelian authors” — io direi i commentatori neoplatonici di Aristotele attivi nella tarda antichità — “treat these two doctrines as two sides of the same coin”.



mostra che questo trattato aristotelico, per il suo specifico argomento teologico, nell'*ordo discendi* va letto “dopo i trattati di fisica” (μετὰ γοῦν τὰς φυσικὰς πραγματείας) redatti dallo stesso Stagirita<sup>86</sup>.

Questa posizione riprende l'istanza, già prospettata da Alessandro di Afrodisia, secondo cui la scienza della *Metafisica* è anche chiamata μετὰ τὰ φυσικά in quanto essa, nell'ordine (τάξις) della conoscenza, rispetto a noi (πρὸς ἡμᾶς) viene dopo la fisica<sup>87</sup>. Con tale prospettiva si rimanda alla celebre distinzione aristotelica tra ciò che è anteriore e più conoscibile “per natura” (o “in assoluto”) e ciò che, invece, è anteriore e più conoscibile “rispetto a noi”, quali termini inversi individuati, rispettivamente, nelle cose che sono più lontane dalla sensazione (le più lontane di tutte sono le cose massimamente universali) e nelle cose che, invece, sono più vicine alla sensazione (le più vicine di tutte sono le cose particolari, e quindi costituiscono ciò da cui bisogna prendere le mosse nel processo della nostra conoscenza)<sup>88</sup>. Sulla base di tale istanza gnoseologica, la teologia è posteriore alla fisica perché, in termini aristotelici, si occupa delle realtà divine, le quali sono anteriori e più conoscibili non “per noi”, come invece lo sono le realtà naturali studiate dalla fisica, bensì “per natura”. La posteriorità della teologia alla fisica risponde, così, anche alla regola didattico-pedagogica generale sottesa all'intero *cursus* neoplatonico, secondo la quale, nell'ordine dell'apprendimento, gli insegnamenti più semplici e accessibili devono precedere quelli più complessi e avanzati.

Secondo questa spiegazione, quindi, la trattazione della *Metafisica* è chiamata μετὰ τὰ φυσικά perché, per i suoi contenuti “teologici”, si impone come un ulteriore e più avanzato livello di conoscenza scientifica, successivo a quello della fisica. Per quanto concerne l'istanza della posteriorità epistemologica della teologia rispetto alla fisica, va comunque ricordato che, per i neoplatonici, il fatto che la nozione di μετὰ τὰ φυσικά sia strutturata con riferimento diretto alla fondamentale distinzione tra le realtà fisiche e quelle divine non implica, nell'ordine curricolare dello studio delle opere di Aristotele, il passaggio diretto dagli scritti di fisica alla *Metafisica*. Nell'ambito della divisione degli scritti aristotelici, infatti, con rimando alla gerarchia delle scienze teoretiche fissata dallo Stagirita, alle opere di fisica seguivano nell'ordine di lettura gli scritti matematici — pseudo-aristotelici<sup>89</sup> —, in corrispondenza del fatto che, nella concezione neoplatonica, tra gli ordini di realtà studiati dalla fisica e quelli di cui si occupa la teologia si pongono, oltre che l'ipostasi dell'anima, gli enti matematici, i quali, quindi, secondo la logica dell'*ordo cognoscendi* neoplatonico, vanno studiati dopo le realtà naturali e prima di quelle divine<sup>90</sup>. Così, in generale, le scienze matematiche sono viste, in una certa ottica, come inter-

<sup>86</sup> Cf. Ascl. *In Metaph.* 1, 6 — 2, 3; si veda anche 3, 21–30.

<sup>87</sup> Questo riferimento ad Alessandro (cf. Alex Aphr. *In Metaph.* 171, 5–7) è messo in risalto da Reiner (1954: 215–217).

<sup>88</sup> Cf. Arist. *An. post.* A 2, 71 b 33 — 72 a 5. Si veda anche Arist. *Metaph.* Z 3, 1029 a 33 — b 12; Δ 11, 1018 b 30–34.

<sup>89</sup> Cf. *supra*, n. 74.

<sup>90</sup> Cf. per es. Simp. *In Ph.* 1, 21 — 2, 7. Su ciò si veda I. Hadot 1987a: 282–283; Hoffmann 1997: 88–89. Sull'importanza riconosciuta nell'ambito del neoplatonismo alle scienze matematiche, considerate, in una certa



medie tra la fisica e la teologia e come preparatorie allo studio di quest'ultima. Appare comunque chiaro che nell'ambito del neoplatonismo la valenza dell'espressione μετὰ τὰ φυσικά è stabilita sulla base della distinzione tra la fisica e la teologia e tra i rispettivi ambiti d'indagine. Ciò anche in considerazione del fatto che secondo vari autori neoplatonici il discorso teologico della *Metafisica* manifesta, nella sua impostazione, uno stretto legame con la fisica<sup>91</sup> e che, più in generale, nel neoplatonismo la fisica, nell'ambito del sistema del sapere, è fundamentalmente concepita e studiata come una preparazione alla teologia<sup>92</sup>.

## 6.2. La spiegazione di Simplicio

Per altro verso Simplicio sostiene che la parte teologica della filosofia, la quale si occupa delle forme totalmente separate dalla materia e dell'Intelletto come atto puro, è chiamata, oltre che "filosofia prima", anche μετὰ τὰ φυσικά in quanto, con riferimento allo statuto ontologico dei suoi oggetti d'indagine, si pone al di là dell'ambito delle realtà fisiche (καὶ μετὰ τὰ φυσικά καλοῦσιν ὡς ἐπέκεινα τῶν φυσικῶν τεταγμένην), le quali sono costituite dalle forme non separate dalla materia, quali realtà corporee e sensibili<sup>93</sup>. La posteriorità della teologia — come "metafisica" — rispetto alla fisica, dunque, rispetta la trascendenza delle realtà di cui la teologia si occupa (indicate da Simplicio anche con l'espressione di τὰ ὑπὲρ τὴν φύσιν) rispetto a quelle "naturali" (appunto τὰ φυσικά), che invece sono studiate dalla fisica<sup>94</sup>.

Secondo questa lettura, quindi, la trattazione della *Metafisica* è chiamata μετὰ τὰ φυσικά in quanto, come sapere *teologico*, studia le realtà che sono al di sopra di quelle naturali. Questa spiegazione del significato di μετὰ τὰ φυσικά appare in stretta connessione con quella, sopra ricordata, basata sulla nozione di ordine "rispetto a noi"<sup>95</sup>. Entrambe

---

ottica, come preparatorie alla scienza teologica e come intermedie tra questa e la fisica, cf. O'Meara 1989 e 2010.

<sup>91</sup> Su questo aspetto, cf. per es. I. Hadot 1992: 416.

<sup>92</sup> Sulla concezione neoplatonica della fisica come introduzione alla teologia, cf. Falcon 2012: 161–165.

<sup>93</sup> Cf. Simp. *In Ph.* 1, 17–21; si veda anche 257, 20–26.

<sup>94</sup> Per queste espressioni utilizzate da Simplicio, cf. per es. Simp. *In Cat.* 6, 27–30. Va ricordato che nel lessico protologico neoplatonico le preposizioni ἐπέκεινα e ὑπὲρ indicano la "trascendenza". Su tale prospettiva, cf. Frede 1987: 82: "In late antiquity it will become natural to identify the intelligible with the supra-sensible and to think of the move from the physical writings to the metaphysical treatises as the move from the doctrine of the doctrine of the sensible world to the doctrine of the supra-sensible world. And now the term "metaphysical" is easily understood to refer the doctrine of supra-sensible entities [...]. Given the dominance of Platonism with its two-world view, its identification of the realm of forms with the Divine, and its doctrine of the ascent from the physical to the metaphysical, it became easy to see the *Metaphysics* as a theological treatise". Sulla "metafisica" aristotelica come scienza delle realtà sopra-fisiche, cf. anche Reale 1991: 403–404: "È noto che «metafisica» non è termine aristotelico [...]. Aristotele usava, per lo più, l'espressione *filosofia prima* o anche *teologia* in opposizione alla *filosofia seconda* o *fisica*, ma il termine metafisica è certamente più pregnante, o meglio fu sentito come più pregnante e fu preferito dalla posterità e, così, fu definitivamente consacrato. La metafisica aristotelica è infatti [...] la scienza che si occupa delle realtà che stanno al di sopra di quelle fisiche, delle realtà trans-fisiche o sopra-fisiche, e, come tale, si oppone alla fisica" (cf. anche Reale 2004: XIII–XIV).

<sup>95</sup> Cf. al riguardo Reiner 1954: in part. 218–219.

le spiegazioni, infatti, nell'ottica neoplatonica risultano tra loro conciliabili e interconnesse, in quanto basate sull'idea di fondo secondo cui l'indagine teologica, sviluppata nella *Metafisica*, per i suoi peculiari contenuti è posteriore (secondo l'*ordo cognoscendi*, che disciplina la gradualità dell'apprendimento delle scienze e, quindi, regola l'*ordo studiorum*) e superiore (secondo l'*ordo essendi*, con riferimento al rango gerarchico delle realtà di cui essa si occupa) all'indagine relativa al mondo sensibile, contenuta nei vari scritti aristotelici di fisica. Concepita come "scienza teologica", la disciplina esposta nella *Metafisica* nell'ordine di lettura delle opere di Aristotele si pone *dopo* (nel senso della posteriorità didattico-epistemica) le trattazioni di fisica, in quanto si occupa delle realtà sovrasensibili, le quali sono *al di sopra* di quelle fisiche e quindi, in un certo senso, sono poste *dopo* (nel senso dell'antiorità "per natura", assunta in termini di trascendenza) queste ultime<sup>96</sup>. In termini aristotelici, si prospetta la distinzione tra la teologia (metafisica) come "filosofia prima" e la fisica come "filosofia seconda": la prima, proprio in quanto filosofia "prima", va studiata *dopo* la filosofia "seconda", la quale, al contrario, proprio in quanto filosofia "seconda", va studiata *prima* della filosofia "prima". Ciò nell'ottica neoplatonica della corrispondenza della scala del sapere alla scala della realtà.

### 6.3. La spiegazione di Giovanni Filopono

La prospettiva neoplatonica dello stretto legame tra i due modi suddetti di intendere il significato della denominazione di μετὰ τὰ φυσικά, entrambi assunti con riferimento allo statuto teologico della trattazione della *Metafisica*, può essere colta anche in Giovanni Filopono, in un'opera — il commentario sulle *Categorie* — in cui egli riporta in una forma rielaborata i contenuti delle lezioni di Ammonio<sup>97</sup>. Giovanni Filopono, nell'ambito della presentazione della divisione canonica delle opere dello Stagirita, afferma che gli scritti teologici — θεολογικά, con allusione ai libri della *Metafisica* — sono quelli che sono stati posti da Aristotele dopo il trattato della *Fisica* (τὰ μετὰ τὴν Φυσικὴν πραγματείαν αὐτῷ τεταγμένα)<sup>98</sup>, i quali, perciò, sono stati da lui chiamati *meta ta physika*, perché è proprio della teologia (θεολογία) fornire un insegnamento su tutte le realtà che sono al di sopra della natura (τὰ [...] ὑπὲρ τὴν φύσιν πάντα)<sup>99</sup>. In questo passo, dunque, per un verso, come emerge da quest'ultimo rilievo, la denominazione di μετὰ τὰ φυσικά è spiegata, come in Simplicio, con riferimento alle realtà che sono *al di sopra* della natura, le quali costituiscono l'oggetto di studio proprio della teologia; per altro verso risulta manifesto che la denominazione in questione è anche strettamente legata, sulla stessa linea di quan-

<sup>96</sup> Si potrebbe dire che la scienza teologica tematizzata nella *Metafisica* è una scienza "meta-fisica" in quanto studia le realtà "meta-fisiche".

<sup>97</sup> Su tale rilievo, cf. le già citate osservazioni di I. Hadot 1987a: 249–250, n. 1.

<sup>98</sup> Un'altra lezione tràdita è qui γεγραμμένα invece di τεταγμένα (cf. l'apparato critico *ad loc.*). In ogni caso il senso non cambia.

<sup>99</sup> Cf. Phlp. *In Cat.* 5, 1–3.

to si legge in Asclepio, alla specifica posizione (τάξις) della *Metafisica* nell'insieme delle opere aristoteliche, cioè al suo essere posta *dopo* la *Fisica* (o, se si vuole, dopo la trattazione della fisica), posizione che corrisponde a un ordine di lettura che ricalca l'ordine dello sviluppo della conoscenza. Si riscontra, infatti, una perfetta corrispondenza tra il piano ontologico su cui verte la trattazione della *Metafisica* e la posizione che quest'opera, in virtù dei suoi contenuti, ricopre di necessità nell'ordine di lettura del *corpus* delle trattazioni aristoteliche curriculari per ragioni di tipo epistemologico-conoscitivo e didattico-formativo. Ciò perché, nell'ottica neoplatonica, l'ordine di studio delle varie scienze rispecchia l'ordine che nella gerarchia del reale ricoprono i loro rispettivi oggetti d'indagine.

Così, secondo la comprensione neoplatonica dell'espressione di μετὰ τὰ φυσικά, la duplice possibile valenza della preposizione μετά rende conto del legame speculare tra la realtà e la conoscenza.

### 7. Sintesi conclusiva. “Metafisica” e “teologia”

Tirando le somme del discorso, si può affermare che nella tarda antichità, per quanto concerne la denominazione della *Metafisica* e della scienza che vi è rintracciata, l'espressione μετὰ τὰ φυσικά, in linea di continuità con la sua circolazione nei secoli precedenti, è generalmente utilizzata lungo tutto l'arco dello sviluppo del neoplatonismo, in cui essa coesiste con denominazioni di stampo teologico. Tra queste denominazioni della *Metafisica* e dei suoi contenuti figura anche quella aristotelica di θεολογική ἐπιστήμη, concettualmente ripensata sulla base delle prospettive teoretico-ermeneutiche neoplatoniche e ritenuta perfettamente corrispondente allo statuto dell'opera, la quale è considerata come un trattato di teologia, la più elevata tra le discipline filosofiche. In tale ottica, la stessa denominazione di μετὰ τὰ φυσικά è intesa, secondo le sue possibili significazioni, in senso teologico. Nel neoplatonismo le due denominazioni in questione appaiono pienamente coerenti tra loro e strettamente interconnesse: la suprema scienza teoretica presentata nella *Metafisica* è “metafisica” in quanto è “teologia”, discorso scientifico sulle realtà divine, le quali trascendono le realtà fisiche e quindi vanno studiate dopo queste.

## BIBLIOGRAFIA

## TESTI

- ALEXANDRI APHRODISIENSIS** *In Aristotelis Metaphysica commentaria*, edidit M. Hayduck (CAG 1), Berolini 1891 [= *In Metaph.*].
- AMMONIUS**, *In Aristotelis Categorias commentarius*, edidit A. Busse (CAG 4/4), Berolini 1895 [= *In Cat.*].
- AMMONIUS**, *In Aristotelis De Interpretatione commentarius*, edidit A. Busse (CAG 4/5), Berolini 1897 [= *In Int.*].
- ANICHI MANLII SEVERINI BOETHII** *Commentarii in librum Aristotelis Περὶ ἐρμηνείας*, recensuit C. Meiser, *Pars prior versionem continuam et primam editionem continens*, Lipsiae 1877; *Pars posterior secundam editionem et indices continens*, Lipsiae 1880 [= *In Int.* I–II].
- ARISTOTLES'** *Metaphysics*, a Revised Text with Introduction and Commentary, by W. D. Ross, 2 voll., Oxford 1989<sup>a</sup> (1924<sup>1</sup>) [= *Metaph.*].
- ARISTOTLES'** *Prior and Posterior Analytics*, a Revised Text with Introduction and Commentary by W. D. Ross, Oxford 1957 [= *An. post.*].
- ASCLEPII** *In Aristotelis Metaphysicorum libros A–Z commentaria*, edidit M. Haiduck (CAG 6/2), Berolini 1888 [= *In Metaph.*].
- CLEMENS ALEXANDRINUS**, *Bd. II: Stromata, Buch I–VI*, hrsg. O. Stählin, Leipzig 1906 [= *Strom.*].
- DAMASCHII** *Vitae Isidori reliquiae*, edidit C. Zintzen, Hildesheim 1967 [= *V. Isid.*].
- DAMASCIUS**, *The Philosophical History*, text with translation and notes by P. Athanassiadi, Athens 1999 [= *V. Isid.*].
- DAVIDIS** *Prolegomena et in Porphyrii Isagogen commentarium*, edidit A. Busse (CAG 18/2), Berolini 1904 [contiene i *Prolegomeni alla filosofia* (= *Proll.*) e il *Commentario sull' "Isagoge" di Porfirio* (= *In Porph.*)].
- DEXIPPI** *In Aristotelis Categorias commentarium*, edidit A. Busse (CAG 4/2), Berolini 1888 [= *In Cat.*].
- ELIAE** *In Porphyrii Isagogen et Aristotelis Categorias commentaria*, edidit A. Busse (CAG 18/1), Berolini 1900 [contiene i *Prolegomeni alla filosofia* (= *Proll.*) di Elia e un *Commentario sulle "Categorie" di Aristotele* (= *In Cat.*) che è attribuito da alcuni studiosi a Elia, da altri al filosofo armeno David].
- L'EMPEREUR JULIEN**, *Œuvres complètes*, t. II – 1<sup>re</sup> partie, *Discours de Julien Empereur (VI–IX). A Thémistius — Contre Héracléios le Cynique — Sur la Mère des Dieux — Contre les cyniques ignorants*, texte établi et traduit par G. Rochefort, Paris 2003<sup>2</sup> (1963<sup>1</sup>) [contiene la *Lettera al filosofo Temistio (Discorso VI) = Ad. Them.*].
- MARINUS**, *Proclus ou sur le bonheur*, texte établi, traduit et annoté par H. D. Saffrey et A.-Ph. Segonds, avec la collaboration de C. Luna, Paris 2002<sup>2</sup> (2001<sup>1</sup>) [= *V. Procl.*].
- OLYMPIODORUS**, *Commentary on the First Alcibiades of Plato*, critical text and indices by L. G. Westerink, Amsterdam 1956 [= *In Alc.*].
- OLYMPIODORI** *In Platonis Gorgiam commentaria*, edidit L. G. Westerink, Leipzig 1970 [= *In Grg.*].
- OLYMPIODORI** *Prolegomena et in Categorias commentarium*, edidit A. Busse (CAG 12/1), Berolini 1902 [contiene i *Prolegomeni alla logica di Aristotele* = *Proll.*].
- IOANNES PHILOPONUS**, *De aeternitate mundi contra Proclum*, edidit H. Rabe, Lipsiae 1899 [= *De aet. mundi*].
- IOANNIS PHILOPONI** *In Aristotelis De anima libros commentaria*, edidit M. Hayduck (CAG 15), Berolini 1897 [= *In de An.*].
- PHILOPONI** (olim **AMMONII**) *In Aristotelis Categorias commentarium*, edidit A. Busse (CAG 13/1), Berolini 1898 [= *In Cat.*].
- PLATONIS** *Opera*, recognovit brevisque adnotatione critica instruxit J. Burnet, 5 tt., Oxonii 1900–1907 [si adottano le abbreviazioni del Liddell-Scott-Jones].

- PLLOTINI** *Opera*, ediderunt P. Henry, H.-R. Schwyzer, 3 tt., Oxonii 1964–1982 (*editio minor*) [= *Enn.*].
- PLUTARQUE**, *Oeuvres morales*, t. VI, *Dialogues pythiques*, texte établi et traduit par R. Flacelière, Paris 1974 [il volume contiene, tra l'altro, il dialogo *Sul tramonto degli oracoli = De def. or.*].
- PLUTARCHI CHÆRONENSIS** *Moralia*, id est *Opera*, exceptis vitis, reliqua, græca emendavit, notationem emendationum, et latina Xylandri interpretationem castigatam, subjunxit, animadversiones explicandis rebus ac verbis, item indices copiosos, adjecit D. Wyttenbach, t. V, Oxonii 1800 [il volume contiene, tra l'altro, il *Contro Colote (= Adv. Colot.)*].
- PLUTARCHI CHAERONENSIS** *Moralia*, recognovit G. N. Bernardakis, vol. VI, Lipsiae 1895 [Il volume contiene, tra l'altro, il *Contro Colote*].
- PLUTARQUE**, *Oeuvres morales*, t. V, 2<sup>e</sup> partie, *Isis et Osiris*, texte établi et traduit par Ch. Froidefond, Paris 1988 [= *De Is. et Osir.*].
- PLUTARQUE**, *Vies*, t. IX, *Alexandre — César*, texte établi et traduit par R. Flacelière, É. Chambry, Paris 1975 [= *V. Par.*].
- PLUTARCHI** *Vitae Parallelae*, iterum recognovit K. Sintenis, vol. III, Lipsiae 1869.
- PLUTARCHI** *Vitae Parallelae*, recognoverunt Cl. Lindskog et K. Ziegler, vol. II, fasc. II, recensuit K. Ziegler, Lipsiae 1935; iterum recensuit K. Ziegler, Lipsiae 1968.
- PORPHYRE**, *La Vie de Plotin, II. Études d'introduction, texte grec et traduction française, commentaire, notes complémentaires, bibliographie*, par L. Brisson et alii, Préface de J. Pépin, Paris 1992 [= *V. Plot.*].
- PROCLI** *In Platonis Parmenidem commentaria*, edidit C. Steel [con in concorso di C. Macé e P. d'Hoine per il t. I; di A. Gribomont e P. d'Hoine per il t. II; di L. van Campe per il t. III], 3 tt., Oxonii 2007–2009 [= *In Prm.*].
- PROCLUS**, *Théologie platonicienne*, texte établi et traduit par H. D. Saffrey et L. G. Westerink, 6 voll., Paris 1968–1997 [= *Theol. Plat.*].
- Prolégomènes à la philosophie de Platon*, texte établi par L. G. Westerink, traduit par J. Trouillard, avec la collaboration de A.-Ph. Segonds, Paris 2003<sup>2</sup> (1990<sup>1</sup>) [= *Proll. Plat.*].
- SIMPLICII** *In Aristotelis Categorias commentarium*, edidit K. Kalbfleisch (CAG 8), Berolini 1907 [= *In Cat.*].
- SIMPLICII** *In Aristotelis De caelo commentaria*, edidit I. L. Heiberg (CAG 7), Berolini 1894 [= *In Cael.*].
- SIMPLICII** *In Aristotelis Physicorum libros quattuor priores commentaria*, edidit H. Diels (CAG 9), Berolini 1882 [= *In Ph.*].
- SYRIANI** *In Metaphysica commentaria*, edidit W. Kroll (CAG 6/1), Berolini 1902 [= *In Metaph.*].
- THEMISTII** *In Libros Aristotelis De anima paraphrasis*, edidit R. Heinze (CAG 5/3), Berolini 1899 [= *In de An.*].

## STUDI

- ADORNO, F.**, 1992, *La filosofia antica. IV. Cultura, filosofia, politica e religiosità. II–VI secolo d.C.*, Milano (1961<sup>1</sup>).
- ASMUS, R.**, 1908, Kaiser Julians *Philosophische Werke*, Übersetzt und erklärt von R. Asmus, Leipzig.
- ATHANASSIADI, P.**, 2006, *La lutte pour l'orthodoxie dans le platonisme tardif. De Numénius à Damascius*, Paris.
- BABUT, D.**, 1994, "Plutarque, Aristote, et l'aristotélisme", in: *Parerga. Choix d'articles de Daniel Babut (1974–1994)*, Lyon, pp. 505–529.
- BARNES, J.**, 1997, "Roman Aristotle", in: J. Barnes, M. Griffin (eds.), *Philosophia Togata II. Plato and Aristotle at Rome*, Oxford, pp. 1–69 (per i rimandi bibliografici cf. la *Bibliography*, pp. 263–286).
- BERTI, E.**, 2005, "Il libro Lambda della *Metafisica* di Aristotele tra fisica e metafisica", in: E. Berti, *Nuovi studi aristotelici. II — Fisica, antropologia e metafisica*, Brescia, pp. 471–487.
- BIGNONE, E.**, 1973, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, Presentazione di V. E. Alfieri, 2 voll., 2<sup>a</sup> ed. accresciuta, Firenze (1936<sup>1</sup>).

- BONELLI, M., 2001, *Alessandro di Afrodisia e la metafisica come scienza dimostrativa*, Napoli.
- BRISSON, L., 1996, *Introduction à la philosophie du mythe. I. Sauver les mythes*, Paris [versione tedesca: *Einführung in die Philosophie des Mythos, Bd. 1. Antike, Mittelalter und Renaissance*, Darmstadt 1996; trad. inglese dell'ed. francese: *How Philosophers Saved Myths. Allegorical Interpretation and Classical Mythology*, Chicago-London 2004].
- BRISSON, L., 1999, "Un si long anonymat", in: J.-M. Narbonne, L. Langlois (éds.), *La métaphysique. Son histoire, sa critique, ses enjeux*, Paris-Laval, pp. 37-60.
- BRISSON, L., 2006, "The doctrine of the degrees of virtues in the Neoplatonism: an analysis of Porphyry's *Sentence* 32, its antecedents, and its heritage", in: H. Tarrant, D. Baltzly (eds.), *Reading Plato in Antiquity*, London, pp. 89-105 (per i riferimenti bibliografici, p. 237 ss.).
- CARDULLO, R. L., 2002, "Asclepio di Tralle: pensatore originale o mero redattore ἀπό φωνῆς?", in: M. Barbanti, G. R. Giardina, P. Manganaro (a cura di), *Ἐνωσις καὶ φιλία. Unione e amicizia. Omaggio a Francesco Romano*, presentazione di E. Berti, Catania, pp. 495-514.
- CHIARADONNA, R., 2012, "Platonismo e aristotelismo", in: R. Chiaradonna (cur.), *Filosofia tardoantica. Storia e problemi*, Roma, pp. 85-102 e 276 (note).
- CILENTO, V., 2002, *Plutarco, Iside e Osiride e Dialoghi delfici [La E delfica — I responsi della Pizia — Il tramonto degli oracoli]*, Introduzione, traduzione, note e apparati di V. Cilento, Presentazione di G. Reale, Milano (Firenze 1961<sup>1</sup>).
- COMBÈS, J., 1997, *Damascius, Commentaire du Parménide de Platon*, t. I, texte établi par L. G. Westerink, introduit, traduit et annoté par J. Combès avec la collaboration de A.-Ph. Segonds, Paris.
- COURCELLE, P., 1935, "Boèce et l'école d'Alexandrie", *Mélanges d'archéologie et d'histoire* 52, pp. 185-223.
- DALSGAARD LARSEN, B., 1972, *Jamblique de Chalcis. Exégète et philosophe*, 2 voll., Aarhus.
- D'ANCONA, C., 2005a, "La filosofia della tarda antichità e la formazione della «falsafa»", in: C. D'Ancona (a cura di), *Storia della filosofia nell'Islam medievale*, 2 voll., Torino, vol. I, pp. 5-47.
- D'ANCONA, C., 2005b, "Le traduzioni di opere greche e la formazione del corpus filosofico arabo", in: C. D'Ancona (a cura di), *Storia della filosofia nell'Islam medievale*, 2 voll., Torino, vol. I, pp. 180-258.
- DÉCARIE, V., 1990, "Le titre de la « Métaphysique »", in: R. Brague, J.-F. Courtine (dir.), *Herméneutique et ontologie. Mélanges en hommage à Pierre Aubenque*, Paris, pp. 121-125.
- DES PLACES, É., 1964, "Platon et la langue des Mystères", *AFLA* 38, pp. 9-23 [studio contenuto anche in É. des Places, *Études platoniciennes. 1929-1979*, Leiden 1981, pp. 83-98].
- DONINI, P., 2003, "Unità e oggetto della metafisica secondo Alessandro di Afrodisia", in: G. Movia (a cura di), *Alessandro di Afrodisia e la «Metafisica» di Aristotele*, Milano, pp. 15-51.
- DONINI, P., 2006, "Plotino e la tradizione dei medioplatonici e dei commentatori aristotelici", in: M. Bianchetti (a cura di), *Plotino e l'ontologia. Sostanza, assimilazione, bellezza*, Milano, pp. 17-32.
- DONINI, P., 2007, *La Metafisica di Aristotele. Introduzione alla lettura*, Roma (1995<sup>1</sup>).
- FALCON, A., 2012, "Filosofia della natura", in: R. Chiaradonna (cur.), *Filosofia tardoantica. Storia e problemi*, Roma, pp. 155-171 e 277-280 (note).
- FAZZO, S., 2008, "Nicolas, l'auteur du *Sommaire de la philosophie d'Aristote*. Doutes sur son identité, sa datation, son origine", *REG* 121, pp. 99-126.
- FAZZO, S., 2012, "The *Metaphysics* from Aristotle to Alexander of Aphrodisias", *BICS* 55/1, pp. 51-68.
- FESTUGIÈRE, A. J., 1969, "L'ordre de lecture des dialogues de Platon aux Ve/VIe siècles", *MH* 26, pp. 281-296 [studio contenuto anche in A. J. Festugière, *Études de philosophie grecque*, Paris 2010<sup>3</sup>, pp. 535-550].

- FOWDEN, G.**, 1982, "The Pagan Holy Man in Late Antique Society", *JHS* 102, pp. 33–59.
- FREDE, M.**, 1987, *Essays in Ancient Philosophy*, Minneapolis MN 1987.
- GERSH, S.**, 2000, "Proclus' Theological Methods. The Programme of *Theol. Plat.* I 4", in: A. Ph. Segonds & C. Steel (éds.), *Proclus et la Théologie platonicienne. Actes du Colloque International de Louvain (13–16 mai 1998) En l'honneur de H. D. Saffrey et L. G. Westerink*, avec l'assistance de C. Luna, A. F. Mettraux, Leuven–Paris, pp. 15–27.
- GERSON, L. P.**, 2006, "The harmony of Aristotle and Plato according to Neoplatonism", in: H. Tarrant, D. Baltzly (éds.), *Reading Plato in Antiquity*, London, pp. 195–221 (per i riferimenti bibliografici, cf. p. 237 ss.).
- GOULET-CAZÉ, M.-O.**, 1982, "L'arrière-plan scolaire de la *Vie de Plotin*", in: Porphyre, *La Vie de Plotin, I. Travaux préliminaires et Index grec complet*, par L. Brisson, M.-O. Goulet-Cazé, R. Goulet et D. O'Brien, Préface de J. Pépin, Paris, pp. 229–327.
- GRITTI, E.**, 2008, *Proclo. Dialettica Anima Esegese*, Milano.
- HADOT, I.**, 1978, *Le problème du néoplatonisme alexandrin. Hiéroclos et Simplicius*, Paris.
- HADOT, I.**, 1987a, "La division néoplatonicienne des écrits d'Aristote", in: J. Wiesner (hrsg.), *Aristoteles: Werk und Wirkung. Paul Moraux gewidmet*, Bd. 2, *Kommentierung, Überlieferung, Nachleben*, Berlin–New York, pp. 249–285.
- HADOT, I.**, 1987b, "Les introductions aux commentaires exégétiques chez les auteurs néoplatoniciens et les auteurs chrétiens", in: M. Tardieu (éd.), *Les règles de l'interprétation*, Paris, pp. 99–122.
- HADOT, I.**, 1992, "Aristote dans l'enseignement philosophique néoplatonicien. Les préfaces des commentaires sur les *Catégories*", in *Revue de théologie et de philosophie* 124, pp. 407–425 [questo saggio, con alcune modifiche, è disponibile anche in inglese: "The Role of the Commentaries on Aristotle in the Teaching of Philosophy according to the Prefaces of the Neoplatonic Commentaries on the *Categories*", in: H. Blumenthal, H. Robinson (eds.), *Aristotle and the Later Tradition (Oxford Studies in Ancient Philosophy. Supplementary Volume)*, Oxford 1991, pp. 175–189].
- HADOT, P.**, 1968, "Philosophie, exégèse et contre-sens", in: Aa.Vv., *Akten des XIV. Internationalen Kongresses für Philosophie, Wien 2.–9. September 1968. I: Geist, Welt und Geschichte. Freiheit: Verantwortung und Entscheidung. Sprache: Semantik und Hermeneutik. Philosophie und Ideologie. Philosophie und Naturwissenschaft*, Wien, pp. 333–339 [saggio ripubblicato con un nuovo apparato di note in P. Hadot, *Études de philosophie ancienne*, Paris 2010<sup>2</sup>, pp. 3–11].
- HADOT, P.**, 1979, "Les divisions des parties de la philosophie dans l'Antiquité", *MH* 36, pp. 201–223 [saggio contenuto anche in: P. Hadot, *Études de philosophie ancienne*, Paris 2010<sup>2</sup>, pp. 125–158].
- HADOT, P.**, 1987, "Théologie, exégèse, révélation, écriture dans la philosophie grecque", in: M. Tardieu (éd.), *Les règles de l'interprétation*, Paris, pp. 13–34 [saggio contenuto anche in: P. Hadot, *Études de philosophie ancienne*, Paris 2010<sup>2</sup>, pp. 27–58].
- HOFFMANN, PH.**, 1997, "La problématique du titre des traités d'Aristote selon les commentateurs grecs. Quelques exemples", in: J.-C. Fredouille, M.-O. Goulet-Cazé, Ph. Hoffmann, P. Petitmengin (éds.), *Titres et articulations du texte dans les œuvres antiques. Actes du Colloque International de Chantilly, 13–15 décembre 1994*, avec la collaboration de S. Deléani, Paris, pp. 75–103.
- HOFFMANN, PH.**, 1998, "La fonction des prologues exégétiques dans la pensée pédagogique néoplatonicienne", in: J.-D. Dubois, B. Roussel (dir.), *Entrer en matière. Les prologues*, Paris, pp. 209–245.
- HOFFMANN, PH.**, 2006, "What was Commentary in Late Antiquity? The Example of the Neoplatonic Commentators", in: M. L. Gill, P. Pellegrin (eds.), *A Companion to Ancient Philosophy*, Malden MA–Oxford–Carlton, pp. 597–622.



- HUGONNARD-ROCHE, H.**, 1989, "Aux origines de l'exégèse orientale de la logique d'Aristote: Sergius de Res'aina (†536)", *JA* 277, pp. 1–17.
- IOZZIA, D.**, 2009, "In che senso in Plotino la *Metafisica katapepyknōtai* (Porph., *Vita Plot.* 14,5–6)? Un'indagine su *Metaph. A*", in: R. L. Cardullo (a cura di), *Il libro Alpha della Metafisica di Aristotele tra storiografia e teoria. Atti del Convegno Nazionale, Catania, 16–18 gennaio 2008*, Presentazione di E. Berti, Catania, pp. 195–210.
- KARAMANOLIS, G. E.**, 2006, *Plato and Aristotle in Agreement? Platonists on Aristotle from Antiochus to Porphyry*, Oxford–New York.
- KREMER, K.**, 1961, *Der Metaphysikbegriff in den Aristoteles-Kommentaren der Ammonius-Schule*, Münster.
- LEIJENHORST, C.**, 2002, *The Mechanisation of Aristotelianism. The Late Aristotelian Setting of Thomas Hobbes' Natural Philosophy*, Leiden–Boston–Köln.
- LEROUAND, A.**, 2001, *Physique et théologie. Lecture du Timée de Platon par Proclus*, Villeneuve d'Ascq.
- LLOYD, A. C.**, 1990, *The Anatomy of Neoplatonism*, Oxford.
- LONGO, A.**, 2005, *Siriano e i principi della scienza*, Napoli.
- LUNA, C.**, 2000, "Syrianus dans la tradition exégétique de la *Métaphysique* d'Aristote. Première Partie: Syrianus entre Alexandre d'Aphrodise et Asclépius", in: M-O. Goulet-Cazé (éd.), *Le commentaire entre tradition et innovation. Actes du Colloque International de l'Institut des Traditions Textuelles (Paris et Villejuif, 22–25 septembre 1999)*, avec la collaboration éditoriale de T. Dorandi, R. Goulet, H. Hugonnard-Roche, A. Le Boulluec, E. Ornato, Paris, pp. 301–309.
- LUNA, C.**, 2001, *Trois études sur la tradition des commentaires anciens à la Métaphysique d'Aristote*, Leiden–Boston–Köln.
- MANSFELD, J.**, 1994, *Prolegomena. Questions to be Settled before the Study of an Author, or a Text*, Leiden–New York–Köln.
- MARCONI, A.**, 1987, Giuliano Imperatore, *Alla Madre degli dei e altri discorsi*, Introduzione di J. Fontaine, testo critico a cura di C. Prato, traduzione e commento di A. Marconi, Milano (1997<sup>s</sup>).
- MERLAN, PH.**, 1994, *Dal Platonismo al Neoplatonismo*, Introduzione di G. Reale, tr. it. Milano, 2<sup>a</sup> ed. (1990<sup>l</sup>) [tit. orig. *From Platonism to Neoplatonism*, The Hague 1975<sup>s</sup>].
- MICALELLA, D.**, 1987, "La *Politica* di Aristotele in Giuliano imperatore", in: Aa.Vv., *Ricerche di Filologia. III. Interpretazioni antiche e moderne di testi greci*, Pisa, pp. 67–81.
- MILITELLO, C.**, 2010, *I commentari all'Isagoge di Porfirio tra V e VI secolo*, Acireale–Roma.
- MORAUX, P.**, 1951, *Les listes anciennes des Ouwages d'Aristote*, Préface par A. Mansion, Louvain.
- MORAUX, P.**, 2000, *L'Aristotelismo presso i Greci. Vol. I. La rinascita dell'Aristotelismo nel I secolo a.C.*, trad. it., prefazione di G. Reale, introduzione di Th. A. Szlezák, Milano [tit. orig. *Der Aristotelismus bei den Griechen von Andronikos bis Alexander von Aphrodisia, Bd. 1. Die Renaissance des Aristotelismus im I. Jh. v. Chr.*, Berlin–New York 1973].
- NARBONNE, J.-M.**, 2005, "La reformulation néoplatonicienne de la « Métaphysique » grecque", in: Y. Ch. Zarka, B. Pinchard (dir.), *Y a-t-il une histoire de la métaphysique ?*, Paris, pp. 83–97.
- NARBONNE, J.-M.**, 2008, "Les écrits de Plotin : genre littéraire et développement de l'oeuvre", *LThPh* 64, pp. 627–640.
- NARCY, M.**, 2003, "La *Métaphysique*. Tradition grecque, sez. Origine et titre", in: R. Goulet (dir.), *Dictionnaire des philosophes antiques. Supplément*, avec la collaboration de J.-M. Flamand et M. Aouad, Paris, pp. 224–229.
- NATORP, P.**, 1888, "Über Aristoteles' Metaphysik K 1–8, 1065 a 26", *AGPh* 1, pp. 178–193 [trad. it. in P. Natorp, *Tema e disposizione della «Metafisica» di Aristotele. Con in appendice il saggio sulla inautenticità del libro K della «Metafisica»*, a cura di G. Reale, Milano 1995, p. 135 ss.].



- NOTOMI, N., 1999, *The Unity of Plato's Sophist. Between the Sophist and the Philosopher*, Cambridge.
- O'MEARA, D. J., 1986, "Le problème de la métaphysique dans l'antiquité tardive", *FZPhTh* 33, pp. 3–22 [saggio contenuto anche in: D. J. O'Meara, *The Structure of Being and the Search for the Good*, Aldershot–Brookfield–Singapore–Sidney 1998, xiv].
- O'MEARA, D. J., 1989, *Pythagoras Revised. Mathematics and Philosophy in Late Antiquity*, Oxford.
- O'MEARA, D. J., 2010, "L'éloge des sciences mathématiques dans la philosophie de l'Antiquité tardive", in: A. Lernoùld (éd.), *Études sur le Commentaire de Proclus au premier livre des Éléments d'Euclide*, Villeneuve d'Ascq, pp. 57–65.
- PÉPIN, J., 2000, "Les modes de l'enseignement théologique dans la *Théologie platonicienne*", in: A. Ph. Segonds, C. Steel (éds.), *Proclus et la Théologie platonicienne. Actes du Colloque International de Louvain (13–16 mai 1998) En l'honneur de H. D. Saffrey et L. G. Westerink*, avec l'assistance de C. Luna et A. F. Mettraux, Leuven–Paris, pp. 1–14.
- REALE, G., 1991, *Storia della filosofia antica*, vol. II, *Platone e Aristotele*, Milano (1991<sup>8</sup>).
- REALE, G., 1993, *Storia della filosofia antica*, vol. V, *Lessico, Indici e Bibliografia*, con la collaborazione di R. Radice, Milano (1993<sup>8</sup>).
- REALE, G. 2004, *Introduzione, traduzione e commentario della "Metafisica" di Aristotele*, testo greco a fronte, Milano (il volume ripropone l'ed. in 3 voll., Milano 1993).
- REINER, H., 1954, "Die Entstehung und ursprüngliche Bedeutung des Namens Metaphysik", *ZPhF* 8/2, pp. 210–237 [questo saggio è disponibile anche in trad. inglese: "The Emergence and Original Meaning of the Name 'Metaphysics'", *Graduate Faculty Philosophy Journal* 13/2 (1990), pp. 23–53].
- RENAUD, F., 2009, "Perspective pédagogique et exégèse de l'implicite chez les néoplatoniciens tardifs : le cas d'Olympiodore d'Alexandrie", in: M. Achard, W. Hankey, J.-M. Narbonne (éds.), *Perspectives sur le néoplatonisme. International Society of Neoplatonic Studies, Actes du colloque de 2006*, Laval, pp. 137–152.
- RICHARD, M., 1950, "Ἀπὸ φωνῆς", *Byzantion* 20, pp. 191–222.
- ROCHFORT, G., 2003, L'Empereur Julien, *Œuvres complètes*, t. II, 1<sup>re</sup> partie, cit. *supra*.
- ROMANI, S., 2012, Teofrasto, *La metafisica*, a cura di S. Romani, testo greco a fronte, Milano (1994<sup>1</sup>).
- ROMANO, F., 1983, "Lo «sfruttamento» neoplatonico di Aristotele", in: F. Romano, *Studi e ricerche sul neoplatonismo*, Napoli, pp. 35–47.
- ROMANO, F., 1998, *Il neoplatonismo*, Roma.
- ROSKAM, G., 2011, "Aristotle in Middle Platonism. The Case of Plutarch of Chaeronea", in: Th. Bénatouil, E. Maffi, F. Trabattoni (eds.), *Plato, Aristotle, or Both? Dialogues between Platonism and Aristotelianism in Antiquity*, Hildesheim, pp. 35–61.
- ROSS, W. D., 1964, *Aristotelis fragmenta selecta*, recognovit brevique adnotatione instruxit W. D. Ross, third ed., Oxonii (1955<sup>1</sup>).
- SAFFREY, H. D., 1992 "Accorder entre elles les traditions théologiques : une caractéristique du Néoplatonisme Athénien", in: E. P. Bos, P. A. Meijer (eds.), *On Proclus and his Influence in Medieval Philosophy*, Leiden–New York–Köln, pp. 35–50 [saggio contenuto anche in H. D. Saffrey, *Le néoplatonisme après Plotin*, Paris 2000, pp. 143–158].
- SANDBACH, F. H., 1982, "Plutarch and Aristotle", *ICS* 7/1, pp. 207–232.
- SIORVANES, L., 1996, *Proclus. Neo-Platonic Philosophy and Science*, New Haven–London.
- SORABJI, R., 2005, *The Philosophy of the Commentators, 200–600 ad. A Soucerbook*, vol. 3, *Logic and Metaphysics*, New York.

- TUOMINEN, M., 2009, *The Ancient Commentators on Plato and Aristotle*, Stocksfield.
- UNTERSTEINER, M., 1980, *Problemi di filologia filosofica*, a cura di L. Sichirillo e M. Venturi Ferriolo, Milano.
- VERBEKE, G., 1960, "Plutarch and the Development of Aristotle", in: I. Düring, G. E. L. Owen (eds.), *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century. Papers of the Symposium Aristotelicum held at Oxford in August, 1957*, Göteborg, pp. 236–247.
- VERBEKE, G., 1981, "Aristotle's Metaphysics Viewed by the Ancient Greek Commentators", in: D. J. O'Meara (ed.), *Studies in Aristotle*, Washington DC, pp. 107–127.
- VERRYCKEN, K., 1997, "Philoponus' Interpretation of Plato's Cosmogony", *DSTradF* 8, pp. 269–318.
- WATT, J. W., 2010, "Commentary and Translation in Syriac Aristotelian Scholarship: Sergius to Baghdad", *Journal for Late Antique Religion and Culture* 4, pp. 28–42.
- WESTERINK, L. G., TROUILLARD, J., SEGONDS, A.-PH., 2003, *Prolégomènes à la philosophie de Platon*, texte établi par L. G. Westerink, traduit par J. Trouillard, avec la collaboration de A.-Ph. Segonds, Paris (1990<sup>1</sup>).

VALERIO NAPOLI

/ Agrigento /

### The Denominations of *Metaphysics* and its Science in the Late Antique Philosophy

In late antiquity, in the context of the jagged tradition of Neo-Platonism, Aristotle's *Metaphysics* and the specific science that is traced out in it are indicated with the current denominations of *meta ta physika* and *theologikē pragmateia*, which are seen as consistent with one another and closely interconnected. In this connection, the *Metaphysics*, in the wake of previous philosophical readings, is considered as a treatise on "theological science" — the most elevated among the sciences — and the denomination *meta ta physika* is seen in a specifically theological sense. According to a widespread Neo-Platonic reading, the science thematized in the *Metaphysics* is "metaphysics" in that it is theological science, an epistemic discourse on divine realities, which, within the *ordo rerum*, transcend the physical ones, and, therefore, according to the *ordo cognoscendi*, must be studied after the latter.

KEY WORDS

Aristotle, *Metaphysics*, *meta ta physika*, theology, Neo-Platonism.

# ΑΝΑΛΥΣΙΣ ΠΕΡΙ ΤΑ ΣΧΗΜΑΤΑ

## Restoring Aristotle's Lost Diagrams of the Syllogistic Figures

MARIAN WESOŁY / *Poznań* /

οὐ γὰρ μόνον ἴσως δεῖ τὴν γένεσιν θεωρεῖν  
τῶν συλλογισμῶν, ἀλλὰ καὶ τὴν δύναμιν ἔχειν τοῦ ποιεῖν.  
*APr 43 a 22*

εἰ γὰρ τὴν τε γένεσιν τῶν συλλογισμῶν θεωροῖμεν καὶ τοῦ  
εὐρίσκειν ἔχομεν δύναμιν, ἔτι δὲ τοὺς γεγενημένους ἀναλύοιμεν  
εἰς τὰ προειρημένα σχήματα, τέλος ἂν ἔχοι ἡ ἐξ ἀρχῆς πρόθεσις.  
*APr 47 a 2*

The above heading and *mottos* refer to Aristotle's most important and revealing issue, i.e., "the *analysis* which concerns the figures" (*APo* II 5, 91 b 13). The Stagirite consistently appeals not only to his most original treatise *Analytica*, but also to its crucial project and subject matter. Our attention will focus here on this significant finding made in the *Prior Analytics* that so far has not yet been sufficiently treated. We attempt to understand "the *analysis* concerning the figures" strictly in its own formulation, and, thus, to recapture, at

least to some extent, Aristotle's probable diagrams, which regrettably are missing from the extant text of the *Prior Analytics*. Unfortunately, only few scholars (e.g. Einarsen 1936; Tredennick 1938; Ross 1949; Kneale 1962; Rose 1967; Geach 1987; Englebretsen 1992, 1998) have suggested that Aristotle employed diagrammatic tables in teaching his analytics. We have earlier sought to reconstruct Aristotle's lost diagrams of the syllogistic figures and to show how his analytics and apodeictics should be regarded as a treaty about a heuristic analysis that aims to find the terms and premises for the syllogisms as demonstrations or scientific explanations (see the bibliography).

Aristotle's most famous logical theory is traditionally called the syllogistic, even though the philosopher himself did not use this notion. With reference to his inferential and demonstrative framework, Aristotle proposed the title and the project matter: *ta analytika*. Throughout centuries, many scholars of Aristotle have paid little attention to the significance of his analytical approach. Finally, has it been aptly stated that Aristotle transformed the analytical method employed in finding solution to geometrical theorems so as to develop a method of approaching problems in demonstration.<sup>1</sup> This is an original exposition of Aristotle analytics, which corroborates entirely our interpretation with reference to the analysis applied in Greek geometry. Nonetheless, an attempt to reconstruct the syllogistic figures was not undertaken by this author.

1. ἀναλαμβάνειν ἐν γραμμαῖς δύνάμιν εὐρετικὴν...  
– δύνάμιν τινα εὐρεῖν συλλογιστικὴν...

At the conclusion of the *Sophistical Refutations* (34), Aristotle informs us that on the syllogistic reasoning (περὶ τοῦ συλλογίζεσθαι) “we had absolutely nothing earlier to mention, but we spent much time in experimental research (τριβῆ ζητοῦντες — *exercitatione quaerentes*)”. Accordingly, his initial and original project was „to discover a certain syllogistic ability about a given problem from the most endoxical (acceptable) belongings (δύνάμιν τινα εὐρεῖν συλλογιστικὴν περὶ τοῦ προβληθέντος ἐκ τῶν ὑπαρχόντων ὡς ἐνδοξοτάτων); for this is the function of dialectic in itself and of peirastic” (*SE* 183 a 37). Presumably, his laborious research was not restricted only to the heuristic *dynamis* for syllogising in the dialectic (topics), but was mostly concerned with the relevant heuristic *dynamis* for syllogising in the analytics, as we read in the course of the *Prior Analytics* (I 27-32)<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Fifteen years ago, Patrick H. Byrne in his stimulating book *Analysis and Science in Aristotle* offered a new interpretation of the *Analytics* as a unified whole. Thus, Byrne (1997: XVII) showed “how influences from Greek geometrical analysis can be found in Aristotle's conception of a more general method of analysis, and how his remarks concerning both syllogism and demonstrative science can be interpreted within this larger context”.

<sup>2</sup> We cannot agree with a contrary view of L.A. Dorion who claims that in the *SE* 34 “Aristote s'y enorgueillit d'avoir découvert la dialectique et non pas la logique” (Dorion 2002: 215). But was Aristotle so proud only of having discovered the dialectic? Was he not aware of his painstaking and most fundamental ‘analysis concerning the figures’? The point is that the syllogistic *dynamis* is in dialectic as well in analytics. Note the analogical

“For surely one ought not only discern (θεωρεῖν) the genesis of syllogisms, but also have the ability to produce them (τὴν δύναμιν ἔχειν τοῦ ποιεῖν)” (*APr* 43 a 22).

“After this we should explain how we will reduce syllogisms to the aforementioned figures, for this part of our inquiry still remains to be done. For if we should discern the genesis<sup>3</sup> of syllogisms and have the ability to find them (καὶ τοῦ εὐρίσκειν ἔχοιμεν δύναμιν), and then also analyze existing syllogisms into the aforementioned figures, our initial project should have come to the end.” (*APr*, 46 b 40-47 a 6; Striker's translation slightly modified).

In this respect, Aristotle's crucial project in the *Prior Analytics* was: 1) to discern (survey) the *genesis* of syllogisms, i.e., from which elements (terms and premises) they come about; 2) to work out an ability to find them, based properly on the syllogistic figures that show their *genesis*; and 3) to analyze or reduce (ἀναλύειν, ἀνάγειν) the produced ones into the figures previously stated (cf. *APr* I 32, 47 a 2-6; I 26-27, 43 a 16-24). These three research tasks are complementary and define the overall objective of the *Prior Analytics*.

At this point, we must note an often overlooked analogy between Aristotle's project of finding a syllogistic ability and the general purpose of an analysis in Greek geometry as a special resource which allows „to obtain in lines a heuristic ability for solving problems proposed (ἀναλαμβάνειν ἐν γραμμαῖς δύναμιν εὐρετικὴν τῶν προτεινομένων αὐτοῖς προβλημάτων” — Pappus, *Coll. Math.* 634, 5). In all probability, Pappus of Alexandria reported here the older Greek view on the purpose of geometrical analysis. In connection with this, let it suffice to quote the earlier and principal evidence for the definitions of analysis and synthesis, from the *scholium* on Euclid's Book XIII:

Ἀνάλυσις μὲν οὖν ἐστὶ λῆψις τοῦ ζητουμένου ὡς ὁμολογουμένου διὰ τῶν ἀκολουθῶν ἐπὶ τι ἀληθὲς ὁμολογούμενον. Σύνθεσις δὲ λῆψις τοῦ μολογούμενου διὰ τῶν ἀκολουθῶν ἐπὶ τι ἀληθὲς ὁμολογούμενον (Eucl. IV 198 Stamatis).

„Analysis est adsertio eius, quod quaeritur, ut concessi, qua per consequentias ad aliquid pervenitur, quod verum esse conceditur. Synthesis est adserio concessi, qua per consequentias ad aliquid pervenitur, quod verum esse conceditur” (Heiberg).

„Now analysis is the assumption of what is sought, as if it were admitted, through its consequences, up to something admitted as true. And synthesis is the assumption of what is admitted, through its consequences, up to something as true.”

Later Pappus (*Coll. Math.* 634, 11) summarized these procedures in the following way: ἀνάλυσις τοίνυν ἐστὶν ὁδὸς ἀπὸ τοῦ ζητουμένου ὡς ὁμολογουμένου διὰ τῶν ἐξῆς ἀκολουθῶν ἐπὶ τι ὁμολογούμενον συνθέσει· („Now analysis is a method from what is sought, as if it were admitted, through its successive consequences, up to something admitted in synthesis”).

---

definition of the syllogism in both cases, and the analogical initial research project in the *SE* 183 a 34 (περὶ τῆς ἐξ ἀρχῆς προθέσεως) and in the *APr* 47 a 5 (ἡ ἐξ ἀρχῆς πρόθεσις).

<sup>3</sup> Here, the word *genesis* is transliterated. See below for Aristotle's claim that “what is last in the analysis is first in the genesis” (*EN* 1112 b 23).

These very terse definitions of the analysis-synthesis raise some complex questions,<sup>4</sup> but without going into details and for the sake of greater clarity we can plainly show their interconnection on the synoptic diagram, where the opposing arrows will mark the convertible relation of both procedures.

a		<i>τὸ ὁμολογούμενον</i>		s
n	↑	<i>quod conceditur</i>		y
a			↓	n
l	↑	<i>διὰ τῶν ἀκολουθῶν</i>		th
y		<i>per consequentias</i>	↓	e
s	↑			s
i		<i>τὸ ζητούμενον</i>	↓	i
s		<i>quod quaeritur</i>		s

The arrow stands for the literal sense of *ana-lysis* as ‘regressive’ or ‘elevating’. Its direction is conceived as being upward, from what is sought through its antecedents to something admitted as true. Thereby, we emphasize *analysis* as a regressive upwards inference, and *synthesis* as a progressive downwards one. What is of paramount importance is that both procedures presuppose a relevant symmetry and reversibility between them.

It seems that the method of analysis exerted an influence on Plato’s *agrapha dogmata*,<sup>5</sup> but was particularly adapted by Aristotle in his foundation of syllogistic and demonstrative knowledge. Indeed, the Stagirite was guided by analysis and synthesis, a combined method, already recognized by Plato who „used to put this *aporia* and inquired whether we proceed *from or toward the principles*” (*EN* 1095 a 35). Aristotle, being a great logician, was also perfectly aware of the fact that to make an analysis is not easy and it depends on the validity of the inferential conclusion-premise conversion, as it is characteristic of mathematics.

„If it were impossible from falsehood to show truth, it would be easy to analyze (*τὸ ἀναλύειν*); for then [the analysis] would convert from necessity. Let *A* be true; and if this is true, *these* things, which I know to be true — e.g. *B*. Then from the latter I will show that the former is true. Now [arguments] in mathematics convert more often, because they assume nothing accidental, and in this they differ from dialectical arguments, but rather definitions” (*APo* I 12, 78 a 6-13).

Undoubtedly, Aristotle had such a correlation of analysis-synthesis in mind which he incorporated into his crucial project of the *Prior Analytics*, as we have already mentioned. In order to determine what exactly the philosopher meant by *analysis* and *analyein* with relation to the syllogistic figures, we must firstly quote his key passages referring to the analyzing diagrams.

<sup>4</sup> Different translations (Hintikka-Remes 1974; Knorr 1986). But for a good clarification see especially Berti 1984 and Byrne 1997.

<sup>5</sup> For our interpretation of Plato’s ‘analytic system of principles’, see Wesoły 2012.

## 2. ἀναλύειν διαγράμματα ...

Presumably, Aristotle's original inspiration for his analytics came from the geometrical method of finding solutions to what is sought-for-lines by means of drawing diagrams. It seems that an *analysis* conceived in this way was primarily connected with *diagrammata*. Thus, the very notion of διάγραμμα (*lit.* 'lines through', from *diagraphein* 'to mark out by lines,' 'draw a line between,' 'delineate'), i.e., a figure marked out by lines, derives from geometric terminology and means a plane figure (σχήμα ἐπίπεδον) in which the points and lines are appropriately arranged. Drafting lettered diagram was used for didactic reasons, thereby, facilitating the understanding and providing the solution for various complex issues (cf. διδασκαλίας χάριν — *Coel.* 280 a 1). Similarly, σχῆμα (from ἔχειν, σχεῖν 'to have, hold, be in such position') means a 'drawing' or 'sketch'; hence a 'form', 'shape', or 'geometrical figure', employed for making something clearer or easier to understand. Thus, in the procedure of drawing these diagrams-figures, it has become possible to invent relevant geometrical theorems and proofs. For this reason *diagrammata* were regarded by the Greeks as metonyms of geometrical theorems.<sup>6</sup>

There are at least three passages in which Aristotle expounds his approach for 'analyzing the *diagrammata*' (a transliteration of the Greek term seems more convenient than the inaccurate translation 'geometrical proofs'):

„For the man who deliberates seems to inquire and analyze (ζητεῖν καὶ ἀναλύειν) in the way described as in the case of a *diagramma* (ὥσπερ διάγραμμα) [...], and what is last in the *analysis* is first in the *genesis*.” (*EN* III 3, 1112 b 20-25).

“Sometimes this also happens in the *diagrammata*; for having analyzed, we sometimes cannot synthesize again” (*SE* 175 a 31).

Such a geometrical analysis consists in actual dividing a geometrical figure as we read in following passage:

“The *diagrammata* are discovered in actuality; for we discover them by dividing. If they had been divided they would have been evident; but as it is they are in there potentially.” (*Metaph.* 1051 a 23).

In general, it should be noted that a demand for cognitive perception or visualization is very characteristic of Aristotle's analytical approach. In the *De Anima* (III 8, 432 a 7) the philosopher makes his view explicit by claiming that images are indispensable for thinking, for there is no learning or understanding without perceiving, „and whenever one surveys (θεωρεῖν) one must simultaneously survey with an image”. At the beginning of the *On Memory* (449 b 31), he confirms his conviction: „thinking (νοεῖν) is not possible without an image; for the same affection occurs in thinking as in drawing a diagram” (ἐν τῷ νοεῖν ὅπερ καὶ ἐν τῷ διαγράφειν) (sic!).

Therefore, we can ascertain that Aristotle was well aware of the sense ἀναλύειν διάγραμμα which might mean primarily to inquire a figure by dividing it into its simplest elements (points, lines, angles, ratios), and consequently to discover some constructed

<sup>6</sup> Somewhat differently R. Netz, 1999: 35–43.

interconnections which reflect its ostensive, intelligible and demonstrative framework. Indeed, on such diagrammatic analysis — as we shall see — Aristotle based his three figures of syllogisms.

### 3. τὰ τῶν διαγραμμάτων στοιχεῖα – τὰ τῶν ἀποδείξεων στοιχεῖα

At any rate, Aristotle's recognition of the geometrical 'analyzing *diagrammata*' enabled him to formulate the lettered *schemata* for syllogisms in a perceptive and reductionist pattern. It must be emphasized that the Stagirite conceived the elements of diagrams and of demonstrations in a similar manner. In his analytic (reductionist) approach, the *stoicheia* (elements, letters) are prior in order with respect to the *diagrammata* — *schemata* (*Cat.* 14 a 39), and such *stoicheia* are the constituents of demonstrations. The following passages are of paramount importance for our diagrammatic interpretation of Aristotle's lost syllogistic figures.

καὶ τῶν διαγραμμάτων ταῦτα στοιχεῖα λέγομεν ὧν αἱ ἀποδείξεις ἐνυπάρχουσιν ἐν ταῖς τῶν ἄλλων ἀποδείξεσιν ἢ πάντων ἢ τῶν πλείστων (*Metaph.* 998 a 25-26).

Et figurarum ea dicimus elementa quorum demonstrationes in aliorum aut omnium aut plurium demonstrationibus insunt (Bekker, III, 1831: 489).

“And we speak of the elements of *diagrammata*, the demonstrations of which are present in the demonstrations of the others, either of all or of most.”

παραπλησίως δὲ καὶ τὰ τῶν διαγραμμάτων στοιχεῖα λέγεται, καὶ ὅλως τὰ τῶν ἀποδείξεων· αἱ γὰρ πρῶται ἀποδείξεις καὶ ἐν πλείοσιν ἀποδείξεσιν ἐνυπάρχουσαι, αὗται στοιχεῖα τῶν ἀποδείξεων λέγονται· εἰσὶ δὲ τοιοῦτοι συλλογισμοὶ οἱ πρῶτοι ἐκ τῶν τριῶν δι' ἐνὸς μέσου (*Metaph.* 1014 a 32-b 3).

Similiter autem figurarum quoque elementa dicuntur, ac similiter demonstrationum. Primae enim demonstrationes, quae in pluribus demonstrationibus insunt, hae elementa demonstrationum dicuntur. Sunt autem tales primi ex tribus per unum medium syllogismi (Bekker, III, 1831: 496).

“In much the same way, the elements of *diagrammata* are called, and in general the demonstrations. For the primary demonstrations that are present in many demonstrations, are called the elements of demonstrations; these are the primary syllogisms consisting of three [terms] through one middle.”

This is surely a remarkable reference to the diagrammatic elements (= terms) of the primary syllogisms of the first figure consisting of three terms through one middle term, whereas other two figures are included in this first figure.<sup>7</sup> The inventive graphical arrangement of the three terms for the three syllogistic figures — as in our interpretative proposal — will be explained later, but it should be emphasized here that these *schemata*

<sup>7</sup> For the meaning of τοιοῦτοι συλλογισμοὶ οἱ πρῶτοι ἐκ τῶν τριῶν δι' ἐνὸς μέσου we accept the exegesis *ad locum* of Alexander (365, 22) and of Asclepius (308, 2).



were primarily modeled on some *diagrammata*. Hence, the invention of the syllogistic figures can be seen as an extension of the diagrammatic analysis.

At this point, we must yet emphasize that for Aristotle the elements (στοιχεῖα) of demonstration are the proper terms (ὄροι) that construct propositions which constitute the immediate propositions. „And the elements are as many as terms; for the propositions containing these terms are the principles of the demonstration” (*APo* I 23, 84 b 27).

In the *Prior Analytics* I 30, there is yet another remarkable reference to the diagrammatic notation of the three syllogistic terms. Aristotle gives a piece of methodological advice on how one must by trial and error discern the three terms of ὑπάρχειν in order to hunt for the syllogistic premises. This very useful instruction concerns the method common to all subjects of researches.

“For one must discern both terms that belong to them and that they belong to, and be supplied with as many of those terms as possible. One must examine them through the three terms (διὰ τῶν τριῶν ὄρων σκοπεῖν), in one way when refuting, in another way when establishing something; and when it is a question of truth, for the terms that have been *diagrammed* to belong truly (κατὰ μὲν ἀλήθειαν ἐκ τῶν κατ' ἀλήθειαν διαγεγραμμένων ὑπάρχειν), for dialectical syllogisms from premises according to opinion.” (*APr* 46 a 5-10 — Striker's translation modified).

Aristotle refers here *expressis verbis* to the three syllogistic terms belonging as *diagrammed* in accordance with the truth.<sup>8</sup> This passage and others will be integrated into a possible recapturing of Aristotle's lost diagrammed and lettered analytical figures.

Furthermore, it is worth emphasizing that the Greek τὰ στοιχεῖα stands also for the letters, and Aristotle used letters or lettered diagrams to illustrate and analyze complex issues (Bonitz, *Index Ar.* 178 a 2-25). His mode of employing the letters in the analytics does not seem that different from the way in which letters were used in geometrical diagram-figures, theorems and proofs. Indeed, such letters would make sense if they referred to some diagrammatic configuration. From this point of view, such letters should be considered rather as placeholders than as logical variables. We cannot, however, discuss this matter here.<sup>9</sup>

It follows from the above quotations that the analysis concerned primarily a heuristic inquiry through constructible diagrams-figures. For Aristotle, to ‘analyze’ is to make an investigation of how to discover terms and premises from which to deduce the desired conclusion, or of how to resolve a conclusion into its terms constructing premises. Thus, the Greek geometrical analysis and Aristotle's analytics constitute a heuristic or regressive procedure: from a given *problema* (conclusion) to grasp, by means of diagrams, the

<sup>8</sup> Cf. *Hist. anim.* 566 a 15 ἐκ τῶν ἐν ταῖς ἀνατομαῖς διαγεγραμμένων — a reference to the diagrams in the Anatomies, *Rhet.* 1378 a 28: ἐπὶ τῶν προειρημένων διεγράψαμεν τὰς προτάσεις — Just as we have drawn up a list of propositions on the subject discussed.

<sup>9</sup> For an important discussion see Ierodiakonou 2002: 127–152. We agree with G. Striker (2009: 86) that: “The letters do not appear in actual syllogisms, but only in proofs, as placeholders for concrete terms. Aristotle proves the validity of a form of argument by showing for an arbitrary case how a conclusion can be derived from premisses of a given form by elementary rules”.

relevant elements as terms and premises of the syllogism. Conversely, to this heuristic procedure, *sylogismos* constitute a *synthesis*, namely a deductive or progressive reasoning.<sup>10</sup> Aristotle's account of both procedures constitutes a complementary and convertible order of inquiry, i.e., 1) the analytic, heuristic or regressive, and 2) the synthetic, genetic or progressive.<sup>11</sup>

Much has been written on Aristotle's syllogistic as a deductive procedure,<sup>12</sup> but its analytical or heuristic strategy of finding terms and premises of syllogisms has generally been overlooked, mainly because the relevant diagrams of the three figures have not been adequately taken into account. Before trying to reconstruct them, let us first see Aristotle's analytical way of defining the syllogism and its basic elements: the three terms linking the predications.

#### 4. συλλογισμὸς δὲ ἐστὶ λόγος ἐν ᾧ τεθέντων τινῶν [sc. ὁρων] ...

It is often claimed that Aristotle's syllogism was a deductive argument in which a conclusion is necessarily inferred from the two premises. But this is not quite true. As we shall shortly see, in his syntactical and predicative determination of the terms of the three figures, the philosopher did not use *expressis verbis* such notions as premises and conclusions.<sup>13</sup> What he calls πρότασις (*literally* that which is put forward) does not mean a „premise” (as it is customarily rendered) but rather “a *logos* affirming or denying something of something” (*APr* 24a16), i.e., a categorical proposition. The verb προτείνω (“to put forward”) in relation to ὅροι means „to stretch” as of lines joining two points in a diagram. Hence, the synonym for πρότασις is here διάστημα (*APr* 35 a 31; 38 a 4; 42 b 10), on analogy with interval in the harmonic diagrams. Thus, the three ὅροι fit schematically together like intervals in a diagram that join one extreme to another through the middle. Similarly, what Aristotle calls συμπέρασμα (*literally* „termination”, “finishing”) does not sit quite well with our “conclusion”, as is evidenced by the verb (συμ)περαίνειν (accomplish jointly) that is used for completing a syllogism or proving a πρόβλημα (anything thrown forward or projected). Thus, Aristotle conceives the *problema* as *symperasma*, i.e. an object of inquiry, modeled on the geometric analysis of problems.<sup>14</sup>

<sup>10</sup> Thus, Aristotle regards the production of a syllogism as a genesis from the „what-it-is” (*Metaph.* 1034 a 31-33).

<sup>11</sup> The reflection on both these methods is also to be found in *Metaph.* 1044 a 24: “For one thing comes from another in two senses: either progressively (πρὸ ὁδοῦ), or by resolving into its principle (ἀναλυθέντος εἰς τὴν ἀρχήν)”.

<sup>12</sup> For modern views, see especially Łukasiewicz, Patzig, Corcoran, Lear, Englebretsen, Mignucci, Barnes, Smith, Striker, Criveli (see the Bibliography).

<sup>13</sup> Instead of these, he used such expressions as ὅροι, διάστημα, πρότασις, κατηγορεῖσθαι, τίθεσθαι, θέσις, τὸ μείζον, τὸ μέσον, τὸ ἔλαττον, τέλειον, σχήμα, etc. For a good discussion of this mathematical terminology see especially Einarson 1936.

<sup>14</sup> This was well suggested by Lennox (1994: 73–76).

At the beginning of the *Prior Analytics*, Aristotle clarifies the syntax of predication (*resp.* 'to belong' one term to another). By the 'term' ὅρος (*literally* 'limit' or 'limiting point') Aristotle means "that into which a *protasis* is analyzed, namely what is predicated and what it is predicated of" (*APr* 24 b 18).

Similarly, Aristotle's notion συλλογισμός does not correspond to the English "syllogism" (in Greek συλλογίζεσθαι is to 'sum things up', 'to add up', 'to compute'). In the context of his analytical approach, it is extremely anachronistic and misleading to render this concept as 'deduction'.<sup>15</sup>

Although the general notion of *syllogismos* in the analytic (*APr* I), dialectic (*Top.* I 1) and rhetoric (*Rhet.* I 2), seems to be defined quite identically as a valid deductive argument, there is, however, a great difference in their *protaseis*: demonstrative or dialectical, respectively. This difference corresponds to a further specification in analytical respect as well. If we consider Aristotle's analytical approach, then we can adopt a more contextual and relevant reading of his definition of a 'syllogism'.

συλλογισμὸς δὲ ἐστὶ λόγος ἐν ᾧ τεθέντων τινῶν ἕτερόν τι τῶν κειμένων ἐξ ἀνάγκης συμβαίνει τῷ ταῦτα εἶναι. λέγω δὲ τῷ ταῦτα εἶναι τὸ διὰ ταῦτα συμβαίνειν, τὸ δὲ διὰ ταῦτα συμβαίνειν τὸ μηδενὸς ἕξωθεν ὄρου προσδεῖν πρὸς τὸ γενέσθαι τὸ ἀναγκαῖον.

τέλειον μὲν οὖν καλῶ συλλογισμὸν τὸν μηδενὸς ἄλλου προσδεόμενον παρὰ τὰ εἰλημμένα πρὸς τὸ φανῆναι τὸ ἀναγκαῖον, ἀτελεῆ δὲ τὸν προσδεόμενον ἢ ἐνὸς ἢ πλειόνων, ἃ ἔστι μὲν ἀναγκαῖα διὰ τῶν ὑποκειμένων ὄρων, οὐ μὴν εἴληπται διὰ προτάσεων (*APr* 24 b 18).

"A syllogism is a *logos* [formula, argument] in which, certain [terms] being posited, something other than what was laid follows of necessity because these [terms] being so. By 'because these being so', I mean 'following through them', and by 'following through them' I mean that no term is required outside for generating the necessity."

I call a syllogism perfect if it requires no other [term] beyond these assumed for the necessity to be evident; and imperfect if it requires one or more [terms] that are necessary through the terms laid down, but have not been assumed through propositions."

It is important to notice that in some crucial details, we read Aristotle's definition of the syllogism quite differently. Thus, the indefinite pronoun in the expression τεθέντων τινῶν does not refer to „certain [things]" or to „certain [premises]", as all translators assume, but rather to „certain [terms]" (τινῶν *scil.* ὄρων) being posited of necessity by predications (*sic!*).<sup>16</sup>

<sup>15</sup> Thus, improperly Barnes (1996) and Smith (1989) in their translations. According to D. Keyt (2009: 36), "this is wrong. 'Deduction' is a syntactic, or proof theoretic, concept, whereas a reference to necessity in Aristotle's definition would seem to indicate that he is defining a semantic, or theoretic, concept." G. Striker (2009: 79) with some hesitation decided to keep the word 'syllogism' as a transliteration of the Greek instead of 'deduction'. She justly states that "the translation 'deduction' includes too much: not every deduction is or can be used as an argument, and the conditions Aristotle spells out in his definition make sense only if one keeps in mind that what he sets out to define is the notion of valid deductive argument" (ibidem, p. 79).

<sup>16</sup> See for instance: *APr* 29 b 37 τιθεμένων τῶν ὄρων — "when the terms are posited"; *APo* 56 b 37 τεθέντων οὖν ὄρων τοιοῦτων — "thus these terms being posited"; *APr* 47a36 μέσον δὲ θετέον τῶν ὄρων; 72 b 36 — δηλον ὅτι τοῦτο συμβαίνει τριῶν ὄρων τεθέντων. Note that τεθέντων ὄρων (aor. part. pass, from τίθημι — referring

There is good evidence to show that the terms (predicates — subjects) involved in the categorical predication play a fundamental role in the syllogistic. It can be seen as an extension of his predicate logic, namely of the relation between the subject-predicate terms<sup>17</sup>. In the course of the *Prior Analytics*, Aristotle “mentions propositions and terms almost in the same breath”<sup>18</sup>.

Hence, positing these terms (ὄροι) in some array makes it ‘follow of necessity’, i.e., makes the transition to other configurations of terms in predications according to the analytical *schemata*. Evidently, then, in the definition of a syllogism, a *logos* like ‘proportion’ is to be understood as a certain connection of the extremes with the middle terms. Strictly speaking, the notion of analytical syllogism makes sense only if we interpret it within the framework of the three figures, which implicitly refer to a syntactical position of terms in diagrams that are now lost, but that once accompanied the text of the *Prior Analytics*.

In the course of the *Analytics*, a proposition (πρότασις) was usually represented by two terms (symbolized by letters AB), and in this way Aristotle expressed the predication: ‘A is predicated of B’, or ‘A belongs to B’ (the predicate before the subject). It seems that it was from Aristotle’s invention of categorical predication that his concept of figured syllogism departed and was further developed. The question was surely how to connect a linear AB notation for a proposition with a two-dimensional ABΓ notation for a syllogism. If it comes to a plane figure (σχήμα) within a pivotal position of the middle, only three combinations with two extremes are possible. Now, we can anticipate what the syntactical and predicative term-order between three letters (ABΓ) will be. Before we display these in the diagrammed figures, let us first show simply in a linear array the three syllogistic patterns: 1. AB & BΓ → AΓ; 2. BA & BΓ → AΓ; 3. AB & ΓB → AΓ (this is how they are customarily presented, albeit our thesis has it that in Aristotle they were originally two-dimensional or planar).

In the analytical configuration, all syllogisms come from the terms (predicates and subjects) that complete two categorical *protaseis* in such a way that from certain terms (predications constructing premises) that are posited something other follows of necessity. Accordingly, in the syllogistic ‘follow of necessity’, the syntax consists in some predi-

---

to ὄροι), but εἰλημμένων προτάσεων (perf. part. pass, from λαμβάνω — referring to προτάσεις). Cf. *APr* 33 a 7; 33 a 15; 33 a 31; 34 a 5; 35 a 4; 35 a 14; 37 b 31; 8 b 33; 39 a 24; 39 b 1; 40 b 39; 47 a 28 — Cf. ὑποκειμένων ὄρων, οὕτως ἐχόντων τῶν ὄρων, τῶν ὄρων ὄντων, τῶν ὄρων ὄντων πρὸς τὸ μέσον. See Philoponus, *APr*, 13, 2, p. 323, 20 ἀναγκαῖον μὲν τι συμβαίνει ἐκ τῶν τεθέντων ὄρων, καὶ ὁ συλλογισμὸς δὲ ἀναγκαῖος.

<sup>17</sup> According to D.W. Graham (1987: 41, 43): „Aristotle’s syllogistic is a logical system designed to account for the logical properties of subject-predicate propositions. [...] Aristotle is thinking of his syllogistic as a calculus for deducing predications from other predications”. Similarly J. Lear (1988: 221): “Aristotle is introducing a logic of predication. It is a study of what predicational relations follow from others”. See also A.T. Bäck (2005: 252sq.): “Even Aristotle’s main inferential vehicle, the syllogism, can be seen as an extension of an aspect theory of predication. Aristotle holds a syllogism to give an explanation why the predication made in the conclusion (‘S is P’) is true.”

<sup>18</sup> Thus P. Crivelli (2012: 116). Cf. G. Striker (2009: 81): “Aristotle probably speaks of terms rather than premises being added ‘from outside’ in order to indicate that he is thinking of assumptions that are logically independent of the premises given.”

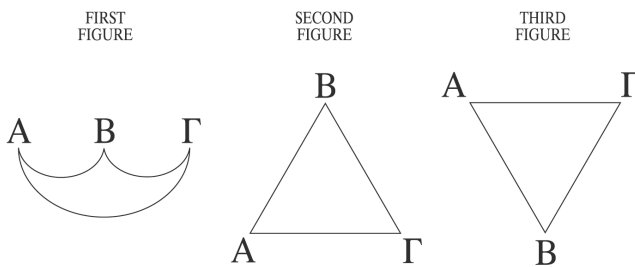
cational interconnections between the three terms involved in some schematized and completed arrangement.

It has been well recognized that Aristotle's syllogistic formula „following of necessity” is not based on implication, inference or the *modus ponendo ponens*, for the philosopher was in no way conscious of the modern notion of logical consequence in the semantic or syntactic sense that we know.<sup>19</sup> In a very different manner, Aristotle considers following of necessity within the perspicuity of predicative transitivity on the basis of the middle term in the first figure to which the moods of other two figures are reduced.

A disregard for Aristotle's analytical approach was already in antiquity due to the fact the Stoics, who criticized his syllogistic, did not base the entailment on the connection of terms-predicates in the figured arguments, but rather on the conditional (τὸ συνημμένον) formed from a combination of the premises as antecedent and the conclusion as consequent (Sex. Emp. *PH* II 134–43). They used, however, *analysis* as a reduction of arguments to the indemonstrable and this *analysis* was performed by using the four *themata* (cf. Diog. Laert. VII 78; Sex. Emp. *Math.* VIII 228–240).<sup>20</sup>

### 5. τὰ τρία σχήματα τῶν συλλογισμῶν - ἀναστάσεως πείρα

In some late Greek commentaries on Aristotle's *Analytica*, especially in several scholia to Ammonius (*in Apr* VIII 20–25; X 10 — XI 2; 39, 9) and Philoponus (*in Apr* 65, 20–23; 87, 8), there have been preserved certain lune and triangle diagrams for the three syllogistic figures.<sup>21</sup> These appeared, with their Greek lettered notation, more or less in such a manner:



Subsequently, such diagrams were transferred to various Byzantine and medieval Latin manuscripts and were common in Italian Renaissance (e.g. *Compendium de regulis et formis ratiocinandi* by John Argyropoulos and even *De Progressu Logicae Venationis* by

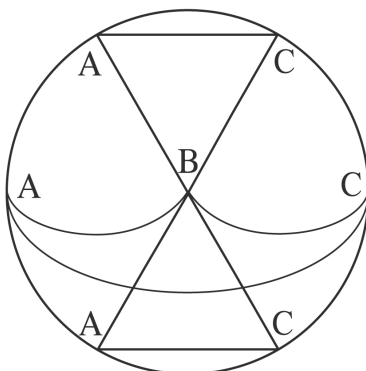
<sup>19</sup> For this point, see Lear 1980.

<sup>20</sup> For a new reconstruction of the stoic syllogistic see Bobzien 1996.

<sup>21</sup> Here, we are indebted to Rose 1968: 133–136. For illustrations, see Cacouros, 1996, 102–103.

Giordano Bruno). Consequently, these three figures were ingeniously combined into a single *figura complicationis*, which is reflected in the following diagram:

### FIGURA COMPLICATIONIS TRIUM FIGURARUM

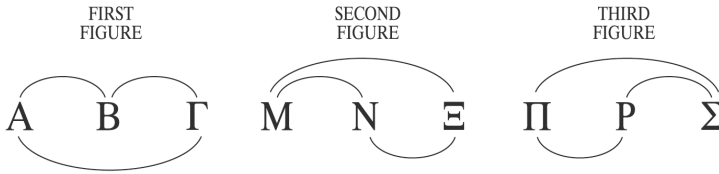


This was an attempt to expound *figurae et modi retiocinationis* in a visual and unified manner. However, in the traditional logic somewhat different notations were adopted: no longer three, but four syllogistic figures. Evidently, this goes beyond Aristotle's original threefold formulation, but the main deviation lies in the mode and order of predication (the subject before the predicate), as we read in many textbooks and standard representations of these four figures, namely in vertical columns that show the major and minor premise, and separately the conclusion; the symbols being: M — *terminus medius*, P — *praedicatum*, S — *subiectum* (below with the subject first).

FIRST FIGURE	SECOND FIGURE	THIRD FIGURE	FOURTH FIGURE
M - P	P - M	M - P	P - M
<u>S - M</u>	<u>S - M</u>	<u>M - S</u>	<u>M - S</u>
S - P	S - P	S - P	S - P

Needless to say, such a notation was hardly Aristotelian and it, therefore, led to some further distortions of his analytical prototype of syllogistic. As we shall see, the introduction of the fourth figure indicates a serious deviation from Aristotle's original threefold disposition of the middle term in respect to the both extremes.

Hence, W. and M. Kneales (1962: 72) sought justly to avoid the inconsistency by suggesting the following schemes of only three possible figures, which are similar to some diagrams to be found in manuscripts of Ammonius' *Commentary to the Prior Analytics*. Here, the syllogism is expressed as a linear array of three terms with the use of curved lines to connect the terms of a proposition (placing the premises-links above the letters and the conclusion-link below the letters)<sup>22</sup>:



In the above proposal, as we can see, there are three different letter specifications for each figure. Although in the *APr* I 4–6, Aristotle initially used these various triads of letters, he, nevertheless, afterwards viewed the issue of analyzing syllogisms in a unified matter by means of the first three letters of Greek alphabet (ABΓ). This is how they appear in ancient commentaries and scholia and that is why for the sake of clarity we use the first three letters in our reconstruction of Aristotle's diagrams.

The exact way in which Aristotle defined these figures seems *prima facie* unclear and has perplexed many scholars. However, a careful reading of the *Prior Analytics* (I 4–6 and elsewhere) helps to reconstruct Aristotle's diagrammed figures in a manner consistent with their original framework.

Having established the elements (στοιχεῖα) from which all analytical syllogisms come about, Aristotle invented the three figures within the pivotal function of the middle term, modeled evidently — as we can see — on some geometrical or harmonic diagrams which have not been preserved. Such diagrams were used to express systems of intervals and concords by means of lines, proportions and numbers.<sup>23</sup> Aristotle used the same notions



<sup>22</sup> Such an attempt to render them as a linear array of three terms was also discussed and modified by L.E. Rose (1968: 16–26; 133–136).

<sup>23</sup> Cf. *Metaph.* 1078 a 14. Aristoxenus in his *Elements of Harmonics* (6.10.12; 12.15; 36.2; 42.14 Da Rios) refers to the harmonikoi whose “diagrams displayed melodic order in its entirety”, some of them seek to compress the diagram (κατασκευάσαι βουλομένοις τὸ διάγραμμα). Most surprisingly, Aristotle uses this verb κατασκευοῦται with reference to the procedure of ‘compression’ displayed by analytical figures (*APo* II 14, 79 a 30; II 23, 84 b 35). In the light of available sources (Philolaus, B 6; Hippocr. I 8; Aristot. fr. 908 Gigon; *Probl.* XIX 7; 25; 32; 47), we have sought to reconstruct the diagram of the enharmonic heptachord (seven string scale), in which the extreme terms (ὑπάτη — νήτη) occur in conformity with the constant intervals and dependent on the middle (μέση). Cf. Wesoly (1990: 91).



of interval (διάστημα) as a synonymous of *protasis*, and, when doing so, he was probably inspired by some two-dimensional harmonic diagrams within the pivotal function of the middle term linking the two extremes.<sup>24</sup>

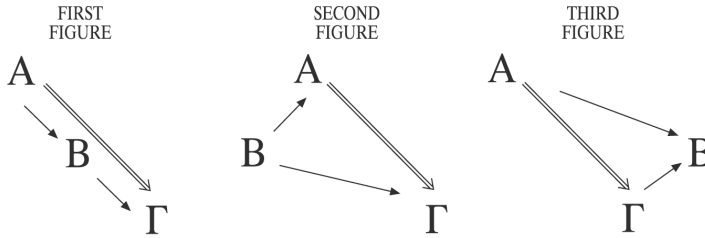
In accord with its name, *schemata* — as plane figure — assumes no linear (rectilinear or curved), but rather planar or two-dimensional arrangement of terms. We must, therefore, take into account both a vertical (ἄνωθεν — κάτωθεν) and a horizontal (πρῶτον — ἔσχατον) order and the position of the three terms involved.<sup>25</sup> The extremes (τὰ ἄκρα) are arranged in such a relatively vertical order that the major (τὸ μείζον) lies above and precedes the minor (τὸ ἔλαττον), as their names indicate. Between them, the middle (τὸ μέσον) occurs vertically, while its horizontal position varies so that in the first figure it lies inside (εἴσω), but in the second and the third is outside of (ἔξω) the extremes. Only in such a two-dimensional array of the three terms involved, can we clearly understand Aristotle's striking claim that in the second figure the major extreme lies nearer to the middle and the minor is further from it, whereas in the third figure, conversely, the major is further from the middle, and the minor is nearer to it. Hence, the pivotal place of the middle: firstly, inside and between the extremes; secondly, outside them and first in position; and thirdly, outside, too, but last in position.

For greater clarity, we propose a reconstruction of the diagrammed figures in three successive steps. Firstly, let us display the three terms-letters (as Aristotle often does): *A* — the major; *B* — the middle; *Γ* — the minor. In Aristotle, the predicate is before the subject, so we show the direction of predication (belonging) in the premises, from left to right, by relatively vertical arrows,  while in the conclusion the term-order of predication remains fixed *AΓ* . But in Aristotle's definitions of the three figures, there is no mention of a separated conclusion (συμπέρασμα) which seems to be a part of the three-terms notation and to appear alongside within the two premises (διαστήματα). In the diagrams, its formula is the same, for it is the *sylogismos* of the extremes (see below the *AΓ* configuration). Of course, our use of the arrows serves here only as an interpretive indicator of Aristotle's order and position of the three syllogistic terms involved (evidentially then the major term in the second figure next to the middle, while in the third figure further from it).

<sup>24</sup> The very notion of the terms (horoi) — two extremes and one middle — originates presumably from the Pythagorean theory of proportion with the arithmetic, geometric and harmonic means (cf. Archytas, fr. B 2 DK; *Epinomis* 991 a-b).

<sup>25</sup> Aristotle's expressions in *APr* (I 25) and *APo* (I 32) are very instructive. They refer to the arrangement of terms involved in the figures. Thus: ἢ γὰρ ἔξωθεν ἢ εἰς τὸ μέσον τεθήσεται ὁ παρεμπίπτων ὄρος (*APr* I 25, 42 b 9), i.e., — „for the extra term will be added either from outsider or in the middle”; and: ἀνάγκη δέ γε ἢ εἰς μέσα ἀρμόττειν ἢ ἄνωθεν ἢ κάτωθεν, ἢ τοὺς μὲν εἴσω ἔχειν τοὺς δ' ἔξω τῶν ὄρων (*APo* I 32, 88 a 34-36), i.e., „it is necessary to fit (attach) either into the middle [terms] or from above or from below, or else to have some of their terms inside and others outside”. It is in fact hard to interpret these words in a way other than via an allusion to the syntactical and dimensional positions of terms involved in the diagrammed figures. Unfortunately, the commentators do not mention this. See Barnes 1994: 195-196 and Mignucci 2007: 242.





Up to this point, we can be relatively certain as to the diagrammatic and syntactic arrangement of the three terms involved in the three syllogistic figures. Aristotle in his definitions of these figures refers principally to the order and position of terms in some lost diagrams. The three-term notation for the syllogism is expressed in three figures, which “we may recognize by the position of the middle” (*APr* 47 b 13). Evidently, in such a combination of the middle term there is no place for the so-called fourth figure, the introduction of which indicates a certain misunderstanding of Aristotle’s original notation.

In the three terms notation, there occur some predicative relations that link the two *protaseis* (*diastemata*) with one *symperasma*. Hence, in our reconstructive diagrams-figures we should also display the relevant predicative patterns. However, we do not know how Aristotle marked the predicating expressions with negation, quantifiers and modalities, when in his schematized figures he used the lettered diagrams. Although there is no textual evidence here, we can — in our second step of reconstruction — display them by the four symbols known from medieval logic as constants: *a*, *e*, *i*, *o* (see below alongside the arrows).<sup>26</sup>

<sup>26</sup> In this respect, there are some most striking similarities with Psellus’ notation in his *De tribus figuris* and with a textbook of logics written by John Chortasmenos (see M. Cacouras 1996: 99-106):

Ἐφοδος σύντομος καὶ σαφὴς τῆς εὐρέσεως τῶν συλλογισμῶν τῶν τριῶν σχημάτων τῆς λογικῆς πραγματείας τοῦ Ἀριστοτέλους γενομένη παρὰ τοῦ ὑπάτου τῶν φιλοσόφων καὶ πατρικίου κυροῦ Μιχαὴλ τοῦ Ψελλοῦ, πῶς ὀφείλει εὐρίσκειν ὁ ζητῶν ἕκαστον αὐτῶν ὡς ἔχει τάξεως, ἥτοι ἐν πρώτῳ ἢ ἐν δευτέρῳ ἢ ἐν τρίτῳ σχήματι.

Ἰστέον οὖν ὅτι τὸ μὲν α ἐν ἑκάστῳ στιχιδίῳ ἀντὶ τοῦ ‘πᾶς’ προσδιορισμοῦ λαμβάνεται, τὸ δὲ ε ἀντὶ τοῦ ‘οὐδεὶς’, τὸ δὲ ἰῶτα ἀντὶ τοῦ ‘τίς’, τὸ δὲ ο ἀντὶ τοῦ ‘οὐ πᾶς’. λαμβάνονται δὲ οἱ μὲν δύο προσδιορισμοὶ οἷοι εἰσὶν ἐπὶ τῶν προτάσεων, ὁ δὲ τρίτος ἐπὶ τοῦ συμπεράσματος.

α<sup>ον</sup> σχήμα, α<sup>ος</sup> τρόπος † γράμματα. β<sup>ος</sup> ἔγραψε. γ<sup>ος</sup> γραφίδι. δ<sup>ος</sup> τεχνικός.

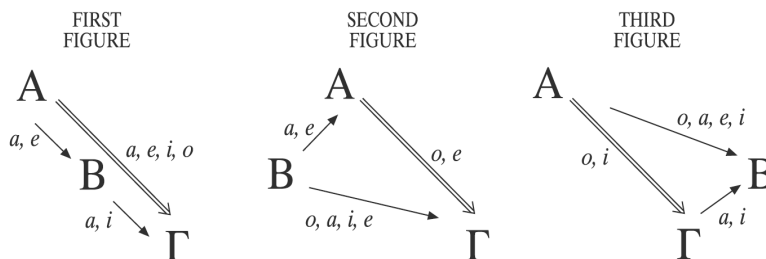
β<sup>ον</sup> σχήμα, α<sup>ος</sup> τρόπος † ἔγραψε. β<sup>ος</sup> κάτεχε. γ<sup>ος</sup> μέτριον. δ<sup>ος</sup> ἄχολον.

γ<sup>ον</sup> σχήμα, α<sup>ος</sup> τρόπος † ἄπασι. β<sup>ος</sup> σθεναρός. γ<sup>ος</sup> ἰσάκις. δ<sup>ος</sup> ἀσιπιδι. ε<sup>ος</sup> ὀμαλός. ζ<sup>ος</sup> φέριστος.

« Méthode brève et claire pour savoir à quelle figure, parmi les trois que mentionne Aristote dans sa *Logique*, correspond chaque syllogisme ; conçue par Sire Michel Psellos, hypatos ton philosophôn et patrice, cette méthode indique la manière dont on doit procéder afin de trouver l’ordre de chaque syllogisme, c’est-à-dire s’il a été fait suivant la première figure, la seconde ou la troisième.

Il faut savoir que [la lettre] alpha dans chaque ligne est prise au lieu de Chacun ; ainsi, celle-ci [scil. cette lettre] exprime l’universel. La lettre epsilon [est prise au lieu de] Aucun, la lettre iôta [est prise au lieu de] Quelqu’un et la lettre omi- cron [au lieu de] Non pas chacun. Les deux [premières] indications notées [scil. dans les schémas et figures syllogistiques qui suivent] [servent à désigner] les prémisses, et la troisième [sert à désigner] la conclusion.

Première figure, premier mode concluant : grammata ; deuxième mode : egrapse ; troisième : graphidi ; quatrième : technikos ; seconde figure, premier mode concluant : egrapse ; deuxième mode : kateche ; troisième



At this point, in order to support our reconstruction of the three lettered figures by the probable diagrams, we must recall at least the following passages from the *Prior Analytics*. Let us read these definitions of the three syllogistic figures in the light of the above diagrams.

“When three terms are so related to one another that the last is in the middle as a whole and the middle either is or is not in the first as a whole, it is necessary for thereto be a perfect syllogism of the extremes. I call ‘middle’ the term that is itself in another and in which there is also another - this is also middle by position (ὁ καὶ τῆ θέσει γίνεται μέσον)<sup>27</sup>. The extremes are what is itself in another and in which there is another. For if A is predicated of every B and B of every Γ, it is necessary that A be predicated of every Γ” (*APr* I 4, 25 b 32-39).

“When the same [middle term] belongs to all of one and none of the other, or to all or none of both other terms, I call such a figure the second. In it, I call ‘middle’ the term that is predicated of both; and I call the extremes the terms of which it is predicated. The major extreme is the one lying next to the middle, the minor the one farther from the middle (μεῖζον δὲ ἄκρον τὸ πρὸς τῷ μέσῳ κείμενον· ἔλαττον δὲ τὸ πορρωτέρω τοῦ μέσου). The middle is posited outside the extremes and is first by position (τίθεται δὲ τὸ μέσον ἔξω μὲν τῶν ἄκρων, πρῶτον δὲ τῆ θέσει).<sup>28</sup>

There will not be any perfect syllogism in this figure, but a syllogism will be possible, both if the terms are universal and if they are not. If they are universal, there will be

mode : metrion ; quatrième mode : acholon ; troisième figure, premier mode : hapasi, deuxième : sthenaros ; troisième : isakis ; quatrième : aspidi ; cinquième : homalos ; sixième : pheristo » (Cacourous' translation).

<sup>27</sup> P.T. Geach in his translation of this text aptly states: “Clearly a reference to a diagram, now lost” (quoted in: Ackrill, 1987: 27).

<sup>28</sup> Once again rightly P. T. Geach: “This reference is not to logical relations of terms, but to their places in some diagram” (ibidem, p. 29). This was correctly noted by Alexander ad locum (in *APr.* 72, 11): Διὰ τῆς καταγραφῆς τῶν ὄρων καὶ τῆς τάξεως ἐδήλωσεν ἡμῖν, ὅτι τῆς μεζονος προτάσεως τῆς ἐν τῷ πρώτῳ σχήματι ἀντιστροφείσης τὸ δεύτερον σχῆμα γέγονεν· ἡ γὰρ θέσις καὶ ἡ τάξις, ἦν εἶρηκε, τῶν ὄρων καὶ τὸ προτετάχθαι τὸν μέσον καὶ μετ’ αὐτὸν κείσθαι τὸν μεζονα τὴν ἀντιστροφῆν ἐκείνης δηλοῖ τῆς προτάσεως.

“By the diagram of the terms and their order he has made clear to us that it is when the major premise in the first figure is converted that the second figure comes about. For the position and order of the terms which he describes — the fact that the middle is put first in order and the major supposed after it — make clear that it is the major premise which is converted.” (Barnes — Bobzien — Flannery — Ierodiakonou’s translation slightly modified). Alexander in his commentary (in *APr.* 78,4; 301, 9–19; 381, 8–12) made other references to the diagrams.

a syllogism whenever the middle belongs to all of one and none of the other, on which-ever term the privative is joined to, otherwise there will never be any syllogism" (*APr* I 5, 26 b 34-27 a 3).

„If one term belongs to all, and another to none of the same subject, or both to all or both to none, I call this a third figure. By the middle in it, I mean the term of which both are predicated, and by the extremes I mean the predicated terms. The major extreme is the one that is further from the middle, while the minor is the one that is the nearer (μειζον δ' ἄκρον τὸ πορρώτερον τοῦ μέσου, ἔλαττον δὲ τὸ ἐγγύτερον). The middle is posited outside the extremes and is last by position (τίθεται δὲ τὸ μέσον ἔξω μὲν τῶν ἄκρων, ἔσχατον δὲ τῇ θέσει). Now, no perfect syllogism will come about in this figure, but it will be possible both when the terms are universal in relation to the middle and when they are not" (*APr* I 6, 28 a 10-18).

In order to better understand the spatial and graphic arrangement of the three terms in our reconstruction of the three diagrammed figures, let us additionally quote the following two passages. Note that only in the first of these texts the middle term is marked by Γ and not by B (as above in our diagrams):

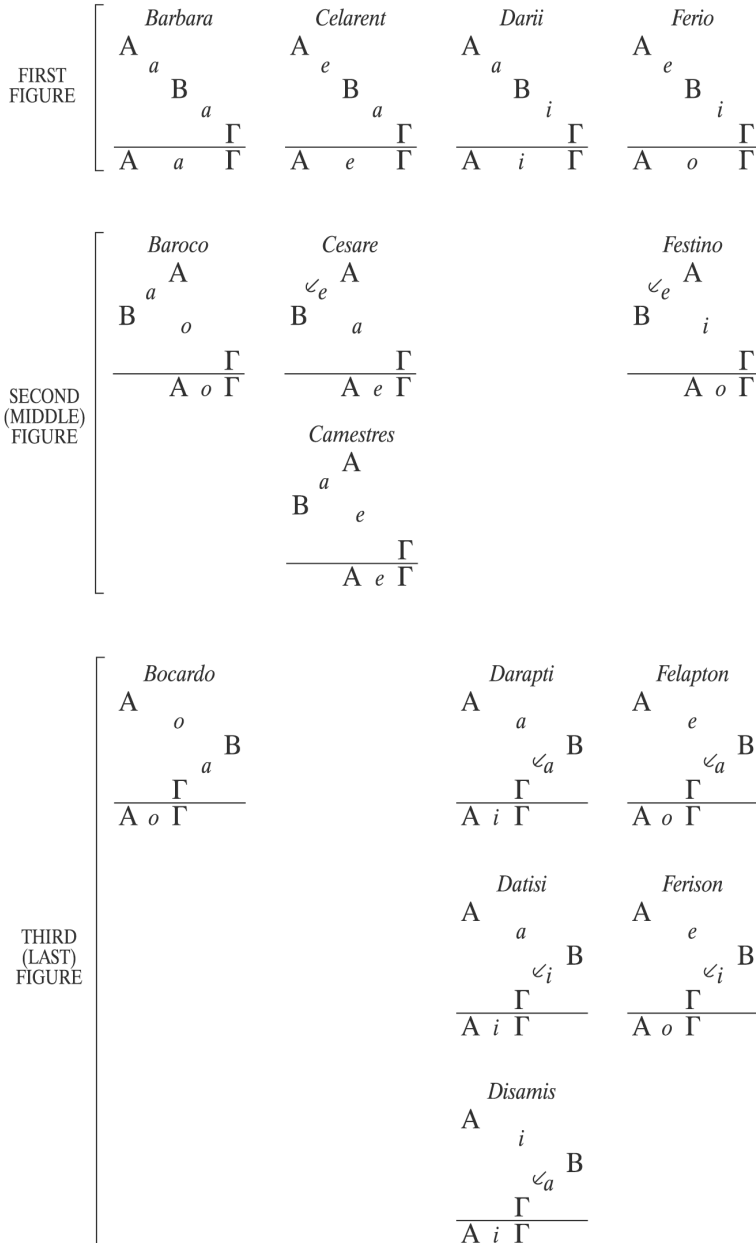
“If, then, it is necessary to take some common term in relation to both, and this is possible in three ways (for either by predicating A of Γ and Γ of B, or by predicating Γ of both A and B, or by predicating A and B of Γ), and these ways are the figures mentioned, then it is evident that every syllogism will necessarily come about through one of these figures. For the argument is the same if the connection to B is made through more than one term, for there will be the same figure also in the case of many terms. It is evident, then, that the ostensive syllogisms come to their conclusion in the aforementioned figures.” (*APr* I 23, 41 a 13-22).

“Now when the middle predicates and is predicated, or if it predicates and something else is denied of it, then there will be the first figure; when the middle predicates and is denied of something, there will be the middle figure; and when others [terms] are predicated of it, or the one is denied, the other predicated of it, there will be the last figure. For this was the position of the middle term in each figure (οὕτω γὰρ εἶχεν ἐν ἐκάστω σχήματι τὸ μέσον). The same holds also when the premises are not universal, for the determination of the middle remains the same (ὁ γὰρ αὐτὸς διορισμὸς τοῦ μέσου)” (*APr* I 32, 47 b 1-7).

Finally, in the third step of our reconstruction, let us display in the synoptic diagrams the formulae of three figures within their valid moods of analytical syllogisms (we adopt their medieval labels). For the sake of a uniform notation, we use a threefold array of letters A, B, Γ (as above), but now instead of arrows we put the fourth categorical schemes (*a, e, i, o*), and also separate the conclusions from the premises (by horizontal lines). Let us see inside these terms-letters all valid predications displaying those fourteen arguments in the figures. The rows and columns in these diagrams are designed to facilitate the synoptic account of all valid predicative interconnections, and also to analyze (loosen up) the imperfect syllogisms into the moods of the first figure, mainly by *antistrophe* of a *protasis*, when its predicate-subject order is convertible (see below by symbol  $\Leftarrow$ ). It seems likely that Aristotle employed such configurations of blackboard diagrams, for

he called the second figure „the middle”, and the third figure — „the last” (the reader is referred to the diagrams on the following page).

**FOURTEEN VALID MOODS ARRANGED INTO THREE FIGURES (A<sub>Pr</sub>I 4–7)**



Without going into details, we must note that from the unified and synoptical diagrams outlined above it is easy to see how the relevant syllogistic moods fit together within their analytical framework. There is special evidence for the superiority of the first figure within its analytical function in the syllogistic and apodeictic, and it is instructive to see how within other figures all valid predicative relations and transpositions can be accounted for, especially by conversion, but also by means of the two auxiliary methods: *reductio ad impossibile* and *ekthesis* (exposition). In only four moods of this figure (*Barbara*, *Celarent*, *Darii*, *Ferio*), the terms are related in such a manner that the transitivity of predications through the middle from the major to the minor becomes obvious at the very first glance. It is only in this figure that the perfect syllogism appears, without further terms from outside or any transformation among them, in order for the 'following of necessity' to be self-evident.<sup>29</sup>

In many places of his *Analytics*, Aristotle speaks of these *schemata*, through (διὰ) or in (ἐν) which all syllogisms come about. These *schemata* refer primarily to their heuristic or analytical procedure and then, conversely, they are useful for the completion of syllogisms. These three figures are of great analytic importance not only because all categorical syllogisms are schematized and completed (τελειοῦσθαι) according to them, but principally because they are intended to provide the rules for the extended analysis of any given conclusion to be proven from the appropriate premises.

As a heuristic strategy, the analysis has a twofold sense: as a procedure of finding and completing the premises and as a procedure of reducing the syllogisms from one figure to another (*APr* 47 a 4; 49 a 19; 50 a 8; 50 a 17; *I* 45 *passim*). But Aristotle especially intends his analytical *schemata* to be of practical service. The following passages give a general recommendation of this analysis procedure:

"It is evident, then, that if the same term is not said several times in an argument, no syllogism will come about, for no middle term has been taken (οὐ γὰρ εἴληπται μέσον). Since we have seen what sort of problem a conclusion in each figure can be, whether universal or particular, it is evident that we not need to look for all the figures, but only for the one appropriate for each problem. And if it can be deduced in several figures, then we may recognize the figure by the position of the middle" (ὅσα δ' ἐν πλείοσι περαίνεται, τῇ τοῦ μέσου θέσει γνωριῶμεν τὸ σχῆμα) (*APr* I 32, 47 b 7-14).

„We must not overlook that not all conclusions in the same syllogism come through a single figure, but one is through this and one through another. It is clear, then, that we must also analyze them in this way (δῆλον οὖν ὅτι καὶ τὰς ἀναλύσεις οὕτω ποιητέον). And since not every problem occurs in every figure, but only certain ones in each, it is evident from the conclusion in which figure we should seek" (*APr* I 42, 50 a 5-10).

"We know that a syllogism does not come without a middle and that the middle is what is said several times. And the way one must watch out for the middle with relation

<sup>29</sup> The first figure is the most epistemonical (knowledge-giving). Aristotle's theory of apodeixis is based on the arguments in the first figures. „Finally, this figure has no need of the others; but they are thickened and increased through it until they come to the immediates (ἐτι τοῦτο μὲν ἐκείνων οὐδὲν προσδέεται, ἐκεῖνα δὲ διὰ τούτου καταπικνοῦται καὶ αὔξεται, ἕως ἂν εἰς τὰ ἄμεσα ἔλθῃ)." (*APo* I 14, 79 a 30-32).

to each type of conclusion is evident from knowledge of what sort of conclusion is proved in each figure” (*APr* II 19, 66 a 25-31).

Shortly then, in such an analytical procedure, the resolving of a problem (conclusion) consists in finding such predicative relations that connect the major with the minor by means of the middle one. The point of departure in the analysis is a given problem (conclusion), which is always known in advance, before the premises are decided on. In our notation, it is a substitution of one of the four forms of conclusion (namely: *A a I*; *A e I*; *A i I*; *A o I*). Accordingly, the very form of the conclusion suggests, by means of diagrams, the appropriate figures and moods into which it is to be resolved. The question lies in finding the position of the middle, and this allows us to recognize the figure, and — if the syllogism is „imperfect” — to reduce it to the first figure.

As we know, Aristotle in the *Prior Analytics* (I 8-22) develops with a much longer treatment his modal syllogisms within necessity and possibility of predication (belonging). This account involves also such an analytical reduction to the figures. The philosopher elucidates. “Each of the syllogism comes about in its own figure. [...] “It is now evident for this figure too when and how there will be a syllogism, in which cases it will be possible for the belonging and which cases for actual belonging. It is also clear that all these syllogisms are imperfect and that they are perfected through the first figure” (*APr.* I 22, 40 b 12-15 – Striker’s translation).

It would be instructive to survey them in the relevant diagrammatic configurations. It would (hopefully) throw some light on his modal logic, which is generally recognized to be confusing and unsatisfactory. But this complex and nowadays thoroughly discussed topic requires a separate treatment.<sup>30</sup>

## 6. τὰ σχήματα τῶν κατηγοριῶν - τὰ σχήματα τῶν συλλογισμῶν – An unspecified and overlooked connection –

As we can see, Aristotle considers ‘following of necessity’ within the predicative transitivity and transparency owing to the middle term in the first figure to which the moods of the other two figures are reduced. In general, the three syllogistic figures constitute syntactical *schemata* for predicative inferences and for analytic reductions. But in Aristotle’s analytical approach there are more elementary ingredients that concern the syntax and semantics of the terms used in the syllogisms. Analogously to the *schemata* of syllo-

---

<sup>30</sup> For a new complex and highly technical approach to Aristotle’s modal syllogistic, see Patterson 1995; Nortman 1996; Thom 1996; Malink 2006; Rini 2011. M. Malink (2006) tried to disprove the opinio communis that Aristotle’s modal syllogistic is incomprehensible due to its many faults and inconsistencies. He gives a consistent formal model for it. Aristotelian modalities are to be understood as certain relations between terms as described in the theory of the predicables in the *Topics*. On the other hand, A. Rini (2011) provides a simple interpretation of Aristotle’s modal syllogistic using standard predicate logic. The result is an applied logic which provides the necessary links between Aristotle’s views of science and logical demonstration.

gisms, the philosopher conceived some syntactical and semantical *schemata* of categorical predication.

For Aristotle, to complete a syllogism is to take one term of another in order to connect the both extremes through the mediating term by virtue of its strong categorical predications. Let us recall the relevant passages:

“If one should have to complete a syllogism A of B, either as belonging or not belonging, it is necessary to take something of something (Εἰ δὴ δεῖοι τὸ Α κατὰ τοῦ Β συλλογισασθαι ἢ ὑπάρχον ἢ μὴ ὑπάρχον, ἀνάγκη λαβεῖν τι κατὰ τινος). [...]”

For, in general, we said that there will never be a syllogism for one term predicated of another unless some middle term has been taken which is related to each of the two somehow by categorical predications (μὴ ληφθέντος τινὸς μέσου, ὁ πρὸς ἑκάτερον ἔχει πως ταῖς κατηγορίας). [...]”

So one must take a middle term for both which will connect the categorical predications, since a syllogism will be of this term in relation to that” (ὥστε ληπτέον τι μέσον ἀμφοῖν, ὁ συνάψει τὰς κατηγορίας, εἴπερ ἔσται τοῦδε πρὸς τόδε συλλογισμὸς — *APr* I 23, 40 b 31-32; 41 a 2-4; 11-13) Smith’ translation slightly modified).

Hence, the middle term in syllogisms should link both extremes by strictly categorical predications. This is a prerequisite for any valid predications. The notion *kategoriai* (mentioned two times in the above passages) has been translated here as ‘categorical predications’. There can be no doubt that the *kategoriai* are basically ‘predications’, but they are also divided into ten ‘genera or schemata of categories (predicates)’: what-it-is, quantity, quality, relation, when, where, being placed, having, acting, being affected (*Top.* I 9). This is clear at least from the *Posterior Analytics* (I 22):

“Hence, when one term is predicated of another (ὅταν ἓν καθ’ ἓνὸς κατηγορηθῆ), either in what-it-is or as quality or quantity or relation or acting or being affected or where or when [...]. For of each there is predicated something that denotes (κατηγορεῖται ὁ ἄν σημαίνει) either a quality or a quantity or one of these [categories], or some other in the substance. But these are limited, and the genera of the predicates are limited (τὰ γένη τῶν κατηγοριῶν πεπεράνται) — either quality or quantity or relation or acting or being affected or where or when” (*APo.* 83 a 18-23; 83 b 13-17).

In this respect, the specification of the *gene ton kategorion* (cf. *Top.* 103 b 22) should not be interpreted as the highest genera, but strictly according to a different figure of predication (σχῆμα κατηγορίας — *Metaph.* 1024 b 12-15; cf. 1017 a 23; 1016 b 34; 1026 a 36; 1045 b 1-2; 1051 a 35; 1054 b 29; *Phys.* 227 b 4). Although it is crucial to properly understand what these *schemata* were for Aristotle’s semantics of predication, the issue has for the most part been neglected.<sup>31</sup> Without going into details, we must note that Aristotle’s categories do not refer directly to the real things, but rather are concerned with the classification of things that are said and signified by the terms (subjects-predicates), whether according to the figures of predication these terms denote in categorical propositions a substance, a quality, a quantity etc. Strictly speaking, these figures specify some seman-

<sup>31</sup> For the semantic interpretation of Aristotle’s categories, see Wesoly 1984: 103–140; 2003: 11–35.



tic models for a correct predication of things (bodies) and their properties. In a certain sense, they were formal models, although Aristotle was obviously not familiar with our modern notion of formalization and, thereby, had no formal semantics. Thus, we claim that Aristotle's figures of categories have a great methodological importance for the semantics of predication and *eo ipso* for the syllogistic arguments.<sup>32</sup>

In the *Prior Analytic* (36-37), we encounter two very concise, yet most instructive remarks on the semantics of the copula 'to be' and predication (belonging) that have as many meanings as the categories that have been distinguished.

ἀλλ' ὅσαχῶς τὸ εἶναι λέγεται καὶ τὸ ἀληθὲς εἰπεῖν αὐτὸ τοῦτο, τοσαυταχῶς οἴεσθαι χρῆ σημαίνειν καὶ τὸ ὑπάρχειν (*APr* 48 b 3-5).<sup>33</sup>

"But in as many ways 'to be' is said and 'it is true to say' [means] the same, in so many ways one must think that denotes 'to belong'". —

Τὸ δ' ὑπάρχειν τόδε τῷδε καὶ τὸ ἀληθεύεσθαι τόδε κατὰ τοῦδε τοσαυταχῶς ληπτέον ὅσαχῶς αἱ κατηγορίαι διήρηνται, καὶ ταύτας ἢ πῆ ἢ ἀπλῶς, ἔτι ἢ ἀπλᾶς ἢ συμπλεγμένας· ὁμοίως δὲ καὶ τὸ μὴ ὑπάρχειν. ἐπισκεπτέον δὲ ταῦτα καὶ διοριστέον βέλτιον (*An. Pr.* A 37, 49 b 6-10).

"That 'this belongs to that' and that 'this is truly said of that ought to be taken in so many ways as the categories are divided, and these either in respect or *simpliciter*, and again either simple or compound. And similarly for 'not-belonging' as well. But these points must be better investigated and determined".

It is only regrettable that in Aristotle's preserved writings we do not find the above-promised clarification of the semantics of belonging, and that the scholars did not pay attention to this relevant issue.<sup>34</sup> However, from several other passages in Aristotle, we can reconstruct his semantics of categorical predication. In almost the same wording as above, Aristotle distinguishes the meanings of 'to be' according to the figures of categories in *Metaphysics* V 7.

καθ' αὐτὰ δὲ εἶναι λέγεται ὅσαπερ σημαίνει τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας· ὅσαχῶς γὰρ λέγεται, τοσαυταχῶς τὸ εἶναι σημαίνει. ἐπεὶ οὖν τῶν κατηγορουμένων τὰ μὲν τί ἐστὶ σημαίνει, τὰ δὲ ποιόν, τὰ δὲ ποσόν, τὰ δὲ πρὸς τι, τὰ δὲ ποιεῖν ἢ πάσχειν, τὰ δὲ πού, τὰ δὲ ποτέ, ἐκάστω τούτων τὸ εἶναι ταῦτό σημαίνει·

"Those that are said 'to be' *per se* in as many ways as the figures of predication denote. For in as many ways [these] are said, in so many 'to be' [the figures] denote. Since, then, of predicates some denote a what-it-is, some quality, some quantity, some relative, some

<sup>32</sup> At this point, one can hardly agree with de Rijk's major work (2002, vol. 1-2) that Aristotle's statement-making is copula-less, that the categories are 'appellations' ('nominations') and have nothing to do with the formula of predication. But these questions are in need of further examination, giving a new impetus to the study of Aristotle's syntax, semantic and analytics.

<sup>33</sup> Notice here Aristotle's adverbially wording: ὅσαχῶς (in as many ways...) — τοσαυταχῶς (in so many ways...) to express the analogy of meanings. Cf. *Metaph.* 1022 a 11.

<sup>34</sup> Bocheński (1951: 34) seems to be the only one to have appreciated this important topic: „Consequently the classification is not only one of the objects, but above all one of the modes of predication; and in the light of this we must note as historically false the widespread opinion accrediting Aristotle with the knowledge of only one type of sentence, that of class-inclusion”.



doing or being affected, some where, some when, so each of these predicates as the same 'to be' denotes" (*Metaph.* 1017 a 23).

These figures of categories specify the semantic models of predication which are used for valid predications in the subject-predicate propositions. Nonetheless, such a use of these figures of categories by Aristotle has not yet been fully recognized and investigated.

Admittedly, Aristotle coined up the same label *schemata* for the 'figures of syllogisms' and for 'figures of predication', but the structural analogies between them have not yet been properly acknowledged and explicated. As far as we know, nobody even attempted to integrate Aristotle's views on both these figures. It seems that the heuristic analysis by means of the syllogistic figures rests upon the semantic models of predication (belonging).

If this proposal is correct, Aristotle's analytics provides the 'terms' logic within the framework of categorical predications and analytical reductions. At its core, two formal *schemata* are to be found and these (i.e., the semantic figures of predications and the syntactical figures of syllogism) seem to be coordinated with each other through the pivotal function of the middle term.

### 7. πεπαιδευμένος τῶν ἀναλυτικῶν...

We can fully appreciate how important for Aristotle were his laborious findings in the analytics from his frequent references to the need of educating in this respect. In the polemical context, he speaks often about the lack of education in the analytics (ἀπαιδευσία τῶν ἀναλυτικῶν — *Metaph.* 1005 b 2-5; cf. *Metaph.* 995 a 13-14; *Metaph.* 1006 a 7; *EE* I 6, 1217 a 6-10); *EN* I 3, 1094 b 24-25). This requirement was related properly to the method of predication (belonging) and *eo ipso* to the demonstration (or scientific explanation) with its degree of exactness, and, thus, to the competence (παιδεία) resulting from the *Prior* and *Posterior Analytics*.

In this respect, the methodological comments at the beginning of the *De partibus animalium* prove very revealing. Aristotle distinguishes here two kinds of competence relevant to any given inquiry: the first-order education is understanding of the subject-matter, and the second-order education is judging the method of predication and explanation when it is made:

„For it is characteristic of an educated man to be able to judge aptly what is right or wrong in an exposition (τὸ δύνασθαι κρίναι εὐστόχως τί καλῶς ἢ μὴ καλῶς ἀποδίδωσιν ὁ λέγων) [...].

Hence, it is clear that in the inquiry into nature, too, certain terms must belong, such that by referring to them one will admit the manner of things demonstrated (δεῖ τινὰς ὑπάρχειν ὄρους τοιούτους πρὸς οὓς ἀναφέρων ἀποδέξεται τὸν τρόπον τῶν δεικνυμένων), apart from how the truth [of belonging] has it, whether thus or otherwise (χωρὶς τοῦ πῶς ἔχει τἀληθές, εἴτε οὕτως εἴτε ἄλλως)” (*PA* 639 a 5-18).

This remarkable passage is notoriously misunderstood by almost all translators and commentators.<sup>35</sup> In this context, the verb ὑπάρχειν can only refer to the „belonging” of some „terms” according to the relevant *schemata* of categorical predication. In this respect, we must properly invoke at least two of Aristotle’s methodological suggestions quoted above (*APr.* I 30; 37); namely, how to discern the terms of belonging, and what does mean ‘to belong’ in as many ways as the categories are divided, and as synonymous to the sense „this is truly said of that”. In general, the philosopher regarded the *paideia* in analytics as a logical or methodological competence concerning the predication, arguments and the way of explanation.

### 8. Analytical *σχήματα* vs. dialectical *τόποι*

In the *Prior Analytics*, the most technical and inventive treatise of Aristotle, the philosopher was able to expound a unified and coherent method within the *genesis* and reduction of the syllogisms to the figures. For Aristotle, it was the only one and a truly unique strategy for creating syllogisms through the terms that follow and are followed. He proves particularly convinced of this in the following passage:

„It is evident from what has been said, then, not only that it is possible for all syllogisms to come about through this method, but also that this is impossible through any other. For every syllogism has been proved to come about through some of the aforementioned figures, and these cannot be constructed through other terms than those that follow and those that are followed by each term (διὰ τῶν ἐπομένων καὶ οἷς ἔπεται ἕκαστον). For the premises and the taking of the middle is from these (αἱ προτάσεις καὶ ἡ τοῦ μέσου λήψις), so that there cannot even be a syllogism through other terms” (*APr* I 29, 45 b 36-46 a 2).

But Aristotle’s belief here was all too optimistic, as his claim about the universal application of this analytical method to resolve the dialectical and rhetorical arguments turned out to be unsuccessful or inapplicable in the *Topics* and the *Rhetoric*. Indeed, already in the *Prior Analytics* (I 44), the philosopher was well aware of the fact that the hypothetical and dialectical syllogisms cannot be reduced to those diagrammed figures. This is a complex and separate issue that here cannot be pursued further (See Striker 2008: 235-239).

Nevertheless, Aristotle in the *Topics* did not find a unique universal method for resolving the dialectical arguments, since he assumed that there was a plurality of methods or tools (ὄργανα), of which the most important are clearly the *topoi* (cf. *Top.* I 6, 102 b 35-103 a 1; cf. I 18, 108 b 32-33). However, Aristotle’s *Analytics* and *Topics* consider analytically the reasoning as finding the premises from a given conclusion. The starting point in dialectic is a given *protasis* that seeks something acceptable (ἔνδοξον), and a given problem that

<sup>35</sup> As far as I know, only M. Schramm (1962: 152–153) considers the issue in the same way as we do. “Allerdings sollte man ὅροι nicht im Sinn von Definitionen pressen; ὅρος kann insbesondere für den Syllogismus, einen logischen Term bezeichnen und entspricht in dieser Funktion der des Begriffs. Der weitere Fortgang des Abschnittes bietet keine Definitionen, sondern methodische Vorschriften, deren Inhalt, in Form von Termen gefaßt, den Übergang von der Regel zur kanonischen Anwendung vermitteln würde.”

is subject to speculation (θεώρημα). Thus, the dialectical *protaseis* and *problemata* fall into the so-called predicables (*definition, unique property, genus, and accident*) which are further specified according to the genera of the categories (predications) and which are also very important for the specification of the *topoi* (lit. 'places').<sup>36</sup>

"These, then, are the tools by means of which the syllogisms are made. The *topoi* against which the aforementioned are useful are as follows." (*Top.* I 18, 108 b 32-33).

However, Aristotle did not express the acceptable premises by means of the lettered terms in the function of the middle, mainly because in the dialectical syllogism there is no middle term, and such a reduction to the diagrammed figures is, thereby, out of the question. However, with reference to the *endoxa* Aristotle instructs us how to provide them by using some diagrammatic collections (διαγραφαί):

„We should construct tables (τὰς δὲ διαγραφὰς ποιῆσθαι), setting them down separately about each genus, for example about the good or animal, and about every good, beginning with what it is (ἀπὸ τοῦ τί ἐστίν)" (*Top.* I 14, 105 b 12-15).

In the *Rhetoric*, Aristotle states that „the same thing is an element and a topos (στοιχεῖον καὶ τόπος); for an element or a topos [is a schema] under which many enthymemes fall (ἔστιν γὰρ στοιχεῖον καὶ τόπος εἰς ὃ πολλὰ ἐνθυμήματα ἐμπίπτει). [...] but these things are the subject of syllogisms and enthymemes" (*Rhet.* II 26, 1403 a 17-23).

It is important to note that Aristotle evidently borrowed his rhetorical notion of *topos* from Greek geometry.<sup>37</sup> Indeed, the *topoi* as *elements* seem here to be analogical to the analytical meanings of the *elements* as constituents of diagrams and of demonstrations. Admittedly, there is a structural analogy between the reduction into the *schemata* in the analytics and the reduction into the *topoi* in the dialectic and rhetoric. Thus, the dialectic *topoi* and the analytical *schemata* serve some heuristic rules or tools (ὄργανα) for argumentation, respectively.

### 9. πόρισμα (*corollarium*)

Nowadays, when we investigate the syllogistic and the diagrams, we come to think of yet another famous proposals of the diagrams, i.e., the ones by Euler and Venn. However, these accounts are quite distant from the ancient and medieval ones, as they concern the tracing of syllogistic validity, but no longer have any strict connection with Aristotle's analytics and the relevant reduction to the figures. For this reason we omit them here. At any rate, they clearly testify to the ingenuity and vitality of the Aristotelian syllogistic.<sup>38</sup>

<sup>36</sup> For a discussion of the difference between the *Analytics* and the *Topics* see Smith 1997 and Slomkowski 1997.

<sup>37</sup> This was recently well shown by Eide 1995: 5–21. "Aristotle's phrase suggests that many enthymemes 'fall into' a certain type or pattern determined by the topos, just as lines in a diagram 'fall into' certain places determined by the geometrical locus." (Eide 1995: 12).

<sup>38</sup> We admire G. Englebretsen's significant contributions to the linear diagrams for syllogisms and also his illuminating rediscovery of Aristotle's logic (see the bibliography).

By focusing on the textual evidence, we have tried to offer a more clear and coherent reconstruction of Aristotle's lost syllogistic figures. Many questions outlined above need further consideration. Some ideas of Aristotle's analytics that for a long time have been regarded as idiosyncratic can now gain validity and sound logical sense, despite their traditional and modern criticism. When seen in its original context, the "analysis concerning the figures" appears to be much more relevant than it is frequently thought. Accordingly, Aristotle's logical and methodological achievements demand not only a new historical reading, but also a modern recognition that will do justice to its uniqueness and specificity.

So far the significance of the three figures as the syntactic framework of analytics seems to have escaped even some of the most renowned historians of Aristotle's logic. From a modern point of view, the division of syllogisms into figures seems to be of no real importance. Łukasiewicz (1957: 23) believes that "the division of the syllogism into the figures has only a practical aim: we want to be sure that no true syllogistic mood is omitted". Somewhat differently, Smith (1994, 135) speaks of the 'figured argument' in lieu of the 'syllogism' and of the 'theory of the figures' instead of the 'syllogistic'. In this view, Aristotle's claim that *every deduction can be reduced to a figured argument or a series of such arguments* is false from the standpoint of modern logic.

Although Aristotle's analytics may *prima facie* seem irrelevant to contemporary logical theories, this does not necessarily mean that it lacks inventiveness, substantive validity and inner coherence. Our concern here has been to appropriately recognize the meaning and the specificity of the Stagirite's analytical framework. There can be no doubt that these *schemata* were of great importance for Aristotle's syllogistic account. Hence, our goal has been merely to do justice to them in this respect.

It is common knowledge that Aristotle's syllogistic understood as a term calculus has been accused of being limited and inadequate as a tool for the formalization of mathematical demonstrations. This is true to some extent, but in the light of the most recent research, we can attempt to better tackle the question how Aristotle's syllogistic could be made adequate (sufficient) to represent Greek mathematical proofs (cf. H. Mendell, 1998). It has to be borne in mind that Greek mathematicians proved their theorems with lines through constructible figures, whereas modern mathematicians and logicians prove these through axioms. Similarly, in geometry the diagrammatic approach was substituted by the algebraic one, while in logic, the analytical approach was replaced by the formal and symbolic one. Modern mathematics and logicians renounced the notation typical of Greek mentality for the sake of the formalized and axiomatic paradigms.

Nonetheless, we accept the recent view of Aristotle's syllogistic as a natural, non-axiomatic, deductive system that dealt with the predications involving relations between the terms (Ebbinghaus, 1964; Corcoran, 1974). We can *mutatis mutandis* say that his logical system was similar to what we nowadays call 'predicate' or 'term' logic.

Moreover, the syllogistic of the *Analytics* as an epistemic metascience is not oriented ontically (in the sense of class inclusion) but rather epistemically, i.e., it serves as a formal model for the apodeictic of the *Posterior Analytics*. In such an analytical-

-deductive system, Aristotle's concern was not formalism in itself, but rather a heuristic approach for starting with any given 'problem' and finding the premises to it. As far as the methodological aspect of the *episteme* is concerned, it has to be stressed that Aristotle very penetratingly elaborated this theoretical framework in the *Posterior Analytics*, whose general concern is the epistemonical syllogism or scientific explanation.

The most remarkable feature of Aristotle's analytics as a whole is undoubtedly its ingenuity, thoroughness and perspicacity. He was well aware of the great difficulties and his own contribution into the field. That is why he encouraged other researchers to show indulgence for the deficiencies of his method, and to be at the same time most grateful for his discoveries (cf. *SE* 34). We believe that many things remain yet to be discovered in studying Aristotle, things that he himself could not have foreseen.

Contemporary logicians seem to have no patience and cognitive curiosity for Aristotle's analytics, as they rashly neglect or belittle the importance of his formulation of the analytical figures. The point of view of modern mathematical formal logic is obviously instructive and illuminating, but if it is quite differently-oriented, and, therefore, it may sometimes prevent us from obtaining a historically adequate interpretation of Aristotle's achievements.

\*\*\*

It has been over fifteen years, since I proposed a reconstruction of Aristotle's diagrams of the syllogistic figures. My proposal seems to have provoked little feedback or stimulating discussions, as only two eminent scholars have provided me with certain critical remarks: Prof. George Englebretsen (Canada) and Prof. Jacques Brunschwig (France). Hereby, I would like to take this opportunity and thank them wholeheartedly for their inspiring criticisms. I hope that this new and significantly revised version of the previous suggestion will provoke more discussions. Moreover, I would like to thank Dr Mikołaj Domaradzki for the inspiring suggestions, encouragement and assistance with the English translation of this article. At the same time, I obviously acknowledge that all mistakes and infelicities are mine alone.

## EDITIONS OF TEXTS, TRANSLATIONS AND COMMENTARIES

- ACKRILL, J.L. (ed.), 1987, *A New Aristotle Reader*, Oxford.
- APOSTLE, H.G., 1981, *Aristotle's Posterior Analytics*. Translated with Commentaries and Glossary. Grinnel, Iowa.
- BARNES J., 1994<sup>2</sup>, *Aristotle's Posterior Analytics*. Translated with Notes. Oxford.
- BARNES, J., BOBZIEN S., FLANNERY, K., IERODIAKONOU, K., 1991, *Alexander of Aphrodisias, On Aristotle Prior Analytics*, I.1-7, London.
- BEKKER, I., 1831, *Aristotelis Opera*, I-III, Berlin.
- BONITZ, H., 1870, *Index Aristotelicus*, Berlin.
- BRUNDSCHWIG, J., 1967, *Aristote, Topiques I-IV*, Paris
- DETEL, W., 1993, *Aristoteles: Analytica Posteriora*, Übersetzt und erläutert, Berlin.
- EBERT, TH., NORTMANN, U., 2007, *Aristoteles: Analytica Priora, Buch I*, Übersetzt und erläutert, Berlin.
- ФОХТ, Б. А., 1998, Аристотель, *Аналитики*, пер. с греч., Минск.
- LEŚNIAK, K., 1973, *Agystoteles, Analitiki pierwsze i wtóre*, przełożył, wstępem i komentarzem opatrzył, Warszawa.
- MIGNUCCI, M., 1969, *Aristotele: Gli Analitici Primi*, Traduzione, introduzione e commento. Napoli.
- MIGNUCCI, M., 1975, *L'argomentazione dimostrativa in Aristotele. Commento agli Analitici Secondi I*. Padova.
- MIGNUCCI, M., 2007, *Aristotele: Gli Analitici secondi*. Testo greco di fronte, Roma.
- ΠΑΠΑΝΔΡΕΟΥ, Α., 1995, Αριστοτέλους το Όργανον Αναλυτικά πρότερα. Μετά σχολίων. Αθήνα.
- ΠΑΠΑΝΔΡΕΟΥ, Α., 1999, Αριστοτέλους το Όργανον Αναλυτικά ύστερα Α. Μετά σχολίων. Αθήνα.
- PELLEGRIN, P., 2005, *Aristote, Seconds Analytique*, Présentation and traduction, Paris.
- ROSS, W.D., 1949. *Aristotle's Prior and Posterior Analytics: A Revised Text with Introduction and Commentary*, Oxford.
- SMITH, R., 1989. *Aristotle: Prior Analytics*, Indianapolis — Cambridge.
- SMITH, R., 1997, *Aristotle's Topics. Books I and VIII*, Oxford.
- STRIKER, G., 2009, *Aristotle: Prior Analytics, Book I*, Translated with an Introduction and Commentary, Oxford.
- TREDENNICK, H., 1938, *Aristotle: Prior Analytics*, Cambridge, Mass.
- TREDENNICK, H., 1960, *Aristotle: Posterior Analytics*, Cambridge, Mass.
- ZANATTA, M., 1996, *Organon di Aristotele*, Vol. I-II. Torino.
- ZEKL, G. H., 1998, *Aristoteles, Erste Analytik. Zweite Analytik*, Hamburg.

## SIGNIFICANT STUDIES

- ANTON, P., 1975, "Some Observations on Aristotle's Theory of Categories", *Diotima* 3, pp. 67-81.
- BÄCK, A.T., 2005, *Aristotle's Theory of Predication*, Leiden–Boston–Köln.
- BERTI, E., (ed.), 1981. *Aristotle on Science: The Posterior Analytics*, Padova.
- BERTI, E., 1984, "L'analisi geometrica della tradizione euclidea e l'analitica di Aristotele", in: G. Giannantoni, M. Vegetti (cur.), *La scienza ellenistica*, Napoli, pp. 95-127.
- BERTI, E., 1993, "Aristotele e l'analisi matematica greca", in: A. Repola Boatto (cur.), *Filosofia logica matematica dal periodo classico al nostro secolo*, Ancona, pp. 41-53.
- BOCZEŃSKI, I.M., 1951, *Ancient Formal Logic*, Amsterdam.
- BOLTON, R., SMITH, R. (ed.), 1994, *Logic, Dialectic, and Science in Aristotle*, Pittsburgh.
- BOEZIEN, S., 1996, "Stoic Syllogistic", *OSAPh* 14, pp. 133-192.
- БОЧАРОВ, В.А., 1984, *Аристотель и традиционная логика: анализ силлогистических теорий*, Москва.
- BUDDENSIEK, F., 1994. *Die Modallogik des Aristoteles in den Analytica Priora A*, Hildesheim.
- BYRNE, P.H., 1997, *Analysis and Science in Aristotle*, New York.
- CACOUROS, M., 1996, « Un manuel de logique organisé par Jean Chortasménos et destiné à l'enseignement (catalogage du manuscrit) », *REByz* 54, pp. 67-106.
- CORCORAN, J. (ed.), 1974, *Ancient Logic and Its Modern Interpretations*, Dordrecht — Holland.
- COSENZA, P., 1972, *Tecniche di trasformazione nella sillogistica di Aristotele*, Napoli.
- CRIVELLI, P., 2012, "Aristotle's logic", in: C. Shields (ed.), *The Oxford Handbook of Aristotle*, Oxford, pp. 113-149.
- DORION, L.-A., 2002, « Aristote et l'invention de la dialectique », in: M. Canto-Sperber, P. Pellegrin (eds.), *Le style de la pensée. Recueil de textes en hommage à Jacques Brunschwig*, Paris, pp. 182-220.
- DRECHSLER, M., 2005, *Interpretationen der Beweismethoden in der Syllogistik des Aristoteles*, Frankfurt am Main.
- EBBINGHAUS, K., 1964, *Ein formales Modell der Syllogistik des Aristoteles*, Göttingen.
- EIDE, T., 1995, "Aristotelian 'Topos' and the Greek Geometry", *SO* 70, pp. 5-21.
- EINARSON, B., 1936, "On Certain Mathematical Terms in Aristotle's Logic", *AJPh* 57, pp. 33-54; 151-72.
- ENGLEBRETSSEN, G., 1981, *Three logicians. Aristotle, Leibniz, and Sommers and the syllogistic*, Assen.
- ENGLEBRETSSEN, G., 1992, "Linear Diagrams for Syllogism (with Relationals)", *Notre Dame Journal of Formal Logic* 33, pp. 37-69.
- ENGLEBRETSSEN, G., 1998, *Line diagrams for logic: drawing conclusions*, Lewiston, N.Y.
- FREDE M., 1974, „Stoic vs. Aristotelian Syllogistic“, *AGPh* 56, pp. 1-32.
- GABBAY, D. M., WOODS, J., 2004, *Handbook of the History of Logic*, vol. I, Amsterdam.
- GEACH, P.T., 1972, *Logic matters*, Berkeley.
- GILI, L., 2010, *La Sillogistica di Aristotele. La riduzione di tutte le deduzioni valide al sillogismo*, Lampi di Stampa 2010.
- GILI, L., 2011, *La sillogistica di Alessandro di Afrodisia. Sillogistica categorica e sillogistica modale nel commento agli Analitici Primi di Aristotele*. Hildesheim.
- GRAHAM, D.W., 1987, *Aristotle's Two Systems*, Oxford.
- HINTIKKA, J., REMES, U., 1974, *The method of Analysis*, Dordrecht–Holland.
- IERODIAKONOU, K., 2002, "Aristotle's Use of Examples in the *Prior Analytics*", *Phronesis* 47 , pp. 127-152.
- JOHNSON, F., 1989. "Models for modal syllogisms", *Notre Dame Journal of Formal Logic* 30, pp. 271–284.
- KAHN, CH. H., 1978, "Questions and Categories: Aristotle's doctrine of categories in the light of modern research", in: H. Hiz (ed.), *Questions*, Dordrecht–Holland, pp. 227- 277.



- KEYT, D., 2009, "Deductive Logic", in: G. Anagnostopoulos, *A Companion to Aristotle*, Malden–Oxford–Chichester, pp. 31-50.
- KNEALE, W. & M., 1962, *The Development of Logic*, Oxford.
- KNORR, W. R., 1986, *The Ancient Tradition of Geometrical Problems*. Boston–Basel–Stuttgart.
- ΚΟΥΣΟΥΛΗΣ, Σ., 2001, *Η Αριστοτέλεια συλλογιστική*, Αθήνα.
- LEAR, J., 1980, *Aristotle and Logical Theory*, Cambridge.
- LEAR, J., 1988, *Aristotle: the desire to understand*, Cambridge.
- LEE, T.S., 1984, *Die griechische Tradition der aristotelischen Syllogistik*, Göttingen.
- ЛУКАНИН, Р. К., 1984, «*Органон*» Аристотеля, Москва.
- LUCCHETTA, G. A., 2008, *Un problematico impiego di diagrammi matematici e di modelli analogici in Aristotele. De memoria et reminiscencia 2, 452b7-23*, in: Migliori, M., Fermani, A. (eds.), *Platone e Aristotele: Dialettica e logica*, Brescia, pp. 171- 185
- ŁUKASIEWICZ, J., 1957, *Aristotle's Syllogistic from the Standpoint of Modern Formal Logic*, Oxford (Polish translation: Warszawa 1988).
- MALINK, M., 2006, "A reconstruction of Aristotle's modal syllogistic", *History and Philosophy of Logic* 27, pp. 95–141.
- MALINK, M., 2008, "T $\bar{\alpha}$  vs. T $\bar{\omega}$  in Prior Analytics 1.1–22", *CQ* 58, pp. 519-536.
- MCKIRAHAN, R. D., 1992, *Principles and Proofs. Aristotle's Theory of Demonstrative Science*, Princeton.
- MENDELL, H., 1998, "Making sense of Aristotelian Demonstration", *OSAPh* 16, pp. 160-225.
- MENN, S., 2002, "Plato and the Method of Analysis", *Phronesis* 47, pp. 193–223.
- MIGNUCCI, M., 2002, «Syllogism and Deduction in Aristotle's Logic», in: M. Canto-Sperber, P. Pellegrin (eds.), *Le style de la pensée. Recueil de textes en hommage à Jacques Brunschwig*, Paris, pp. 244-266.
- NEGRO, C., 1967, *La sillogistica di Aristotele*, Bologna.
- NETZ, R., 1999, *The Shaping of Deduction in Greek Mathematics. A Study in Cognitive History*, Cambridge.
- Nortmann, U., 1996. *Modale Syllogismen, mögliche Welten, Essentialismus: eine Analyse der aristotelischen Modallogik*, Berlin — New York.
- PATZIG, G., 1959, *Die aristotelische Syllogistik. Logisch-philologische Untersuchung bei das Buch A der 'Ersten Analytiken'* Göttingen (English translation: Dordrecht 1968).
- PATTERSON, R., 1995, *Aristotle's Modal Logic: Essence and Entailment in the Organon*, Cambridge.
- RAPHAEL, S., 1974, "Rhetoric, Dialectic and Syllogistic: Argument Aristotle's Position in *Rhetoric* I-II", *Phronesis* 19, pp. 153-167.
- RIJEN, J. VAN, 1988, *Aspects of Aristotle's Logic of Modalities*, Dordrecht.
- RIJK, L.M. DE, 2002, *Aristotle — Semantic and Ontology*, Vol. 1: *General Introduction. The Works on Logic*; Vol. II: *The Metaphysics. Semantics in Aristotle's Strategy of Argument*, Leiden.
- RINI, A., 2011, *Aristotle's Modal Proofs: Prior Analytics A 8 -22 in Predicate Logic*, Springer
- ROSE, L.E., 1968, *Aristotle's Syllogistic*, Springfield–Illinois.
- SCHMIDT, K.J., 2000. *Die modale Syllogistik des Aristoteles: Eine modal-prädikatenlogische Interpretation*, Paderborn.
- SCHRAMM, M., 1962, *Die Bedeutung der Bewegungslehre des Aristoteles für seine beiden Lösungen der zenenischen Paradoxie*, Frankfurt/M.
- SLOMKOWSKI, P., 1997, *Aristotle's Topics*. Leiden.
- STRIKER, G., 1996, "Perfection and Reduction in Aristotle's Prior Analytics", in: M. Frede, G. Striker (eds.), *Rationality in Greek Thought*, Oxford, pp. 203-219.



- STRIKER, G., 1998, *Aristotle and the Uses of Logic*, in: J. Gentzler, *Method in Ancient Philosophy*, Oxford, pp. 209-226.
- SUCHOŃ, W., 1996, *Sylogistyka. Interpretacja zakresowa*, Kraków.
- SUCHOŃ, W., WESOŁY, M., ŻARNECKA-BIAŁY E., 2003, *Three Studies in Aristotelian Semantics*, Kraków.
- THOM, P., 1981, *The Syllogism*, München.
- THOM, P., 1996, *The Logic of Essentialism: An Interpretation of Aristotle's Modal Syllogistic*, Dordrecht, Boston.
- THOMASON, S. K., 1993, "Semantic analysis of the modal syllogistic", *Journal of Philosophical Logic* 22, pp. 111-128.
- WEIDEMANN, H., 2004, "Aristotle on the Reducibility of all Valid Syllogistic Moods to the Two Universal Moods of the First Figure (APr A 7, 29b1-25)", *History and Philosophy of Logic* 25, pp.73-78.
- WESOŁY, M., 1984, "Verso un' interpretazione semantica delle categorie di Aristotele", *Elenchos* 5, pp. 103-140.
- WESOŁY, M., 1990, 'Lira dalle undici corde': per l'interpretazione del fr. 5 G.- P. di Ione di Chio, *AION* 12, pp. 89-98.
- WESOŁY, M., 1992, "Towards the Analytic Interpretation of Aristotle's Syllogistic" (in Polish), *SPhP* 9, pp. 21-45.
- WESOŁY, M., 1996, "Aristotle's Lost Diagrams of Analytical Figures", *Eos* 74, pp. 53-64.
- WESOŁY, M., 1999, „Analiza w greckiej geometrii i analityka Arystotelesa”, in: E. Piotrowska, D. Sobczyńska (red.), *Między matematyką a przyrodoznawstwem*, Poznań, pp. 19-40.
- WESOŁY, M., 2003, "An Analytic Insight into Aristotle's Logic", in: Suchoń, W., Wesoly, M., Żarnecka-Biały, E., pp. 9-63; 191-199.
- WESOŁY, M., 2012, „Plato's analytic System in Aristotle's critical account“, in: *Platons Hermeneutik und Prinzipien im Licht der Dialoge und der antiken Tradition*, Festschrift für Thomas Alexander Szlezák zum 70. Geburtstag, Hildesheim, pp. 247-275.
- WESOŁY, M., 2013, « Il faut examiner ces points e les définir mieux » : à propos d'une indication d'Aristote dans les *Premiers Analytiques* (I 37), (in preparation).
- ŻARNECKA-BIAŁY, E., 1995, *Noises in the history of logic*, Kraków.
- ŻARNECKA-BIAŁY, E., 1995, *Historia logiki dawniejszej*, Kraków.

MARIAN WESOŁY  
/ Poznań /

#### ΑΝΑΛΥΣΙΣ ΠΕΡΙ ΤΑ ΣΧΗΜΑΤΑ. Restoring Aristotle's Lost Diagrams of the Syllogistic Figures

The article examines the relevance of Aristotle's analysis that concerns the syllogistic figures. On the assumption that Aristotle's analytics was inspired by the method of geometric analysis, we show how Aristotle used the three terms (letters), when he formulated the three syllogistic figures. So far it has not been appropriately recognized that the three terms — the major, the middle and the minor one — were viewed by Aristotle syntactically and predicatively in the form of diagrams. Many scholars have misunderstood Aristotle in that in the second and third figure the middle term is outside and that in the second figure the major term is next to the middle one, whereas in the third figure it is further from it. By means of diagrams, we have elucidated how this perfectly

accords with Aristotle's planar and graphic arrangement.

In the light of these diagrams, one can appropriately capture the definition of syllogism as a predicative set of terms. Irrespective of the tricky question concerning the abbreviations that Aristotle himself used with reference to these types of predication, the reconstructed figures allow us better to comprehend the reductions of syllogism to the first figure. We assume that the figures of syllogism are analogous to the figures of categorical predication, i.e., they are specific syntactic and semantic models. Aristotle demanded certain logical and methodological competence within analytics, which reflects his great commitment and contribution to the field.

**KEYWORDS**

Aristotle, analysis, analytics, syllogistic figures, diagrammatic notation

# Aristoteles über die Psyche als Prinzip und Ursache des Lebens

MARTIN F. MEYER / Koblenz /

Vor Aristoteles war es nicht selbstverständlich, von ‚Leben‘ oder ‚Lebewesen‘ zu sprechen. In den frühgriechischen Epen war der Ausdruck ‚Leben‘ allein für Menschen reserviert. Die Milesier sprachen dann zwar auch den Tieren das Prädikat ‚leben‘ zu und begriffen sie wie die Menschen als ‚Lebewesen‘ (ζῷα). Die Pflanzen (φυτά) galten aber noch nicht als Lebewesen. Pythagoras erfand den ersten Oberbegriff für Menschen, Tiere und Pflanzen. Er nannte sie ἔμψυχα und lehrte, daß diese „beseelten Wesen“ *qua Psyche* stammesverwandt sind. Was die Psyche ist, blieb jedoch unklar. Erst Aristoteles bemühte sich um eine präzise Klärung des Lebensbegriffs. Seine Begriffsfassung ist ein echter Fortschritt und eröffnet die Option zu einer umfassenden Erforschung der Welt des Lebendigen. Der Lebensbegriff legt das Fundament zu seiner großangelegten biologischen Forschung. Neben der praktischen Philosophie war die Biologie (v.a. die Zoologie) das zentrale Forschungsfeld seiner post-akademischen Schaffensperiode. Die biologischen Schriften machen dem Umfang nach gut ein Viertel des *Corpus Aristotelicum* aus. Die Klärung des Lebensbegriffs ist das zentrale Anliegen von *De anima*. Dieses Werk *Über die Psyche* ist keine ‚Psychologie‘ im modernen Sinne. Aristoteles — so die These des vorliegenden Beitrags — bestimmt die Psyche als ‚Prinzip‘ und ‚Ursache‘ des Lebens. Dies ist eine Voraussetzung für seine Biologie. Hiermit verbinden sich wichtige Gedanken zu Aufbau, Methode und Forschungszielen dieser Episteme. *De anima* ist das Hauptwerk der biologischen Prinzipienforschung des Aristoteles.<sup>1</sup> Die folgenden Überle-

---

<sup>1</sup> Vgl. Kullmann 1974: Die aristotelischen Wissenschaften zielen auf die demonstrative (apodeiktische) Erklärung (i) von Tatsachen und (ii) von Ursachen. Die Klärung des Lebensbegriffs gehört nicht auf das Feld der

gungen gliedern sich in drei Abschnitte: (1) Zunächst geht es um den voraristotelischen Lebensbegriff. (2) Dann wird gezeigt, wie Aristoteles den Lebensbegriff in seinen naturwissenschaftlichen Schriften und in *De anima* entwickelt. (3) Schließlich geht es um die epistemologischen Konsequenzen dieser Klärung, um die Funktion des Lebensbegriffs für die von Aristoteles anvisierte biologische Explanat. Noch eine Vorbemerkung: Auch in seiner praktischen Philosophie spricht Aristoteles von ‚Leben‘. Im Mittelpunkt steht hier das ‚gute Leben‘ (εὖ ζῆν). Dieser Begriff ist ganz auf das vom Menschen zu führende Leben zugeschnitten. Einzig der Mensch kann ein *gutes* Leben führen, da nur er über seine Praxis entscheidet.<sup>2</sup> Aus diesem Grunde konzentriert sich die aristotelische Ethik auf die Analyse des Begriffs ‚gut‘. Etwas formelhaft läßt sich sagen: Die *Untersuchung des Lebens* ist die Leitidee der aristotelischen Biologie, die *Untersuchung des guten Lebens* das Signum seiner praktischen Philosophie.

### 1. Psyche und Leben vor Aristoteles

Aristoteles untersucht den Lebensbegriff auf einem Feld, wo ihn moderne Leser gewiß nicht erwarten: in einer Schrift *Über die Psyche* (Περὶ ψυχῆς). Daß diese Klärung hier erfolgt, ist aber angesichts der Frühgenese des Psychebegriffs nur wenig überraschend. Um dies zu nachzuvollziehen, wird zunächst gezeigt, wie sich die Bedeutung von ‚Psyche‘ und ‚Leben‘ im frühgriechischen Denken wandelt und die ‚Psyche‘ hier eine gleichsam janusgesichtige Gestalt annimmt. Homer verwendet das Wort ‚Leben‘ fast stets im Partizip (ζῶν) oder (seltener) adjektivisch (ζῶος). Leben meint zuerst *am Leben sein, lebendig seiend* bzw. *lebendig*. In gut der Hälfte aller Fälle kommt der Ausdruck ζῶν mit dem Adverb ἔτι („noch“) vor. Auch wo das ἔτι fehlt, deutet der Ausdruck „lebend“ an, daß jemand *noch am Leben* ist und also *noch nicht tot* ist.<sup>3</sup> Jemand ist „unverwundet und noch lebend“ (Il. 5.15; 7.308). Ein Mann ließ seine Söhne „nicht lebend zurück“ (Il. 5.157). Achills Vater würde sich freuen, wenn sein Sohn *noch* lebte (Il. 24.490). Leben wird hier stets in Opposition zum Totsein verstanden. Es hat noch keinen biologischen Sinn. Bei Homer kommt die Bedeutung vom ‚Leben‘ im Sinne von ‚organic life‘ am ehesten dem Ausdruck μένος zu.<sup>4</sup> Dieses Wort ist aber so unspezifisch, daß es sogar von non-somati-

---

Apodeixis. ‚Was ist Leben?‘ ist eine klassische τί-ἐστίν-Frage. Fragen dieses Typs lassen sich nicht apodeiktisch beantworten. Arist. nennt die anvisierte Untersuchung in DA I 1 402 a 4 ἰστορία. Die Klärung des Lebensbegriffs ist eine Prinzipienforschung. *De anima* liefert keine Erklärungen im eigentlichen Sinne. Arist. will klären, wie biologische Sachverhalte überhaupt erklärt werden können.

<sup>2</sup> Bereits Homer gebraucht für *das gelebte Leben* den Ausdruck βίος. So spricht Penelope über ihr Leben (Od. 18.254; 19.127). Odysseus fragt Eumaios: „Lebst Du ein gutes Leben!“ (ζῶεις δ’ ἀγαθὸν βίον; Od. 15.491). Solche Lebensführung ist exklusiv dem Menschen vorbehalten. Βίος meint das geführte Leben; vgl. Keyt 1989 zu βίος bei Aristoteles.

<sup>3</sup> Vgl. Hom. Il. 5.157, 515; 6.50, 500; 7.308, 12.203, 221 [von einer Schlange], 16.331; 17.380, 405, 653, 681; 18.10; 19.288, 355; 20.464; Hom. Od. 3.256; 4.546; 11.458, 484; 16.373, 439; 22.38, 245.

<sup>4</sup> Vgl. Redfield 1975: 171: „The living man is all one piece, all this processes — metabolic, motoric, affective and irrational — are aspects of a single functioning. The name of this functioning is *menos*.“ Redfield belegt dies

schen Entitäten prädiert wird.<sup>5</sup> Daß ζῶειν bei Homer nie auf somatische Funktionen bezogen ist, hängt damit zusammen, daß er den menschlichen Leib nicht als Einheit begreift.<sup>6</sup> Homer spricht nirgends von einem tierischen oder gar pflanzlichen Leben. Für die Epik gilt der Satz, nur der Mensch „sterbe“, das Tier aber „verende“ (Heidegger 1954, 171). Ebenfalls die Psyche begreift Homer nicht als Lebensprinzip. Nirgends steht ‚Psyche‘ im Zusammenhang mit einzelnen Lebensfunktionen oder gar mit geistigen Vermögen und nie spricht er von der Psyche eines Tiers oder gar einer Pflanze. Der Tod (nicht das Leben) eines Menschen ist ‚kausal‘ für das Erscheinen der Psyche. Die Psyche existiert nie *in* einem menschlichen Körper. Homer sieht in ihr eine Spur des Verstorbenen; die Psyche ist ein „kleines Abbild“ (εἶδωλον) der individuellen Persönlichkeit. Das die Zeiten überdauernde (noch bei Aristoteles virulente) Moment dieser Auffassung liegt in der Bindung der Psyche an das einzelne Individuum. In der sog. archaischen Lyrik rücken ‚Psyche‘ und ‚Leben‘ näher zusammen. In den sog. *Homerischen Hymnen* und bei Archilochos wird auch den Tieren das Prädikat ‚leben‘ zuerkannt.<sup>7</sup>

Bei den ersten Naturforschern erlangt ‚Psyche‘ eine umfassendere Bedeutung. Für Thales ist die Psyche ein ubiquitäres „Prinzip“, ein „Ausgangspunkt“ (ἀρχή) von Bewegung. Die Milesier spekulieren erstmals darüber, aus welchem ‚Material‘ die Psyche besteht.<sup>8</sup> Bei Pythagoras kommt es zu einer revolutionären Wendung des Psychebegriffs (vgl. Meyer 2008a). Den Kern dieser Lehre referiert Porphyrios (rund siebenhundert Jahre später) wie folgt:

„Am meisten wurden jedoch folgende Lehren bei uns allen bekannt: Erstens, daß er [Pythagoras] behauptet, die Psyche sei unsterblich; zweitens, daß sie sich ändere, indem sie in andere Lebewesen eingehe; [...] schließlich, daß man alles Entstehende, das beseelt ist, notwendig als verwandt betrachten muß. Pythagoras scheint der erste gewesen zu sein, der diese Lehre in Griechenland einführte.“ [Porphyrios, Vit. Pyth. 19 = DK 14, 8]

am Beispiel von Aias, der (in. Il. 13.77–80) seine Hände am Speer spürt und dabei jene Kraft fühlt, die seinen „Lebensdrang“ gegen Hektor entfacht.

<sup>5</sup> Vgl. Führer 2004a, 2004b (gründliche Auswertung der Stellen): μέμouα ist „Streben“ bzw. „Drang haben“ [lat. *cupere*], μένοα ist „unbändige Energie“ bzw. „spontaner Drang“. Prädiert wird dies (i) von Tieren, wie Pferden, Maultieren, Lämmern oder Löwen, (ii) von (auch anorganischen) Naturgewalten, wie Winden, Flüssen, Feuer und Sonne.

<sup>6</sup> Vgl. Snell 1975: 16–18. Daß Homer kein Bewußtsein für die *Einheit des Leibes* hatte, heißt nicht, daß es zu dieser Zeit *gar kein* ‚Leibbewußtsein‘ gab; vgl. Cassirer 1988: 149–249; Rappe 1995: 35–95; Laser, 1983; Herter, 1975: 91–105.

<sup>7</sup> Vgl. Anaximander DK 12 A 11, 30: Tiere (Fische) werden als ζῶα bezeichnet. Demnach sind „die ersten Tiere“ (τὰ πρῶτα ζῶα) im Wasser entstanden und waren von „stacheligen Rinden“ umgeben; vgl. Dierauer 1977: 24–31.

<sup>8</sup> Vgl. Arist. DA I 2. 403 b 20–405 b 10: Diese Doxographie ist die wichtigste Quelle für diese Diskussion. Demnach haben einige Denker angenommen, die Psyche sei (a) Feuer oder wie Feuer (Heraklit, Demokrit), (b) Wasser (Hippon) und (c) Luft oder wie Luft (Diogenes von Apollonia und andere) bzw. für Pythagoras und die Pythagoreer das Glänzende in der Luft, die „sogenannten Sonnenstäubchen“ (τὰ καλούμενα ἕσματα). Einzige für [reine] Erde habe niemand die Psyche gehalten. Nach Arist. vertraten Empedokles und Platon die Auffassung, die Psyche sei aus allen Elementen gemischt. Kritias hielt Blut für das materielle Substrat der Psyche; vgl. zu dieser Doxographie: Ross 1961: 171–210; Polansky 2007: 62–82 [zur Kritik des Arist. an diesen Positionen 83–144].

Vier Punkte sind hier wichtig: Für Pythagoras ist die Psyche (a) unsterblich (ἀθάνατον), (b) verändert sie sich selbst und (c) geht sie in je andere Lebewesen ein (εἰς ἄλλα γένη ζώων). Alles Belebte trägt in sich eine ihm eigentümliche unverwechselbare Psyche. Alles Beseelte ist (d) „verwandt“ (πάντα τὰ γινόμενα ἔμψυχα ὁμογενῆ). Damit war der Grundsatz aufgestellt, daß alle ἔμψυχα eine ‚logische Klasse‘ bilden. Alle Elemente dieser Klasse sind *beseelt* und *homogen* (stammesverwandt; gleichen Ursprungs). Für die biologische Theoriebildung war dies ein erster wichtiger Schritt: Es gab nun einen Oberbegriff für alle ‚Lebewesen‘. Zudem war angedeutet, daß diese Wesen *qua Psyche* leben. Es ist typisch für Lebewesen, „in sich“ eine (je besondere, aber wandelbare) Psyche zu tragen. Pythagoras’ Doktrin evoziert auch eine neue Ethik, die dazu aufruft, sich schon im Diesseits um die eigene Psyche zu kümmern. Die menschliche Psyche ist nun als ‚Seele‘ verstanden. So ist die Psyche bei Pythagoras einerseits ein Prinzip, das allen Lebewesen gleichermaßen zukommt. Andererseits gilt sie als inneres (vom Menschen durch seine Lebensführung beeinflussbares) Moment. Zugespitzt läßt sich sagen, daß Pythagoras die Psyche einerseits als *Lebensprinzip*, andererseits als *Seele* versteht.

Auch Heraklit begreift die Psyche als innere Instanz. In seinen Fragmenten heißt es (a), die Psyche habe einen eigenen Logos (eine ihr immanente Struktur); (b) sie vermehre sich aus sich heraus; (c) sei es zwar schwierig, aber prinzipiell möglich, diesen Logos der Psyche zu erkennen. Heraklit postuliert erstmals (d) das philosophische Ziel der Selbsterkenntnis.<sup>9</sup> Das Puzzle der Fragmente ergibt folgendes Bild: *Die Psyche ist für Heraklit ein lebender, sich selbst regelhaft vermehrender, schwer zu erkennender tiefer Logos, der aus Feuchtem entsteht, im Optimalzustand seiner festen und proportionalen Gebundenheit an den Leib (feurig) trocken (d. h. vernünftig) ist, durch zu große Gewalt erkrankt, vom Menschen selbst verändert (gereinigt) werden kann, durch Feuchtigkeit stirbt, deshalb in der Unterwelt stinkt und von dort dampfend nach oben drängt.* Diese neue Sicht manifestiert sich auch in Fragment B67a, wonach die Psyche den Leib wahrnimmt und spürt. Die Psyche hat hier eine ästhetische Funktion. Die Bestimmung der Psyche als Logos führt dazu, daß sie nun nicht mehr (wie bei Homer) in einem bloß objektiv-dinglichen Sinn, sondern auch in einem subjektiven Sinne „als Vollzugsorgan der Erkenntnis“ aufgefaßt wird (Pleger 1991, 95). Heraklit begreift das Leben als ein *fortwährendes Kontinuum*, das qua Fortpflanzung (γενεά) von einem Individuum auf ein anders (artgleiches) Individuum übergeht. Das *Leben des einzelnen Individuums* ist ein (kurzer) diskreter Abschnitt des *überindividuellen Lebens*.<sup>10</sup> Anders als Pythagoras spricht Heraklit nicht von einer unsterblichen Psyche. Pythagoras’ Lehre, wonach die Psyche von einem Indi-

<sup>9</sup> Mehr als ein Sechstel der ca. 130 überlieferten B-Fragmente enthalten Aussagen zu Psyche oder Leben. Beide Worte erscheinen nur ausnahmsweise (vgl. B 85: „Psyche“ synonym zu „Leben“) in einem Fragment. Für unseren Kontext bedeutsam sind die Fragmente DK 22 B 36, 45, 47, 67a, 68, 77, 85, 98, 115, 118; vgl. van Ackeren 2006.

<sup>10</sup> Vgl. Heraklit DK 22 B 88: „Es ist stets dasselbe, das in (ἐν) uns wohnt: Lebendes und Totes (ζῶν καὶ τεθνηκός) und das Wache und das Schlafende und Jung und Alt. Wenn es umschlägt, ist dieses jenes und jenes wiederum, wenn es umschlägt, dieses“. Der Ausdruck μεταπεσόντα verdeutlicht, daß Totsein und Leben einerseits identisch, andererseits nicht-identisch sind.

viduum in ein artverschiedenes Individuum übergeht, war vermutlich der Grund dafür, daß er Pythagoras einen „Anführer der Schwindler“ schilt (B 19). Wegweisend ist der Gedanke, daß das Leben qua Fortpflanzung über das kurzlebige Individuum hinausweist und daher (fast wörtlich) *genetisch* zu erklären ist. Vergleichend läßt sich sagen, daß Pythagoras ‚Leben‘ in Gestalt der Psyche in einem eher synchronen Sinne (als Prinzip der Klasse Empsycha) denkt, Heraklit ‚Leben‘ eher diachron (genetisch) vorstellt. Beide Denker sehen in der Psyche ein internes Strukturmoment des Menschen. Diese Neufassung des Lebensbegriffs führte zu einer ersten Blüte der biologischen Theorie: Die Pythagoreer, Empedokles und Anaxagoras fragen detailliert nach Lebenskriterien wie Wärme, Fortpflanzung, Aisthesis, Atmung etc. und versuchen Lebensfunktionen wie Ernährung, Wachen, Schlafen etc. zu erklären. Herodot (der v.a. für die vergleichende Botanik und Zoologie bedeutsam wurde), die frühen Autoren der sog. hippokratischen Texte und Demokrit zeigen Interesse an biologischen Themen (vgl. Herzhoff 1999, van der Eijk 1999, Meyer 2009).

Für Platon ist die Psyche primär als ‚Seele‘ bedeutsam. Die *Sorge um die Seele* ist ein zentrales Thema seiner sokratisch inspirierten Frühphilosophie. Im *Protagoras* (314b) heißt es, einzig *in* der Psyche und sonst nirgends würden die Wissensgehalte (μαθήματα) wie in einem „Behälter“ angeeignet und konserviert (vgl. Meyer 2011). Die Psyche erscheint hier als kognitives Organ. Die sog. mittleren Dialoge akzentuieren den Aspekt der Unsterblichkeit der Seele. Der im *Phaidon* dominante Gedanke eines Leib-Seele-Dualismus wird in der *Politeia* durch ein trichotomes Psychemodell ersetzt: Die Psyche gliedert sich in einen rationalen, einen mutartigen und einen begehrenden (irrationalen) Teil, weshalb Platon leibliche Triebkräfte wie Hunger und Durst nun auch als „Dynamis der Psyche“ begreift (vgl. Graeser 1969; Pleger 2004). In seinem Spätdialog *Timaios* (30 b–c) stellt Platon den ganzen Kosmos als beseeltes, vernünftiges Wesen vor. Die individuelle menschliche Seele ist ein unrein gemischtes Derivat der Weltseele. Wie bei vielen voraristotelischen Denkern dominieren auch bei Platon panpsychistische Momente.

Fazit: Seit Pythagoras war der Begriff ‚Leben‘ mit dem der ‚Psyche‘ verbunden. ‚Psyche‘ und ‚Leben‘ wurden im klassischen Denken geradezu synonym gebraucht. Eine vom Begriff ‚Psyche‘ separierte Lebenswissenschaft hatte sich unter diesen Vorzeichen nicht etablieren können. Im Zuge dieser Begriffsgenese nimmt die Psyche eine janusgesichtige Gestalt an: Einerseits gilt sie als *Lebensprinzip*. Andererseits gilt sie als *Seele*, als Garant und/oder ‚Behälter‘ kognitiver, sensitiver und emotionaler Funktionen. Während die *Seele-Konnotation* Fragen der traditionellen Psychologie evoziert, fällt die *Lebens-Konnotation* in den Bereich der Naturwissenschaft. Vor diesem Hintergrund wird klar, weshalb Aristoteles den Lebensbegriff in der Schrift *Über die Psyche* diskutiert und er diese Abhandlung mit der Frage eröffnet, ob die folgende Untersuchung auf das Gebiet der Geisteswissenschaft (Dialektik) oder das der Naturwissenschaft fällt. Wie sich gleich zeigt, entscheidet er sich dafür, die Erforschung der Psyche als naturwissenschaftliche Angelegenheit zu qualifizieren.



## 2. Aristoteles' Bestimmung des Lebensbegriffs

Vorab ein Wort zur Verortung von *De anima* im *Corpus Aristotelicum*. Chronologisch gehen *De anima* alle wissenschaftstheoretischen Schriften des sog. ‚Organons‘ voraus. Ebenfalls früher sind weite Teile der *Physik*, *De caelo*, *De generatione et corruptione*, die *Meteorologica*, die *Historia animalium* und *De partibus animalium* II–IV. In systematischer Hinsicht markiert *De anima* die Schnittstelle zwischen den Werken zur unbelebten Natur und den biologischen Schriften. Den Grundstein der Naturwissenschaft legt Aristoteles in der *Physik*. Die Unterscheidung von natürlichen und nicht-natürlichen Dingen begrenzt den Objektbereich dieser Episteme. Die Naturforscher sollen erklären, welche Ursachen natürliche Dinge zu dem bestimmen, was sie ihrer Wesensform nach sind. Bereits<sup>11</sup> in *Physik* VIII sind lebende von unbelebten Dingen unterschieden:

So „entsteht in uns aus uns selbst der Anfang [das Prinzip] der Bewegung, auch wenn uns von außen nichts in Bewegung setzt. Derartiges bekommen wir bei den unbelebten Dingen (ἀψύχων) nicht zu sehen, sondern es setzt sie je ein von ihnen Verschiedenes in Bewegung. Von dem Lebewesen dagegen sagen wir: Es bewegt sich selbst.“ (τὸ δὲ ζῶον αὐτὸ φάμεν ἑαυτὸ κινεῖν) (Phys. VIII 2. 252 b 21–23)

Unbelebtes ist durch externe Ursachen bewegt. Es hat das Prinzip seiner Bewegung „außerhalb“ (ἔξωθεν) seiner selbst. Bei den Lebewesen liegt der „Bewegungsanfang“ (die ἀρχὴ κινήσεως) in ihnen selbst. Lebewesen sind *autokinetische Naturdinge* (was nicht heißt, daß sie sich *ausschließlich* von selbst bewegen). Aristoteles meint mit ‚Bewegung‘ nicht nur Ortsbewegungen, sondern auch Veränderungen wie z.B. Wachstum, Altern oder Verwelken<sup>12</sup>. Die Erklärung der Bewegung von unbelebten Dingen fordert den Rekurs auf *externe* Ursachen. Die Erklärung der Bewegung von Lebewesen fokussiert interne (immanente) Kausalitäten. Die Autokinesis der Lebewesen erfordert komplexere Erklärungen als die Erklärung der *nur* extern bewegten Körper. In den *Meteorologica* wird der Lebensbegriff weiter präzisiert. In Buch I kündigt Aristoteles an, er wolle nach den unbelebten Dingen die Lebewesen (Pflanzen und Tiere) behandeln.<sup>13</sup> Dies zeigt, daß das naturwissenschaftliche Curriculum einem festen Plan folgt und Aristoteles die Biologie schon früh im Blick hatte. Am Ende, in Buch IV, sagt er, er wolle das eingeschlagene Verfahren nun auch auf die „ungleichartigen Körper“ anwenden und zu den „zusammengesetzten Gebilden“ (wie Mensch oder Pflanze) vordringen. Spätestens jetzt (an der

<sup>11</sup> Vgl. Flashar 1983: 262–264 [gestützt auf Manuwald 1971 (vs. Jaeger)]; Phys. VIII ist vielleicht später entstanden als Phys. I & II. Die oben zitierten Überlegungen aus Phys. VIII wären dann schon das Resultat der biologischen Prinzipienforschung.

<sup>12</sup> Vgl. Föllinger 2005.

<sup>13</sup> Vgl. Arist. Meteor. I 1. 338 b 6–9: „Nach der Darstellung dieses Sachgebiets [der Meteorologie] wollen wir untersuchen, ob sich auf der gegebenen Grundlage ein Bericht über Tiere und Pflanzen, allgemein und speziell, geben läßt; ist dies nämlich vorgetragen, so dürfte unser ursprünglicher Plan zu seinem Ziel gelangt sein.“



Schnittstelle von Meteor. IV und PA II–IV) wurde die Lebensfrage drängend. So heißt es in Meteor. IV 12:

„Das [der Sachverhalt, daß alle Dinge nicht wesentlich durch ihre materiale Zusammensetzung, sondern durch ihre Form bestimmt sind] ist um so klarer, je höher jeweils ein Naturding steht; allgemein gesagt, es ist überall deutlich, wo etwas Werkzeug [Organ] ist und einem Zweck dient. So ist es klar genug, daß ein toter Mensch nur dem Namen nach [ein Mensch] ist: So ist auch die Hand eines Toten nur dem Namen nach [eine Hand], im gleichen Sinne wie auch eine in Stein gebildete Flöte so heißen könnte, auch sie ist ja gewissermaßen wie ein Werkzeug (οἶον ὄργανα). Bei Fleisch und Knochen ist dies weniger deutlich, noch weniger bei Feuer und Wasser, der Zweck ist nämlich da am wenigsten offenbar, wo am meisten Materie ist“.<sup>14</sup>

Dieser Gedanke läßt sich in drei Schritte gliedern: (a) Für Aristoteles ist ein toter Mensch kein Mensch. Ausgangspunkt zur Unterscheidung von Leben und Nicht-Leben ist die traditionelle Differenz von lebenden und *nicht mehr* lebenden ‚Dingen‘. Zugleich wird klar, daß Aristoteles von dem Gegensatz ‚lebendig — tot‘ abrückt. Er fragt, welche Merkmale dafür bestimmend sind, daß etwas ein Mensch ist. Das Leben wird zum Wesensmerkmal des Menschen. ‚Leben‘ wird in die Bestimmung von ‚Mensch‘ integriert. ‚Leben‘ kann nicht isoliert von der Form der Lebewesen diskutiert werden. (b) Aristoteles unterscheidet zwischen ‚Hand‘ und ‚toter Hand‘. Die Differenz von belebten und unbelebten Dingen zeigt sich an der möglichen Aktualisierung bestimmter *Fähigkeiten* und *Leistungen*. Anders als eine lebende Hand kann eine tote Hand nicht greifen. Eine ‚tote Hand‘ ist bloß dem Namen nach Hand. Die Greiffähigkeit ist hier Kriterium für die Differenz von Leben und Nicht-Leben. Damit wird die Frage nach den spezifischen Fähigkeiten eines Lebewesens (bzw. seiner Organe) virulent: Am Vorliegen bzw. Nichtvorliegen einer solchen Dynamis entscheidet sich, ob ein Wesen lebt oder nicht. (c) Aristoteles begreift die Dynamis belebter Organismen bzw. ihrer Teile analog (οἶον: „so wie“) zu den Funktionen eines Werkzeugs. Das Wesen eines Werkzeugs liegt darin, auf ein spezifisches Telos (Ziel, Zweck) hin bestimmt zu sein: Eine Flöte, auf der man nicht spielen kann, ist nur dem Namen nach eine Flöte. Hierzu analog begreift Aristoteles die Körperteile als ‚Organe‘ der Lebewesen. Diese Techne-Analogie ermöglicht ein neues Verständnis der belebten Welt. Die belebte Natur wird als *organische Natur* aufgefaßt — und diese Rede von der organischen Natur prägt die Lebenswissenschaften bis auf den heutigen Tag (man denke nur an die Unterscheidung von organischer und anorganischer Chemie; vgl. Meyer 2008b). Kurzum: Meteor. IV 12 zielt darauf zu bestimmen, auf welches Telos hin ein Lebewesen (bzw. seine Teile) spezifisch ‚organisiert‘ ist. *Aristoteles begreift Leben als jene Eigenschaft von funktional organisierter Materie, die diese Materie*

<sup>14</sup> Arist. Meteor. IV 12. 389 b 29–390 a 4: αἰ δὲ μᾶλλον δῆλον ἐπὶ τῶν ὑστέρων καὶ ὅλως ὅσα οἶον ὄργανα καὶ ἕνεκά του. μᾶλλον γὰρ δῆλον ὅτι ὁ νεκρὸς ἄνθρωπος ὁμωλύμως. οὕτω τοίνυν καὶ χεὶρ τελευτήσαντος ὁμωλύμως, καθάπερ καὶ αὐτοὶ λίθινοι λεχθεῖσαν· οἶον γὰρ καὶ ταῦτα ὄργανα ἅττα ἔοικεν εἶναι. ἦττον δ’ ἐπὶ σαρκὸς καὶ ὁστοῦ τὰ τοιαῦτα δῆλα. ἐτι δ’ ἐπὶ πυρὸς καὶ ὕδατος ἦττον· τὸ γὰρ οὐ ἕνεκα ἥκιστα ἐνταῦθα δῆλον, ὅπου δὴ πλεῖστον τῆς ὕλης.

auf ein bestimmtes Ziel hin so organisiert, daß diese Entität ihrer Form nach genau das ist, was sie ist — und zwar in einem solchen Sinne, daß die Erklärung dieser finalen Organisiertheit keine andere sein kann als eine Bestimmung des artspezifischen Lebens dieses Wesens. Dies scheint prima facie das gesuchte Definiendum schon voraussetzen. Es sei aber erinnert, daß Materie für Aristoteles stets formbestimmt ist. ‚Materie an sich‘ wäre keiner wissenschaftlichen Erklärung zugänglich und daher ein leeres Abstraktum. Jedes konkrete Naturding ist immer schon formbestimmt: Ein Salzblock ist etwas anders als ein Granitfels. Ein Mensch ist etwas anderes als ein Löwe. Ein Knochen etwas anderes als eine Hand. Gemäß *Meteor.* IV 12. 389 b 29–390 a 4 ist das Telos der organischen Dinge *leichter zu erkennen* als das der Unbelebten. Jedes Lebewesen ist durch seine je spezifische Leistung (das spezifische ἔργον) formbestimmt: ἅπαντα δ' ἐστὶν ὀρισμμένα τῷ ἔργῳ (390 a 10). Dieser Gedanke ist über die Biologie hinaus auch für die Ethik bedeutsam.<sup>15</sup> Dem Biologen geht es darum, das spezifische ἔργον (a) eines Lebewesens für die ihm immanente Natur bzw. (b) eines Teils eines solchen Wesens für den Gesamtorganismus zu ermitteln. Die Erklärung eines Gesamtorganismus ist komplexer als die Funktionsanalyse einzelner Körperteile. Sie verlangt Auskunft darüber, was das artspezifische ἔργον ist. Die Untersuchung der Funktion eines Gesamtorganismus ist der Analyse seiner Teile vorgelagert. Die Analyse der Teile setzt voraus, daß das betreffende Individuum lebt: Eine abgetrennte Hand ist keine Hand. Methodisch geht die Analyse des Gesamtorganismus der vergleichenden Anatomie voraus. Aristoteles verteilt diese Themen auf zwei differente Schriften. *De partibus animalium* II–IV analysiert die Funktion der Körperteile für den Organismus.

Im Zentrum von *De anima* steht die Bestimmung der elementaren Lebensfunktionen. Gleich zu Beginn von *De anima* heißt es, die nun anvisierte Forschung sei höchstkomplex: Die „Erforschung der Psyche“ (τῆς ψυχῆς ἱστορία) sei eine der „schwierigsten“ Fragen überhaupt. Sofern das Wissen etwas Schönes und Ehrwürdiges sei und es bezüglich der Präzision und Würde des Wissens eine *scala sapientiae* gebe, gebühre der Psychologie der erste Rang. Dies wird so begründet:

„Es scheint aber ihre [der Psyche] Erkenntnis nicht nur viel für die Wahrheit im Ganzen beizutragen, sondern am meisten für die [Erkenntnis] der Physis; denn sie ist gleichsam Prinzip der Lebewesen.“ (DA I 1. 402 a 4–7)

Die Erforschung der Psyche ist (obgleich nicht ausschließlich) Sache der Naturwissenschaft. Sie trägt „am meisten“ (μάλιστα) zur Naturerkenntnis (πρὸς τὴν φύσιν) bei. Der

<sup>15</sup> Vgl. Arist. EN I 6. 1097 b 23–33 [Ergon-Argument]: „Wir möchten aber noch genauer erfahren, was sie [die Eudaimonie] ist. Dies könnte vielleicht geschehen, wenn wir von dem eigentümlichen Werk des Menschen (τὸ ἔργον τοῦ ἀνθρώπου) ausgehen. Wie nämlich für einen Flötenspieler, einen Bildhauer und überhaupt für jeden Techniker und für jeden, der ein Werk und ein Handeln hat, so wird es wohl auch vom Menschen gelten, wenn anders auch ihm ein besonderes Werk zukommt. Oder sollte es spezifische Werke und Handlungen des Schreiners, Schusters geben, nicht aber des Menschen, so als ob er zur Untätigkeit geschaffen wäre? Sollte nicht eher auch so, wie das Auge, die Hand, der Fuß und überhaupt jedes Körperteil seine besondere Funktion (ἔργον) hat, auch der Mensch neben all diesem ein besonderes Werk besitzen?“, vgl. dazu: Hardie 1968: 23–35; Clark 1975: 14–27; Nussbaum 1978: 100–107; Guthrie 1993: 340–345; Sparshott 1994: 40–49; Müller 2006: 73–91.

naturwissenschaftliche Charakter der Psychologie wird damit begründet, daß die Psyche „gleichsam Prinzip der Lebewesen“ ist. *De anima* geht direkt auf das Lebensthema zu: Die Psyche ist *gleichsam* Prinzip aller Lebewesen. Genau deshalb ist ihre Erforschung so wichtig: Gerade weil sie Auskunft über die Physis der Lebewesen verspricht, ist sie von so bedeutsam. Aristoteles formuliert hier jedoch sehr vorsichtig: In DA I 1 heißt es nicht, die Psyche *sei* Prinzip (ἀρχή) der Lebewesen, sondern sie sei nur „gleichsam“ (οἶον) Prinzip. DA II verzichtet auf das οἶον und erklärt die Psyche wiederholt zum „Prinzip der Lebewesen“ (ἀρχή τῶν ζώων). Dazu gleich. Warum diese anfängliche Zurückhaltung? Bei Aristoteles hat die ἀρχή ein weites Spektrum an Bedeutungen.<sup>16</sup> DA I beugt dem Mißverständnis vor, die Psyche sei ein materielles Ding. Dies hatten (wie die Doxographie in DA I ergibt) viele frühere Naturforscher angenommen.<sup>17</sup>

Die eigentliche Klärung des Lebensproblems beginnt in *De anima* II: Ausdrücklich nimmt die Untersuchung nun einen neuen Anlauf (vgl. DA II 1. 412 a 1–3). Nach einigen grundsätzlichen Bemerkungen zum ontologischen Status der natürlichen Dinge heißt es von den „natürlichen Körpern“, *einige dieser Körper hätten Teil am Leben, andere nicht*. Aristoteles setzt voraus, daß „reale Einzeldinge“ (οὐσίαι) sich in Hinsicht auf (a) die ihnen zugrundeliegende Materie, (b) die sie wesensmäßig bestimmende (immanente) Form (εἶδος ἐντελέχεια) und (c) das Moment ihrer Zusammensetzung (τὸ ἐκ τούτων) hin untersuchen lassen (vgl. 412 a 6–9). Schon in der *Physik* wurde gesagt, daß alle natürlichen Dinge materielle Dinge sind. Punkt (c) akzentuiert weniger das Moment ihrer *materiellen* Zusammensetzung als die Notwendigkeit einer wissenschaftlichen Untersuchung der Frage, inwiefern ein bestimmtes Material für eine spezifische Form (d.h. für die Aktualisierung bestimmter Fähigkeiten) geeignet ist. Ferner ist vorausgesetzt, daß „Körper“ (τὰ σώματα) „am meisten“ als Ousiai gelten. Von den σώματα wiederum gelten die „natürlichen Körper“ (τὰ φυσικά) „am meisten“ als reale Dinge. Begründung: Die natürlichen Körper gelten als „Prinzipien für die anderen“ (ταῦτα γὰρ τῶν ἄλλων ἀρχαί), d.h. für die nicht-natürlichen (technischen) Entitäten (412 a 11–13).

Aristoteles diskutiert das Lebensproblem nicht mehr auf dem Niveau des Gegensatzes von Leben und Tod: Tote (nicht mehr lebende) ‚Körper‘ sind für ihn gar keine Ousiai. Eine ‚tote‘ Hand ist gerade nicht formbestimmt. Wenn Aristoteles also klärt, was als οὐσία gilt, und klarstellt, daß die natürlichen Dinge die Prinzipien aller anderen Dinge sind, so zeichnet dies den weiteren Gedankengang schon vor: ‚Leben‘ ist eine Eigen-

<sup>16</sup> Vgl. Arist. Met. VI 1 (sieben Varianten von ἀρχή); vgl. Wieland 1970: 52–69; Horstschäfer 1998 (bes. zur arist. *Physik*).

<sup>17</sup> Vgl. Anmerkung 8 zur Doxographie in DA I. Der Ausdruck οἶον ist als Vorgriff auf ein zentrales Ergebnis von *De anima* zu lesen: Die Psyche ist keine materielle Substanz oder eine externe Bewegungsursache. Arist. verwendet mit τῶν ζώων einen Ausdruck, der bei ihm durchgehend die Tiere (nicht die Lebewesen, die sog. ζῶντα) meint; vgl. Althoff 2005. Da es *De anima* um den Begriff ‚Leben‘ geht, wird hier noch keine Vorentscheidung über die strittige Frage getroffen, ob auch Pflanzen leben. Arist. spricht (im Sinne der Maxime, die Erkenntnis müsse vom Bekannten zum Unbekannten fortschreiten) zunächst von dem, was allgemein anerkannt war. Allgemein anerkannt war, daß die Psyche Prinzip aller *Tiere* ist. Im weiteren Verlauf entscheidet er dieses Problem in aller Eindeutigkeit: Nirgends im *Corpus Aristotelicum* wird bezweifelt, daß Pflanzen ‚leben‘, bzw. ‚Lebewesen‘ (ζῶντα im arist. Sprachgebrauch) oder ἔμψυχα (i.S.d. dominanten griech. Terminologie) sind; vgl. Wöhrle 1997. Die Übersetzung ‚Lebewesen‘ für ζῶα in *De anima* ist also richtig (so auch Polansky 2007: 37).

schaft, die exklusiv für eine besondere Klasse von realen Dingen, für natürliche (materiell-somatische) Dinge, reserviert ist. Diese Präliminarien enden mit der Notiz, einige natürliche Entitäten seien belebt, andere nicht (412 a 13: τῶν δὲ φυσικῶν τὰ μὲν ἔχει ζῶην, τὰ δ' οὐκ ἔχει). Dieser Gedanke klingt zunächst trivial. In seiner Konsequenz ist er dies aber keineswegs: Aristoteles schließt aus, daß das Leben als eine eigenständige Substanz begriffen wird. ‚Leben‘ hat nicht denselben ontischen Status wie jene Naturdinge, von denen es prädiziert wird.<sup>18</sup> ‚Leben‘ ist eine Eigenschaft von Lebewesen, nicht aber selbst ein (materiell-somatisches) Naturding. Im Anschluß an diese Einteilung gibt DA II 1. 412 a 14–15 eine zunächst kursorische Definition von Leben: ζῶην δὲ λέγομεν τὴν δι' αὐτοῦ τροφήν τε καὶ αὔξισιν καὶ φθίσειν. Diese Formel ist aber nur exemplarisch gemeint: Aristoteles wendet sich hier erneut der (in DA I diskutierten) Frage zu, welchen ontologischen Status die Psyche hat.<sup>19</sup> Die Formel ist also unvollständig. Sie wird in DA II 2 durch eine umfassendere Liste von Merkmalen komplettiert. Hier erst liegt die entscheidende Bestimmung von ‚Leben‘ vor:

„Wir sagen nun, indem wir einen neuen Anfang der Untersuchung nehmen, daß das Beseelte gegenüber dem Unbeseelten durch das Leben bestimmt ist. Da aber das Leben [eines Lebewesens] in mehrfacher Bedeutung verstanden wird, sagen wir, [es] lebe, wenn Leben auch nur in einer [sc. einzigen dieser] seiner Bedeutungen vorliegt: als Geist, als Wahrnehmung, als Bewegung und Ruhe dem Orte nach, ferner als Bewegung gemäß der Ernährung, als Vergehen und als Wachstum.“

λέγομεν οὖν, ἀρχὴν λαβόντες τῆς σκέψεως, διωρίσθαι τὸ ἔμψυχον τοῦ ἀψύχου τῷ ζῆν. πλεοναχῶς δὲ τοῦ ζῆν λεγομένου, κἂν ἔν τι τούτων ἐνυπάρχη μόνον, ζῆν αὐτὸ φαμεν, οἷον νοῦς, αἴσθησις, κίνησις καὶ στάσις ἢ κατὰ τόπον, ἔτι κίνησις ἢ κατὰ τροφήν καὶ φθίσις τε καὶ αὔξισις. (DA II 2. 413 a 20–27)

Wie oft, wenn Aristoteles wichtige Klärungen vornimmt, geht er auch in *De anima* II 2 vom normalen Sprachgebrauch aus: Er konstatiert die äquivalente Verwendung des Begriffs ‚Leben‘. Von Leben wird üblicherweise gesprochen, wenn an einer Sache *Geist*, *Wahrnehmung*, *Ortsbewegung*, *Ernährungsbewegung*, *Vergehen* oder *Wachstum* beobachtet werden. Um von diesem mehrdeutigen Sprachgebrauch zu einer eindeutigen (szientifisch brauchbaren) Bestimmung des Lebens zu gelangen, erklärt er, sofern nur *ein einzi-*

<sup>18</sup> Vgl. Arist. DA II 1. 412 a 17–19: „Denn der Körper gehört nicht zu dem, was von einem Zugrundeliegenden ausgesagt wird.“ Der Körper sei deshalb „eher wie ein Zugrundeliegendes“. Arist. erinnert hier an das (in Cat. entwickelte) Prinzip der Nicht-Umkehrbarkeit prädikativer Strukturen.

<sup>19</sup> Vgl. Arist. DA I 1. 402 a 23–b 2: Hier hatte Arist. gefragt, ob die Psyche (i) ein konkretes Dieses-da und Wesen (in diesem Sinne) ist; (ii) oder in einem anderen (nicht substantiellen) Sinne prädiziert wird; (iii) zu dem in Möglichkeit Seienden gehört oder Vollendung ist; (iv) teilbar oder unteilbar ist; (v) jede (einzelne Seele) gleichartig ist — wenn aber nicht, ob die Seelen sich der Art oder Gattung nach unterscheiden; vgl. zu den neun Aporien: Ross 1961: 163; weiterführend: Picht 1987: 227ff.

ges dieser Merkmale vorliege, sei es gerechtfertigt zu sagen, daß dieses Wesen lebt und ein Lebewesen ist.<sup>20</sup> Diese Merkmale für Leben sind also:

- Geist (νοῦς);
- Sinneswahrnehmung (αἴσθησις);
- Bewegung und Ruhe dem Orte nach (κίνησις καὶ στάσις ἢ κατὰ τόπον);
- Bewegung gemäß der Ernährung (κίνησις ἢ κατὰ τροφήν);
- Vergehen (φθίσις);
- Wachstum (αὔξησις).<sup>21</sup>

Damit von Leben die Rede sein kann, muß nur eins dieser Merkmale vorliegen. Das Minimalerfordernis (Polansky 2007, 151: „minimal requirement“) für ‚Leben‘ ist das Vorliegen von Ernährung bzw. Ernährungsbewegung. Mit dieser Liste beantwortet Aristoteles zwei Fragen: Erstens sagt er, anhand welcher Kriterien Lebewesen von unbelebten Dingen unterschieden werden können. Zweitens sagt er, wie sich Lebewesen *voneinander* unterscheiden. Der Katalog wird durch den Zusatz ergänzt, daß „dies“ (die Merkmale) den Unterschied der Lebewesen ausmache: τοῦτο δὲ ποιεῖ διαφορὰν τῶν ζώων (413 b 33f.). Damit ist eine (freilich grobe) *scala naturae* vorgegeben. Die Tiere unterscheiden sich von den Pflanzen dadurch, daß ihnen über die *Ernährung* hinaus auch die *Sinneswahrnehmung* zukommt. Der Mensch unterscheidet sich von den Tieren durch Geist (νοῦς). Da die Aisthesis als Mittleres zwischen Ernährung und Denken fungiert und die Tiere sich durch die Einzelsinne (Sehen, Hören, Riechen, Schmecken, Tasten) unterscheiden, ist es konsequent, daß die Behandlung der Aisthesis in *De anima* viel Raum einnimmt und Aristoteles diesem Thema zudem eine eigene zoologische Schrift (*De sensu*) widmet.<sup>22</sup> Zusammenfassend läßt sich sagen, daß die Formulierung in DA II 2. 413 a 20–27 (a) ein *externes Minimalkriterium* zur Unterscheidung von lebenden und unbelebten Dingen nennt und (b) Kriterien für die *interne Differenzierung* der Lebewesen anbietet.

<sup>20</sup> Vgl. Matthews 1992: 185: „Aristotle seems to have been the first thinker to try to understand what it is to be a living thing by reference to a list of characteristic ‘life functions’ (or, as he called them, ‘psychic powers’ or ‘soul-powers’ — *dunamis tēs psychēs*).“

<sup>21</sup> Vgl. Matthews 1992: 185–194, der diesen Katalog mit einer modernen Liste [The World Book Encyclopedia] vergleicht, ihn auf seinen definitorischen Gehalt hin prüft und einem empirischen Test unterzieht.

<sup>22</sup> Vgl. Cessi 1997: 325–331 zum Zusammenhang von *De anima* und *De sensu*. Der Leitfaden dieser Pragmatien liegt darin, daß jede Untersuchung über die Aisthesis bei den wahrgenommenen ‚Objekten‘ beginnen muß. Wahrnehmungsgegenstände sind nicht die realen Dinge, sondern ihre sinnlichen Qualitäten. Für den Gesichtssinn ist dies die Farbe, für das Gehör ist dies der (durch das Zusammentreffen von zwei Dingen verursachte) Ton; vgl. Welsch 1987. Während diese Theorie in DA II 5–DA III 2 allgemein (und insb. auf das Problem der Synästhesie hin) diskutiert wird, fragt *De sensu*, welchen Tieren welche Sinne zukommen. Arist. wiederholt in *De sensu* die These von *De anima*, alle Tiere besäßen αἴσθησις. In *De sensu* 1. 436 b 10–437 a1 wird gesagt, daß allen Tieren zwar Tasten und Schmecken zukommt, Riechen, Hören und Sehen aber solchen Tieren vorbehalten sei, die sich auch fortbewegen.

### 3. Die ‚Psyche‘ als erklärendes Prinzip

Bisher wurde gezeigt, wie Aristoteles lebende von unbelebten Dingen unterscheidet und *was* Leben für ihn bedeutet. Nachstehend geht es um die Frage, wie sich Leben *wissenschaftlich erklären* läßt. An diesem Punkt kommt die Psyche ins Spiel. Der Gedankengang bewegt sich auf drei Stufen: Erst wird gesagt, was die Psyche ihrem „allgemeinsten Begriff“ nach ist. Dann wird die Psyche zweitens als „Prinzip“ und drittens als „Ursache“ des Lebens bestimmt. Zunächst geht es darum, die Psyche als *erklärendes Prinzip* einzuführen. Die Psyche kann kein Ding desselben Typs sein wie die Lebewesen, da die Lebewesen *qua* Psyche „belebt/beseelt“ sind. Wäre die Psyche ein Ding wie die natürlichen Körper, so könnte man nicht erklären, warum sie leben. Es müßte überdies geklärt werden, was die Psyche ihrerseits lebendig macht. Aristoteles spricht zunächst von dem „allgemeinsten Begriff“ (κοινότατος λόγος) der Psyche. Zutreffend hat Ronald Polansky die zentrale Bedeutung dieses Ausdrucks hervorgehoben: Es gehe hier, am Anfang seiner Definition der Psyche, um die allgemeinste Erklärung („the most common account“), d.h. weder um eine individuelle einzelne Psyche noch um die Psyche einer bestimmten Spezies (2007, 146f.). In DA II 1. 412 a 19–21 bestimmt Aristoteles diesen „allgemeinsten Begriff“ der Psyche wie folgt:

„Notwendig also muß die Psyche Wesen (Ousia) sein so wie die Form (das Eidos) eines natürlichen Körpers, der seiner Möglichkeit nach Leben besitzt. Das Wesen (die Ousia) aber ist Vollendung (Aktualität).“

ἀναγκαῖον ἄρα τὴν ψυχὴν οὐσίαν εἶναι ὡς εἶδος σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζῶην ἔχοντος. ἢ δ' οὐσία ἐντελέχεια.

Drei Punkte verdienen hier besondere Beachtung:

- a. Erstens ist die Psyche eine οὐσία — Die Psyche ist aber nicht in demselben Sinne Ousia wie die natürlichen Körper Ousiai (Substanzen) sind, denn natürliche Körper sind *wie* aus Materie und Form „zusammengesetzt“. Die Psyche ist kein materiell-körperliches Ding. Der Terminus ‚Psyche‘ hat einen explanatorischen Status. Der Begriff ‚Psyche‘ soll erklären, was das Leben dieser Substanzen bestimmt. ‚Ousiai‘ meint hier: Die Psyche ist ihrem allgemeinsten Begriff nach das Prinzip, das ein Wesen *lebendig macht*, weil Lebewesen ohne Psyche nicht leben.<sup>23</sup>
- b. Zweitens ist die Psyche „so wie eine „Form“ (ὡς εἶδος). — Die Psyche ist nicht im eigentlichen Sinne Form, da der Terminus ‚Form‘ in seinem engeren (biologischen) Sinne das je artspezifische εἶδος meint: Das εἶδος eines einzelnen Löwen besteht darin, daß er durch die Artform *wesentlich* dazu bestimmt ist, seiner Art

<sup>23</sup> Vgl. Frede 1992: 96: „Forms, essences, or natures [...] are crucial explanatory factors of some kind without themselves being causal agents. [...] Now, for Aristotle, souls are just a particular kind of essences or natures, namely the essences or natures of animate bodies. A soul is what essentially distinguishes a living body from an inanimate body“.



nach ein Löwe zu sein (er alle für diese Spezies typischen Merkmale hat). Wäre die Psyche ‚Form‘ im artspezifischen Sinne, so bliebe erklärungsbedürftig, was einen Löwen zu einem lebenden Löwen macht bzw. was ihn von einem (ja ebenfalls lebendigen) Tiger unterscheidet. *Speziesübergreifende* Erklärungen wären so unmöglich. Aristoteles spricht daher vom „allgemeinsten Begriff“ (κοινότατος λόγος) der Psyche: Die Psyche ist in begrifflicher Hinsicht die Form aller Formen. Sie ist eine alle lebenden Spezies formende Form und in diesem Sinne *forma formarum*.

- c. Drittens ist die Psyche die ἐντελέχεια eines potentiell belebten Körpers. Diesen Punkt spitzt 412b5 durch die Qualifizierung der Psyche als „erster Entelechie“ (πρώτη ἐντελέχεια) noch zu. Die Psyche gilt als erklärendes Prinzip aller artspezifischen Möglichkeiten eines Individuums. Ein schlafender Löwe (der ja unzweifelhaft ein Löwe ist) realisiert z.B. nicht alle artspezifischen Möglichkeiten eines Löwen. Auch ein Kind (das zweifellos ein Mensch ist) realisiert nicht alle Möglichkeiten des Menschseins.<sup>24</sup> Ein erhellendes Beispiel gibt *De respir.* 17. 478 b: „Unter dem, was noch nicht seine Vollendung erreicht hat, verstehe ich beispielsweise die Eier oder bei den Pflanzen die Samen, die noch nicht Wurzeln gefaßt haben“. Ebenfalls die in *De anima* angeführten Beispiele (Beil und Auge, vgl. 412 b 10–20) weisen in diese Richtung: Daß ein Beil momentan nicht gebraucht wird, heißt nicht, daß seine wesentliche Funktion nicht (sofern es eben ein Beil ist) jederzeit aktualisiert werden könnte. Daß ein geschlossenes Auge aktuell nicht sieht, heißt nicht, daß seine Wesensform, „das zu sein, zu dem es bestimmt war“ (τὸ τί ἦν εἶναι), nicht vorliegt (412 b 11). Der Terminus ‚Psyche‘ in seinem allgemeinsten Sinne soll alle artspezifisch möglichen Funktionen von Leben (das ganze Spektrum der Wesensprädikate eines Lebewesens) abdecken: „Mit der Existenz der Psyche gibt es auch Schlaf und Wachen“ (412 a 23f.). Erst später (in DA II 3–4) geht Aristoteles zu den besonderen Lebensfunktionen über. In DA II 1 kommt es darauf an, daß die Realität im Reich des Lebendigen *früher* existiert als die Potenz: Ein Kind verdankt sein Leben der *real aktualisierten* Zeugung, d.h. den adulten Individuen. Biologisch geht die Aktualität der Potenz voraus.<sup>25</sup>

Daß DA II auf die biologische Explanation abzielt, zeigt sich auch daran, daß hier nun der Begriff des *Organischen* eingeführt wird. Gemäß DA II 1. 412 a 27ff. war die Psyche die erste Aktualität eines natürlichen potentiell belebten Körpers. 412 a 28f. ergänzt den Term „potentiell belebter natürlicher Körper“ durch den Zusatz „ein solcher Körper, wie es der organische ist“. Daß Aristoteles ὀργανικόν von *Naturdingen* prädiziert, verstand sich für die Hörer nicht von selbst. Vielmehr lag hier eine gewichtige sprachliche Innovation vor. Im traditionellen Sprachgebrauch meinte ὀργανικόν so viel wie „werkzeugartig“

<sup>24</sup> Vgl. Kullmann 1979: 19: „Das vollkommene (erwachsene) Lebewesen ist selbst das Telos, das in der Entwicklung des Lebewesens verwirklicht wird. Dieses Telos ist immanent, nicht von außen gesetzt.“ Kullmann folgert hier zutreffend, daß es in der aristotelischen Biologie *kein speziesübergreifendes Telos* gibt.

<sup>25</sup> Vgl. Arist. DA II 1. 412 a 20f.: Arist. vergleicht die Potenz mit der Theorie, die Aktualität mit dem Wissen. Wissen ist früher als Theorie. Die realen Sachverhalte bestehen, bevor wir sie erkennen.

oder „instrumentell“. Das Wort wurde hauptsächlich von Artefakten ausgesagt. Aristoteles mußte seinen neuen Sprachgebrauch also erst einmal genauer erläutern. Tatsächlich erklärt er sofort, wie die Rede von den „Werkzeugen“ („Instrumenten“) in der Biologie zu verstehen ist:

„Organe sind auch die Teile der Pflanzen, aber ganz einfache, wie das Blatt eine Bedeckung für das Perikarp [die Fruchthülle], das Perikarp aber eine Bedeckung für die Frucht ist; die Wurzeln sind indes analog zum Mund, denn beide nehmen Nahrung auf.“ (DA II 1. 412 b 1ff.)

Aristoteles nennt die Pflanzenteile ὄργανα. Diese „Organe“ sind „Werkzeuge“ der ganzen Pflanze. Ihre Wurzeln sind bezüglich der Ernährung als ἀνάλογον zum ‚Maul‘ der Tiere aufzufassen. Die Körperteile haben also eine instrumentelle Funktion für das ganze Lebewesen. Die hier leitende Idee wurde schon in der *Historia animalium* skizziert.<sup>26</sup> *De anima* illustriert sie wie folgt:

„Es ist aber auch notwendig, das Gesagte in Hinsicht auf die Körperteile zu betrachten: Wenn nämlich das Auge ein Lebewesen wäre, so wäre seine Psyche das Sehvermögen; denn dies ist das Wesen des Auges dem Begriffe nach. Das Auge aber ist der Stoff des Sehvermögens. Wenn dieses [die Sehkraft] nun ausbliebe, so wäre es (überhaupt) kein Auge mehr — es sei denn in einem synonymen Sinne wie etwa bei einem steinernen oder gezeichneten Auge.“ (DA II 1. 412 b 18–22)

Aristoteles geht es hier um die Funktionen der Teile der Lebewesen (um *vergleichende Anatomie*). Das Paradigma des Auges zeigt, daß eine solche Funktion nur realisiert werden kann, wenn erstens der Organismus, dessen Teil das Organ ist, überhaupt lebt und zweitens dieser Körperteil seine Funktion auch wirklich erfüllt: Ein blindes Auge ist allenfalls dem Namen nach ein Auge.<sup>27</sup> Leben in diesem Sinne (als prinzipielle Funktionsfähigkeit) ist die Voraussetzung für biologische Erklärungen. Da Lebewesen ohne solche „Werkzeuge“ nicht existieren, spricht Aristoteles von „organischen natürlichen Körpern“. *Für Aristoteles ist die Biologie die Wissenschaft von den organischen Naturen. Biologische Kausalerklärungen sind Funktionsanalysen.* Die Rede vom Organisch-Instrumentellen ist, wie die Forschungen von Abraham P. Bos zeigen, bei Aristoteles nicht auf die Biologie beschränkt.<sup>28</sup> Der Gedanke, daß der Körper ein Instrument der Seele ist, hat auch in der

<sup>26</sup> Vgl. HA I 1. 486 a 1–487 a 10: Alle Tiere haben Teile und unterscheiden sich durch das Vorliegen oder das Fehlen einzelner Teile. Die *vergleichende Anatomie* ist daher das Fundament der zoologischen Forschung.

<sup>27</sup> Vgl. Nussbaum 1978: 72: „The form of a living-being is not something separable from matter; it is something material, a functional state of matter — or if you prefer, a first entelechy (the organization to-function, analogous to sight) of some matter“.

<sup>28</sup> Vgl. Bos 2003, Bos 2006: In seiner umfangreichen Studie von 2006 konzentriert sich Bos auf die heute (aus guten Gründen) kaum noch diskutierte (von Werner Jaeger initiierte) sog. ‚Entwicklungshypothese‘, die sog. Pneumalehre (bei Aristoteles allenfalls randständig bedeutsam), den *Eudemos* und dem Fragment *Über die Philosophie* (beide Texte sind zum Verständnis der aristotelischen Wissenschaftskonzeption ungeeignet). Der Abschnitt zur Bedeutung von *De anima* (8–12) würdigt die Funktion dieser Pragmatie als biologische Prinzip-



praktischen Philosophie eine zentrale Bedeutung, die sich auf die Formel bringen läßt, daß der Mensch als Geistwesen seinen Leib beherrschen soll, um die in ihm *natürlicherweise angelegten* intellektuellen, moralischen und ästhetischen Fähigkeiten auch tatsächlich zu realisieren. In der aristotelischen Biologie hat die Rede vom Organischen einen verwickelten Doppelsinn, der zugleich zwei verschiedene Forschungsfelder kontruiert:

- a. Erstens werden die *einzelnen Körperteile* von ihrem funktional-instrumentellen Charakter für den Gesamtorganismus begriffen. So untersucht Aristoteles, welche Funktion die Hand oder das Gehirn für ein mit diesen Organen ausgestattetes Lebewesen hat. — Die entsprechenden Untersuchungen zu dieser Thematik fallen in seiner Biologie auf das Gebiet der *Vergleichenden Anatomie* in *Historia animalium* I–IV und *De partibus animalium* II–IV.
- b. Zweitens werden die *einzelnen Individuen* wie Organe des je artspezifisch geformten Lebens begriffen: In Hinsicht auf die Spezies *Panthera leo* läßt sich der einzelne Löwe X als ein Organ verstehen, das qua Reproduktion zur Erhaltung der Art beiträgt. — Die entsprechenden Untersuchungen zu dieser Thematik fallen auf das Feld der von Aristoteles als ‚Genetik‘ (περὶ γενέσεως) bezeichneten biologischen Subdisziplin. (Mit ‚Genetik‘ meint Aristoteles dem Sprachgebrauch seiner Zeit folgend weniger eine ‚Vererbungslehre‘ im modernen Sinne als Gedanken zu Geburt, Entwicklung und Reproduktion, die Fragen der Vererbung durchaus tangieren; vgl. Kullmann 1979). Diese Untersuchungen machen bei Aristoteles (aus Gründen, die noch eingehend zur Sprache kommen) den größten Teil seiner Biologie aus: Sie verteilen sich auf insg. acht Bücher in *Historia animalium* V–VII und *De generatione animalium* I–V.

In beiden Fällen zielt die biologische Explanatation darauf ab, die funktionale Bestimmtheit von lebendiger Materie zu erklären. Die Rede von den ‚organischen Naturen‘ verlangt nach funktionalen Erklärungen. Das *allgemeinste* (zugleich aber auch abstrakteste) Explanandum ist das Leben selbst:

„Wenn man nun etwas Gemeinsames von jeder [einzelnen] Psyche sagen soll, so wäre dies wohl, daß sie die erste Vollendung [ἐντελέχεια πρώτη] eines natürlichen organischen Körpers ist.“ (Arist. DA II 1. 412 b 4–6)

Damit ist nun endgültig und „allgemein“ (καθόλου) definiert, was die Psyche ist: Sie ist das „Wesen der natürlichen organischen Körper dem Begriff nach“ (412 b 10f.). Mit der Wendung κατὰ τὸν λόγον („dem Begriff nach“) unterstreicht Aristoteles seine explanatorischen Absichten. Die τί-έστιν-ή-ψυχῆ-Frage sollte klären, *warum* (kraft welchen

---

enforschung nicht zureichend. Daß sich bis zu Alexander von Aphrodisias ‚keine Spur einer solchen Interpretation‘ findet, überzeugt nicht als Argument: Die Bedeutung der aristotelischen Biologie wurde schon bald nach Theophrasts Tod nicht mehr erkannt. Die Biologie wurde (Ausnahme: die medizinische Tradition) allenfalls in populärwissenschaftlichen Rezeptionslinien tradiert. In der kleinen Schrift von Bos (2006) schimmert die Tendenz durch, die Psyche als eine eigenständige bzw. gar selbständig agierende Substanz zu deuten. Dies ist mit den oben vorgelegten Ergebnissen nicht vereinbar.

Prinzips) Lebewesen leben und wie sie sich von Unbelebtem unterscheiden. Rückblickend läßt sich sagen, daß Aristoteles die Tür zu jener organischen Betrachtung der Natur geöffnet hat, die bis heute für die Lebenswissenschaften kennzeichnend ist. Dies vertritt auch Wolfgang Detel, der die aristotelische Theorie der funktionsfähigen Lebewesen als Folge der Bestimmung der Psyche ansieht.<sup>29</sup> Gemäß DA II 1 handelt die biologische Wissenschaft von den natürlichen organischen Körpern. Ihr Ziel liegt darin, (a) den organischen (funktionalen) Charakter der Teile der Lebewesen in Hinsicht auf ihren je artspezifischen Gesamtorganismus<sup>30</sup> und (b) diesen Gesamtorganismus in Hinsicht auf die ihm immanente überindividuelle Form (in Hinsicht auf das artspezifische Leben) zu begreifen und zu erklären.

Mit *De anima* II 2 beginnt ein neuer Abschnitt: Die Bestimmung des Psychebegriffs wird nun für die biologische Wissenschaft fruchtbar gemacht. Die Definition der Psyche gewinnt an explanatorischer Kraft. Aristoteles spricht jetzt nicht mehr von dem „allgemeinsten Begriff“ der Psyche. Er wendet sich der Frage zu, wie sich Leben ‚klassentypisch‘ realisiert.<sup>31</sup> DA II 2 bestimmt die Psyche als *Prinzip der Lebewesen* (413 b 1, 413 b 11–13). Dies meint, daß den Lebewesen das Leben *qua* Psyche zukommt. Der Ausdruck „Prinzip“ (ἀρχή) ist in DA II 2 sorgsam gewählt. Erst in DA II 4 spricht Aristoteles von der Psyche als „Ursache“ (αἰτία). Hier wird gesagt, inwiefern die Psyche für das Leben *ursächlich* ist und sich *durch* die „Lebensfunktionen“ (δυνάμεις τῆς ψυχῆς) aktualisiert. Der Gedankengang von DA II 1–4 ist als dreistufiges Verfahren zu deuten: Ging es im *ersten Schritt* (DA II 1) um die definitorische Frage, was die Psyche ihrem allgemeinsten Begriff nach ist, so wendet er sich im *zweiten Schritt* (DA II 2–3) den *besonderen Vermögen der Psyche* zu, um in einem *dritten Schritt* (DA II 4) zu erörtern, inwiefern die Psyche als (biologische) Ursache zu begreifen ist. Zunächst werden die elementaren Lebensfunktionen expliziert. Um zu erklären, warum die Physis eines Adlers so ist wie sie ist — und sich von der Physis eines Aals unterscheidet –, reicht es nicht aus, auf das Leben in seiner

<sup>29</sup> Vgl. Detel 2005: 55: Demnach sind die „beiden grundlegenden Bestimmungen“ der Psyche bei Aristoteles: „(a) Die aristotelische Seele (Seele A) ist das Prinzip des Lebens, d. h. alle Lebewesen, und nur Lebewesen, haben eine Seele A. (b) Die Seele A ist die Funktionalität des lebenden Körpers, der Organe hat. [...] Daraus folgt: (i) Dass ein Ding eine Seele A hat, heißt, dass dieses Ding ein organischer Körper ist, der funktionsfähig ist. Beseelt zu sein heißt, ein funktionsfähiges Lebewesen zu sein, also fähig zu sein, die Dinge zu tun, die seiner Funktion entsprechen“.

<sup>30</sup> Vgl. Arist. PA II 1: Dieses Anliegen bestimmt die anatomische Explanation in PA II–IV. Arist. sagt, daß die Erklärung nicht bei den Elementen, sondern bei den Teilen der Tiere ansetzen müsse. Auch hier spielen die Dynamis eine zentrale Rolle. Arist. spricht von dem werkzeugartigen Charakter der (anhomoiomeren) Teile; vgl. 646 b 26: τὰ ὀργανικὰ τῶν μορίων. Gemäß PA IV 12. 694 b 13 existieren die Organe um des Werkes willen: τὰ γὰρ ὄργανα πρὸς τὸ ἔργον ἢ φύσις ποιεῖ; vgl. dazu Kullmann 2007: 362–367, 731f. insb. zur Unterscheidung von Organen und Gewebe.

<sup>31</sup> Die Spezies („Eidos“) steht bei Arist. im Zentrum der biologischen Erklärung. Es gibt jedoch oft Erklärungen, die viele Spezies gleichermaßen (größere ‚Klassen‘) von Lebewesen betreffen. Arist. hat keinen Fachausdruck für solche Taxa. Die allgemeinsten ‚Klassen‘ von Lebewesen sind Pflanzen und Tiere (inkl. des Menschen). Die Tiere unterteilt er in Blutführende und Blutlose. Zur Bezeichnung von großen Gruppen (z.B. Vögel, Fische) verwendet er meist den Ausdruck „Genos“, zur Bezeichnung „großer bzw. größter Klassen“ gelegentlich den (von Platon auf die „großen Ideen“ gemünzten) Ausdruck μέγιστα γένη. Dieser Ausdruck kann Verschiedenes bedeuten; vgl. HA I 6. 490 b 7, PA IV 8. 683 b 26. Er ist nicht als *terminus technicus* zu lesen; vgl. Aubert/Wimmer 1992: 58–60; Cho 2003: 165–238.

allgemeinsten Bedeutung zu verweisen. Die Lebewesen unterscheiden sich dadurch, daß einige Funktionen (z.B. das Fliegen) bei einigen Wesen vorkommen, bei anderen nicht. In DA II 2–4 umreißt Aristoteles die großen Felder der biologischen Erklärung und lenkt das Prozedere dieser Explanatoin in die richtigen Bahnen. In diesem Kontext (413 a 20–27) findet sich die oben vorgesehrtete Bestimmung des Lebensbegriffs. Für Aristoteles verhalten sich die Ausführungen über den allgemeinsten Begriff der Psyche und die Ausführungen über die Psyche als Lebensprinzip wie eine *Untersuchung des Dass* zu einer *Untersuchung des Warum*.<sup>32</sup> In DA II 2–4 wird geklärt, *warum* die Lebewesen leben. Hier geht es um die Lebensfunktionen, die „Dynamis der Psyche“. Was also meint der Terminus *δυνάμεις τῆς ψυχῆς* und welche Signifikanz hat er für die biologische Erklärung? Eben hatte sich gezeigt, daß Aristoteles den Naturdingen das Prädikat ‚Leben‘ zuspricht, wenn eine der folgenden Eigenschaften vorliegt: Ernährung, Wachstum und Vergehen, Wahrnehmung, Ortsbewegung oder Geist. In DA II 3 spricht er von diesen Eigenschaften als „Vermögen der Psyche“:

„Von den *Dynamis der Psyche* kommen die genannten aber bei den einen [Lebewesen] alle vor [...], bei den anderen einige von ihnen, bei einigen nur ein einziges. Vermögen aber nannten wir das nährnde (θρεπτικόν), das wahrnehmende (αἰσθητικόν), das strebende (ὄρεκτικόν), das örtlich bewegende (κινητικόν κατὰ τόπον) und das denkende (διανοητικόν).“ (DA II 3. 414 a 29–32)

Den Ausdruck *δυνάμεις τῆς ψυχῆς* hat Platon geprägt.<sup>33</sup> *δυνάμεις* läßt sich mit ‚Vermögen‘, ‚Fähigkeiten‘ (engl. *capacities*) wiedergeben. Treffend wäre auch der etwas

<sup>32</sup> Diese Lesart von *De anima* II ist durch zwei Stellen gedeckt: So rechtfertigt Arist. (i) zu Beginn von DA II 2 den hier einsetzenden Neubeginn (vgl. 413 a 13: *πάλιν* bzw. 413 a 19f.: *λέγομεν οὖν, ἀρχὴν λαβόντες τῆς σκέψεως*) damit, der frühere Teil [DA II 1] verhalte sich zum späteren [DA II 2 ff.] wie die Untersuchung des „Daß“ zu einer Untersuchung des „Warum“. Inmitten des komplexen Gedankengangs reflektiert Arist. auf den Verfahrensweg. Die Trennung von „Daß“ und „Warum“ ist ihm wichtig. Er verbindet sie in DA II 2. 413 a 11–29 mit einer aufschlußreichen Kritik an der zeitgenössischen Episteme: Es sei eine Unsitte, daß „heute“ nur noch das „Daß“, nicht aber das „Warum“ untersucht werde. Arist. führt ein geometrisches Beispiel an und rückt *ὅτι* und *τί ἐστίν* eng zusammen. Er fordert, die Wesensbestimmung müsse auch den Grund enthalten. (ii) Arist. spricht in *De sensu* 1. 436 a 1–2 rückblickend davon, in *De anima* sei (a) „die Psyche selbst umgrenzt“ und (b) über „jedes einzelne ihrer Vermögen gemäß ihren Teilen“ gehandelt worden. Für Verwirrung sorgt gelegentlich die Rede von den „Teilen der Psyche“. Daß ein Begriff strenggenommen keine Teile haben kann, ist evident. Die Rede von den „Seelenteilen“ ist metaphorisch aufzufassen. Sie verfolgt in 413 b 27 didaktisch-illustrative Zwecke. Der Sache nach ist die Rede von den „Seelenteilen“ nicht das letzte Wort in dieser Angelegenheit: In DA II 2. 413 b 26 spricht Arist. präzise von den „Gattungen der Psyche“. Die Rede von den „Seelenteilen“ wurde durch die frühen Stoiker populär, vgl. DL VII 110: Sie unterschieden „acht Teile der Psyche“ (die fünf Sinne, das Sprechorgan, das Denkvermögen und das Zeugungsvermögen).

<sup>33</sup> Die *δυνάμεις τῆς ψυχῆς* markieren in Platons *Politeia* den Übergang von der noch im *Phaidon* favorisierten Dichotomie der Seele zu einer politisch brauchbaren Dreiteilung in das vernünftige, das mutartige und das triebhafte Vermögen. Arist. macht diese Dreiteilung für eine einzige Lebensfunktion (das *θρεπτικόν*) fruchtbar. Auch bei Platon sind die *Dynamis* in ‚biologischen‘ Kontexten bedeutsam: Protagoras spricht von einer Verteilung der für die Lebenserhaltung der Tiere maßgeblichen *δυνάμεις*. Er nennt Größe, Stärke, Schnelligkeit, Bewaffnung, geflügelte Flucht usw. Die *Dynamis* werden getreu der *Maxime* verteilt, „daß nicht eine Art ausgetilgt würde“ (Prot. 321 a). Dies zielt also auf ein biologisches Gleichgewicht. Diese Idee kannte Platon aus der italischen Medizinthorie: Alkmaions Definition der Gesundheit hebt auf die *ἰσονομία τῶν δυνάμεων* (des Feuchten, Trocken, Kalten, Warmen, Bitteren, Süßen etc.) ab; vgl. Alkmaion B 4. Arist. DA II 2. 414 a 7–12

altertümlich klingende Ausdruck ‚Fakultäten‘, da hier der Aspekt der realen Möglichkeit mit dem der aktualen Fähigkeit zusammenfällt. Als *Dynameis der Psyche* gelten *Ernährungsvermögen, Wachstumsfähigkeit, Perzeptionsvermögen, Ortsbewegung* und *geistige Fähigkeiten*. Das genannte *Strebevermögen* erweist sich im Verlauf der Argumentation als Folge des Perzeptionsvermögens.<sup>34</sup> Aristoteles meint hier: Die Psyche als Lebensprinzip befähigt ein Lebewesen dazu, sich zu ernähren, zu wachsen, wahrzunehmen, zu streben, sich fortzubewegen oder zu denken. Diese ‚Eigenschaften‘, ‚Zustände‘ oder ‚Praktiken‘ sollen so erklärt werden, daß gefragt wird, was es macht, daß dieses Wesen sich ernährt, wächst oder etwas wahrnimmt. Die Lebewesen haben diese Fähigkeiten *qua Psyche*. Die Lebewesen haben diese Fähigkeiten, um bestimmte „Werke“ (ἔργα) zu verrichten, bestimmte Praktiken auszuüben oder um etwas passiv zu erleiden (z.B. Gerüche wahrzunehmen). Auf diese Weise determinieren die Lebensfunktionen die Physis der Lebewesen. Sie bestimmen ein Lebewesen zu dem, was es seiner Natur nach ist. Genau deshalb ist die Psyche auch *ursächlich* für die physische Formbestimmtheit der Lebewesen: Gemäß DA II 4. 415 b 9–12 ist die Psyche in „dreifacher Hinsicht“ Ursache:

- a. Die Psyche ist als Ursprung (Ausgangspunkt) der Bewegung ursächlich (*causa efficiens*).
- b. Die Psyche ist ursächlich für die artspezifische Formbestimmung eines Lebewesens (*causa formalis*).
- c. Die Psyche ist ursächlich für die Erfüllung des οὐ ἔνεκα, des Zweckes (*causa finalis*).

Es ist die *Psyche als Lebensprinzip*, die (a) *bewirkt*, daß ein Lebewesen wächst, sich entwickelt, wahrnimmt oder sich in einer bestimmten Weise fortbewegt; die (b) darauf *abzielt*, daß Lebewesen sich artspezifisch reproduzieren und die (c) ein Lebewesen artspezifisch dazu *formbestimmt*, etwa ein Löwe zu sein, Hände oder Flügel zu haben, bestimmte Farben wahrzunehmen usw. Aristoteles hat gesehen, daß diese Überlegung für sich genommen zu abstrakt ist, um die artspezifische Physis eines Lebewesens zu erklären. Auf die Frage, warum ein Löwe vier Füße hat, zu antworten, weil er dies als Lebewesen (aristotelisch: *qua Psyche*) hat, wäre offenbar keine befriedigende Erklärung. Umgekehrt aber gründen biologische Erklärungen in dem Umstand, daß Lebewesen eben lebendig (aristotelisch: „beseelt“) sind und durch das Leben (in seiner allgemeinsten Bedeutung) zu dem bestimmt sind, was sie ist. Das „Beseelt-sein“ zeigt sich als notwendige, nicht aber als hinreichende Bedingung für die Erklärung biologischer Sachverhalte. Zureichende Erklärungen erfordern Rekurse auf die spezifischen Lebensfunktionen. Diese Funktionen

---

spielt hierauf an. Im *Phaidros* erläutert Sokrates die hippokratische Methode, dergemäß man die „einem jeden Einzelding zukommende Dynamis untersuchen“ muß, um zu sehen, „was für eine es von Natur aus hat, um auf was für Dinge zu wirken, und was für eine, um Einwirkungen und was für welche zu erleiden“ (270 c–d). Auch im *Timaios* ist die Rede von den *Dynameis* (etwa der Geruchsorgane oder des Mundes).

<sup>34</sup> Vgl. Arist. DA II 3. 414 b 2: „Wenn aber Aisthesis, dann auch Strebevermögen (εἰ δὲ τὸ αἰσθητικόν, καὶ τὸ ὀρεκτικόν). Das Streben ist nämlich Begierde, Mut und Wille (ὄρεξις μὲν γὰρ ἐπιθυμία καὶ θυμὸς καὶ βούλησις) — und die Tiere haben alle wenigstens einen Wahrnehmungssinn, den Tastsinn (τὴν ἄφρην). Wem aber Aisthesis zukommt, dem kommen auch Lust und Schmerz [...] zu. Den Tieren aber, den dieses zukommt, kommt auch Begehren (ἐπιθυμία) zu, denn dieses ist Streben nach Lust (ἡδέος ὄρεξις).“

(die „Dynamis der Psyche“) sind Vermögen der Lebewesen. Aufgrund der allgemeinen Eigenschaft, ‚beseelt‘ zu sein, kommen ihnen Prädikate wie Wachstum, Wahrnehmung oder Denken zu. Aristoteles mußte klären, wie diese Funktionen aufeinander bezogen sind. So war problematisch, ob sie in einigen Fällen voneinander „getrennt“ vorliegen und sich dann das Konzept eines allgemeinen Begriffs der Psyche noch aufrechterhalten ließ. Besonders augenfällig war dieses Problem in der Botanik. Pflanzliches Leben ist nach Aristoteles allein durch die Ernährungsfunktion (θρεπτικόν) bestimmt. Aristoteles mußte die Psyche hier anders bestimmen als in der Zoologie. Dazu formuliert er zwei wichtige Gedanken:

- a. Bei den Pflanzen liegt die Ernährungsfunktion *getrennt* von den übrigen Funktionen vor (vgl. 413a30f.). In der Botanik muß geklärt werden, warum, wie und wodurch sich die Pflanzen ernähren. Darauf zielt hier die „spezifische Erklärung“. (Hier ist allerdings zu bemerken, daß der Begriff Ernährungsvermögen bei Aristoteles recht weit gefaßt ist).<sup>35</sup>
- b. Bei den Tieren kommen die anderen Funktionen *nie getrennt* vom Ernährungsvermögen vor (vgl. 413 a 3 f.).

In der Botanik ist es nicht sinnvoll, Erklärungen über die Aisthesis oder den Geist zu fordern. Für Aristoteles ist es „lächerlich“, hier nach einem „gemeinsamen Begriff“ zu fragen. Im weiteren Verlauf der Untersuchung geht es um die je „spezifische Erklärung“, den ἴδιος λόγος (vgl. 414 b 25–27). Der Primat der spezifischen Erklärung fordert den Verzicht auf einen zu statischen Begriff des Lebens: Die Psyche (das Lebensprinzip) einer Pflanze ist etwas *substantiell* anderes als die Psyche eines Tieres. Hier lag ja die Schwierigkeit, einen *allgemeinen Begriff* der Psyche zu finden, der alle Lebensformen unter sich vereint. Mit Hilfe dieses Begriffs hatte Aristoteles belebte von unbelebten Dingen unterschieden, um den Objektbereich der Biologie abzugrenzen. Dieser allgemeine Begriff erwies sich für die innersystematischen Untersuchungen der Biologie indes als zu unbestimmt. Der Weg der Erklärung muß daher über die Lebensfunktionen gehen. Methodisch läßt sich sagen: Wo eine solche Dynamis (Ernährung, Perception, Geist) vorliegt, muß sich die Untersuchung auf eine entsprechende Erklärung konzentrieren. Die Dynamis sind also Lebensfunktionen, die spezifisch erklärt werden müssen. Biologische Erklärungen thematisieren alle Lebensfunktionen, die zusammenhängen mit:

- a. *Ernährung*. In DA II 4. 416 b 21f. wird das Nährvermögen (da Leben ohne Ernährung nicht möglich ist) als „erste Psyche“ bezeichnet: τὸ μὲν τρέφον ἐστὶν ἢ πρώτη ψυχή. Ernährung ist die Grundbedingung allen Lebens. Aufgrund der besonderen Konzeption der aristotelischen Zeugungslehre sind mit der Ernährung (zumindest im Tierreich — und wo keine *generatio spontanea* vorliegt) auch alle *Reproduktionsvorgänge* verbunden (vgl. DA II 4. 415 a 25–b 1; ähnlich GA II 1). Wie gesehen,

<sup>35</sup> Vgl. DA II 4. 416 b 11–27: Aristoteles gliedert das Ernährungsvermögen (θρεπτικόν) in drei Subfakultäten mit je spezifischen Relata: (i) Größe/Qualität, bewirkt es Wachstum; (ii) sofern es das Lebewesen selbst erhält, bewirkt es „Selbsterhaltung“; (iii) sofern jedes Lebewesen darauf abzielt, ein sich selbst artgleiches Individuum hervorzubringen, bewirkt es Reproduktionsleistung; vgl. dazu: Althoff 1997.

liegt diese Funktion bei den Pflanzen getrennt vor und muß daher in der Botanik gesondert untersucht werden.<sup>36</sup>

- b. *Wahrnehmung*. Was Wahrnehmung ist, wird in DA II 5–III 2 grundlegend diskutiert. Das Thema des bei allen Tieren vorhandenen Tastsinns vertieft in DA III 12–13. Die Aisthesis markiert in der aristotelische Biologie eine strikte Grenze zwischen Pflanzen und Tieren. Zugleich fungieren die einzelnen Perzeptionsvermögen (Tastsinn, Geschmack, Geruch, Gehör und Gesicht) als Kriterien für zoologische Einteilungen. Dieser Punkt wird v.a. in *De sensu* diskutiert. Der Tastsinn (mithin auch der Geschmackssinn) ist der basalste aller Sinne. Beide Sinnesvermögen kommen allen Tieren zu. Dagegen können viele Tiere nicht sehen, hören oder riechen. Mit der Aisthesis untrennbar verbunden sind Lust und Schmerz und in ihrem Gefolge auch die ἐπιθυμία, die ihrerseits einen besonderen (den primitivsten) Typus des Strebens (ὄρεξις) darstellt.
- c. *Ortsbewegung*. Aristoteles hat beobachtet, daß nicht alle Wesen, die wahrnehmen, sich auch dem Orte nach fortbewegen. Sessile Wesen wie Seescheiden (*Ascidiae*) zählt er (sachlich richtig) zu den Tieren. Die Differenzierung verschiedener Modi der Ortsbewegung bedingt in der aristotelischen Zoologie die großen klassifikatorischen Einteilungen (so bilden Tetrapoden, Fische und Vögel eigene ‚große Gattungen‘). In der *Historia animalium* ist die Zahl der Füße (bzw. die Apodie) ein Kriterium zur Gliederung zoologischer Klassen. Aristoteles diskutiert in HA VIII & IX auch das Zugverhalten der Vögel oder die Fortbewegung der Fische. Das Thema der Ortsbewegung erfordert ferner eigene Untersuchungen zu physischen und anatomischen Faktoren. Diese Fragen werden in *De incessu animalium* und *De motu animalium* behandelt. Leicht verkürzt läßt sich sagen, daß *De incessu animalium* die externen anatomischen und ‚mechanischen‘ Bedingungen der Ortsbewegungen, *De motu animalium* die internen („innerpsychischen“) Bedingungen der tierischen Fortbewegung problematisiert.

Auch in *De anima* II 4 entwickelt Aristoteles Leitlinien der biologischen Methodik. Demnach sind die Dynamis *einzel*n (je für sich: ἕκαστον) zu untersuchen und zwar in doppelter Hinsicht: Erstens in Hinsicht darauf, *was ein jede ist* und zweitens in Hinsicht darauf, *was aus ihnen hervorgeht* (DA II 4. 415 a 14–16). Erneut zeigt sich, daß die Themen in *De anima* die Muster der anvisierten biologischen Explanat<sup>o</sup>n vorstrukturieren. Während das Nährvermögen in der Botanik separat von den anderen Lebensfunktionen behandelt wird, ist diese Problematik in der Zoologie weit komplexer. Anders als bei den Pflanzen liegen bei den Tieren Ernährung *und* Aisthesis in *inem einzigen* Organismus vor. Beide Vermögen (die in sich große Unterschiede und Nuancen aufweisen) sind bei den Tieren stets aufeinander bezogen. Gemäß DA II 3. 415 a 1–2 gibt es keine perzeptiven Funktionen ohne das Ernährungsvermögen: So wie *im* Viereck potentiell ein Dreieck vorliegt, so liegt *in* der Aisthesis die Ernährungsfunktion schon vor. Ernährung ist eine

<sup>36</sup> Vgl. Arist. DA II 4. 416 b 31: Ankündigung einer eigenen (vermutlich nicht ausgeführten) Abhandlung „Περὶ τροφῆς“.



Voraussetzung für Perzeption. Daß Aristoteles das Tasten zur fundamentalsten Sinnesfunktion erklärt, hängt damit zusammen, daß die Tiere ihre Nahrung taktil erfassen. Der Biologe rekurriert bei der Erklärung höherer Leistungen auf basalere Vermögen als erklärende Prinzipien (im Sinne notwendiger, nicht aber hinreichender Bedingungen): Die Sinnesphysiologie kommt nicht ohne den Rückgriff auf die Ernährung aus. Das heißt aber nicht, daß die höheren Vermögen auf die früheren reduziert werden können.

Es zeigt sich, wie die Prinzipienforschung in *De anima* die biologische Explanatio methodisch vorbereitet. Abschließend wird skizziert, wie Aristoteles die Lebensfunktionen unterscheidet. Der Weg der angestrebten biologischen Explanatio wird nun noch deutlicher sichtbar:

„Notwendig muß der, der es unternimmt, eine Untersuchung (σκέψις) über diese [Vermögen] anzustellen, ein jedes (ἕκαστον) von ihnen darin erfassen, was es ist (τί ἐστίν), und dann das, was daraus hervorgeht, und das übrige dann weiter untersuchen.“ (DA II 4. 415 a 14–16)

Um diesen programmatischen Satz zu verstehen, ist es sinnvoll, ihn im Kontext von DA II 1–4 zu lesen. Wir hatten gesehen, daß Aristoteles in DA II 1 mit der definitivischen Bestimmung der Psyche beginnt. Bedeutsam war der Vergleich der Psyche mit der Schneidekraft des Beils und der Sehkraft des Auges. Explizit war hier von der „Dynamis eines Organs“ die Rede. In DA II 2 wurden (im Zusammenhang mit der Definition der Psyche als erster Entelechie) die drei allgemeinsten Lebensfunktionen *Ernährung*, *Wahrnehmung* und *Geist* vorgestellt. Die weiteren Erörterungen fokussierten die ernährenden Funktionen, sofern diese wie bei den Pflanzen *abgetrennt* vorkommen. Aristoteles hatte eine Scheidelinie zwischen Pflanzen und Tieren gezogen: Tiere sind Lebewesen, denen Aisthesis zukommt. DA II 3 konzentriert sich auf eine vorläufige Bestimmung der perzeptiven Vermögen. Allen Tieren kommt zumindest der Tastsinn zu. Nach DA III 12–13 zählt auch der Geschmack zum Tastsinn. Die perzeptiven Vermögen gliedern sich (a) in die bei allen Tieren vorliegenden (non-medialen) Sinne Tasten und Geschmack und (b) in die (mit Lust und Schmerz verbundenen) Distanzsinne Riechen, Hören und Sehen. Erst mit diesen höheren Sinnen geht auch die Phantasia einher. Diese Dynamis wird in einen eher ästhetischen Teil (die sog. ‚indefinite Phantasie‘) und einen kalkulativen (vernünftigen) Teil differenziert. Ebenfalls das Strebevermögen (als Voraussetzung der animalischen Ortsbewegung) bedarf der Fernsinne. Aristoteles teilt die Orexis in drei Unterformen: (a) Begehren (differenziert in Hunger und Durst), (b) Thymos und (c) Wille. Das Wollen bedarf der Vernunft. DA II 4 geht es um das Ernährungsvermögen: Ernährung bewirkt (a) hinsichtlich von Größe und Ausdehnung Wachstum; (b) hinsichtlich der individuellen Ousia Selbsterhaltung; (c) die Reifung der Lebewesen zur Entelechie, d.h. zu ihrer „natürlichsten“ Leistung: der artspezifischen Reproduktion. Dieser Punkt verdient besondere Beachtung: In DA II 4. 415 a 22–b2 heißt es, man müsse zuerst über Nahrung und Zeugung sprechen, denn die Nährseele (θρεπτική ψυχή) komme als „erstes und allen gemeinstes Vermögen“ (πρώτη καὶ κοινοτάτη δύναμις ψυχῆς) allen Lebewesen zu. Die „Leistungen“/ „Werke“ (ἔργα) dieses Vermögens sind Zeugung und Ernährung:

„Diese Leistungen sind ja die natürlichsten (φυσικώτατον) für jedes Lebewesen, insofern es vollendet ist (und nicht verstümmelt oder spontan erzeugt wird), nämlich ein anderes, sich gleiches Wesen zu erzeugen (τὸ ποιῆσαι ἕτερον οἶον αὐτό), das Tier ein Tier, die Pflanze eine Pflanze, damit sie am Ewigen und Göttlichen nach Kräften teilhaben; denn alles strebt nach jenem, und um jenes Zweckes wirkt alles, was naturgemäß (κατὰ φύσιν) wirkt.“ (DA II 4. 415 a 22–b2)

Diese Stelle ist von zentraler Bedeutung für die aristotelische Biologie: (a) Aristoteles erklärt das Nährvermögen zur allgemeinsten (allen Lebewesen zukommenden) Funktion; (b) er unterteilt diese Dynamis in die zwei Subfakultäten Ernährung und Reproduktion; wobei (c) gesagt wird, die Reproduktion sei die „natürlichste“ aller Leistungen. Begründung: Alles Lebendige zielt darauf ab, ein sich artgleiches Individuum zu erzeugen. Das einzelne Lebewesen ist so gesehen ein „Werkzeug“ (415b19: „Organ“) für das ewige artspezifische Kontinuum des Lebens. Fast wörtlich spricht Aristoteles von einem *autopoetischen Prozeß*. *Die Autopoesis ist die natürlichste Leistung aller Lebewesen*. Es liegt in ihrer Natur, sich artgleich zu reproduzieren. Diese Dynamis ist allen anderen Lebensfunktionen vorgeordnet. Das Reproduktionsvermögen nennt Aristoteles in DA II 4. 416b25 πρώτη ψυχὴ γεννητικὴ, („primäre genetische Funktion“). Zudem heißt es, die Arten seien ewig und göttlich, *damit* die einzelnen (sterblichen) Individuen hieran „teilhaben“ (ἵνα τοῦ ἀεὶ καὶ τοῦ θεοῦ μετέχωσιν). Diese Teilhabe ist das primäre Telos lebender Individuen.

Die Spezies sind ewig. Der ‚biologische Sinn‘ des individuellen Lebens (das οὐ ἔνεκα) liegt in der aktiven Teilhabe an diesem Ewigen, da die Individuen *qua* Teilhabe das ewige Kontinuum (den Fortbestand) des artspezifischen Lebens garantieren (vgl. auch GA II 1. 731 b 31ff.). Die Arten sind die explanatorischen „Atome“ der aristotelischen Biologie. Die Spezies laufen gleichsam wie die kosmischen Sphären strikt getrennt nebeneinander her; in der modernen Aristotelesforschung spricht man daher von „life-cycles“.<sup>37</sup> Aristoteles fragt nie, *warum* sich Pflanzen und Tiere unterscheiden oder *warum* allein der Mensch Geist hat. Wer solche Fragen an die aristotelische Biologie heranträgt, übersieht, daß es eben die *artspezifische Physis* ist, die ein Lebewesen zu dem bestimmt, was es wesentlich ist. Dies erhellt auch den Sinn der Formel „was es einem X bestimmt war zu sein“: Dem einzelnen Löwen X *war* es schon bei seiner Zeugung bestimmt, seiner Natur nach ein Löwe zu sein. Das Theorem der Artenkonstanz macht auch klar, weshalb die Biologie für Aristoteles eine *theoretische Wissenschaft* ist: Die Biologie richtet sich auf das Ewige und Göttliche der Spezies.<sup>38</sup> Ferner sind Konfusionen vermeidbar, die entstehen, wenn man Darwins Programm an die aristotelische Biologie heranträgt: Aus DA II 4 geht (ebenso wie aus GA II 1) eindeutig hervor, daß die „Entstehung der Arten“ (*The Origin*

<sup>37</sup> Vgl. King 2001, bes. 1–16 und 130–140; King 2010 (konzentriert auf Arist. *De iuventute*).

<sup>38</sup> Vgl. auch Balme 1972: 155–156; Lennox 1985: 131–159; demnach sind für Arist. zwar die Spezies, nicht aber die Formen ‚ewig‘; ausführlich Cho 2003 und Cho 2010.



of *Species*) kein aristotelisches Problem ist. Darwins Frage wäre für Aristoteles völlig undenkbar gewesen. Jede Form des evolutionistischen Denkens lag der Antike fern.<sup>39</sup>

Aristoteles ergänzt an dieser Stelle: „insofern es vollendet ist und nicht verstümmelt oder spontan erzeugt wird“. Diese Formel präzisiert den Begriff der „Entelechie“. Das Ziel der artspezifischen Reproduktion kann natürlicherweise erst von ausgereiften, adulten („ins Ziel gelangten“) Individuen realisiert werden.<sup>40</sup> Der Ausdruck „nicht verstümmelt“ meint eine Art von „Privation“, das Fehlen einer artspezifisch dem Lebewesen zukommenden Fähigkeit, die aber nicht realisiert wird. *Generatio spontanea* ist nicht κατὰ φύσιν, sondern die krasse Ausnahme von regelhaften natürlichen Prozessen.<sup>41</sup> Die genetische Lebensfunktion (die ψυχή γεννητική) ist anders als alle anderen Funktionen nicht bloß auf das einzelne Individuum (auf Selbsterhaltung) bezogen. Das adulte Lebewesen ist „Organ“ für das *artspezifische Lebenskontinuum*. Das Reproduktionsvermögen ist die explanatorisch irreduzible *causa finalis* alles Lebendigen. Auf das Ziel der artspezifischen Fortpflanzung hin ist alles Lebendige natürlicherweise ausgerichtet. Die Rede von der explanatorisch irreduziblen *causa finalis* bedeutet nicht, daß Prozesse, die zur Ausbildung und Reifung dieser reproduktiven Funktion führen, nicht erklärt werden können. (Diese Themen behandelt Aristoteles ausführlich in *Historia animalium* V–VII und in *De generatione animalium*). Was sich indes nicht *final* (durch Verweis auf ein noch höheres Telos) erklären läßt, ist der Umstand, daß sich Individuen artspezifisch reproduzieren. In dieser Bedeutung ist das Faktum der artspezifischen Reproduktion ein echtes aristotelisches Prinzip im Sinne der *Zweiten Analytiken*.<sup>42</sup> Insofern läßt sich sagen, daß auch schon für Aristoteles die Genetik den Status einer biologischen Leitdisziplin hatte.

<sup>39</sup> Vgl. Balme 1972: 97 (nur teils zutreffend); Cho 2010: Cho unterscheidet zwei Konzepte von Spezies: „Morphospezies“ und „Biospezies“. Er untersucht zahlreiche Stellen im *Corpus Aristotelicum* und zeigt, daß es bei Arist. „vereinzelte“ Beobachtungen (i) zur „Aufspaltung einer Art in lokale Varietäten“ (vgl. HA VIII 28. 605 b 22ff. und 606 a 13ff.) und (ii) „zum Entstehen einer neuen Art durch Bastardisierung“ (vgl. GA II 8. 757 b 30ff.) gibt. Cho sieht zwar, daß diese Beobachtungen das Tor zu einer evolutionstheoretischen Deutung aufstoßen. Gleichwohl bleibt er gegenüber solchen Versuchen zu Recht eher skeptisch. Die von Cho angeführten Stellen aus HA VIII 28 lassen sich m. E. nicht als Beleg für die „Aufspaltung einer Art in lokale Varietäten“ lesen. Arist. zeigt hier (in Anlehnung an Herodot) nichts anderes, als daß bestimmte in Hellas bekannte Tiere in anderen Weltgegenden (besonders in Afrika) größer oder kleiner, lang- oder kurzlebiger vorkommen. Arist. sagt weder, daß es sich um *dieselben Spezies* handelt wie in Griechenland, noch, daß sich eine Art in differente Spezies „aufspaltet“. Mindestens zwei Gründe sprechen gegen diese übertriebene Modernisierung der aristotelischen Biologie: (a) Arist. selbst hat diese (ohnehin nur singulären) Beobachtungen nicht zum Anlaß genommen, eine gesonderte Theorie der Spezies zu entwickeln. Die genannten Beispiele haben bestenfalls den Status von Ausnahmefällen. (b) Darwins Theorie der Evolution beruht nicht auf vereinzelten Beobachtungen. Sie hat hochkomplexe theoretische Überlegungen (so auf dem Gebiet der Taxonomie und der Geologie) und ein (gegenüber Arist.) viel weiteres, auch historisch tradiertes Beobachtungsspektrum zur Voraussetzung. Kurz: Die Unterschiede zwischen den Theorien von Aristoteles und Darwin sollten nicht verwischt werden.

<sup>40</sup> Arist. untersucht die Frage, wann die Tiere zur Reproduktionsleistung fähig sind, an verschiedenen Stellen seines Werkes: Die *Historia animalium* enthält hierzu umfangreiche Beobachtungen (vgl. insb. HA IV und V); in *De generatione animalium* (und in *De iuventute*) gibt es zu dieser Thematik reichhaltige Erklärungen.

<sup>41</sup> Vgl. dazu: Depew 2010: 285–298.

<sup>42</sup> Vgl. Arist. Anal. post. I 10. 76 a 31–32: „Prinzipien nenne ich in jeder [sc. wissenschaftlichen] Gattung diejenigen Dinge, von denen man nicht beweisen kann, daß sie sind.“

### Abbildung: Lebensfunktionen bei Aristoteles

<b>VEGETATIVE FUNKTIONEN</b>						
1. Zeugung (primäre Lebensfunktion) → Kontinuum des ewigen Lebens 2. Selbsterhaltung → individuelle Ousia 3. Wachstum (Ernährungsbewegung, Bewegung dem Orte nach) → Größe/Ausdehnung						
<b>PERZEPTIVE FUNKTIONEN</b>					<b>BEWEGUNG</b>	
i. <u>Einzelsinne</u> 1. Tastsinn 2. Geschmack					<u>unwillkürlich</u> Herzschlagen Atmen	
3. Geruch 4. Gehör 5. Gesicht	ii. <u>Gemeinsinn</u> → Bewegung, Größe, Gestalt, Zeit etc.	PHANTASIA			STREBUNG	FORTBEWEGUNG ( <u>poreutische</u> )
		indefinite		Vergangenheit	Zukunft	Fliegen Schwimmen Kriechen Gehen
			Schlafen	Träume	Weissagung aus Träumen	
	Wachen	Gedächtnis	Erwartung	2. Thymos → Beute		
<b>INTELLEKTUELLE FUNKTIONEN</b>		kalkulative	Erinnerung	Hoffnung	3. Wille → Gutes	
praktische Vernunft → gutes Leben herstellende Vernunft → technische Produkte theoretische Vernunft → Wissenschaftliches Wissen						

\* Arist. MA 11. 703 b 4 unterscheidet „unwillkürliche“ und „nicht-willkürliche“ Körperbewegungen. Unwillkürliche Bewegungen sind erhöhter Herzschlag, Bewegung der Genitalien bei Erregung. Nicht-willkürliche Bewegungen sind Atmung, Schlaf, Erwachen. Die nicht-willkürlichen Bewegungen werden „ohne Phantasia und Strebung“ ausgeführt. Demgemäß gehören alle körperlichen Automatismen (auch die normale Herzbe-  
 wegung, der normale Pulsschlag etc.) zu den nicht-willkürlichen Bewegungen, vgl. dazu Kollesch 1985: 61–63; Corcilius 2008: 347–365.

## LITERATUR

- ALTHOFF, J.**, 1997, „Aristoteles' Vorstellung von der Ernährung der Lebewesen“, in: W. Kullmann, S. Föllinger (Hgg.), *Aristotelische Biologie. Intentionen, Methoden, Ergebnisse (Akten des Symposions über Aristoteles' Biologie vom 24. bis 28. Juli 1995 in der Werner-Reimers-Stiftung in Bad Homburg)*, Stuttgart, S. 351–364.
- ALTHOFF, J.**, 2005, „[Eintrag] zôon/Tier“, in: O. Höffe (Hg.), *Aristoteles-Lexikon*, Stuttgart, S. 616–620.
- BALME, D. M.**, 1972, *Aristotle's De Partibus Animalium I and De Generatione Animalium I (with passages from II 1–3)*, Oxford.
- BOS, A. P.**, 2003, *The Soul and its Instrumental Body. A Reinterpretation of Aristotle's Philosophy of Living Nature*, Leiden.
- BOS, A. P.**, 2006, „The “instrumental Body” of the Soul in Aristotle's Ethics and Biology“, *Elenchos* 2006, S. 35–72.
- CASSIRER, E.**, 1988, *Philosophie der symbolischen Formen*, Erster Teil: *Die Sprache*, Darmstadt.
- CESSI, V.**, 1997, „Anmerkungen zu Aristoteles' Schrift *De sensu*“, in: W. Kullmann, S. Föllinger (Hgg.), *Aristotelische Biologie. Intentionen, Methoden, Ergebnisse (Akten des Symposions über Aristoteles' Biologie vom 24. bis 28. Juli 1995 in der Werner-Reimers-Stiftung in Bad Homburg)*, Stuttgart, S. 325–331.
- CHO, D. H.**, 2003, *Ousia und Eidos in der Metaphysik und Biologie des Aristoteles [Diss.]*, Stuttgart.
- CHO, D. H.**, 2010, „Beständigkeit und Veränderlichkeit der Spezies in der Biologie des Aristoteles“, in: S. Föllinger (Hg.), *Was ist Leben? Aristoteles' Anschauungen zur Entstehung und Funktionsweise von Leben (Akten der 10. Tagung der Karl und Gertrud Abel-Stiftung vom 23. bis 26. August 2006 in Bamberg)*, Stuttgart, S. 299–314.
- CLARK, S. R. L.**, 1975, *Aristotle's Man, Speculations upon Aristotelian Anthropology*, Oxford.
- CORCILIUS, K.**, 2008, *Streben und Bewegen. Aristoteles' Theorie der animalischen Ortsbewegung [Diss.]*, Berlin–New York.
- DETEL, W.**, 2005, *Aristoteles*, Leipzig.
- DEPEW, D.**, 2010, „Incidentally Final Causation and Spontaneous Generation in Aristotle's Physics II and Other Texts“, in: S. Föllinger (Hg.), *Was ist Leben? Aristoteles' Anschauungen zur Entstehung und Funktionsweise von Leben (Akten der 10. Tagung der Karl und Gertrud Abel-Stiftung vom 23. bis 26. August 2006 in Bamberg)*, Stuttgart, S. 285–297.
- DIERAUER, U.**, 1977, *Tier und Mensch im Denken der Antike, Studien zur Tierpsychologie, Anthropologie und Ethik*, Amsterdam.
- FLASHAR, H.**, 1983, „Aristoteles“, in: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Begründet von F. Ueberweg. Völlig neu bearbeitete Auflage. Herausgegeben von H. Holzhey. *Die Philosophie der Antike*. Herausgegeben von H. Flashar. Band 3: *Ältere Akademie. Aristoteles. Peripatos*, Basel–Stuttgart, S. 175–457.
- FÖLLINGER, S.**, 2005, „[Eintrag] kinesis/Bewegung“, in: O. Höffe (Hg.), *Aristoteles-Lexikon*, Stuttgart, S. 312–318.
- FREDE, M.**, 1992, „On Aristotle's Conception of the Soul“, in: M. C. Nussbaum, A. O. Rorty (eds.), *Essays on Aristotle's De anima*, Oxford, S. 93–107.
- FÜHRER, R.**, 2004a, „[Eintrag] μέμονα“, in: *Lexikon des Frühgriechischen Epos* (begründet von Bruno Snell), Band III: *M bis P*, Göttingen, Sp. 120–124.
- FÜHRER, R.**, 2004b, „[Eintrag] μέμνος“, in: *Lexikon des Frühgriechischen Epos* (begründet von Bruno Snell), Band III: *M bis P*, Göttingen, Sp. 135–143.
- GRAESER, A.**, 1969, *Probleme der platonischen Seelenteilungslehre. Überlegungen zur Kontinuität im Denken Platons*, München.

- GUTHRIE, W. K. C., 1993, *A History of Greek Philosophy*, Vol. II: *The Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus*, Cambridge [zuerst 1965].
- HARDIE, W. F. R., 1968, *Aristotle's Ethical Theory*, Oxford.
- HEIDEGGER, M., 1954, „Das Ding“, in: M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen.
- HERTER, H., 1975, „Σῶμα bei Homer“, in: H. Herter (Hg.), *Kleine Schriften*, München, S. 91–105.
- HERZHOFF, B., 1999, „Das Erwachen des biologischen Denkens bei den Griechen“, in: G. Wöhrle (Hg.), *Geschichte der Mathematik und der Naturwissenschaften in der Antike*, Band 1: *Biologie*, Stuttgart, S. 13–49.
- HORSTSCHÄFER, T. M., 1998, *Über Prinzipien. Eine Untersuchung zur methodischen und inhaltlichen Geschlossenheit des Ersten Buches der Physik des Aristoteles [Diss.]*, Berlin–New York.
- KEYT, D., 1989, „The meaning of βίος in Aristotle's Ethics and Politics“, *AncPhil* 9, S. 15–21.
- KING, R. A. H., 2001, *Aristotle on Life and Death*, London.
- KING, R. A. H., 2010, „The concept of Life and Life-Cycle in *De juventute*“, in: S. Föllinger (Hg.), *Was ist Leben? Aristoteles' Anschauungen zur Entstehung und Funktionsweise von Leben (Akten der 10. Tagung der Karl und Gertud Abel-Stiftung vom 23. bis 26. August 2006 in Bamberg)*, Stuttgart, S. 171–189.
- KOLLESCH, J., 1985, *Aristoteles. Über die Bewegung der Lebewesen. Über die Fortbewegung der Lebewesen*, Berlin.
- KULLMANN, W., 1974, *Wissenschaft und Methode. Interpretationen zur Aristotelischen Theorie der Naturwissenschaft*, Berlin–New York.
- KULLMANN, W., 1979, *Die Teleologie in der aristotelischen Biologie. Aristoteles als Zoologe, Embryologe und Genetiker*, Heidelberg.
- KULLMANN, W., 2007, *Aristoteles. Über die Teile der Lebewesen*, Übersetzt und erläutert von W. Kullmann, Berlin.
- LASER, S., 1983, „Medizin und Körperpflege“, in: H.-G. Buchholz (Hg.), *Archaeologica Homerica*, Bd. III, Göttingen, S. 1–188.
- LENNOX, J. G., 1985, „Are Aristotelian Species eternal?“, in: A. Gotthelf (Hg.), *Aristotle on Nature and Living Things: Philosophical Studies Presented to David M. Balme on His Seventieth Birthday*, Pittsburgh–Bristol, S. 68–94.
- MANUWALD, B., 1971, *Das Buch H der aristotelischen Physik. Eine Untersuchung zu Einheit und Echtheit*, Meisenheim am Glan.
- MATTHEWS, G. B., 1992, „*De anima* 2. 2–4 and the Meaning of Life“, in: M. C. Nussbaum, A. O. Rorty (eds.), *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford, S. 185–194.
- MEYER, M. F., 2008a, „Der Wandel des Psyche-Begriffs im frühgriechischen Denken. Von Homer bis Heraklit“, *ABG* 50, S. 9–28.
- MEYER, M. F., 2008b, „Die Natur des Organischen. Zur wissenschaftlichen Bedeutung der aristotelischen Biologie“, *Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter* 13, S. 32–52.
- MEYER, M. F., 2009, „Demokrit als Biologe“, in: J. Althoff, G. Wöhrle, B. Herzhoff (Hgg.), *Antike Naturwissenschaft und ihre Rezeption*, Trier, S. 31–46.
- MEYER, M. F., 2011, „Formen des Wissens in Platons *Protagoras*“, *Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter* 14, S. 57–83 [in polnischer Sprache: „Postaci Wiedzy w Platońskim *Protagorasie*“, in: A. Pacewicz (Hg.), *Kolokwia Platońskie. »Protagoras«*, Wrocław 2011, S. 85–114].
- MÜLLER, J., 2006, *Physis und Ethos. Der Naturbegriff bei Aristoteles und seine Relevanz für die Ethik*, Würzburg.
- NUSSBAUM, M. C., 1978, *Aristotle's De Motu Animalium*, Princeton.
- PICHT, G., 1987, *Aristoteles' De anima*, Stuttgart.
- PLEGER, W. H., 1991, *Die Vorsokratiker*, Stuttgart.

- PLEGER, W. H., 2004, „Die geteilte Seele. Zum Verhältnis von Anthropologie und Ethik bei Platon“, *Politisches Denken. Jahrbuch 2004*, Berlin, S. 11–23.
- POLANSKY, R., 2007, *Aristotle's De anima*, Cambridge.
- RAPPE, G., 1995, *Archaische Leiberfahrung. Der Leib in der frühgriechischen Philosophie und in außereuropäischen Kulturen*, Berlin.
- REDFIELD, J. M., 1975, *Nature and Culture in the Iliad. The Tragedy of Hector*, Chicago.
- ROSS, D., 1961, *Aristotle. De anima*, Oxford.
- SNELL, B., 1975, *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Göttingen (vierte, neubearbeitete Auflage).
- SPARSHOTT, F., 1994, *Taking Life seriously. A Study of the Argument of the Nicomachean Ethics*, Toronto.
- VAN ACKEREN, M., 2006, *Heraklit. Einheit und Vielfalt seiner Philosophie*, Bern–New York.
- VAN DER EIJK, PH. J., 1999, „Hippokratische Beiträge zur antiken Biologie“, in: G. Wöhrle (Hg.), *Geschichte der Mathematik und der Naturwissenschaften in der Antike*, Bd. 1: *Biologie*, Stuttgart, S. 51–73.
- WELSCH, W., 1987, *Aisthesis. Grundzüge und Perspektiven der Aristotelischen Sinneslehre (Habil.-Schrift)*, Stuttgart.
- WIELAND, W., 1970, *Die aristotelische Physik. Untersuchungen über die Grundlegung der Naturwissenschaft und die sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles*, Göttingen.
- WÖHRLE, G., 1997, „Aristoteles als Botaniker“, in: W. Kullmann, S. Föllinger (Hgg.), *Aristotelische Biologie. Intentionen, Methoden, Ergebnisse. (Akten des Symposions über Aristoteles' Biologie vom 24. bis 28. Juli 1995 in der Werner-Reimers-Stiftung in Bad Homburg)*, Stuttgart, S. 387–396.

MARTIN F. MEYER

/ Koblenz /

### Psyche as the Principle and Cause of Life in Aristotle

Biology is the most extensive field in the *Corpus Aristotelicum*. In his fundamental work *De anima*, Aristotle tries to fix the borders of this life science. The term ψυχή has a twofold explanatory status. On the one hand, ψυχή is understood as a principle of all living beings. On the other hand, it is understood as a cause of the fact that all living beings are alive. The paper is divided into three sections. (1) The first part shows why Aristotle discusses these issues in a work entitled Περὶ ψυχῆς. Since Pythagoras and Heraclitus, ψυχή was understood as a life principle: Pythagoras believed that men, animals and plants share the same nature: they are all ἔμψυχα and they are homogenous *qua* ψυχή. (2) The second part of this article deals with Aristotle's definition of the soul in DA II: ψυχή is the principle of all living things. This establishes (i) the external criteria to divide living and non-living beings and (ii) the internal criteria to divide living beings. (3) The third part of this paper is concerned with the methodological consequences of this definition: the life functions (δυνάμεις τῆς ψυχῆς) are the central explanandum in Aristotle's biology. *De anima* II defines such various life-functions as nourishment, sense-perception and locomotion. These capacities contour the main fields

of the philosopher's biological investigation. For Aristotle, the faculty of reproduction is a subtype of nourishment. Reproduction is the most important and most natural function of all living beings. Genetics is, therefore, the most important field in Aristotle's biology.

**KEYWORDS**

Keywords: biology, *psychē*, principle of life, life functions

# La vita politica e la vita contemplativa nella concezione aristotelica della felicità

LAURA CANDIOTTO / *Venezia* /

## **Introduzione**

In questo articolo dimostro, appoggiandomi a studi recenti sul tema, come anche in Aristotele, e non solo in Platone, ci fosse una profonda tensione alla prassi che permette di intravedere un legame tra la vita politica e la vita contemplativa all'interno di una forma di vita felice.

Procederò in questo modo: a partire dalla definizione aristotelica di felicità come attività secondo virtù mi propongo in primo luogo di descrivere, attraverso i concetti di *ἔργον* e di *βίος*, le due forme di vita nelle quali la felicità di un individuo si realizza e cioè la vita contemplativa e la vita politica e, in secondo luogo, di porre la questione se la felicità si trovi in entrambe queste forme di vita, se in una sola di esse o se da una loro congiunzione. In conclusione evidenzierò i punti di concordanza e di divergenza tra Aristotele e Platone sul tema.

## **1. La felicità, la forma di vita e l'attività specifica**

Dal momento che la felicità è un'attività secondo virtù è molto importante domandarsi in quale forma di vita (*βίος*) e in quale attività specifica (*ἔργον*) essa si incarni. La felici-

cità infatti non è solo un possesso o una disposizione, come pensavano gli accademici, ma è un'attività che si articola in termini di ἐνεργεία e di πράξις.

È quindi di primaria importanza domandarsi quale sia l'attività propria dell'essere umano che lo determina differenziandosi da quella propria degli animali. Secondo Aristotele la caratteristica propria dell'uomo è l'intelletto,<sup>1</sup> il quale, nel caso della felicità, trova forma nell'agire virtuoso.<sup>2</sup> Differenziandosi dagli accademici Aristotele sostiene che la felicità non è la sola virtù, ma l'agire secondo virtù e cioè l'agire eccellente. La virtù senza l'ἔργον è solo una ἕξις, una disposizione che può essere addormentata. È come se, seguendo il paradigma di potenza e atto, la virtù si trovasse in uno stadio di potenza che necessita di essere attualizzata per vivere una vita felice.

Happiness, (...) is a being-at-work, a matter of *praxis*. Far from a detached inertness, it is a being-at-work characterized by excellence and making manifest *logos* in action.<sup>3</sup>

(...) la felicità è un modo di vivere, cioè un tutto organico cui Aristotele dà il nome tradizionale di *bios* (...). (...) In ogni tipo di *bios* è presente un tipo di attività virtuosa che prevale sugli altri e li subordina, in qualche modo, a sé. Tale particolare attività virtuosa non esaurisce il *bios*, né è il fine di ogni altra attività buona, ma caratterizza il modo di vita e permette di valutare l'individuo che si dedica ad esso attraverso le istituzioni sociali chiamate da Aristotele "lode e biasimo".<sup>4</sup>

Le forme di vita possono essere disposte in una scala di valore crescente in base al valore della azioni che le caratterizzano. Ci sono varie forme di vita e ognuna è caratterizzata da un'attività principale diversa; una stessa persona tuttavia non può vivere contemporaneamente più forme di vita, se non in archi di tempo (la nozione di βίος richiede una certa durata) diversi. Aristotele però non compie un riduzionismo simile a quello compiuto da Platone nel *Filebo* e nel *Fedro* quando, descrivendo la vita dedita al piacere e la vita dedita alla contemplazione, sostiene che ci sia una forma di vita che si dedica ad un'unica attività. Aristotele infatti ritiene che sia necessario pensare ad un complesso di attività diverse.

---

<sup>1</sup> "(...) gli uomini, al pari di realtà di altro genere, hanno un *ergon*, un'attività caratteristica, la quale consiste nel vivere secondo ragione, funzione dell'anima che caratterizza gli uomini contrapponendoli agli animali e alle piante. Quello che è proprio di un *ergon* ha un' *arete* corrispondente, una dote o una modalità per ben realizzarla. Negli uomini l' *arete* coincide, naturalmente, con la virtù. (...) Aristotele rifiuta la virtù quale candidato alla felicità, ma l'accetta quale proprio candidato all'attività virtuosa di tutta la vita. (...) Lo *Stagirita* ritiene che sia di rilevanza cruciale che la felicità sia l' *attività* virtuosa e non solo lo stato dell'essere virtuosi.", Annas 1997: 502.

<sup>2</sup> "Living is the enactment or activity, the *energeia* of the soul. Living indicates the soul at work, carrying out its task, its *ergon*. (...) Now, living well, that is, according to excellence, means to life fully, to actualize ones potential completely: to be fully who or what someone or something is. Accordingly, living well indicates that the soul carries out its work excellently.", Baracchi 2008: 91.

<sup>3</sup> Baracchi 2008: 96.

<sup>4</sup> Natali 1989: 310.



## 2. Le due forme di vita principali

Le due forme di vita principali alle quali si riferisce Aristotele sono la vita contemplativa e la vita politica, avendo scartato dalle forme di vita felice quella dedita ai sensi.

Aristotele non è prescrittivo: non dice che tutti, per essere felici, devono diventare o filosofi o politici; egli, invece, sottolinea come la felicità sia l'attualizzare le potenzialità dell'individuo che sono proprie di ognuno. Questo rappresenta il fine, il bene, di ogni individuo.

Nel passo 1101 b 33–a 8 dell'*Etica Nicomachea*, all'interno della discussione sulla necessità o meno dei beni esterni per la felicità e della possibile perdita della felicità collegata ad una perdita di essi, possiamo trovare un'indicazione importante al riguardo.

Noi riteniamo che l'uomo veramente buono e saggio saprà sopportare in modo decoroso tutti gli eventi della sorte, e saprà sempre compiere le azioni più belle, sfruttando la situazione data, proprio come un buon comandante sa servirsi dell'esercito che si trova a disposizione nel modo più efficace per la vittoria, un calzolaio sa fare bellissime scarpe con il cuoio che gli viene dato, e lo stesso vale per tutti gli artigiani.<sup>5</sup>

Da questo passo possiamo dedurre che Aristotele pensasse che ognuno, a partire dalle proprie potenzialità e dalla situazione nella quale si trovava, potesse, grazie all'intelligenza pratica (*φρόνησις*) e all'azione, essere felice, oltre che essere se stesso.<sup>6</sup>

Esemplificando: Aristotele non dice che tutti devono diventare filosofi o politici o che anche chi per natura ha le potenzialità per diventare un artigiano deve, per essere felice, diventare filosofo o politico; al contrario dice che chi ha le potenzialità per diventare artigiano deve attualizzarle nel modo migliore perché questa è la sua virtù che è parte della felicità. La virtù in questo caso è un'azione di sviluppo di sé, non è uno stato naturale.<sup>7</sup>

Senza addentrarci nella questione di come un individuo possa capire quale forma di vita rappresenti l'attuazione delle proprie potenzialità, vorrei sottolineare il fatto che Aristotele non sostiene una posizione per la quale la felicità è un fatto individuale, sia nel senso di essere unicamente attuazione di qualcosa di fortemente specifico di ciascun individuo, sia nel senso che possa essere solo di uno e non di molti; sostiene, invece, che

<sup>5</sup> Aristot., *Eth. Nic.*, 1101 b 33–a 8.

<sup>6</sup> “Secondo Aristotele il bene di un ente risiede soprattutto nell'attività e nell'essere in atto dell'ente stesso. Infatti in ciò principalmente consistono la sostanza e l'essenza di ogni ente. L'importanza dell'*ergon* non consiste quindi nell'essere inserito in un contesto organico o nel valere da strumento, ma nel fatto che attraverso l'*ergon* si esprime soprattutto ciò che un ente è.” Natali 1989: 270.

<sup>7</sup> In merito a questo punto Annas sembra avere una posizione differente: “Se mi chiedo perché non sia divenuta virtuosa, potrei ben lamentarmi del fatto che il mio vicino abbia goduto di una migliore posizione di partenza, essendo stato dotato di migliori impulsi naturali. Aristotele, però, non ritiene che questa differenza influisca sulle questioni di responsabilità: io sono del tutto responsabile, degna di biasimo, ecc. per non essere divenuta virtuosa al pari di chi possieda un temperamento naturale migliore, ma potremmo ben chiederci perché la differenza naturale, se questa sia operativa nel processo per diventare veramente virtuosi, non debba essere operativa relativamente alla responsabilità e al biasimo.” Annas 1997: 513.

la felicità di ogni essere umano, oltre alle caratterizzazioni personali che determinano nello specifico la forma di vita, è l'agire virtuoso retto da φρόνησις. Per questo l'indagine intorno alla felicità ha a che fare con l'etica e cioè con la descrizione di un modo di vivere buono e giusto.

Ma, di nuovo, in quale forma di vita, in quale attuazione della virtù, si trova la felicità?

L' *Etica Nicomachea* annovera due forme di vita felice, la vita contemplativa e la vita politica, e in X 7–10 sottolinea come la vita contemplativa si trovi ad un livello superiore rispetto alla vita politica.

La vita politica è la vita dedicata al prendersi cura del bene comune ma essa è anche collegata all'onore e alla reputazione, al desiderio di magnificenza e di riconoscimento. È quindi inserita all'interno di un sistema di apparenze e può degenerare in una forma di vanità e gloria. Questo costituisce il suo limite.

La vita contemplativa è la vita dedicata alla verità e alla ricerca della sapienza. La sua attività propria è la contemplazione (θεωρία) ovvero la capacità di vedere oltre la fantasmagoria del mondo umano.

### 3. La felicità come azione virtuosa

Il definire la felicità come un'azione virtuosa non ci permette di intendere la vita contemplativa come un'estraniamento dal mondo, come una forma di vita totalmente apolitica ovvero isolata dalla πόλις; inoltre il fatto che la parte finale dell'*Etica Nicomachea* sia il preludio<sup>8</sup> della *Politica* non ci permette di considerare la vita contemplativa totalmente disgiunta da quella politica.

Natali nel capitolo quinto (“La nozione aristotelica di felicità”) di *La saggezza di Aristotele*, dopo aver sostenuto che Aristotele nell'*Etica Nicomachea* e nell'*Etica Eudemia* propone un certo modello di vita come il migliore e cioè la superiorità della vita intellettuale rispetto alla vita politica, dimostra che entrambe le forme di vita sono portatrici di felicità, anche se con gradi di perfezione diversi. Si distanzia quindi da altre interpretazioni (Ross, Greenwood, Gauthier e Hardie) che fanno della sola θεωρία l'unica componente della vita felice sulla scorta di *Etica Nicomachea* X 6–8, sostenendo con Cooper che l'espressione “virtù completa” (ὅλη ἀρετή) indichi un insieme le cui parti sono sì la θεωρία ma anche la φρόνησις e ricordando che la felicità non può essere slegata dalle concrete situazioni di vita di ciascuno, essendo attività secondo virtù.<sup>9</sup> Natali ricorda anche che la forma di vita filosofica proposta dai peripatetici delle prime generazioni non è la vita del filosofo chiuso dentro la propria scuola filosofica intesa come un espediente

<sup>8</sup> “It is a prelude to politics understood as the continuation and highest accomplishment of ethics.”, Baracchi 2008: 295.

<sup>9</sup> Questo permette di affermare che anche la *theoria*, essendo parte di una vita felice, sia un'attività, un qualcosa di pratico e non un'astrazione dal mondo. In merito a questa tematica, a mio parere, sono molto interessanti i testi di Pierre Hadot dove egli interpreta il teoretico come qualcosa di pratico e divino e quindi collegato ad un esercizio spirituale. Cfr. Hadot 1998: 78 e Hadot 1988: 79–80.

organizzativo per permettere la contemplazione. La vita felice è quindi composta da parti e Natali<sup>10</sup> sostiene che in Aristotele non ci sia un'equiparazione di tutte le attività che compongono il complesso "vita felice" ma che vi sia una massimizzazione di una di esse.

(...) la "vita felice" aristotelica è un equilibrio ponderato di componenti che hanno diverso grado di rilevanza e *timè*; un uomo si realizza più compiutamente se dà maggiore spazio alle sue capacità più degne di stima. Ciò permette di capire anche perché il *bios* teoretico e il *bios* pratico sono due modelli di vita felice diversi e non mediabili, anche se entrambi sono modi di essere felici, in modo più o meno perfetto o completo. In ciascuno di essi la realizzazione dell'attività prevalente, contemplazione o vita politica, è tale da impedire, o almeno limitare fortemente, la realizzazione che caratterizza il *bios* opposto.<sup>11</sup>

La forma di vita virtuosa completa comprende l'esercizio della *θεωρία* come sua attività principale e ciò comporta che l'esercizio di altre virtù sia ridotto.

La forma di vita che promuove l'esercizio delle virtù politiche con difficoltà potrà essere dedicata anche alla contemplazione dal momento che gli impegni materiali e la sua propensione alla fama e alla gloria non conducono a una tranquillità necessaria per la contemplazione. Per Aristotele la vita politica è una vita felice ma essa è una felicità "umana" che non è la migliore. La migliore invece è la forma di vita "divina" e cioè l'attualizzazione della parte divina o migliore di noi: la contemplazione intellettuale (*voũς*). Aristotele non fornisce un imperativo teso a massimizzare la *θεωρία* bensì fornisce un modello il quale sarà attuabile a seconda delle situazioni più o meno favorevoli ad essa e alle propensioni dell'individuo.

Anche se vi è una separazione tra vita politica e vita di riflessione filosofica in quanto forma di vita attuabile nello stesso arco di tempo da un singolo individuo, Natali sostiene che non ci sia una totale impermeabilità tra le due forme di vita dal momento che ci sono una serie di virtù sociali e comunitarie che implicitamente comprendono entrambe.<sup>12</sup> Queste virtù tuttavia non hanno un mero valore strumentale nella vita filosofica e nella vita politica, ma hanno un valore per se stesse, essendo espressione dell'intelligenza pratica, della *φρόνησις*. Comunque, se si considerano i rapporti che intercorrono

---

<sup>10</sup> In merito a ciò Natali si confronta con la posizione etica di Rawls per il quale "il piano razionale di vita" è un modo di programmare il proprio presente e il proprio futuro in relazione ad un complesso di desideri e di preferenze date e che variano da persona a persona e il cui scopo è la felicità come realizzazione armonica delle principali aspirazioni dell'individuo. Per Aristotele, oltre al fatto che non ogni *βίος* è razionale, non c'è una realizzazione armonica delle principali aspirazioni di un individuo, mettendo una parità tra le potenzialità; Aristotele sostiene che ci sia una scala di valori secondo la quale alcune attività sono migliori di altre come ad esempio, chi si dedica a curare i lebbrosi, e trova felicità in questa attività, è migliore e più stimabile di chi organizza soddisfacentemente la propria vita intorno al giocare a poker. Sono pienamente d'accordo con questa interpretazione e aggiungo anche che questa scala gerarchica di attività è presente anche nella concezione Aristotelica dell'amicizia, dove l'attività che si svolge con gli amici e che permette una felicità comune data dalla condivisione, non è un'attività qualsiasi ma l'attività propria del condividere una *θεωρία*.

<sup>11</sup> Natali 1989: 311–312.

<sup>12</sup> Natali 1989: 285.

tra φρόνησις e σοφία (che è propria della vita contemplativa) essi sono di subordinazione della prima sulla seconda.

Natali riferendosi anche ad *Etica Eudemia* I 4 e 5 ricorda che Aristotele non sceglie tra vita contemplativa e vita pratica, ma che le contrappone a quella rivolta solo verso i beni esterni. Al contempo sottolinea che è un errore ritenere che la felicità sia una mescolanza di queste due forme di vita:

La vita migliore non consiste quindi in una vita mista teorico-pratica, come si è pensato da Ario Didimo in poi, cioè nel contemplare e insieme di occuparsi un poco di politica, ma consiste nel contemplare, e nell'attuare insieme le virtù del carattere compatibili con il primato della contemplazione e necessariamente legato ad esso, non come mezzi a fine, ma come parte di un'attuazione armonica della personalità del filosofo. In conclusione quindi Aristotele non propone un modello di vita in cui vengono mediate le opposte esigenze del *bios theoretikos* e del *bios politikos*, ed è anzi dubbio che due modi di vita come quelli descritti da Aristotele siano mediabili. Essi non sono infatti due elementi della vita umana, come la "teoria" e la "prassi", o l'"intelletto" e il "piacere" del *Filebo* di Platone, che possono diventare ingredienti di un insieme più complesso. Sono invece due organizzazioni armoniche di beni, di attività, di "valori" (per così dire) e di fini, per molti aspetti reciprocamente opposti ed incompatibili. Gli atti virtuosi, nel senso delle virtù del carattere, come coraggio, generosità ed affabilità rientrano in entrambi questi modi di vita, e per questo (...) Aristotele può oscillare tra due formulazioni della definizione della felicità: "vita secondo virtù completa" e "vita secondo la virtù più perfetta". Molti hanno trovato queste due formulazioni tra loro incompatibili, ma noi non crediamo che lo siano.<sup>13</sup>

#### 4. La politica come attuazione della contemplazione

Nel fornire un'interpretazione del legame che sussiste tra la vita dedita alla contemplazione<sup>14</sup> e la vita dedita all'azione politica, Claudia Baracchi nei capitoli due e quattro di *Aristotle's Ethics as First Philosophy* analizza i significati di alcune parole (εὐδαιμονία, φρόνησις, νοῦς, λόγος, ἐνεργεία, ἔργον, βίος, κοινόν, θεῖον, ἀρετή, ψυχή, etc.) presenti nella definizione aristotelica di felicità o correlate ad essa, mostrando che all'interno del loro nucleo semantico è sempre presente un richiamo alla πράξις.

Grazie a questa procedura Baracchi può dimostrare come nel testo aristotelico sia presente una stretta unione tra vita contemplativa e vita politica nel senso che la politica

<sup>13</sup> Natali 1989: 307.

<sup>14</sup> Baracchi preferisce tradurre βίος θεωρητικός con "vita dedita alla contemplazione", invece di "vita teorica" o "vita intellettuale" per sottolineare l'aspetto pratico di questa forma di vita. Natali invece, se accetta di tradurre θεωρία con "contemplazione", preferisce non fare lo stesso con l'aggettivo θεωρητικός perché a suo parere può richiamare a contesti contemporanei di religiosità.

è la degna attuazione della contemplazione che a sua volta è un qualcosa di pratico e mai scisso dalla realtà mondana.

Mostrare il legame con la πράξις non è un ridurre tutti i concetti ad essa bensì esplicitare mostrarne l'implicazione pratica. Quando Baracchi semantizza "il pensare"<sup>15</sup> sostiene che esso non significhi "azione" ma che non possa essere separato da essa, se non solo nel discorso (λόγος) e provvisoriamente. Sostiene<sup>16</sup> che la sfera del pratico non sia qualcosa di opposto al teoretico ma che esso esprima il momento nel quale l'intelletto ha un'intuizione contemplativa,<sup>17</sup> il momento nel quale la ragione è in esercizio.

In merito all'intelletto e alla pratica della contemplazione, Baracchi sottolinea il legame dell'umano con il divino, nel senso che interpreta la contemplazione intellettuale come il movimento dell'umano che supera se stesso proiettandosi oltre sé stesso.<sup>18</sup> Questo permette che lo stesso umano non venga identificato con il solo individuo finito. L'individuo è costituzionalmente attraversato da accadimenti concomitanti che lo rendono un luogo di relazioni, che fanno sì che esso si costruisca nelle relazioni che intrattiene con i familiari, con gli amici,<sup>19</sup> con il mondo e che lo rendono in qualche modo "immortale" rispetto alla propria finitezza. Dal momento che l'uomo trova la felicità in ciò che fa, anche il suo essere è dato dalle sue attività e dalle relazioni che intrattiene.

Da un punto di vista sociale questo comporta che l'uomo viva in una πόλις, in comunità con altri individui e da un punto di vista etico che si generi empatia tra gli individui, o come dice la Nussbaum:

Aristotele non crede che la persona buona, la persona che attua la saggezza pratica, "basti a sé stessa" per il conseguimento dell'*eudaimonia*, e che quindi sia impermeabile alla sofferenza e alla paura. Egli è convinto che sia *giusto* soffrire per la perdita dell'amico, poiché questo costituisce un riconoscimento dell'importanza del legame e della persona.<sup>20</sup>

Riferendosi alla *Politica*<sup>21</sup> Baracchi ricorda che l'individuo è una comunità (paragone con la πόλις), che l'uno è molti e che la struttura del pensare è analoga agli scambi che avvengono all'interno di una πόλις anche nei momenti nei quali l'individuo non è insie-

<sup>15</sup> "reason", "thinking".

<sup>16</sup> Con riferimenti interni all'opera aristotelica, tratti specialmente dalla *Politica*. In questo caso cfr. Arist. *Pol.* 1325 b 14–23.

<sup>17</sup> "contemplative insight".

<sup>18</sup> Per questa interpretazione Baracchi si riferisce agli studi di Pierre Hadot sulla contemplazione aristotelica come coincidenza con il divino.

<sup>19</sup> Questa questione è posta da Aristotele nel momento in cui egli si domanda se l'uomo felice possa perdere la propria felicità nel momento in cui venissero a mancare i beni esterni non solo nella vita del singolo individuo ma anche in quella dei suoi discendenti. Aristotele pone il problema di un individuo che si "espande" oltre alla propria vita finita, anche se la risposta che lui fornisce è che la possibilità di perdita dei beni esteriori da parte dei discendenti non inficia la felicità dell'individuo. Cfr. Arist. *Eth. Nic.* 1100 a 10–b 11.

<sup>20</sup> Nussbaum 1998: 100.

<sup>21</sup> Arist. *Pol.* 1325 b 24–30.

me ad altri individui; la πόλις è ciò che permette all'individuo di realizzare se stesso, di realizzare i propri potenziali, inclusa la capacità di contemplare.

È rilevante il fatto che da un punto di vista testuale all'*Etica Nicomachea* segue la *Politica*: la discussione in merito alla contemplazione è la prefazione per gli studi e le attività politiche.

Successivamente nella lettura di *Etica Nicomachea* X, specialmente nel passo *Etica Nicomachea* 1181 b 5–12, Baracchi sottolinea che:

Even in its culminating moment, *theorein* does not appear to bespeak emancipation from the world. Aristotle seems to be very careful in his insistence that, on the one hand, this world provides the condition for the possibility of contemplation, while, on the other hand, contemplation may optimally guide the worldly course of a human being and community alike. Contemplation and living well, that is, attaining a certain harmony in action, are far from separate.<sup>22</sup>

Vi è quindi un mutuo fertilizzarsi tra contemplazione e politica: l'azione politica è la condizione per una contemplazione aperta e non chiusa in se stessa e la contemplazione è il nutrimento dell'azione politica.<sup>23</sup>

### 5. Vita contemplativa e vita politica: due forme inconciliabili nella stessa persona?

La domanda principale che vorrei porre grazie alle interpretazioni prospettate è quella in merito alla possibilità o meno di vivere al contempo due forme di vita (la politica e la contemplativa),<sup>24</sup> alla possibilità cioè di intendere azione politica e azione contemplativa come facenti parti di una medesima forma di vita.

Lo sfondo della domanda è l'intendere la θεωρία aristotelica come πράξις.

Nel libro decimo dell'*Etica Nicomachea* vi è infatti uno slittamento di significato del termine πράξις, che fa sfumare l'opposizione con la θεωρία. Se nel contesto della discussione dei modi di vita, la πράξις è quell'attività consistente nel compiere azioni virtuose, opposta alla θεωρία e alla ποίησις, nel libro decimo la πράξις viene direttamente identificata con l'ἐνεργεία e in essa vengono fatte rientrare sia la prassi propriamente detta sia la *theoria*. La riflessione teoretica può essere così intesa come una πράξις τις (1325 b 16–21).

Se la *theoria* è πράξις possiamo anche dire che da essa può scaturire l'azione politica?

<sup>22</sup> Baracchi 2008: 298–299.

<sup>23</sup> Baracchi 2008: 301.

<sup>24</sup> Anche se, ricordiamo, in Aristotele non c'è mai una riduzione ad una singola attività ma ve ne è una che caratterizza maggiormente la forma di vita in questione.

A un livello minimale, l'interpretazione che propongo è intendere l'implicazione tra azione politica e contemplazione come un nesso che collega gli abitanti della πόλις i quali, ognuno seguendo l'attuazione delle proprie potenzialità, svolgeranno un determinato ruolo. La vita politica e la vita dedicata alla contemplazione sono cioè due forme di vita differenti, svolte da individui diversi i quali però, vivendo nella medesima πόλις, sono in relazione e agiscono insieme per il bene comune.

Nella descrizione delle forme di vita, Aristotele scorge nella vita politica una vita infatuata delle glorie esteriori e volta alla fama. Essa però non è l'eccellenza della forma di vita politica, ma una sua espressione degenerata. Potremmo pensare quindi che azione politica e azione contemplativa non appartengono alla medesima forma di vita nello stato attuale. Se invece l'azione politica riuscisse a trovare la sua eccellenza grazie alla contemplazione essa potrebbe essere vissuta dal medesimo individuo che si dedica alla contemplazione e potrebbe così volgersi al bene della πόλις. Propongo cioè di leggere proprio nella possibile unione di vita politica e vita contemplativa la possibilità di riscatto della vita politica. Ad un livello massimale la mia interpretazione conduce ad intendere le due forme di vita come coesistenti nella stessa persona: la vita politica *deve* essere anche contemplativa se vuole trovare la sua eccellenza, la vita contemplativa *può* essere anche vita politica per operare in vista di un miglioramento della società. Nella differenza tra il «deve» e il «può» si situa l'asimmetria tra le due forme di vita: la vita politica necessita della vita contemplativa; la vita contemplativa è libera dall'urgenza di agire politicamente.

Ammetto che una lettura di questo tipo è estremamente platonica. È Platone infatti che sostiene che l'unico buon politico sia il filosofo proprio perché è l'unico al quale non interessano i risvolti di fama e gloria e perché è in grado di conoscere il Bene. È possibile quindi scorgere su questo punto una continuità tra Platone e Aristotele senza però negare le differenze sia di pensiero (per Platone infatti la contemplazione stessa *doveva* farsi politica) sia di contesto politico e sociale sul quale operavano?

Seguendo la richiesta aristotelica di una forma di felicità che possa essere per tutti e non di uno solo,<sup>25</sup> possiamo sostenere che la contemplazione — e la felicità congiunta ad essa — nella sua propensione all'azione politica e nel suo essere in un certo senso propedeutica ad essa, non è un bene solo per il singolo individuo ma anche per gli altri nel momento in cui grazie ad essa viene a crearsi una πόλις buona e giusta.

## 6. La politica «buona»

Secondo Nussbaum la possibilità di un'azione politica «buona» grazie alla filosofia è una nostra esigenza contemporanea.

---

<sup>25</sup> «Gli studenti di Aristotele non perseguono soltanto la propria *eudaimonia*, ma anche quella degli altri, perché essi si danno pensiero di quale configurazione debbano avere le istituzioni politiche, partendo dall'idea che «la costituzione migliore sia di necessità quell'ordinamento sotto il quale ognuno può stare nel modo migliore e vivere una vita florida (Pol. 7,2).», Nussbaum 1998: 106–107.

Nussbaum infatti sottolinea che in Aristotele la riflessione e l'insegnamento filosofico hanno un fine pratico dal momento che è presente un'analogia tra filosofia e medicina e che l'etica aristotelica è una branca della politica. Tuttavia sostiene che la filosofia di Aristotele può solamente affinare gentiluomini già raffinati e già fortunati perché non fa nulla per cambiare l'animo del singolo individuo (scopo, invece, delle filosofie ellenistiche). Aristotele non mette in atto questo compito poiché, secondo Nussbaum, ritiene che la filosofia non possa cambiare le credenze collegate ai sentimenti; esse nascono prima, nella famiglia e nelle istituzioni sociali. Il cambiamento può nascere solo da una modificazione politica. Secondo Nussbaum la filosofia aristotelica in qualche modo si rende passiva nel momento in cui attende che la politica diventi razionale.

Che fare della gente concreta che vive nel mondo, mentre si aspetta che la politica diventi razionale? Può anche essere vero che la filosofia sappia parlare al progetto delle istituzioni; ma è raro che essa riesca fare qualcosa di effettivo per rendere le proprie elucubrazioni realtà. Alessandro Magno non fu un buon discepolo per Aristotele ma, per cambiare il mondo, sparò cartucce migliori di quanto nessuna filosofia sia mai riuscita a procurarsene.<sup>26</sup>

Nussbaum quindi propone un compito nuovo<sup>27</sup> alla filosofia: un compito politico strettamente connesso all'educazione di ogni individuo.

La filosofia può trattare con gli studenti ad uno ad uno, affinando la loro capacità di vivere una vita buona. Ma può anche, e forse con più urgenza, riflettere sulle condizioni materiali e sociali delle loro vite, in modo da poter stabilire delle istituzioni che permettano alle persone di avere una struttura tale da poter in seguito accostarsi, se lo vorranno, a un perfezionamento filosofico.<sup>28</sup>

L'interpretazione da me proposta quindi potrebbe apparire come un'attualizzazione di Aristotele.

Ma siamo proprio sicuri che Aristotele non intravedesse la possibilità di una politica "buona", almeno nella forma della tensione ad essa?

Su questo tema ritengo che un ruolo centrale sia giocato dal contesto politico dell'epoca e dalla stessa esperienza di Aristotele il quale da Atene ha assistito al fallimento platonico in Sicilia. Aristotele però fu anche maestro di Alessandro. Perché essere maestro del futuro grande stratega se non si intravede la possibilità di migliorare la società grazie alla filosofia? Il nesso che sussiste tra filosofia, educazione e politica è fonamen-

---

<sup>26</sup> Nussbaum 1998: 107.

<sup>27</sup> Il legame tra filosofia e politica grazie all'educazione a mio parere non è nuovo. In Platone infatti, ma vorrei dire anche in Aristotele, esso era centrale. Cfr. Candiotta 2012.

<sup>28</sup> Nussbaum 1998: 106–107.



tale. Anche nella figura di Alessandro, però, si può scorgere la corruzione della politica a causa del potere e della gloria e Aristotele ne fu di certo testimone.

Possiamo quindi intendere come una forma preventiva il mantere in due forme di vita differenti la vita dedicata alla contemplazione e la vita dedicata all'azione politica? La possibilità della contemplazione di farsi politica viene interpretata come pericolosa?

Se la politica corrompe l'uomo allora l'unico modo per preservare l'esistenza della felicità divina che deriva dalla contemplazione è mantenerla disgiunta dalla politica. Un'implicazione troppo stretta con la vita materiale metterebbe a repentaglio l'autosufficienza dell'uomo felice il quale, ha sì bisogno dei beni esterni, ma non dipende da essi. Se la sua felicità dipendesse dai beni esterni essa sarebbe instabile e tutt'altro che completa.<sup>29</sup>

L'interpretazione che ho proposto tendente a cogliere l'implicazione tra vita contemplativa e vita politica viene così ad essere ideale ma, malauguratamente, negata dalla storia. Aristotele proprio in questo si discosta da Platone: se in Platone ciò che assume maggior valore è proprio l'ideale nella sua funzione orientativa e regolativa dell'attuale, in Aristotele prevale una forma di realismo e pragmatismo che tende a preservare la possibilità di felicità a scapito di un miglioramento sociale che è costantemente negato dai fatti storici.

---

<sup>29</sup> Questa è la critica che Annas muove alla concezione della felicità aristotelica, nel senso che ritiene che la definizione aristotelica sia comunque preda dell'instabilità. Annas 1997.

## BIBLIOGRAFIA

- ANNAS, J., 1997, *La morale della felicità in Aristotele e nei filosofi dell'età ellenistica*, trad. M. Andolfo, Milano (*The Morality of Happiness*, Oxford 1993).
- AUBENQUE, P., TORDESILLAS, A., 1993, *Aristote politique*, Paris.
- BARACCHI, C., 2008, *Aristotle's Ethics as First Philosophy*, Cambridge.
- BARTLETT R., COLLINS S., 1999, *Action and contemplation: Studies in the Moral and Political Thought of Aristotle*, Albany.
- CANDIOTTO, L., 2012, *Le vie della confutazione. I dialoghi socratici di Platone*, Milano–Udine.
- DOVER, K. J., 1974, *Greek Popular Morality*, Oxford.
- FINLEY, M., 1983, *Politics in the Ancient World*, Cambridge–New York.
- GASTALDI, S., PRADEAU, J.-F. (EDS.), 2009, *Études sur les figures royale et tyrannique dans la pensée politique grecque et sa postérité*, Sankt Augustin.
- HADOT, P., 1988, *Esercizi Spirituali e filosofia antica*, trad. A. Taglia, Torino (*Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris 1981).
- HADOT, P., 1998, *Che cos'è la filosofia antica?*, trad. E. Giovanelli, Torino (*Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Paris 1995).
- LISI, F. L., 2008, "Los origines de la teoría política griega del Estado", *Interpretationes* V (2), pp. 19–26.
- LISI, F. L. (ED.), 2012, *The Harmony of Conflict. The Aristotelian Foundation of Politics*. Sankt Augustin.
- MARROU, H. I., 1965, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, Paris.
- MOUZE L., 2006, «Eduquer l'humain en l'homme: l'oeuvre esthétique et politique du philosophe», in: L. Brisson, F. Fronterotta, (eds.), *Lire Platon*, Paris, pp. 201–208.
- NATALI, C., 1989, *La saggezza di Aristotele*, Napoli.
- NUSSBAUM, M., 1998, *Terapia del desiderio. Teoria e pratica nell'etica ellenistica*, trad. M. Scattola, R. Scognamiglio, Milano (*The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge 1986).
- OWEN, G. E. L., 1965, "The Platonism of Aristotle", *PBA* 50, pp. 125–150.
- RODRIGO, P., 2006, *Aristote. Une philosophie pratique: praxis, politique et bonheur*, Paris.
- VIDAL-NAQUET, P., 1991, *Le Chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, Paris.
- ZANETTI, G., 1998, *Amicizia, felicità, diritto. Due argomenti sul perfezionismo giuridico*, Roma.

LAURA CANDIOTTO  
/ Venezia /

### Political and Contemplative Life in Aristotle's Account of Happiness

Through the concepts of *ἔργον* and *βίος*, the article describes the two happiest forms of life, i.e., the theoretical and the political one, asking whether happiness is founded on the conjunction of the two. Focusing on the connection between philosophy, education and politics the paper emphasizes the role of contemplation as *πράξις* and the importance of philosopher for the city.

KEY WORDS

happiness, forms of life, *praxis*, contemplation, politics

# The Archer and Aristotle's Doctrine of the Mean

GLEN KOEHN / *London, Canada* /

How should we assess the doctrine of the mean in Aristotle's moral philosophy? Is it a dead end, false or at best trivially true? Or does the claim that moral virtues lie in a middle region between pairs of opposing vices offer an important insight into human goodness? Commentators have differed sharply on the question. J. O. Urmson (1973) has argued that the doctrine is plausible when rightly interpreted. Richard Bosley (1991) has made out a neo-pragmatist case for the mean's significance in ethics.<sup>1</sup> A moral philosopher who is by contrast rather disdainful of the idea is Bernard Williams: "[O]ne of the most celebrated and least useful parts of his system, the doctrine of the Mean [...] oscillates between an unhelpful analytical model (which Aristotle does not consistently follow) and a substantively depressing doctrine in favor of moderation. The doctrine of the Mean is better forgotten".<sup>2</sup> Jonathan Barnes (1978) declares the theory a practical and theoretical failure and suggests Aristotle would likely have come to abandon it eventually. False, trivial, or insightful: disagreement persists about the doctrine's significance.

---

<sup>1</sup> Bosley (1991). I have tried to do something along roughly the same lines in Koehn (2003), and in the following discussion I draw upon Bosley's work.

<sup>2</sup> Williams (1985: 36).

## A Critique of the Mean

The claim that moral virtues are means minimally entails that each virtue must be flanked by a corresponding deficiency and excess. A vigorous critique of this claim has been offered by Rosalind Hursthouse. In her paper 'A False Doctrine of the Mean' Hursthouse rejects the idea that doing or feeling as one should can either be captured by, or can necessarily generate, concepts of too much and too little.<sup>3</sup> Wicked persons may enjoy things that are wrong without having an excessive or deficient disposition (FD 64). It is the fact that an action or feeling is wrong or dishonourable that is essential, according to Hursthouse. Whether or not it can be described as an excess or deficiency is accidental.

In what follows, I will argue that the criticisms by Hursthouse are largely unfounded. First, however, we need a somewhat more detailed statement of her reasoning. Hursthouse claims the following: to each moral virtue there corresponds at least one vice, but not necessarily exactly two opposed vices. In fact, she thinks the symmetry of exactly two vices to a virtue would be a peculiar and mysterious coincidence if it were true (FD 60, 71). People can go wrong, not just in two ways but in countless ways (FD 68). Vices themselves may involve emotions or actions directed towards the wrong objects, in the wrong way or at the wrong time; but again, there is no reason to describe all these ways of going wrong as excesses or deficiencies. Thus, for example, although the moral virtue of temperance seemed to Aristotle to be a good example of a mean, Hursthouse says it is "manifestly false" that there are exactly two opposing vices corresponding to temperance. Rather, there are at least the vices of gluttony, drunkenness, lasciviousness and a particular lack of scruple (as when one helps oneself to scarce food rations that belong to other people). To exhibit this last vice is to perform wrong or dishonourable acts, yet not necessarily to be guilty of any excess or deficiency (FD 69).

Temperance aside, courage is another moral virtue that lies in a mean, according to Aristotle. But Hursthouse objects that courage cannot helpfully be characterized as a virtue associated with, say, cowardice and rashness. Her point is illustrated with a hypothetical person whom she calls a "fearless phobic" (FD 67). This character is frightened of the dark, of enclosed spaces and of mice, but is unafraid of death, pain or physical damage. What is wrong with people like the fearless phobic, says Hursthouse, is that they fear the wrong objects (relatively harmless things) and fail to fear the right objects (seriously dangerous things). It is misleading to say that fearless phobics fear too few or too many things, or too seldom or too frequently, or that they have too much or too little fear. Fearing a wrong object, Hursthouse says, guarantees both fearing the wrong amount and fearing on the wrong occasion: "What fearing death the 'right amount' comes to is fearing death in the right way, and what *that* comes to is fearing an ignoble dishonourable

---

<sup>3</sup> Hursthouse (1981) (henceforth FD), pp. 60-61. The Hursthouse claims have been discussed by Bosley (1991), Howard Curzer (1996) and Giles Pearson (2006) among others. Debate has centered in part on whether Aristotle's doctrine applies only in quantifiable contexts and whether this renders it largely inapplicable in practice. I will address these concerns below.

death but not fearing an honourable one.” (FD 68) And again: “Courage is not a virtue because it is a disposition in a mean, but rather because it is a right disposition in respect to fear.” (FD 69) The objects, where vice is concerned, are not too many nor too few, but “just plain wrong” (FD 71).

In a much later paper Hursthouse returns to her theme, claiming that there is no truth to the doctrine of the mean as ordinarily understood, that as applied in Aristotle's scientific writings it is “whacky”, unworthy of his genius, and so forth, while in the ethical works it exerts a distorting influence.<sup>4</sup> The most we can salvage from the Aristotelian notion of a virtue as intermediate is the image of a bull's eye in the middle of a target, from which center one can depart in various ways (CD 127–9). This is the central doctrine of the mean, such as it is. Talk of deficiency and excess must be discarded.

### *Sufficiency*

Hursthouse is too quick to dismiss the doctrine of the mean, as becomes clear when one thinks harder about what the doctrine actually requires. We face two questions: first, whether Hursthouse has provided an accurate reading of Aristotle, and second, to what extent the doctrine of the mean is reasonable in ways that Aristotle himself might or might not have foreseen. My aim is to speak mainly to the latter question, though in the course of offering a rational reconstruction of Aristotle's view I hope to shed some light on the former also.

We can best understand the notion of a mean in terms of sufficiency for an end, a teleological understanding which is entailed by Aristotle's account. The point has been stressed by Richard Bosley, to whom the following sketch is largely indebted.<sup>5</sup> We may think of sufficiency as a special case of adequacy for some goal. In order to make the structure of a mean more explicit, let us call that which is sufficient the *subject* of sufficiency, that for which the subject is sufficient the *objective*. Anything sufficient must be so for some objective, the idea of sufficiency without an objective—just sufficiency but not sufficiency for anything—being unintelligible. We can distinguish between a subject's being sufficient *by itself* and being sufficient *in its own way*. A subject is sufficient *by itself* if it alone can realize an objective; or it may be said to be *in its own way* sufficient, within some environment of other factors. For example, achieving a relatively high score on a certain test might be sufficient in its own way to satisfy a college entrance requirement, that is, as part of a whole range of factors which range would be sufficient by itself for admission. (There are some issues of overdetermination here which will be set aside for present purposes.) Certainly, we often do assert that a subject is sufficient for some objective while presupposing a set of other background factors in the subject range. It is also important to notice that we often continue to speak as if a thing is sufficient when its objective is unrealized in the absence of a suitable background. For instance we might describe a musical performance as sufficiently skilful for enjoyment even if some audience member does not actually enjoy it because of deafness or a headache. On a larger

<sup>4</sup> Hursthouse 2006 (henceforth CD), pp. 96, 98.

<sup>5</sup> In Bosley (1991), and in many conversations with this author.

scale, we might say that a certain practice or way of life was in its own way sufficient for happiness, even if some interfering factor or abnormal condition like disease or poverty prevented the realization of that objective.

Corresponding to sufficiency, and completing a natural triad, we have excess and deficiency. Like sufficiency, deficiency and excess also require a subject and an objective in order to be intelligible. The triad in question can be expressed thus: too little, enough and too much of something for some objective. This triad is a conceptual one; a deficient or excessive subject does not always have to be a practical possibility wherever there is a case of sufficiency. In an easily understood sense, what is enough can be said to lie between too little and too much: when there is excess, something must be diminished or taken away. When there is deficiency, the subject must be supplemented or increased somehow in order for the objective to be realized. A mean between deficiency and excess, then, is something that is enough, a case of sufficiency requiring both a subject and an objective.

Equipped with the working idea of a mean as a case of sufficiency we are already in a position to draw some consequences. Here is one. From what has been said so far it is possible to see that a subject which is sufficient need not be a balance or a harmony of opposites, as one might be tempted to suppose. It need not, that is, be a certain amount of one thing balanced against a certain amount of another thing. For example, a simple musical tone that lies in the mean of being neither too high nor too low to be audible by humans need not be a harmony nor a balance of opposites nor a blend in any ratio of high and low tones. What is important is that a sufficient subject be adequate to realize the objective in view, not that it be a combination or mingling of any sort. Of course a balance or harmony of elements sometimes is sufficient for some objective under consideration, as when strings in due proportion produce pleasure when plucked together; but it is not necessary that a mean always be expressed by a blend or ratio.

A second consequence of the view that subjects in a mean are sufficient for an objective is that there is no reason to think a subject must be quantifiable, either in the sense of being distinguishable into discrete units or being measurable on some scale analogous to either a distance (ratio) scale or a temperature (interval) scale. All that is required is that the subject said to be deficient, sufficient, or excessive admit of more and less in some respect.<sup>6</sup> Thus, for example, granting that we cannot measure anger or pleasure into units of intensity, we can still speak about an anger or pleasure sufficiently intense for some objective, or someone being too little or too much angered or pleased. Even if subjects are assigned a merely ordinal ranking it can still be true that a given member of a set of subjects is sufficiently high or low on the scale for some objective.

---

<sup>6</sup> Cf. *NE* II.6 1106a25 “everything that is continuous and divisible”. I am unsure how to interpret Hursthouse’s remarks about the mean requiring quantifiability. She writes, “And, it seems, where you can count or measure, you can mark points on a continuum from 0 to whatever, and thereby speak of the more or “too much” and the less or “too little” and the mean between them” (CD 106). But it is not completely clear whether she is endorsing the view that a mean requires both measurement and a continuum.

A third conclusion which can reasonably be drawn from the sufficiency view is that the mean is sometimes broad and not necessarily a point. That is, sometimes there is a range of acts, dispositions and so on which are all sufficient for the ends of moral praise. To use a health example, there is not a single volume of food measurable to the last atom which is the right amount to eat for dinner. A range of quantities fall within the mean of sufficiency, though of course not any amount at all. Aristotle himself is not entirely explicit about the issue. At 1106b28ff in connection with Pythagorean views of the limited and the unlimited he suggests that there are many ways to err, but only one way to go right:

ἔτι τὸ μὲν ἀμαρτάνειν πολλαχῶς ἔστιν (τὸ γὰρ κακὸν τοῦ ἀπείρου, ὡς οἱ Πυθαγόρειοι εἶκαζον, τὸ δ' ἀγαθὸν τοῦ πεπερασμένου), τὸ δὲ κατορθοῦν μοναχῶς (διὸ καὶ τὸ μὲν ῥάδιον τὸ δὲ χαλεπὸν, ῥάδιον μὲν τὸ ἀποτυχεῖν τοῦ σκοποῦ, χαλεπὸν δὲ τὸ ἐπιτυχεῖν)<sup>7</sup>

He may only be intending to assert that the mean is one thing while deficiency and excess are many, or possibly that the same virtue can be associated with different pairs of excess and deficiency. However, although hitting the mean in every way and in every case is indeed difficult, it is also true to say that there may be many ways to practice the same virtue.

Obviously if a virtue is a case of sufficiency for some objective — ultimately, for eudaimonia, on Aristotle's view (cf. 1097b1ff) — there should be no particular surprise in finding that one may do too little or too much to exemplify a given virtue or to be praised for it. That sufficiency should be flanked by deficiency and excess is no more astonishing than that one integer should be immediately followed by another. To understand a claim of sufficiency is to understand as much, so the astonishment of Hursthouse at the idea of virtues being flanked by pairs of opposing vices is itself a bit surprising.

### Hitting a Mark: The Good Archer

Now consider an archer aiming at a distant target. Knowing that the archer's goal is to strike a particular mark we are presented with an objective in respect of which something may be judged for adequacy or sufficiency. We will naturally take the subjects of evaluation to be acts, abilities and dispositions involved in shooting arrows. Should the goal be achieved under normal conditions, the shooting activities and skills of the archer will be judged as good or sufficient in their own way for the end in view.

---

<sup>7</sup> Bywater text. "Again, there are many ways to err (for the bad is belongs to the unlimited, as the Pythagoreans said, while the good belongs to the limited). But there is a single way to choose right (and thus the one is easy and the other difficult, as it is easy to miss the target but difficult to hit it)." (Based on the Oxford Translation of W. D. Ross, revised by J. L. Ackrill and J. O. Urmson).

Hursthouse mistakes the significance of the archer example. She thinks it provides an objection to the doctrine of the mean, whereas in fact it nicely brings out the plausibility of the doctrine. What can obscure the point however is a failure to distinguish clearly which subject ranges and objectives are under discussion. It is tempting to regard hitting the center of the target as both mean and objective, but the objective of a given mean must be something beyond that mean. If hitting the target is the objective in view, then it is in fact the shooting action of the archer that is being evaluated: for instance, the drawn bow must not too slack nor too tight, pointed neither too high nor too low and not too far to the right or left (cf. *NE VI.1*). Each of these pairs indicates a subject range of sufficiency—possibly working together, since an excess or deficiency of arc could be compensated for somewhat by tightening or slackening the pull. More generally, acts of shooting, the skill of archers, and by extension the archers themselves are judged with reference to the objective of accurate shooting. Their goodness or excellence with regard to this objective just is their sufficiency for realizing it.

A spatial representation might be helpful here:

Objective: Hitting the Target

Deficient | Sufficient | Excessive

Subject Range: Aiming and shooting actions, including raising and lowering the bow, stretching and relaxing the bowstring, pointing the arrow tip along a horizontal axis, etc.

Here a good shot will be an act of shooting which is adjusted so as to reach the goal. If on the other hand instead of the archer's acts and states we consider the position of the arrow on the target as itself a subject of evaluation, then hitting near the bull's eye will in turn be judged for some further objective, such as victory, esteem or a prize. Then rather than being the process producing a result, a good shot will be that result itself: namely an arrow strike sufficient for a victory. We would then have a different structure:

Objectives: High score, victory, praise, esteem, prize, reward

Deficient | Sufficient | Excessive

Subject: Position of the arrow in a range of left to right, high and low on the target.

When the arrow finds its mark the archer, having done enough to achieve this effect, can be said to exemplify the mean. And the archer's shooting acts and states are likewise in the mean of sufficiency, though obviously this is not to be interpreted as a claim that there were neither too many nor too few shootings.

But, someone might respond, aren't there at bottom just two options with respect to the arrow and the bull's eye, namely Hit and Miss? And, the closer to the mark the better



for the purpose of scoring. There is no such thing as “too close to the mark”. We seem to have here a binary situation rather than a triadic one, and if so then the language of deficiency and excess is accidental or superfluous.

This tempting objection leaves the situation underdescribed. Indeed an arrow either hits or misses a mark at which it is shot, but it can either exceed or fall short in various ways, so the single word “miss” can reveal either deficiency or excess. If victory and hitting the mark are really distinct things, and the hitting would be sufficient for victory, then it may happen in practice that an arrow cannot strike too closely to the center point for the objective of victory. Even so, one can imagine instances in which we might want to say that the shooting was too accurate. Someone with preternatural ability to hit the mark with each and every shot might be eventually disqualified from the sport as a result of spoiling it for everyone else: being just too accurate for the purposes of worthwhile competition.

Hursthouse has not shown that states and acts involved in good shooting are not sufficient for the objective of striking the bull’s eye, but she has drawn attention to the fact that we often speak as if one and the same thing can go wrong in several ways. A shooter can go wrong in one and the same shot by inadvertently aiming both too high and too far to the right, for example. Rightly understood, this must entail some plurality in the subject range. If there are two ways to go wrong there must be two respects that are judged: raising the arrow tip as well as moving to one side, for instance. That is, wherever there are various ways to go wrong there will be various subjects of evaluation, though they are part of the same activity of shooting. Similarly, when playing the piano one can play a passage both too fast and too loudly: here there must be both a certain volume and a certain speed in the playing. Or, an after dinner toast can be both overly long and draw too much attention to the speaker. Then there are two respects in which the speech goes too far to satisfy the objective of taste: both its length and its self-promoting tendencies exceed.

The archer trope has some limitations as an image of virtue, but whatever it shows, it does not show that we can discard the language of excess and deficiency in judging an archer’s success. The position of an arrow is not right or wrong in itself (whatever that could mean), but depends upon the goals in view. It may be true that the closer to the mark an arrow strikes, the more likely it is to be sufficient for winning this match. The closer, the better, perhaps, in this regard. But the arrow’s striking some preordained mark is not to be identified with the goodness or sufficiency of the shooting act. Alternatively it may be taken as the goal itself, for which acts and states of the shooter are evaluated as good or bad. In either case, the goodness or badness in view is a case of deficiency, sufficiency or excess.

But now an embarrassing fact must be mentioned. Although he argues at length in support of the doctrine of the mean, Aristotle muddies the waters with his view that goodness is said in many ways, according to different categories (*NE* 1096 a 21–23), and that virtue is moreover chosen for its own sake as well as for the sake of eudaimonia. Indeed, he thinks that it is characteristic of virtuous agents that they choose virtuous acts for their own sake (καὶ προαιρούμενος δι’ αὐτὰ 1105a32). He is tempted to think of

the good as that which is an object of choice or desire (cf. *NE* I.1), and he holds that there are some things which are good in themselves (καθ' αὐτά, *NE* 1096 b 14–16), with other goodness being somehow derivative from the good in itself.

In other words, while there is a goodness of virtuous things which consists in their being good for eudaimonia, they are also supposed to enjoy a goodness καθ' αὐτά, a way of being good which is thought by Aristotle to be prior to goodness for some objective. He never clearly characterizes the objectives of moral virtue in nonmoral terms. To go back to the archer, Aristotle sometimes talks as if the target itself has a special intrinsic primary goodness, with the goodness of the archer's acts for hitting the target being somehow secondary. But if it is true that the virtuousness of individual acts, dispositions and so forth consists in their adequacy or sufficiency for something other than themselves, then saying a particular act can be good in itself is likely to lead to confusion. If you hold that a thing can be good in itself you may be inclined to think that more and more of it must be better and better. Other things being equal, the more, the better, of the good in itself, one would think.

I cannot defend this claim here, but I believe that Aristotle is misled when he takes the good to be primarily the object of choice or desire, and secondarily that which is chosen for (and presumably suited to realize) its object. Moral goodness must be understood as goodness for certain ends, and goodness for must be understood in terms of adequacy. If the claim that goodness-for-an-end is posterior to a supposed goodness-in-itself is mistaken, then Aristotle obscured some of his own most brilliant insights by wrongly characterizing the good as being fundamentally the objective of choice or desire, when in fact it is fundamentally that which is adequate to realize an objective.

### Temperance and Courage

Setting aside the deep tension in Aristotle's theory brought by his view that goodness is said in different ways, let us examine some specific virtues that Hursthouse mentions. Grant that intemperance takes various forms, including overdrinking, lust and gluttony. The question that we need to consider is whether temperance and its associated vices really are best accounted for in terms of a mean.

Consider lust. "Had, having, and in quest to have extreme", Shakespeare says of it, and "Past reason hunted and no sooner had/Past reason hated" (Sonnet 129). This suggests excess of one sort or another, but in the case of lust or lechery it is clear that the vice is not simply a matter of possessing or acting on an overly strong sexual feeling. A roué might undertake a seduction out of boredom, or just to exercise a skill, without being in the grip of any especially powerful desire. Lust can indeed appear in many forms: disloyalty to a spouse, a roving eye and a rude mouth, squandering money on prostitutes, taking advantage of a young or vulnerable person, neglecting duties for sex. These and other behaviors are all instances of the vice because they have something in common: not unusually strong sexual desire, but rather an excessive readiness to engage in sexual activity, or inhibitions that are too weak in certain respects.

In several passages when Aristotle mentions sexual intemperance it is in connection with adultery (μοιχεία, cf. 1117a1, 1129b21, 1130a29). He also says in a well known passage that there is no excess of μοιχεία itself (1107a15ff), that it is always wrong. He makes this point about the impossibility of a mean amount of adultery directly before observing that there is no mean of excess or deficiency. So it looks as if he thinks that adultery itself always involves an excess or deficiency of some sort. But is it plausible? The question is, whether excess/deficiency is somehow presupposed by the definition of adultery, insofar as adultery is blameworthy. Unfortunately, Aristotle does not elaborate on this point, but it seems reasonable to think that insofar as adulterous activity really is morally objectionable it is so because it involves insufficient loyalty to a spouse, a lack of self-control or of respect for the feelings of others, too little deference to the social conventions surrounding marriage.

Saying that it is possible to have sexual relations with the wrong person or at the wrong time is no objection to the view that sexual intemperance is an instance of excess or deficiency. The lecher's preoccupation with sex or readiness to have sex may well show itself in having sex with the wrong person or at the wrong time. Of course, it would be crude to think that there is a single and simple excess that covers all the different cases. There are failures of knowledge, weaknesses of will, more or less involuntary surrenders to temptation, habitual vice, pathological cases and so on. Aristotle is praised for the subtlety of his analyses of moral success and failure. But in the various instances, whether or not the disposition is in a mean is determined for Aristotle by its sufficiency for the ultimate objectives of eudaimonia, as the sufficiency of medical activities is governed by the objective of health.<sup>8</sup> It seems that the doctrine of the mean after all has the flexibility to capture what we want to say about this form of intemperance. *Mutatis mutandis*, the same holds for gluttony and drunkenness.

Although it might seem tempting to discard talk of the mean when talking about appetites and targets of those appetites, the idea that some targets of appetite are wrong is not enlightening until we know what the objectives in view are. "Just plain wrong" may be suitable when instructing a child, but in a philosophical inquiry one would hope for a more developed account of the ends in view. Taking some examples from NE VII.5, Hursthouse observes that charcoal, earth and human flesh are wrong objects of the food appetite.<sup>9</sup> But why is this? Is it "just plain wrong" to eat charcoal? Is the wrongness of eating charcoal a simple fact, introducing no further goals as objectives of evaluation? Of course not. Under ordinary conditions, earth and charcoal are wrong things to be serving for dinner because earth and charcoal are difficult to digest, are generally lacking in nutrition, and have too little or too much of various tastes to be enjoyed. Indeed they are enough to excite revulsion in most people. As for human flesh, while it might be edible, its consumption would indicate some abnormal lack of natural feeling. So, while the wrong-

<sup>8</sup> Cf. *Eudemian Ethics* VII.15 1249a21-1249b14.

<sup>9</sup> Among various bizarre or diseased behaviors, the eating of earth, charcoal, human flesh and other such things is mentioned in NE VII.5 to illustrate brutish (θηριώδης) behavior.

ness of eating charcoal, say, does not consist in eating too much or too little of it, various forms of excess and deficiency are responsible for the wrongness of charcoal as a food: it is in virtue of charcoal's excess or deficiency in various respects that it is a wrong object of appetite. The targets of the appetite therefore may fall into a mean, and as for people who find themselves with an appetite for indigestibles such as charcoal or earth, if they do too little to resist or diminish that appetite for harmful things they might be outside some mean as well.

Let us now turn to the "fearless phobic" proposed by Hursthouse as a counterexample to the claim that courage is a mean. The fear of mice is mentioned by Aristotle as another example of "brutishness" (θηριώδης).<sup>10</sup> While a degree of mutual anxiety is common between humans and mice, the fearless phobic is one in whom mice produce terror and intense loathing. This debilitating fear is directed towards some mouse-related situations that will not unduly alarm a reasonable or well adjusted person. Hence, such a person wrongly fears some things, or fears some wrong things. It does not follow that this person cannot be characterized as suffering from some excess or deficiency. The subjects being judged for sufficiency would include certain fears, and by extension the persons experiencing and acting on such fears. Fears admit of more and less: we can easily imagine a range of feelings and emotions that varying from mild discomfort to gibbering, trouser-filling panic, and evidently the more extreme states could interfere with a normal life. A phobia is not in itself a moral vice, but there could be something blameworthy about a person who indulges, or at least makes no effort to control, a ridiculous or harmful terror, and such a person might reasonably be judged to be excessive, deficient or both in respect of fear, confidence and self-control.

On the other hand, it is certainly possible to have an inordinate fondness for mice. Would it ever be possible for someone to have too little fear and dislike of them? Yes: mice may transmit disease and damage property, for example. Cornered mice will bite. In situations where they have become a serious problem, we might criticize someone for taking inadequate measures or of being too blasé about them. Once again we must look to the objectives in view and judge the subject range according to the situation, taking background factors into account. The notion that there are objects of fear which are simply wrong is itself too simple and fails to take account of the goal-directed structure of such evaluations.

Objections to the doctrine of the mean often turn out to be due to certain characteristic confusions. For example, the virtue itself (the sufficiency of a thing) is frequently confused with its subject (that which is claimed to be sufficient). This mistake is encouraged by ordinary expressions which slide back and forth between virtue and subject. Thus, "kindness" is sometimes used to refer to a virtue, such that to call a person "kind" is necessarily to praise that person for a sufficiency of mildness and affection. But sometimes, kindness is taken to be a disposition or state of which there could reasonably be said to be too much. Someone who confuses these different uses might wrongly think

---

<sup>10</sup> A discussion of Aristotle's examples may be found in Thorp 2003: 673-694.

that more and more dispositional kindness (or giving or boldness in the case of generosity and courage) must necessarily be better and better. Similarly, tolerance. It is possible to be overly tolerant and indulgent, as well as not tolerant enough, for moral praise. Tolerance is therefore a subject of some moral virtue. Someone who has not seen that it is the sufficiency of tolerance which is virtuous might puzzle over whether tolerance itself is a virtue.

A related error is the confusion of excesses with extremes, mean amounts with middling amounts. Thus in regard to the word “moderate”: calling a certain amount “moderate” is sometimes to praise it as a mean or sufficient amount, but at other times it merely indicates a middling degree which might well be deficient for some purposes. This can lead to the common mistake of thinking the Aristotelian doctrine of the mean is committed to an excess of caution or conventionality, a deficiency of imagination, or a tepid “middle of the road” policy: the “substantively depressing doctrine in favor of moderation”, as Williams (1985) would have it, as if what was really needed to accomplish some goal might be something or other that was excessive for that goal.

But is it not often true that some things are wrong in any amount? In some situations it would be inappropriate to feel any anger at all, say, or any sexual desire or any fear. Pearson (2006) argues that talk of too little or too much may commit one to a misleading implication that some quantity is appropriate. For example, saying that an individual embezzled too much money would leave a misleading impression that embezzling some amount of money was appropriate. Similarly, it would be misleading to say of someone that he or she fears a dark room too much if any fear would be inappropriate.

While some of these cases (e.g. cases of theft) are like the adultery example noted by Aristotle, where excess or deficiency is built into the description of the situation, it must be granted that where any fear, anger, etc. is inappropriate it would be misleading to say that a zero amount of that emotion or desire is a mean amount. For firstly, zero is not an intermediate between two amounts of emotion. And secondly, in the absence of a thing there is really no sufficiency of that thing for some objective. A nonexistent thing is not a cause, nor is the absence of a thing really a sufficient factor, even if mentioning an absence might be explanatory in some way. Still, if what it is to be morally virtuous is to be adequate for the objectives of moral praise, then if in some case the subjects of a given virtue fall into a range of more and less with the possibility of too much and too little, the doctrine of the mean will apply in that case.

## **Conclusion**

Even sympathetic critics of Aristotle sometimes underestimate his doctrine of the mean. There is a view, represented here by Hursthouse, that the doctrine is false or largely inapplicable: that moral virtues do not in general lie within an intermediate region flanked by opposing vices. I claim, to the contrary, that Aristotle's doctrine is more widely applicable than such critics acknowledge, especially if value takes the form of adequacy for an

objective. In particular, deficiency and excess are not accidental to moral evaluation for temperance and courage. Likewise in the case of health and diet, judgments about right and wrong acts presuppose goals that the right and wrong acts are right or wrong for. Most important when applying doctrine of the mean to cases of goodness, is to clearly distinguish the subject (what is said to be sufficient), the mean of sufficiency itself (the virtue—temperance, generosity or courage as the case may be), and the objective in view.

## BIBLIOGRAPHY

- BARNES, J., 1978, *Introduction' in The Ethics of Aristotle*, Harmondsworth.
- BOSLEY, R., 1991, *On Virtue and Vice: Metaphysical Foundations of the Doctrine of the Mean* New York.
- CURZER, H. J., 1996, "A Defense of Aristotle's Doctrine that Virtue is a Mean", *AncPhil* 16, pp. 129–138.
- CURZER, H. J., 2012. *Aristotle and the Virtues*, Oxford.
- DÜRING, I., 1966, *Aristoteles: Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Heidelberg.
- HURSTHOUSE, R., 1980–1981, "A False Doctrine of the Mean", *PAS* 81, pp. 57–72.
- HURSTHOUSE, R., 2006, "The Central Doctrine of the Mean", in: R. Kraut (ed.), *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*, London, pp. 96–115.
- KOEHN, G., 2003, "Human Goodness and the Golden Mean", *Journal of Value Inquiry* 37, pp. 179–194.
- KRÄMER, H. J., 1959, *Arete bei Platon und Aristoteles*, Heidelberg.
- PEARSON, G., 2006, "Does the Fearless Phobic really fear the squeak of mice 'too much'?", *AncPhil* 26, pp. 81–91.
- ROSS, W. D., 1980, Translation of Aristotle's *Nicomachean Ethics*, revised by J. L. Ackrill, J. O. Urmson, Oxford.
- THORP, J., 2003, "Aristotle on Brutishness", *Dialogue* 42, pp. 673–694.
- URMSON, J. O., 1973, "Aristotle's Doctrine of the Mean", *APhQ* 10, pp. 223–230.
- WILLIAMS, B., 1985, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge.

GLEN KOEHN

/ London, Canada /

### The Archer and Aristotle's Doctrine of the Mean

It is sometimes claimed that Aristotle's doctrine of the Mean is false or unhelpful: moral virtues are not typically flanked by two opposing vices as he claimed. However, an explicit restatement of Aristotle's view in terms of sufficiency for an objective reveals that the Mean is more widely applicable than has sometimes been alleged. Understood as a special case of sufficiency, it is essential to many judgments of right and wrong. I consider some objections by Rosalind Hursthouse to Aristotle's theory and argue that they are based on a misunderstanding. However, there is indeed a tension in Aristotle's view of goodness, hinted at in his claim that the good is "said in many ways".

KEY WORDS

doctrine of the Mean, virtue, morality, goodness, judgments of right and wrong





# Zaginione pismo Arystotelesa *O filozofii*

ARTUR PACEWICZ / Wrocław /

Przetrwanie i ogłoszenie w antyku pism Arystotelesa jest nader złożoną i nie do końca jasną kwestią. Znany nam dziś układ i zawartość *Corpus Aristotelicum* pochodzi prawdopodobnie z edycji dokonanej w połowie I wieku p.n.e. przez Andronikosa z Rodos. W dostępnym przekładzie polskim Arystotelesa teksty ukazały się w sześciu tomach *Dzieł wszystkich*. Oczywiście nie są to jego wszystkie pisma i pozostaje jeszcze do wykonania sporo pracy translatorskiej i egzegetycznej. Przekonujemy się o tym na podstawie nowszego wydania resztek jego *Operum* np. przez O. Gigona jako tom III zawierający nader obszerne świadectwa i mniej liczne *verbatim fragmenta*<sup>1</sup>.

W niniejszym artykule przedstawiam zrekonstruowaną zawartość domniemanego dialogu *O filozofii* (*Περὶ φιλοσοφίας, De philosophia*), wraz z tłumaczeniem zachowanych świadectw i fragmentów. Z dużą pewnością można przyjąć, iż pismo o wspomnianym tytule i o objętości trzech ksiąg<sup>2</sup> wyszło spod pióra Arystotelesa oraz zostało przez

---

<sup>1</sup> Gigon 1987. Wydanie to recenzowali m.in.: Sider 1989; Gottschalk 1991; Plezia 1992 (przedruk w: Plezia 2000). Wcześniejsze pełne zbiory: Rose 1863; Heitz 1869; Rose 1870; Rose 1886; częściowe: Walzer 1934; Ross 1955 (przekłady: angielski — Aristotle 1952; włoski — Aristotele 2008); Aristotele 1987 (bez *O filozofii*). Oczywiście brak polskiego tłumaczenia nie oznacza, iż polscy badacze nie badali fragmentarycznie zachowanej spuścizny Arystotelesa; zob. na przykład Porawski 1983; Wesoly 1984.

<sup>2</sup> Układ fragmentów w wydaniach Rosego (1886), Rossa, Untersteinerera oraz Gigon nie jest podzielony na księgi, natomiast w zbiorze Walzera księga pierwsza obejmuje fragmenty 1–8, druga 9–11, trzecia 12–31. H. Flashar (Aristoteles 2006: 132) do ks. I zalicza — odwołując się do numeracji Rosego — fragmenty 1–7, 13, 15 i 34, do ks. II: 8–9, a do ks. III: 10–12 i 16–25.

niego ogłoszone, ponieważ on sam, co najmniej dwukrotnie, *explicite* odwołuje się do niego w zachowanych traktatach:

W ten sam sposób również Platon w *Timajosie* tworzy duszę z elementów; albowiem podobne poznaje podobne, rzeczy zaś składają się z zasad. Podobnie też w wykładach *O filozofii* podaje się definicję, że zwierzę samo w sobie jest z samej idei jedyńki tego, co jedno oraz pierwszej długości, szerokości oraz głębokości [αὐτὸ μὲν τὸ ζῷον ἐξ αὐτῆς τῆς τοῦ ἑνὸς ιδέας καὶ τοῦ πρώτου μήκους καὶ πλάτους καὶ βάθους], inne zaś są w podobny sposób; oprócz tego inaczej, rozum to jedyńka, wiedza to dwójka (albowiem na jeden tylko sposób [zmierza] do jedna), mniemanie to liczba powierzchni, a wrażenie zmysłowe to liczba objętości [νοῦν μὲν τὸ ἓν, ἐπιστήμην δὲ τὰ δύο (μοναχῶς γὰρ ἐφ' ἓν), τὸν δὲ τοῦ ἐπιπέδου ἀριθμὸν δόξαν, αἴσθησιν δὲ τὸν τοῦ στερεοῦ]. Liczby nazywano bowiem formami i zasadami, są zaś one z elementów; rzeczy natomiast poznajemy jedne umysłem, jedne wiedzą, jedne mniemaniami, jedne wrażeniem zmysłowym; te liczby są formami rzeczy<sup>3</sup>.

Powyższy fragment budził już jednak kontrowersje w późnym antyku, albowiem komentatorzy Arystotelesa przypisywali tę treść do odmiennych dzieł. Filopon utożsamia traktat *O dobru* z pismem *O filozofii* — które jako dwa oddzielne tytuły figurują w antycznych katalogach — oraz wskazuje, że zawarte tam były treści z tak zwanych niespisanych nauk Platona oraz zasad pitagorejskich<sup>4</sup>. Rzecznikiem takiego utożsamienia był przede wszystkim inny komentator — Simplikios, a podążyli za nimi również słynni współcześni badacze ἄγραφα δόγματα<sup>5</sup>. Jednakże utożsamienia tych dwóch tytułów Stagiryty nie odnajdziemy w parafrazie Arystotelesowskiego traktatu autorstwa Temistiosa, a co ważniejsze, jako źródło przedstawianych tam poglądów wskazany zostaje traktat *O naturze* trzeciego scholarchy Akademii — Ksenokratesa z Chalcedonu<sup>6</sup>. Jak

<sup>3</sup> Arystoteles, *O duszy*, 404b 16–25 (tłum. A. P. — wszystkie cytaty podaję w przekładzie własnym, o ile nie zaznaczono inaczej). Rose (1886) i Walzer (1934) nie uwzględniają tego jako fragmentu. U Rossa (1955) znajduje się jako fragment 11, 3 (= fr. 11, 3 [13] Untersteiner), natomiast Gigon (1987) przypisuje go do *O dobru* (partim fr. 97, 1). Jeśli chodzi o nauki niespisane Platona, których treść ma być zawarta w cytowanym ustępie, to jest to fragment nr 25A w zbiorze Gaisera (1963), nr 10 w zbiorze Findlaya (1974) oraz nr 27 w zbiorze Richard (1986).

<sup>4</sup> Filopon, *Komentarz do „O duszy” Arystotelesa*, 75, 34–76, 1: „Pisma *O dobru* nazywa Arystoteles *O filozofii*; w nich zaś przedstawia Arystoteles niepisane dysputy Platona; jest to też autentyczna jego księga; przedstawia więc tam pogląd [δὸξαι] Platona oraz Pitagorejczyków na temat bytów i ich zasad” (tłum. A. P.). Podobnie jak poprzedni fragment nie uwzględniają go Rose, Walzer ani Gigon, a uwzględniany jest pod nr. 11 oraz wśród świadectw dotyczących pisma *O dobru* przez Rossa; pojawia się u niego uwaga krytyczna dotycząca utożsamienia dwóch dialogów: „gravis error Philoponi” (Ross 1955: 113, przyp. 1). W zbiorach dotyczących niespisanej nauki jest to nr 25B Gaiser (1963), nr 11 Findlay oraz nr 28 Richard (1986). W kwestii tego komentatora jako wiarygodnego źródła stanowisko przynajmniej częściowo sceptyczne zajmuje np. Trendelenburg 1826: 88 (por. Trendelenburg 1833 : 221).

<sup>5</sup> Simplikios, *Komentarz do „O duszy” Arystotelesa*, 28, 7–9: „*O filozofii* nazywa więc księgi *O dobru* spisane przez niego z rozmów Platona, w których przedstawia Pitagorejskie oraz Platońskie poglądy na temat bytów” (tłum. A. P.). Podobnie jak wyżej nie uwzględniają go Rose, Walzer ani Gigon i jest to część fr. 11 w wydaniu Rossa (1955), a w świadectwach wokół *agrapha dogmata*: nr 25B Gaiser, nr 11 Findlay oraz nr 29 Richard. Zob. przede wszystkim Brandis (1823). Stan badań przedstawia Berti (1997: 257–262).

<sup>6</sup> Temistios, *Komentarz do „O duszy” Arystotelesa*, 11, 19–12, 4 (= nr 39 Heinze [1892]; nie uwzględniony w Isnardi Parente [1982]). Ustalenie to akceptuje np. Cherniss 1944: 565–580.

wskazuje jednak W.D. Ross w swym komentarzu do *O duszy* Arystotelesa, faktycznie ustęp ten może pochodzić z *O filozofii*, a z dużą pewnością naukę przypisać można Platonowi, a nie Ksenokratesowi (Aristotle 1961: 177). Tak duże problemy z asygnacją i interpretacją tego fragmentu najprawdopodobniej sprawiły, iż nie został on uwzględniony w zbiorze O. Gigon (1987).

Drugim miejscem u samego Arystotelesa, w którym wzmiankuje on o swych księgach *O filozofii*, jest *Fizyka*.

W dwojaki bowiem sposób w [księgach] *O filozofii* [ἐν τοῖς περὶ φιλοσοφίας] mówi się o tym, ze względu na co [τὸ οὐ ἕνεκα]<sup>7</sup>.

Jak już wspomniano, tytuł tego dzieła odnaleźć można w katalogach pism Stagiryty oraz odnosi się do niego kilka świadectw późniejszych pisarzy antycznych<sup>8</sup>, do których należą:

1. Filodemos z Gadary (I wiek p.n.e./I wiek n.e.), którego fragment dzieła *De pietate* (7<sup>b</sup> 4–8) potwierdza nie tylko tytuł, lecz również to, że składało się przynajmniej z trzech ksiąg: „u Arystotelesa w trzeciej księdze *O filozofii*”<sup>9</sup>.
2. Pryscianus Lydus (VI w. n.e.), który w dziele *Solutiones eorum, de quibus dubitavit Chosroes Persarum Rex* (41, 16–42, 3) napisał:

Albowiem z Platońskiego *Timajosa* [...] zostały zaczerpnięte i sporządzone oraz z pism Arystotelesa *O fizyce*, *O niebie*, *O powstawaniu i ginięciu* oraz *Meteorologii*; podobnie też z *O śnie i marzeniach sennych* oraz z tych, które spisane zostały jakby [quasi] w dialogach: *O filozofii* i *O światach*<sup>10</sup>.

3. Simplikios (V/VI w. n.e.), *Komentarz do „O niebie” Arystotelesa*, 288, 28–289, 2:

To, iż to, co boskie, jest wieczne, — twierdzi — potwierdza również w ogólnych filozoficznych wywodach [ἐγκύκλια φιλοσοφήματα], co często wyrażone jest w argumentach, że to, co boskie z konieczności jest niezmiennie oraz ze wszech miar pierwsze i najwyż-

<sup>7</sup> Arystoteles, *Fizyka* 194a 35–36 = *partim* fr. 30 Walzer = *partim* fr. 28 Ross = *partim* fr. 28 [24] Untersteiner. Untersteiner uwzględnił ponadto: Michał Psellos, *De omnifaria doctrina* 69. Badacz ten zamieszcza fragmenty tak jak to ma miejsce u Rossa, ale proponuje też ich przearanżowanie — tę nową kolejność podaję w nawiasach kwadratowych.

<sup>8</sup> Zob. D.L. V 22; Vita Hesychii (Vita Menagiana) 1, 41. Wszystkie cztery testimonia uwzględniają Ross (1955: 73) i Untersteiner (1963: 2), Rose (1886: 24–25) przywołuje tylko (2), podobnie jak Walzer (1934: 66), który cytuje je w całości: „z Platońskiego bowiem *Timajosa*, *Fedona*, *Fajdrosa*, *Politei* oraz innych odpowiednich rozpraw zostały zaczerpnięte...”. Autorstwu *Περὶ φιλοσοφίας* zaprzeczał np. V. Rose (1863: 34), który twierdził, iż powstało ono w czasach Teofrasta i pod imieniem Arystotelesa skatalogowano je dopiero w Aleksandrii.

<sup>9</sup> Fr. 26, 1 Rose = fr. 26, 1 Walzer = fr. 25, 2 Gigon. Filodem był epikurejczykiem, którego dzieła w postaci zwęglonych papirusów odnaleziono w Herkulaneum. Szerzej o związku traktatu *O filozofii* z filozofią Ogrodu zob. Bignone 1973: 1–188.

<sup>10</sup> Taki tytuł nie zachował się ani w katalogach, ani wśród dzieł Arystotelesa. Uważa się, iż może chodzić o dzieło *Περὶ κόσμου* lub *Περὶ κόσμου γενέσεως* (Untersteiner 1963: 70).

sze; jeśli bowiem jest niezmiennie, to i wieczne. „Ogólnymi” zaś nazywa te wywody filozoficzne, które wedle układu od początku były przedkładane wielu, a które mamy w zwyczaju nazywać „egzoterycznymi” [ἐξωτερικά] tak, jak te poważniejsze [nazywamy] „akroamatycznymi” czyli „podręcznikowymi” [συνταγματικά]; mówi o tym w [księgach] *O filozofii*<sup>11</sup>.

4. Asklepios (VI w. n.e.), który w *Komentarzu do „Metafizyki” Arystotelesa* (112, 16–19) stwierdza:

„A więc o tych zasadach mówi [Arystoteles], a przedtem wspominaliśmy w *Fizyce*”; potem znów zapowiada wypowiedzenie się o nich w [*Metafizyce*] a oraz ukazanie wokół nich aporii i rozstrzygnięcie tych aporii w [księgach] *O filozofii*.

Arystoteles kwestię przyczyn i sposobu ich działania rozważa w trzecim rozdziale *Fizyki*, gdzie określa to, jakie [ποῖα] one są oraz ile ich jest [πόσα]. Wyróżnia więc się tam: (1) przyczynę materialną — „to, z czego coś powstaje”; (2) przyczynę jako formę [εἶδος] i wzorzec [παράδειγμα], czyli określenie tego czym-coś bywszy- jest [λόγος τοῦ τι ἦν εἶναι]<sup>12</sup>; (3) przyczynę sprawczą jako zasadę zmiany i spoczynku [ἀρχή μεταβολῆς ἢ πρώτης]; oraz (4) przyczynę celową [*telos*] czyli to, ze względu na co [τὸ οὗ ἕνεκα] (*Fizyka*, 194b 16–35). Powyższy cytat wskazuje, że Asklepios uznaje księgę *Alpha minor* za pismo Arystotelesa (co potwierdza później 113, 5–6), a nie któregoś z jego uczniów (Crilly 1962: 7–9). Gigon nie umieszcza tego fragmentu wśród świadectw i przytacza w ramach fragmentu numer 30.

W literaturze przeważa jednak pogląd, zgodnie z którym *O filozofii* stanowi oddzielne dzieło. Jako jeden z pierwszych treść tego pisma, w odniesieniu do poszczególnych ksiąg, próbował zrekonstruować J. Bernays, stawiając hipotezę, iż pierwsza księga zawierała przedstawienie duchowego rozwoju ludzkości, druga filozofię Platona oraz jej krytykę, natomiast trzecia poglądy samego Stagiryty<sup>13</sup>. Systematyczne rozważania nad

<sup>11</sup> *Partim* fr. 16 Walzer. O charakterystyce pism Stagiryty zob. np. Ravaissou 1975; Bos 1989a. Ten ostatni autor proponuje takie rozróżnienie między ἐν κύκλοις a ἐξωτερικοί λόγοι u Arystotelesa, iż pierwsze „obejmowały wszystkie nauki dotyczące „otaczającej” nas rzeczywistości naturalnej i wszystkiego, co wywodzi się z niej na drodze abstrakcji”, drugie natomiast „zajmują się zagadnieniami odniesionymi do τὰ ἔξω i tymi problemami, które Platon rezerwował dla dialektyki, a Arystoteles dla »wcześniejszej, wyższej i bardziej logicznej nauki od fizyki«; nauki, która zajmuje się ἀρχαί, *principiami*, a która z tego powodu nie może mieć charakteru dedukcyjnego ani dowodzącego” (Bos 1989a: 198).

<sup>12</sup> Szerzej na temat frazy τὸ τι ἦν εἶναι zob. np. Arpe 1937; Sonderegger 1983.

<sup>13</sup> Bernays 1863: 95–115. Autor ten dostrzega wpływy stoickie na przekaz Cycerona (Bernays 1863: 103). Por. Bywater 1876: 64–87; Wilpert 1957: 156. Za ustaleniami Bernaysa podąża również Zeller (1879: 60–61), który dopuszcza hipotezę, iż pewne fragmenty zostały wykorzystane w księgach A (I) i Λ (XII) *Metafizyki* oraz w *O niebie*. Już Ravaissou (1837: 34) zwracał uwagę na pokrewieństwo między *O filozofii* oraz *Metafizyką* oraz na różnicę między pierwszym traktatem a *Περὶ τὰ γαθοῦ*. Ten ostatni traktat miałby w części historycznej jedynie sprawozdawczy charakter, podczas gdy dwa wspomniane wcześniej krytycznie analizowałyby filozofię Platona i pitagorejczyków. Krytyka problematyki podjętej w ks. I znajduje się np. w recenzji wydania *Περὶ φιλοσοφίας* Untersteinera autorstwa Tarána (1966: 467–468). Co do polemiki o platonizującym lub antyplatonizującym charakterze tego pisma zob. Wilpert (1957: 155–162) oraz de Vogel (1960: 248–256).

tym, czym jest mądrość i jej umiłowanie pojawiają się na przełomie IV i V wieku p.n.e. w kręgu filozofów związanych z Sokratesem. Jak podaje Diogenes Laertios autorami pism *O mądrości* [Περὶ σοφίας] byli Kriton (D.L. II 121) i Simmias (D.L. II 124), natomiast pism zatytułowanych *O filozofii* Simon (D.L. II 122) i wspomniany już Simmias (D.L. II 124). Co najmniej dwa dialogi, chociaż współcześnie często uznawane za nie-platońskie — *Theages* i *Rywale* (możliwe jednak, iż zostały one napisane w kręgu Akademii) — zostały opatrzone podtytułami *O filozofii* (D.L. III 59). Tradycja sporządzania dzieł o tym tytule trwała zarówno wśród pierwszych następców Platona — Speuzypposa i Ksenokratesa (D.L. IV 4; 11; 13) — jak i w tradycji perypatetyckiej (Teofrast — D.L. V 48; Straton z Lampsakos — D.L. V 59).

W 1923 roku ukazała się słynna książka W. Jaegera poświęcona filozofii Arystotelesa, w której starał się on uzasadnić tezę, iż filozoficzne poglądy tegoż filozofa ulegały w trakcie jego życia zmianom (ściślej rzecz biorąc „rozwojowi” — *Entwicklung*), w których wyróżnił trzy etapy<sup>14</sup>. Etap pierwszy obejmował okres pobytu w Akademii Platona. Miały wtedy powstać tak zwane „młodzieńcze dzieła” (*Jugendwerke*) — przede wszystkim *Eudemos* oraz *Zachęta do filozofii*<sup>15</sup>. Po śmierci swojego nauczyciela, nie mogąc powrócić do rodzinnego miasta Stagira, niemal całkowicie zniszczonego przez wojska Aleksandra Wielkiego, wyjeżdża on do Assos, co rozpoczyna etap drugi. W mieście tym powstaje wtedy wspólna grupa badawcza, w której obok Stagiryty działali między innymi Erastos z Koriskos, Hermias Atarneńczyk, Ksenokrates czy Teofrast. To właśnie wówczas miało powstać programowe pismo zatytułowane *Περὶ φιλοσοφίας*<sup>16</sup>. Co do datowania względem innych pism, Jaeger uznaje ustalenia z *O filozofii* za chronologicznie równoległe lub nieco późniejsze od krytyki platońskiej teorii idei przedstawionej w pierwszej księdze *Metafizyki*. Według Jaegera Arystoteles przez dłuższy czas nie upubliczniał swoich argumentów przeciwko naukom swojego nauczyciela z powodu niewielkiej liczby osób, które w sposób kompetentny mogły dokonać ich oceny<sup>17</sup>.

Jak można przypuszczać, pierwsza księga *O filozofii* zawierała rozważania na temat tego, z czego się wzięła mądrość [σοφία]. Zachowane świadectwa wskazują, iż Stagiryta, po pierwsze, miał uznanie dla tradycyjnej mądrościowej refleksji Hellenów, której oznaki dostrzegał głównie w słynnej inskrypcji delfickiej „poznaj samego siebie”, rozważaniach „siedmiu mędrców” oraz nie-greckiej myśli Magów, Chaldecyzyków i Egipcjan. Po drugie, najprawdopodobniej przedstawiał rozwój dociekań nad mądrością poczynszy od tych

<sup>14</sup> Ten ogólny model został poddany daleko idącym modyfikacjom i krytyce; zob. np. Düring 1966; Berti 1997; Ackrill 1981; szerzej zob. Flashar 1983: 177–185.

<sup>15</sup> Fragmenty tego pisma są dostępne w polskim przekładzie: Arystoteles 1988 (oraz Arystoteles 2001) oraz Wesoły 1988.

<sup>16</sup> Szerzej na temat pobytu i działalności filozofów na Assos zob. Gaiser 1985.

<sup>17</sup> Jaeger 1934: 124–166. Z datowaniem Jaegera zgadzają się również np.: Untersteiner 1963: xvii, xix; Wilpert 1957: 155–156; Chroust 1966: 283–291; Guthrie 1981: 83, przyp. 1; Gajda 1993: 105. Theiler (1925: 86) koryguje kolejność powstania wczesnych pism Arystotelesa, przesuując powstanie *Περὶ φιλοσοφίας* na czas przed powstaniem *Zachęty do filozofii* oraz sytuując powstanie pisma za życia Platona. Z kolei okres powstania traktatu na czas tuż przed śmiercią Platona przesuwa H. von Arnim (1931: 8). Por. Wilamowitz-Moellendorf 1893: 331, przyp. 27. Sceptyczne podejście do możliwości datowania dzieła zob. np. Aristotele 2008.

źródeł, poprzez myśl jońską, pitagorejską i eleacką aż do Sokratesa. Po trzecie, określił jej przedmiot jako to, co poznawalne umysłem w sposób jasny oraz boskie, a więc wieczne. Taki przedmiot zaś jest wciąż na nowo (z etapem pośrednim w postaci zainteresowania rzeczywistością polityczno-społeczną) odkrywany przez człowieka na przestrzeni dotychczasowych jego dziejów, cyklicznych i katastroficznych, powodujących utratę „mądrościowego” dorobku ludzkości.

O treści księgi drugiej wiemy z testimoniów i fragmentów prawdopodobnie najmniej. Potwierdzają one krytyczne podejście Arystotelesa do nauki Platona o ideach, a przede wszystkim do koncepcji tak zwanych liczb idealnych (ejdetycznych). Zachowany u Syriana fragment oraz świadectwo Aleksandra zwracają uwagę na dwie sprawy. Po pierwsze, Arystoteles wskazywał na kontrowersję o charakterze epistemologicznym dotyczącą tego rodzaju liczb, a mianowicie ich niepoznawalność. Koncepcję liczb idealnych przedstawiał Platon w tzw. „niespisanej nauce”, a cechowało je przede wszystkim to, iż są niedodawalne, to znaczy — ujmując to szerzej — nie przeprowadza się na nich operacji matematycznych. Stanowią one swoistą jedności, całości, które stanowią wzorzec dla wielości liczb, które z kolei wykorzystują w działaniach matematycy (zob. Dembiński 2003: 81–109; Król 2005: 31–54). Stagiryta zaś — być może już na etapie *Περὶ φιλοσοφίας* — przyjmuje odmienną koncepcję liczby. Stanowi ona dla niego konglomerat niepodzielnych jednostek, który jest uzyskiwany w procesie abstrakcji z rzeczywistości zmysłowej. Dlatego też twierdzi, iż uznawanie tego rodzaju bytu, jakim miałyby być liczby idealne, jest po prostu zbędne, co podkreśla dodatkowo argumentem epistemologicznym, iż ludzie nie znają tego rodzaju liczb. Po drugie zaś, zostaje przedstawiona koncepcja najwyższych zasad z niespisanej nauki — jedynki i nieokreślonej dyady, oraz wyprowadzanie z nich wielkości geometrycznych, które z kolei mogły służyć konstrukcji odpowiednich idei. W *Corpus Aristotelicum* krytyczne argumenty wobec tych Platońskich koncepcji odnaléć można przede wszystkim w *Metafizyce* (ks. Z [VII], M [XIII], N [XIV]).

W księdze trzeciej przedstawił Arystoteles swoją wizję filozofii pojmowanej przede wszystkim jako teologia. Ponownie podejmuje problem źródła pobożności, które postrzega (w nawiązaniu do ustaleń z księgi pierwszej) w kontemplacji bytu wiecznego, jakim jest natura, a w niej przede wszystkim bytu sfery nadksiężycowej. Pobożność nie jest swoistym darem, który jednemu człowiekowi jest dany, a innemu nie. Każdy, kto tylko zechce spojrzeć na to, co go otacza, może dojść do wniosku, iż to, co boskie, jest koniecznym elementem całości rzeczywistości. Arystoteles sformułował jako uzasadnienie dwa argumenty. W pierwszym do boga dochodzi się poprzez dostrzeżenie porządku i piękna całości rzeczywistości, który to porządek wymaga istnienia bytu, który byłby za to odpowiedzialny. Drugi natomiast — *implicite* wykorzystujący zasadę, iż pewnego typu szeregi (na przykład przyczyn lub wartości) nie mogą być nieskończone — wykazuje na istnienie bytu najwyższego, wskazując na hierarchie, które mają miejsce w naturze. Są byty dobre i lepsze, a więc musi być i najlepszy. Są byty piękne i piękniejsze, a więc musi być najpiękniejszy. To zaś, co najlepsze i najpiękniejsze, jest boskie i niezmienne, ponieważ żaden inny byt nie jest w stanie go zmienić, a ono samo nie ma ku temu woli. Oprócz boskiej przyczyny-zasady uzasadnieniu poddana zostaje wieczność natury jako całości,



której nie może zniszczyć ani nic zewnętrznego, bo czegoś takiego nie ma, nie uczyni tego bóg, ani nic wewnętrznego, bo musiałaby to być jej część, a część nie ma dostatecznej mocy, by tego dokonać. Porządek we wszechświecie dostrzegalny jest nie tylko w perspektywie makrokosmicznej, lecz również mikrokosmicznej, w postaci uporządkowania czterech elementów wedle ich miejsc naturalnych oraz dodaniu elementu piątego — eteru. Ten szczególny element, z jednej strony, wyjaśnia ruch gwiazd i planet po okręgu, z drugiej zaś, umożliwia spekulację nad ich naturą jako istot żywych, obdarzonych przynajmniej niektórymi spośród zmysłów.

\* \* \*

## KSIĘGA I

### *Dzieje mądrości ludzkiej*

FR. 1 ROSS<sup>18</sup> — PLUTARCH, *PRZECIW KOLOTESOWI* 1118C

[...] a spośród napisów w Delfach najbardziej boski okazał się „poznaj samego siebie”<sup>19</sup>; on to nasunął Sokratesowi zasadę stawiania aporii i dociekania, jak powiedział Arystoteles w księgach platońskich [ἐν τοῖς Πλατωνικοῖς]<sup>20</sup>.

FR. 2 ROSS<sup>21</sup> — DIOGENES LAERTIOS II 23

Arystoteles twierdzi, iż [Sokrates] przybył do Pytho<sup>22</sup>; lecz również na Isthmos, jak [podaje] Faworinos w pierwszej księdze *Wspomnień*<sup>23</sup>.

FR. 3, 1 ROSS<sup>24</sup> — STOBAJOS, *ECLOGAE*, III 21, 26

Z Porfiriusza, z pierwszej księgi *O „poznaj samego siebie”* [Περὶ τοῦ γνῶθι σαυτὸν]<sup>25</sup>: Jakiż to więc był i od kogo święty nakaz [πρόσταγμα] w Pytho, który mówił proszącym boga, żeby poznali samego siebie? [...] Lecz czy to Femonoe przynosząc korzyść we wszystkim

<sup>18</sup> Fr. 1 Rose = fr. 1 Walzer = fr. 1 [2] Untersteiner = fr. 709 Gigon.

<sup>19</sup> Zob. Platon, *Charmides*, 164e–167a; *Alkibiades I*, 124a–b.

<sup>20</sup> W zbiorze O. Gigon zostaje umieszczony pod tytułem *Platōnika*. Düring (1957: 68) uważa, iż do grupy nazywanej właśnie *Platōnika* należą streszczenia platońskich dialogów dokonane przez Stagirytę oraz nauczanie ustne. Natomiast całość życiorysu Sokratesa zawartego u Diogenesa znajduje się również w SSR I D 1.

<sup>21</sup> Fr. 2 Rose = fr. 2 Walzer = fr. 2 Ross = fr. 2 [10] Untersteiner = fr. 861 Gigon.

<sup>22</sup> Czyli do Delf; zob. Pausaniasz, *Wędrówki po Helladzie*, X 6, 5 [Pausaniasz 1989].

<sup>23</sup> W nieco szerszym zakresie umieszcza ten fragment Gigon wśród fragmentów, w których nie ma odwołania do danego dzieła: „Ion z Chios [twierdzi], iż [Sokrates] będąc młodym odbył podróż z Archelaosem na Samos; Arystoteles...”. Faworinos był filozofem ze szkoły sceptycznej — jego źródła z kolei nie znamy.

<sup>24</sup> Fr. 3, 1 Rose, fr. 3, 1 Walzer = fr. 3, 1 [4, 1] Untersteiner = fr. 28 Gigon.

<sup>25</sup> Fr. 273F Smith [1993].

co do spraw ludzkich to wyprorokowała, przez którą pierwszą twierdzi się, że Pythios przekazał dobrodziejstwa ludziom, czy to Fanothea z Delf<sup>26</sup>, czy to było wotum Biasa albo Talesa<sup>27</sup>, albo Chilona<sup>28</sup>, zaczynało się od pewnego boskiego natchnienia [ἀνάθημα]; czy też raczej powinno się wziąć pod uwagę Klearchosa, który powiedział, iż jest to wskazówka od Pytii, obwieszczona Chilonowi, który zapytał, co najlepszego mógłby się nauczyć człowiek; czy też jeszcze przed Chilonem zostało to napisane na nowo wzniesionej [wyroczni] w miejsce zrobionej z piór i spiżu<sup>29</sup>, jak powiedział Arystoteles w *O filozofii*.

FR. 3, 2 ORAZ 4 ROSS<sup>30</sup> — KLEMENS ALEKSANDRYJSKI, *Kobierce*, I 14, 60, 3–61, 2 [Sentencję] „poznaj samego siebie” jedni przypisują Chilonowi, Chamaileon zaś w *O bogach* Talesowi, Arystoteles zaś Pythiasowi. Możliwe, że nawoływał, by dążyć do poznania [γνώσις]. Nie możliwe jest bowiem bez [poznania] istoty [οὐσία] wszystkich bytów poznanie części; trzeba bowiem badać powstanie świata [κόσμος], dzięki czemu można poznać również naturę człowieka. Z kolei [sentencję] „nic ponad miarę” [μηδὲν ἄγαν] przypisują Chilonowi z Lacedemonu<sup>31</sup>; Straton zaś w *O wynalazkach* przypisuje sentencję Sodame z Tegei<sup>32</sup>, Didymos natomiast odnosi ją do Solona<sup>33</sup>, podobnie jak Kleoboulosowi „miara jest tym, co najlepsze” [μέτρον ἄριστον]<sup>34</sup>. Kleomenes w *O Hezjodzie* mówi „poręcz, a doznasz szkody” [ἐγγύα παρά δ’ ἄττα], co wcześniej stwierdzono u Homera w tych [słowach]:

*Nędzne są poręki poręczane też przez nędznych<sup>35</sup>.*

Ci, związani z Arystotelesem uznają, że jest to [sentencja] Chilona, Didymos natomiast, że jest to rada [παραίεισις] Talesa.

FR. 5 ROSS<sup>36</sup> — ETYMOLOGICUM MAGNUM 722, 16

s.v. σοφιστής: we właściwym znaczeniu „ten, który jest mądry” [ὁ σοφίζόμενος<sup>37</sup>]; natomiast Arystoteles sofistami nazywa siedmiu mędrców.

<sup>26</sup> Legendarna poetka grecka; zob. Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, I 16, 80; D.L. I 40.

<sup>27</sup> Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, I 14, 60 (fr. 3, 2 Rose = fr. 3, 2 Walzer = fr. 3, 2 Untersteiner = *partim* fr. 29 Gigon = fr. 2 Wehrli [1957] = Th 40 Wöhrle). D.L. I 36; 40 (= *partim* DK 11 A 1).

<sup>28</sup> Szerzej zob. D.L. I 68–73; Stibbe 1985.

<sup>29</sup> Pauzaniasz, *Wędrowki po Helladzie*, X 5, 9–13 [Pauzaniasz 1989].

<sup>30</sup> Fr. 3, 2 oraz 4 Rose = 3, 2 oraz 4 Walzer = fr. 3, 2 [4, 2] oraz 4 [5] Untersteiner = fr. 29 Gigon.

<sup>31</sup> Arystoteles, *Retoryka*, 1389b 3.

<sup>32</sup> Fr. 147 Wehrli [1969b]. Nie uwzględniony w Desclos & Fortenbaugh 2011.

<sup>33</sup> Didymos Chalcenteros (Schmidt 1854: 372) lub Arejos Didymos (Kahn 1983: 5–6 oraz 12, przyp. 5). Zob. również Stobaios, *Eclogae*, III 1, 172 = DK 10, 3 = fr. 87 Fortenbaugh & Schütrumpf [2000].

<sup>34</sup> Por. D.L. I 93.

<sup>35</sup> Homer, *Odyseja*, VIII 351: δειλαί τοι δειλῶν γε καὶ ἐγγύα ἐγγυάσθαι.

<sup>36</sup> Fr. 5 Rose = fr. 5 Walzer = fr. 5 [6] Untersteiner = fr. 871 Gigon.

<sup>37</sup> Warto wspomnieć, iż przymiotnik σοφίζόμενος we wczesnej literaturze greckiej pojawia się jedynie u Teognisa (*Elegie* I 19), w którego twórczości koncepcja mędrca wydaje się pełnić istotną rolę; zob. Gladigow 1965: 64–74.



FR. 6, 1<sup>38</sup> ROSS — DIOGENES LAERTIOS I 8

[Magowie] nie znali zwodniczej [γοητικῆ] magii, mówi Arystoteles w *Magu* oraz Deinon<sup>39</sup> w piątej księdze *Historii*; który tłumacząc mówi, że „Zoroaster” znaczy „czczący gwiazdy”; mówi zaś to również Hermodoros<sup>40</sup>; Arystoteles zaś w pierwszej księdze *O filozofii* [twierdzi], że [magowie] są starsi od Egipcjan; że według nich są dwie zasady: dobry dajmon [ἀγαθὸς δαίμων] i zły dajmon [κακὸς δαίμων]; pierwszy nazywa się Zeus czyli Oromasdes, drugi Hades czyli Areimanius. Mówi zaś to również Hermippos w pierwszej księdze *O magach*<sup>41</sup>, Eudoksos w *Obiegu*<sup>42</sup> oraz Theopompos w ósmej księdze *Filippików*<sup>43</sup>; który mówi również, że według magów ludzie zmartwychwstają i są nieśmiertelni oraz że byty dzięki ich modłom przetrwają. To zaś opowiada również Eudemos z Rodos<sup>44</sup>.

FR. 7, 1 ROSS — JAN FILOPON, *KOMENTARZ DO „O DUSZY” ARYSTOTELESA*, 186, 21–26<sup>45</sup>

„Tak zwanych” powiedział, ponieważ nie wydaje się, ażeby były to wiersze Orfeusza, jak sam mówi w księgach *O filozofii*; jego to bowiem są poglądy [δόγματα], które — jak powiadają — Onomakritos zawarł w wierszach<sup>46</sup>.

<sup>38</sup> Fr. 6, 1 Rose = fr. 6, 1 Walzer = fr. 6, 1 Untersteiner = fr. 23 Gigon. Walzer, Ross i Untersteiner (a także z pewną rezerwą Flashar [Aristoteles 2006: 133]) uwzględniają ponadto: Pliniusz, *Historia naturalna*, XXX 3: „Bez wątpienia [umiejętność magiczna] tam miała [swoj] początek w Persji od Zoroastra, jak zgadzają się autorzy. Lecz nie wiadomo dokładnie, czy był ten jeden, czy też później również inni. Eudoksos [fr. 342 Lasserre (1966)], który twierdził, że jest ona uznawana za najsławniejszą i najpożyteczniejszą spośród szkół mądrości, głosił, że ten Zoroaster zmarł sześć tysięcy lat przed śmiercią Platona; tak [twierdził] również Arystoteles. Hermippos, który o całej tej umiejętności najdokładniej pisał oraz 2 000 000 wersów spisanych przez Zoroastra wyjaśnił i opatrzył streszczeniami jego dzieła, przekazał, że jego [Zoroastra] nauczycielem Azonaks oraz że żył 5 000 lat przed Wojną Trojańską”. Fragment ten Rose (fr. 34) i Gigon (fr. 664) odnoszą do Arystotelesowego dialogu *Mag*. Wymienieni badacze uwzględniają również: Plutarch, *O Izydzie i Ozyrysie*, 370C–371A (ponieważ istnieją przekład polski [Plutarchus 2003], rezygnujemy z przytoczenia tak obszernego ustępu), który Gigon umieszcza w *Suplemencie* (fr. 1009). Jedynie Untersteiner dodatkowo uwzględnia spory ustęp z *Fizyki* Arystotelesa (191a 23–192a 34) szeroko to uzasadniając i komentując (Untersteiner 1963: 91–116; odnotowuje to Charlton, wskazując jednocześnie, iż możliwe jest odniesienie do ksiąg Z–Θ *Metafizyki* [Aristotle 1970: 80]). Argumentację Untersteina za nieprzekonującą uznaje Düring (1966: 185, przyp. 11).

<sup>39</sup> Historyk grecki (IV/III wiek p.n.e.), autor *Historii Persji*.

<sup>40</sup> Rozpowszechniał dialogi Platona na Sycylii, autor *O Platonie* oraz *O naukach*.

<sup>41</sup> Fr. 3 Wehrli [1974].

<sup>42</sup> Fr. 341 Lasserre.

<sup>43</sup> Historyk grecki; oprócz wymienionego dzieła napisał skrót [ἐπιτομή] dzieła Herodota oraz *Hellenica*, gdzie omówił historię Grecji i Persji od 410 do 394 roku p.n.e. (szerzej: Fritz 1941).

<sup>44</sup> Fr. 89 Wehrli [1969d].

<sup>45</sup> Fr. 7, 1 Rose = fr. 7, 1 Walzer = fr. 7, 1 Untersteiner = fr. 26 Gigon. Filopon komentuje następujące zdanie Stagiiryty: „To samo zaś cechuje logos, który jest w tak zwanych poematach orfickich” (*O duszy* 410b 27–28), który wskazuje na trudność w ujęciu duszy w tychże poematach, w których „dusza, z całości [ἐκ τοῦ ὅλου] wchodzi do tych, którzy oddychają, niesiona przez wiatry” (410b 29–30 = *partim* fr. 27 Kern [1922] = 421 F Bernabé [2004] = *partim* DK I B 11).

<sup>46</sup> Por. Temistios, *In Aristotelis libros De anima*, 35, 17–19; Simplikios, *In Aristotelis libros De anima*, 72, 12–14; Stobajos I 49, 32, 101–108 oraz I 49, 38, 2–10 (jest to fragment z dzieła Jamblicha *O duszy* [Finamore & Dillon 2002]). A. Bernabé (2004) w ramach fragmentu 421 F oprócz Arystotelesa, Filopona i wymienionych w tym przypisie ustępów uwzględnia ponadto drugi fragment z *Komentarzy* Filopona (202, 3) oraz fragment z Grzegorza z Nazjanzu (*Carmina arcana*, 7, 22–25).

FR. 7, 2 ROSS<sup>47</sup> — CYCERON, *O NATURZE BOGÓW*, I 38, 107

Albowiem czym jest to, co może być mniej przekonywujące, że wpadają we mnie wizerunki [*imagines*] Homera, Archilocha, Romulusa, Numy, Pitagorasa, Platona — nie w tej postaci, jaką oni mieli: w jaki więc sposób to byli oni? I czyje wizerunki: Arystoteles wykazuje, że nigdy nie było poety Orfeusza, i przekazuje, że ten poemat orficki był [autorstwa] pewnego pitagorejczyka Kerkona<sup>48</sup>; często jednak Orfeusz, to znaczy — jak wy chcecie — jego wizerunek, wpada do mojego umysłu.

FR. 8, 1 ROSS<sup>49</sup> — SYNEZJUSZ Z CYRENY<sup>50</sup>, *POCHWAŁA LYSINY* 22, 85C

Jeśli przysłowie jest mądre; jak zaś nie jest mądre, skoro Arystoteles twierdzi, że są to pozostałości [ἐγκαταλείματα] dawnej filozofii zniszczonej w wielkich zagładach ludzi, a ocalone dzięki ich zwięzłości i przenikliwości [διὰ συντομίαν καὶ δεξιότητα]?

FR. 8, 2 ROSS JAN FILOPON, *KOMENTARZ DO PIERWSZEJ KSIĘGI „WPROWADZENIA DO ARYTMETYKI” NIKOMACHOSA*, I 1<sup>51</sup>

Mądrość [σοφία] więc została określona, będąc jakby jakąś jasnością [σάφεια], niejako rozjaśniającą wszystko. To zaś co jasne [τὸ σαφές], będąc czymś świetlistym, od światłości [φάος] i światła [φῶς] wzięło nazwę, gdyż wywodzi na światło rzeczy ukryte. Skoro więc byty noetyczne i boskie, jak twierdzi Arystoteles — jeśli są najjaśniejsze podług ich istoty [κατὰ τὴν ἑαυτῶν οὐσίαν], to dla nas z powodu ciężącego zaćmienia ze strony ciała wydają się ciemne i mroczne — to zapewne [εἰκότως] nazywają mądrością wiedzę, która te byty wywodzi na światło. Skoro zaś ogólnie używamy nazw „mądrość” i „mądry”, to należy wiedzieć, iż nazwa „mądrości” i „mądrego” jest homonimem; orzekana bowiem była przez pradawnych na pięć sposobów, które wymienia też Arystokles w dziesięciu księgach *O filozofii*.

Trzeba też wiedzieć, że ludzie giną rozmaicie: z powodu plag, głodu, trzęsień ziemi, wojen, rozmaitych chorób oraz innych przyczyn, a najbardziej wskutek nagłych kataklizmów, jak na przykład mówi się o [powodzi] za czasów Deukaliona, wielkiej choć nie zaległej nad wszystkim. Pasterze bowiem oraz ci, którzy przebywali w górach i u podnóży gór, zostali ocaleni, równiny natomiast oraz ich mieszkańcy zostali zatopieni; w ten sposób — jak podają — miał ocaleć z kataklizmu Dardanos, przepłynąwszy z Samotraki

<sup>47</sup> Fr. 7, 2 Rose = fr. 7, 2 Walzer = fr. 7, 2 Untersteiner = fr. 27 Gigon.

<sup>48</sup> Inna lekcja: *Cercopis*. O Kerkopsie zob. D.L. II 46 (Arystoteles, *Περὶ ποιητῶν* = fr. 75 Rose = fr. 7 Ross = fr. 21, 1 Gigon); Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, I 21, 131, 5 = DK 15)

<sup>49</sup> Fr. 13 Rose = fr. 8 Walzer = fr. 8, 1 = fr. 8, 1 [1, 1] Untersteiner = fr. 463 Gigon.

<sup>50</sup> Synezjusz z Cyreny (IV/V wiek p.n.e.) był greckim arystokratą żyjącym w Aleksandrii, który przeszedł dwukrotną konwersję — najpierw, dzięki Hypatii, na filozofię, a następnie na chrześcijaństwo (Bregman 1974: 55–56).

<sup>51</sup> Fr. 8, 2 [1, 2] Untersteiner = fr. 13 Gaiser [1963]. Przypisanie do *O filozofii* poddają w wątpliwość Jaeger (1923: 139, przyp. 2), Cherniss (1959: 38), Haase 1965 i Berti 1997: 335, przyp. 40. *Wprowadzenie* Nikomachosa z Gerazy (ok. I wiek n.e.) zawiera elementarny wykład platońsko-pitagorejskiej matematyki i cieszyło się ogromnym powodzeniem w starożytności (Dillon 1977: 352–353).

do tego [miejsca], które później nazwano Troją; trzeba zaś, żeby ci, którzy ocalili od wody, zamieszkivali podnóża gór, jak wykazuje to poeta, mówiąc w następujący sposób:

*Dzeus, co obłoki gromadzi, zrodził z początku Dardana,  
Ten zaś Dardanię założył, bo jeszcze na tej równinie  
Święty nie wznosił się Ilion, gród mową władających ludzi,  
Ale nadal zamieszkujących podnóża Idy wielostrumiennej<sup>52</sup>.*

„Nadal” pokazuje, że nie śmieli oni prowadzić życia na równinach. Ci więc, którzy przeżyli, nie mogąc tam się utrzymać, z konieczności wymyślali to, co pożyteczne [τὰ πρὸς τὴν χρείαν]: czy to mielenie żarnami zboża, czy zasiewanie, czy też coś innego takiego, i nazywali taką wynalazczość [ἐπινοία] mądrością, która ze względu na konieczność odkrywała to, co konieczne dla życia, a tego, kto wymyślił mądrym. Następnie wynaleźli umiejętności [τέχναι], jak mówi poeta, za radą Ateny, nie ograniczające się do tego, co konieczne do życia, lecz idąc naprzód aż do tego, co piękne i czarujące [ἀστέιον]; i to ponownie nazwali mądrością, a tego, który odkrył mądrym, jak [w wierszach]:

*Mądry położył cieśla<sup>53</sup>.  
Dobrze wiedząc za radą mądrej Ateny<sup>54</sup>.*

Albowiem przez znakomitość odkryć [ὑπερβολὴ τῶν εὐρημάτων] odnoszono ich wynalazczość do boga. Następnie zwrócili uwagę na zagadnienia polityczne [πολιτικά πράγματα] oraz odkryli prawa i wszystko, co tworzy poleis. I tę wynalazczość z kolei nazwali mądrością; mędracy bowiem byli takimi, którzy odkryli niektóre polityczne cnoty [πολιτικά τινα ἀρεταί]. Następnie, przebywając pozostałą drogę, dotarli do samych ciał oraz tworzącej je natury, a ją w sposób bardziej właściwy [ἰδικώτερον] nazwali „teorią fizyczną” [φυσικὴ θεωρία], a mądrymi nazywamy tych, którzy [zajmują się] naturą. Po piąte, pozostając przy tych, zwrócili uwagę na [byty] boskie, nadziemskie [ὑπερκόσμια] i zupełnie niezmiennie [ἀμετάβλητα παντελῶς], a poznanie [γνώσις] ich nazwali najprawdziwszą mądrością.

FR. 9 ROSS<sup>55</sup> — SEKSTUS EMPIRYK, *PRZECIW UCZONYM*, X 45–46

Zanim [przedstawi się] aporie, należy zrozumieć, że wedle tego, co najogólniejsze [κατὰ τὸ ἀνωτάτω] powstały trzy stanowiska odnośnie ruchu. Jedni twierdzą, że ruch jest, inni, że nie jest, a jeszcze inni, że jest nie bardziej [οὐ μᾶλλον] niż nie jest. Tego, że nie jest, dowodzi życie, uwikłane w zjawiska [φαινόμενα] oraz większość fizyków, jak zwolennicy Pitagorasa, Empedoklesa, Anaksagorasa, Demokryta i Epikura, których stronę trzymają również ci z Perypatu, a ponadto też ci ze Stoi oraz bardzo wielu innych; to, że jest, [twierdzą] zwolennicy Parmenidesa i Melissosa, których Arystoteles nazwał „zatrzymującymi [στασιῶται] naturę” i „nie-fizykami” [ἀφύσικοι] — „zatrzymujący-

<sup>52</sup> Homer, *Iliada*, XX 215–218 [Homer 1981] — przekład zmodyfikowany.

<sup>53</sup> Por. Homer, *Iliada*, XXIII 712: κλυτὸς ἦραρε τέκτων.

<sup>54</sup> Homer, *Iliada* XV 412; *Odyseja* XVI 233.

<sup>55</sup> Fr. 9 Walzer = fr. 9 Untersteiner = fr. 952 Gigon = DK 28 A 26. Por. Platon, *Teajtet*, 181a; Arystoteles, *Fizyka*, 192b 21–22, 253b 5–6.

mi” od „zatrzymania” [στάσις], „nie-fizykami” zaś, ponieważ natura jest zasadą ruchu, którą odrzuciwszy, twierdzą, że nic się nie porusza; to bowiem, co się porusza, trzeba, żeby przebyło jakąś odległość [διάστημα], wszelka zaś odległość, ponieważ pozwala na podział w nieskończoność [εἰς ἄπειρον τομή], jest niemożliwa do przebycia [ἀνήνυτον] tak, że nie będzie niczego, co się porusza.

## KSIĘGA II

### *Krytyka filozofii Platona*

FR. 10, 1 ROSS<sup>56</sup> — JAN FILOPON, *O WIECZNOŚCI ŚWIATA*, 31, 7–32, 13

I sam Proklos w wielu innych [miejscach] szczerze uznał niezgodność filozofów w szczególności względem założenia [ὑπόθεσις] idei — w wywodzie, który napisał [pt.] *Rozpatrzenie* [ἐπίσκεψις] tego, co Arystoteles powiedział przeciwko „Timajosowi” Platona, w pierwszym rozdziale twierdzi dosłownie: „Arystoteles zaś czepia się również samej nazwy »wzorzec« [πάρδειγμα], mówiąc, że jest ona metaforyczna, a jeszcze bardziej walczy z poglądem [δόγμα], który wprowadza idee, a w szczególności to, co żywe samo [τὸ αὐτοζῶον], jak napisał w *Metafizyce*; wydaje się, iż ów mąż [Arystoteles] niczego tak nie odrzucał z [nauk] Platona jak założenia idei, nie tylko w [pismach] logicznych określając formy [εἶδη] pustymi dźwiękami [τερετίσματα], w etycznych walcząc z dobrem samym [τὸ αὐτοάγαθον], a w fizycznych nie uważając za słuszne wprowadzania do idei powstawania, jak mówi w *O powstawaniu i ginięciu*. Również w *Metafizyce* o wiele jakby szerzej zajmując się zasadami, wysuwa większe zarzuty [κατηγορίαι] względem idei w początkowych, środkowych i końcowych [księgach] tej rozprawy [πραγματεία], a i w dialogach z całą pewnością twierdził zawzięcie [κεκραγώς], że nie jest w stanie zgodzić się tą koncepcją, nawet jeśli ktoś mniemałby, iż wyraża sprzeciw [ἀντιλέγειν] z powodu czystego umiłowania do sporu [φιλονεικία]”. W ten sposób również Proklos dzięki jasnej wypowiedzi uznał niezgodność filozofów, bardziej wykazawszy to na podstawie [argumentów] Arystotelesa. Na podstawie tego mógłby kogoś zdumieć nadmiar bezwstydu [ὑπερβολὴ τῆς ἀναιδείας] tych, którzy usiłowali dowieść, że Platon i Arystoteles są zgodni.

FR. 10, 2 ROSS<sup>57</sup> = PLUTARCH, *PRZECIW KOLOTESOWI*, 1114F–1115C

A najpierw zbadajmy dbałość i erudycję filozofa (Kolotesa), który mówi, że za tymi naukami Platona (o ideach) podążają Arystoteles, Ksenokrates, Teofrast oraz wszyscy Perypatetycy. Zapewne bowiem napisałeś księgę gdzieś w niezamieszkałym miejscu,

<sup>56</sup> Fr. 8, 1 Rose = fr. 10, 1 Walzer = fr. 10, 1 [12, 1] Untersteiner = fr. 918 Gigon.

<sup>57</sup> Fr. 8, 2 Rose = fr. 10, 2 Walzer = fr. 10, 2 [12, 2] Untersteiner = fr. 907 Gigon. W innych zbiorach ustęp ten w różnym stopniu uwzględniony jest również przez: (1) „A najpierw [...] najwyższymi [zasadami] fizyki” = fr. 245 (Fortenbaugh et alii 1993) = fr. 13 Mirhady. (2) „Zapewne bowiem [...] najwyższymi [zasadami] fizyki” = fr. 68 Wehrli (1969c). (3) „ani nie wzięwszy do rąk [...] najwyższymi [zasadami] fizyki” = fr. 5 Wehrli (1967). (4) „A spośród innych Perypatetyków [...] każde z naturalnych wydarzeń” = fr. 35 Wehrli (1969b).

gdzie rzuciłeś oskarżenia, nie przeczytawszy ich pism ani nie wzięwszy do rąk *O niebie* i *O duszy* Arystotelesa, *Przeciw fizykom* Teofrasta, *Zoroastra*, *O tych w Hadesie* i *O trudnościach fizyki* Herakleidesa, *O duszy* Dikaiarchosa, w których cały czas spierają się i walczą z najważniejszymi dla Platona i najwyższymi [zasadami] fizyki. A spośród innych Perypatetyków, najpierwszy Straton w wielu nie zgadza się z Arystotelesem oraz posiadał przeciwne Platonowi przekonania odnośnie, umysłu, duszy i powstawania. Ostatecznie zaś twierdził, że świat nie jest żywy, to zaś, co wedle natury [κατὰ φύσιν], wynika z tego, co wedle przypadku [κατὰ τύχην]. Jako zasadę bowiem podał to, co samoczynne [τὸ αὐτόματον] i tak spełniał się każdy z naturalnych stanów [πάθη]. Co do idei zaś, co do których rzuca oskarżenia Platonowi, Arystoteles wszędzie to poruszając i przedkładając wszelkie trudności względem nich w rozprawach [ὑπομνήματα] etycznych, <metafizycznych>, fizycznych, a poprzez dialogi egzoteryczne wydaje się w pewien sposób bardziej w sposób swarliwy niż filozoficzny [polemizować] <...> z tymi naukami, ponieważ ustanowił przedmiotem pogardy filozofię Platona; tak wielce był daleki od podążania za nią.

FR. 11, 1 ROSS — SYRIAN, *KOMENTARZ DO „METAFIZYKI” ARYSTOTELESA*, 159, 28–160, 5<sup>58</sup>

Całkiem dobrze utrafił nas filozof, ponieważ, chociaż niezliczoną ilość razy sformułował takie igraszki [παίγνια] przeciw tym, którzy są pełni podziwu dla pradawnej filozofii, nic nie zyskał; sformułował bowiem cały wywód przeciwko liczbom monadycznym [ἄριθμοι μοναδικοί], ale spośród boskich [θεῖοι] żadna nie jest taka, lecz jedynie matematyczna. Skoro on sam [Arystoteles] przyznaje, iż nic nie powiedział przeciwko ich założeniom [ὑποθέσεις] i potwierdza w drugiej księdze *O filozofii*, że w ogóle nie pojmuje liczb eide-tycznych [εἰδητικοὶ ἄριθμοι], czy są inne od matematycznych, twierdząc co następuje: „ponieważ jeśli idee są inną liczbą, nie matematyczną, to nie mielibyśmy żadnego o niej pojęcia; któż bowiem z większości nas ma pojęcie innej liczby?”. Ponieważ teraz odparcia [ἔλεγχοι] zostały poczynione wobec wielu, którzy nie znają innej liczby niż monadyczna, nie uchwycili nawet zasady myślenia tych boskich mężów<sup>59</sup>.

FR. 11, 5 ROSS — PSEUDO-ALEKSANDER, *KOMENTARZ DO „METAFIZYKI” ARYSTOTELESA*, 777, 11–21<sup>60</sup>

Są pewne dalsze rodzaje liczby, wyjaśnia on mówiąc o tym, co długie i krótkie, szerokie i wąskie, głębokie i płytkie. Mówi, że ci, którzy chcą wielkości wyprowadzić z dwóch

<sup>58</sup> Fr. 9 Rose = fr. 11 Wälzer = fr. 11, 1 [13, 1] Untersteiner = fr. 24 Gigon. Syrian komentuje następującą wypowiedź Stagiryty z księgi M (XIII): „Lecz co się tyczy liczb [przeprowadzono] wystarczające rozważania i rozróżnienia (na podstawie bowiem liczniejszych [argumentów] ktoś przekonany nabralby jeszcze większego przekonania, a ten, kto nie jest przekonany również nie [zblżyłyby się] do przekonania)” (*Metafizyka* 1086a 18–21).

<sup>59</sup> „Skoro ... boskich mężów” = fr. 58 Gaiser = fr. 39 Findlay = fr. 25 Richard.

<sup>60</sup> Fr. 11, 5 [13, 5] Untersteiner = fr. 32 Gigon = fr. 27B Gaiser = 13 Findlay = fr. 30 Richard. Do fragmentu 11 Ross i Untersteiner odnoszą również: Aleksander z Afrodyzji, *Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa*, 117, 23–118, 1 (= fr. 983 Gigon); Arystoteles, *O duszy*, 404b 16–24 (= fr. 97, 1 Gigon [Ἐπὶ τὰ γὰ θοῦ]); Simplicios, *Komentarz do „O duszy” Arystotelesa*, 28, 7–9 (= fr. 97, 3 Gigon [Ἐπὶ τὰ γὰ θοῦ]); Jan Filopon, *Komentarz do „O duszy” Arystotelesa*, 75, 34–76, 1 = fr. 97, 2 Gigon [Ἐπὶ τὰ γὰ θοῦ]). Komentarzowi poddany jest ustęp 1085a

zasad — z jedyńki [τὸ ἕν] i nieokreślonej dyady [ἡ ἀόριστος δύαξ], mówią, że linię otrzymuje się z dyady — to, co długie i krótkie, płaszczynę — to, co szerokie i wąskie, bryłę — to, co głębokie i płytkie; te bowiem, to, co długie i krótkie oraz pozostałe nazywali „formami [εἴδη] tego, co wielkie i małe”, tego w nieokreślonej dyadzie. Natomiast „zasadę”, mówią „tę wedle jedyńki [κατὰ τὸ ἕν]”, nie tak samo wszyscy wyprowadzają, lecz jedni mówili, że liczby same stosują postacie do wielkości, na przykład do linii dyadę, do płaszczyny triadę, do bryły tetradę (to bowiem opowiada o Platonie w księgach *O filozofii*, dlatego tutaj pokrótce i zwięźle wyjaśnił ich myśl), inni natomiast formę wielkości wytwarzali poprzez uczestnictwo jedyńki [μεθέξις τοῦ ἑνός].

### KSIEGA III

#### *Racje istnienia Bóstw*

FR. 12A, 1 ROSS<sup>61</sup> — SEKSTUS EMPIRYK, *PRZECIW UCZONYM*, IX 20–23

Arystoteles powiedział, że wyobrażenie [ἔννοια] bogów powstało u ludzi z dwóch źródeł: z tego, co przytrafia [συμβαίνοντα] się duszy oraz ze zjawisk astronomicznych [μετέωρα]. A z tego, co przytrafia się duszy poprzez natchnienia powstające we snach oraz wróżby. Kiedy bowiem — twierdzi — dusza we śnie obcuje sama z sobą, wtedy odzyskawszy własną naturę wróży i przepowiada przyszłe zdarzenia [τὰ μέλλοντα]. Taka jest również, gdy umierając oddziela się od ciała. Uznaje też, że zaobserwował to poeta Homer, sprawił bowiem, że Patroklos w momencie śmierci przepowiedział śmierć Hektora, a Hektor kres Achillesa. Na podstawie tego — twierdzi — ludzie wywnioskowali, że jest coś boskiego, samo z siebie podobne do duszy i w sposób najwyższy spośród wszystkiego obdarzone wiedzą. Ale również ze zjawisk astronomicznych; patrząc bowiem za dnia na wędrujące Słońce, nocą zaś na uporządkowany ruch innych gwiazd, uznali, że jest coś boskiego — czynnik sprawczy [αἴτιον] takiego ruchu i porządku. Tak też [twierdził] Arystoteles; inni zaś mówią, że bystry i ruchliwy umysł, idąc za swoją własną naturą, doszedł też do sensu [ἔμφασις] wszystkiego i wywnioskował, że jest jakaś niezwykła noetyczna moc, podobna do niego, boska natura.

FR. 12B ROSS<sup>62</sup> — SEKSTUS EMPIRYK, *PRZECIW UCZONYM*, IX 26–28

Niektórzy zaś, wskazując na stały i uporządkowany ruch ciał niebiańskich, twierdzą, że od tego najpierw wzięły początek pojęcia [ἐπίνοια] bogów. Jak bowiem, gdy ktoś,

7–14 z *Metafizyki*: „Podobnie trudności występują w odniesieniu do rodzajów późniejszych od liczby — linii, płaszczyny oraz bryły. Ci bowiem tworzą z postaci tego, co wielkie i tego, co małe, jak na przykład długość z długiego i krótkiego, płaszczyny z szerokiego i wąskiego, ciała z głębokiego i płytkiego; one zaś są postaciami tego, co wielkie i małe. Natomiast zasadę wedle jedności inni inaczej ustanawiają od tych”.

<sup>61</sup> Fr. 10 Rose = fr. 12a, 1 Walzer = 12a, 1 [14, 1] Untersteiner = fr. 947 Gigon = T 3 Botter [2011]. Ross (fr. 12a 2) oraz Untersteiner (fr. 12a, 2 [14, 2]) uwzględniają ponadto: Cyceon, *O wróżbiarstwie* I, 30, 63–64.

<sup>62</sup> Fr. 11 Rose = fr. 12b Walzer = 12b [26] Untersteiner = fr. 948 Gigon.



siedząc na Trojańskiej Idzie, dostrzegłby wojsko Hellenów, które kroczy po równinie w ogromnym szyku i porządku:

*Jazdę na czele ustawił wraz z końmi i rydwanami,  
Pieszyc skierował na tyły...*<sup>63</sup>,

niewątpliwie doszedłby do takiego wyobrażenia, że jest ktoś, kto zorganizował taki porządek i komenderuje ustawionym przez niego w szyku żołnierzom — jak na przykład Nestor albo inny spośród herosów, który był biegły

*W sprawianiu wozów bojowych i tarczowników wojennych*<sup>64</sup>,

oraz w ten sposób doświadczony żeglarz, dostrzegłszy z daleka okręt gnany pomyślnym wiatrem, z gotowymi pełnymi żaglami, zrozumie, że jest ktoś, kto kieruje nim i prowadzi do ustalonego portu, tak też ci, którzy jako pierwsi spoglądali na niebo, zobaczywszy Słońce przemierzające kręgi od wschodu do zachodu i jakieś uporządkowane okrężne ruchy gwiazd, poszukiwali twórcy tego przewspaniałego uporządkowania, nie przypuszczając, że zachodzi ono samorzutnie, lecz dzięki jakiejś lepszej i nieśmiertelnej naturze, którą był bóg. Niektórzy spośród młodszych Stoików twierdzą, że pierwsi zrodzeni ludzie wielce się różnili bystrością [σύνεσις] od współczesnych, co można dostrzec dzięki [porównaniu] nas z najstarszymi oraz owymi herosami, [którzy], posiadając jakiś dodatkowy zmysł — bystrość intelektu, pojęli boską naturę i poznali niektóre moce bogów.

#### ARGUMENT Z PORZĄDKU

FR. 13, 1 ROSS<sup>65</sup> — CYCERON, *O NATURZE BOGÓW*, II 94–96

Z pewnością tak lekkomyślnie plotą o świecie, że zdaje mi się, iż nigdy zaiste nie patrzyli na to godne podziwu uposażenie nieba (co jest najbliższym zagadnieniem). Wspaniale więc mówi Arystoteles: „Gdyby byli tacy, którzy by mieszkali byli zawsze pod ziemią w porządnym i wspaniałym domach, które byłyby ozdobione posągami i obrazami oraz wyposażone we wszystkie rzeczy, których mają pod dostatkiem ci, o których uważa się, iż są szczęśliwi, nie wychodziliby jednak nigdy na powierzchnię ziemi, pochwyciliby jednak pogłoskę i wieść, że jest jakiś majestat i potęga bogów, a następnie po jakimś czasie, po otwarciu się czeluści ziemskich, mogliby wyjść ze swych skrytych siedzib i przejść do tych miejsc, które zamieszkujemy: gdyby nagle ujrzeli ziemię, morza i niebo, poznali ogrom chmur i wiatrów, popatrzyli na Słońce oraz poznali zarówno jego wielkość, piękno jak i siłę sprawczą — że rozlewając po całym niebie światło [sprawia, iż] jest dzień — a gdy Ziemię zakryje noc dostrzegliby, że wtedy całe niebo przystrojone jest i ozdobione gwiazdami, zmienne — raz rosnące, raz malejące — światło Księżyca, wschód i zachód oraz ustalone i niezmiennie przez całą wieczność obiegi tych wszystkich

<sup>63</sup> Homer, *Iliada*, IV 297.

<sup>64</sup> *Ibidem*, II 554.

<sup>65</sup> Fr. 12, 1 Rose = fr. 13, 1 Walzer = 13a [18] Untersteiner = fr. 838 Gigon = T 4 Botter. Do fragmentu 13 Ross (fr. 13, 3) i Untersteiner (fr. 13c [16]) dodają jeszcze: Filon Aleksandryjski, *O nagrodach i karach*, VII 41–43 (= fr. 914 Gigon), a jako paralela wskazują: Filon Aleksandryjski, *O prawach szczególnych*, III 34, 185–194.

[bytów] — gdyby to zobaczyli, z pewnością uznaliby, że bogowie są, a te wszystkie dzieła są [wytworem] bogów”. Takie też są jego [słowa]. My zaś wyobraźmy sobie takie ciemności, jakie mówi się, iż niegdyś po wybuchu ogni Etny okryły sąsiednie rejony tak, że przez dwa dni żaden człowiek nie mógł rozpoznać innego, gdy zaś trzeciego dnia zajaśniało Słońce zdało im się, że powrócili do życia.

FR. 13, 2 ROSS — FILON ALEKSANDRYJSKI, *ALEGORIE PRAW*, III 32, 97–99<sup>66</sup>

Pierwsi zbadali, jak poznaliśmy to, co boskie, a następnie ci, co do których uważa się, iż filozofowali najlepiej, powiedzieli, że pojmowanie [ἀντίληψις] czynnika sprawczego [τὸ αἴτιον] dokonało się poprzez świat, jego części oraz przysługujące im moce [δυνάμεις]. Jak bowiem, jeśli ktoś zobaczyłby starannie zbudowany dom, z przedsionkami, kolumnadą, budynkami dla kobiet, mężczyzn i innych, uchwyciłby wyobrażenie [ἔννοια] architekta — nikt bowiem nie będzie sądził, że bez umiejętności i twórcy [δημιουργός] zbuduje się dom — i w ten sam sposób w odniesieniu do polis, okrętu i wszelkiej mniejszej lub większej konstrukcji, tak też ktoś, kto wszedł, jakby do wielkiego domu albo polis, do tegoż świata, kontemplując niebo krążące po okręgu i wszystko wewnątrz ogarniające, planety i gwiazdy stałe, poruszające się wedle tego samego i tak samo, odpowiednio i harmonijnie oraz z pożytkiem dla wszystkiego, Ziemię zajmującą środek przestrzeni, obfitość wody i wiatru umieszczoną w tym, co rozgranicza, a ponadto również zwierzęta śmiertelne i nieśmiertelne, różnorodność roślin i owoców, wywnioskuje chyba, że te [byty] nie zostały wytworzone bez wszystko dokonującej umiejętności, lecz również, iż był i jest twórca tego wszystkiego — bóg. Ci, którzy rozumują w ten sposób, pojmują poprzez cienie boga, uchwytując twórcę tych dzieł.

FR. 14, 1 ROSS — SENEKA, *ZAGADNIENIA PRZYRODNICZE*, VII 29, 3–30, 1<sup>67</sup>

Czy więc te [argumenty] są prawdziwe, wiedzą [jedynie] bogowie, którzy znają prawdę. My mamy tylko możliwość ją badać i wraz z domniemaniem [*coniectura*] podążać w ciemnościach, nie [posiadając] dowodu [*fiducia*] ani też nie bez nadziei jej [prawdy] odkrycia. Wspaniale rzekł Arystoteles, że nigdy nie powinniśmy być bardziej skromni [*verecundiores*] niż wtedy, gdy rozprawiamy o bogach. Jeśli spokojni wchodzimy do świątyń, jeśli pochylamy oblicze zbliżając się ku ołtarzowi, <jeśli> ściślej opasujemy się togą, jeśli ze wszech miar okazujemy oznakę skromności [*modestia*], o ileż bardziej powinniśmy to czynić, gdy rozprawiamy o gwiazdach [*sidera*], planetach [*stellae*] i naturze bogów, abyśmy, nie wiedząc, czegoś bezwstydnie nie stwierdzili albo, wiedząc, nie zafałszowali?

<sup>66</sup> Fr. 12, 2 Rose = fr. 13, 2 Walzer = fr. 13b [15] Untersteiner = fr. 913 Gigon = T 5 Botter. *Alegorie praw* należą do grupy dzieł Filona określanych mianem „komentarza alegorycznego”, których przedmiotem jest księga Genesis, a w których autor dyskutuje moralne, filozoficzne i duchowe znaczenia kryjące się dosłownym znaczeniem tekstu, wykorzystując przy tym metodę alegorezy (Royse 2009: 38).

<sup>67</sup> Fr. 14 Rose = fr. 14, 1 Walzer = fr. 14, 1 [19, 1] Untersteiner = fr. 934 Gigon = T 1 Botter. Tematyką *Zagadnień przyrodniczych* są kwestie meteorologiczne, kosmologiczne i ogólnie to, co się zdarza w sferze podksiężycowej (Gaully 2004: 10). Księga VII poświęcona jest kometom i teoriom im poświęconym takich badaczy jak np. Epigenes, Artemidoros, Apolonios z Myndos czy filozofowie stoicy.



FR. 14, 2 ROSS<sup>68</sup> — PLUTARCH, *O SPOKOJU DUCHA*, 477C–E

Podziwiam również Diogenesa, który widząc w Lacedemonie cudzoziemca, który gorliwie przygotowywał się do pewnego święta, rzekł: „Czy dobry mąż nie uważa wszelkiego dnia za święto?”. I to wielce wspaniałym, o ile jesteśmy rozsądni [σωφρονεῖν]. Najbardziej świętą bowiem i cudowną świątynią jest świat; do niej to wkracza człowiek poprzez narodziny po to, by oglądać nie ręcznie wykonane i nieruchome dzieła, lecz te, które [ogląda] boski umysł — zmysłowe naśladownictwa [bytów] myślnych [νοητά], jak mówi Platon — mające wrodzoną zasadę życia oraz ruchu, Słońce, Księżyc, gwiazdy, rzeki wciąż nową wodą płynące oraz ziemię rodzącą pożywienie dla roślin i zwierząt. Są najdoskonalszym wtajemniczeniem i misterium dla życia, które powinny wypełniać [nas] radością i weselem; nie jak liczni [πολλοί] oczekują Kroniów, Diasiów, Panathenaíów<sup>69</sup> i tego rodzaju innych dni, ażeby zażywać przyjemności i odetchnąć, wypełniając się śmiechem dzięki kupionym u mimów i tancerzy śmiesznościom. A więc tam w nabożnym milczeniu porządnie siedzimy; nikt bowiem wtajemniczany nie narzeka ani nie lamentuje przyglądając się [igrzyskom] Pytyjskim lub pijąc w czasie Kroniów, święta zaś, które bóg nam ufundował i [w które] wtajemnicza, znieważamy, trawiąc większość czasu na narzekaniach, smutkach i bolesnych frasunkach.

FR. 15, 1 ROSS — SYNEZJUSZ, *DION*, 47D–48A<sup>70</sup>

Inni zaś podążali inną drogą, uważaną za twardą — zakładam, jak jest, że niektórym z nich zdarza się osiągnąć spełnienie [τέλος] — lecz ja drogą, którą oni uznają, nie podążyłem. Jak to jest bowiem [możliwe] na drodze, na której wydaje się nie być małych stopni, ani tego, co pierwsze, drugie, ani porządku? Wydaje się bowiem, iż otaczająca ich rzeczywistość [τὸ καθ' αὐτοὺς πράγμα] jest jak bakchiczna, jakaś wieszczka, natchniona palpacja, to bez biegu docieranie do kresu oraz nie działające wedle logosu do owego logosu dochodzenie. Święte bogactwo [χρῆμα ἱερὸν] nie jest bowiem takie jak posiadanie poznania albo praca umysłu, ani jak jedno w drugim, lecz jak porównanie tego, co większe z mniejszym, jak uważa Arystoteles, iż ci, którzy mają być wtajemniczeni, nie powinni się czegoś uczyć [μαθεῖν], lecz doświadczać [παθεῖν] i zależeć się w stanie [διατεθῆναι], w którym są podatni na uzyskanie oświecenia; podatność zaś jest nier-

<sup>68</sup> Fr. 14, 2 Walzer = fr. 14, 2 [19, 2] Untersteiner = fr. 905 Gigon = fr. T 1 Botter.

<sup>69</sup> Kronia były świętem odbywającym się w pierwszym miesiącu attyckiego roku (Hekatombaion — lipiec/sierpień) i poświęcone były nie tylko Zeusowi, lecz także bogini Rhea — Matce Bogów (Deubner 1966: 152). Diasia były największym świętem poświęconym Zeusowi i odbywały się 23 dnia miesiąca Anthesterion (luty/marzec), prawdopodobnie nad brzegiem Ilios (Deubner 1966: 155). Panathenaie były corocznym świętem poświęconym Atenie. Co cztery lata odbywały się również igrzyska i wtedy mówi się o Wielkich Panathenaiach (Deubner 1966: 22–35).

<sup>70</sup> Fr. 15 Rose = fr. 15, 1 Walzer = fr. 15, 1 [20, 1] Untersteiner = fr. 963 Gigon = fr. T 2 Botter. Walzer, Ross i Untersteiner uwzględniają ponadto: Michał Psellos, *Scholia do Jana Klimaksa*, 6, 171. Ustęp pochodzi z dzieła, którego pełen tytuł brzmi *Dion albo o własnym życiu*, w którym autor krytykuje koncepcje filozofów (o orientacji najprawdopodobniej hermetycznej lub cynickiej) i kapłanów chrześcijańskich, zgodnie z którymi należy odrzucać *paideię* jako coś zbędnego. Synezjusz (inspirowany *Politeią* Platona) zaś wzywa do tego, by wychowywać w duchu humanistycznym, co ma pozwolić na powstrzymanie postępującej barbaryzacji ludności Imperium (Bregman 1982: 130–132).

cjonalna [ἄλογος]. Jeśli zaś to nie logos może ją przygotowywać, to [tego dokonać coś] jeszcze większego.

#### ARGUMENT EX GRADIBUS

FR. 16 ROSS<sup>71</sup> — SIMPLIKOS, KOMENTARZ DO „O NIEBIE” ARYSTOTELES, 288, 28–289, 33  
To, iż to, co boskie, jest odwieczne, — powiada — potwierdza również w ogólnych wywodach filozoficznych [ἐγκύκλια φιλοσοφήματα], co często wyrażone jest w argumentach, że to, co boskie z konieczności jest niezmienne oraz ze wszech miar pierwsze i najwyższe; jeśli bowiem jest niezmienne, to i wieczne. „Ogólnymi” zaś nazywa te traktaty, które wedle układu od początku były przedkładane wielu, a które mamy w zwyczaju nazywać „egzoterycznymi” [ἐξωτερικά] tak, jak te poważniejsze [nazywamy] „akroamatycznymi” czyli „podręcznikowymi” [συνταγματικά]; mówi o tym w [księgach] *O filozofii*. Ogólnie bowiem, tam, gdzie jest coś lepszego, tam też jest coś najlepszego; skoro więc wśród bytów [οὐσία] jeden jest lepszy od drugiego, to jest też coś najlepszego. A tym byłoby to, co boskie. Jeśli więc to, co się zmienia, zmieniane jest albo przez inne, albo przez siebie samo, to jeśli przez inne, to albo lepsze, albo gorsze; jeśli zaś przez siebie samo, to albo względem czegoś gorszego, albo pragnąc czegoś piękniejszego; to, co boskie zaś, nie ma niczego lepszego od siebie, przez co mogłoby zostać zmienione; byłoby to bowiem bardziej boskie. Nie godzi się również, by to, co lepsze doznawało [czegoś] od gorszego; wszelako, gdyby [doznało] od gorszego, to przyjąłoby coś marnego [φαιῶλον τι]; w nim zaś nie ma nic złego. Lecz nie zmienia się ono pragnąc czegoś piękniejszego, nie odczuwa bowiem braku co do żadnego ze swoich piękń [καλά]. Ani też [nie zmienia się] względem tego, co gorsze, ponieważ nawet człowiek dobrowolnie nie czyni samego siebie gorszym, ani nie posiada niczego złego, co przyjąłby ze zmiany na gorsze.

A dowód ten przejął Arystoteles z *Politei* Platona. Mówi w niej bowiem Platon: „Czy nie jest konieczne, jeśli coś oddali się od swej idei, to albo zmieniane jest samo przez siebie albo przez inne? — Konieczne. — A więc [byty] najlepsze w najmniejszym stopniu przemieniają się i poruszają przez inne, jak ciało przez pożywienie, napoje i trudy?”. Następnie, wykazawszy to, dodaje: „Ale on sam siebie mógłby zmieniać się i przemieniać? — Rzecz jasna, rzekł, że jeśli przemienia się. — Czy więc zmieniałby siebie w to, co lepsze i piękniejsze, czy w to, co gorsze i brzydsze od siebie? — Koniecznie, rzekł, że w to, co gorsze, jeśli się przemienia; w żadnej mierze bowiem nie powiemy, że bogu brakuje piękna albo doskonałości [ἀρετή]”. A wykazawszy, że nikt dobrowolnie nie czyni się gorszym, dodaje: „Ale, jak się zdaje, będąc najpiękniejszym i najlepszym na tyle, ile to możliwe, każdy z nich po prostu pozostaje w swej własnej formie [μορφή]”.

<sup>71</sup> Fr. 16 Rose = 16 Walzer = fr. 16 [25] Untersteiner = fr. 30 Gigon = fr. T 6 Botter.

FR. 17 ROSS<sup>72</sup> — SCHOLIA DO PRZYŚLÓW SALOMONA, COD. PARIS. GR. 175, COL. 46

Arystoteles: zasada [ἀρχή] jest jedna albo [jest ich] wiele. A jeśli jedna, to mamy to, czego szukaliśmy; jeśli zaś wiele, to albo uporządkowane, albo nieuporządkowane. Lecz jeśli nieuporządkowane, to i nieuporządkowane z nich [następstwa], a świat [κόσμος] nie byłby ładem [κόσμος], lecz bezładem, bo wbrew naturze nie jest to co podług natury. Jeśli zaś uporządkowane, to albo same przez siebie zostały uporządkowane albo przez jakąś przyczynę zewnętrzną. Lecz jeśli same przez siebie zostały uporządkowane, to mają coś wspólnego, co je łączy, a tym jest zasada<sup>73</sup>.

#### O WIECZNOŚCI ŚWIATA

FR. 18 ROSS<sup>74</sup> — FILON ALEKSANDRYJSKI, *O NIEZNISZCZALNOŚCI ŚWIATA*, 10–11

Arystoteles z kolei przeciwstawiając się pobożnie i bogobojnie twierdzi, że świat jest niezrodzony i niezniszczalny i oskarżał o straszną bezbożność tych, którzy uważali przeciwnie, a którzy mniemali, że nie ma różnicy między ręcznie wykonanymi [wizerunkami] a tym widzialnym bogiem — Słońcem, Księżycem oraz gwiazdami i planetami tak starannie obiegającymi świątynię. Powiedział — jak można usłyszeć — szydząc, że dawniej lękał się o domostwo, by nie zostało zniszczone gwałtownymi wiatrami, srogimi zimami, przez czas albo zaniedbanie odpowiedniej troski, teraz zaś ogarnia go większy strach względem niszczących w dyskursie cały świat.

FR. 19A ROSS<sup>75</sup> — FILON ALEKSANDRYJSKI, *O NIEZNISZCZALNOŚCI ŚWIATA*, 20–24

Ze względu na szacunek dla widzialnego boga, przyjąwszy wcześniej odpowiednią zasadę, należy uporządkować argumenty wykazujące, iż [kosmos] jest niezrodzony i niezniszczalny. Zakłada się, iż dla wszystkich [bytów] podatnych na ginięcie są dwie przyczyny niszczenia — wewnętrzna i zewnętrzna. Mogłeś więc odkryć, że żelazo, spiż i tego rodzaju byty psują się same z siebie, kiedy trucizna [iós<sup>76</sup>], przemieszczając się na sposób węzowej choroby, strawi je. Ze względu zaś a zewnętrzną, kiedy podczas pożaru domu lub polis również zostaną poddane niszczącej sile ognia i zostaną zniszczone w żarze. Podobnie zwierzętom zdarza się umrzeć samym z siebie z powodu chorób, z powodów zaś zewnętrznych, kiedy są zarżnięte, ukamieniowane, spalone albo przyjmując nieczystą śmierć przez powieszenie. Jeśli zaś świat zginie, to z konieczności zostanie zniszczony albo z powodu którejś z mocy zewnętrznych, albo którejś w nim samym. Niemożliwe jest jednak każde [z tych rozwiązań]. Na zewnątrz świata nie ma bowiem

<sup>72</sup> Fr. 17 Rose = fr. 17 Walzer = fr. 17 [27] Untersteiner = fr. 939 Gigon = fr. T 7 Botter.

<sup>73</sup> Por. Arystoteles, *Metafizyka*, 1076a 3–5; *O powstawaniu i ginięciu*, 337a 20–22.

<sup>74</sup> Fr. 18 Rose = fr. 18 Walzer = fr. 18 [21] Untersteiner = *partim* fr. 939 Gigon = T 10 Botter.

<sup>75</sup> Fr. 19 Rose = fr. 19a Walzer = fr. 19a [29] Untersteiner = *partim* fr. 939 Gigon = T 11 Botter.

<sup>76</sup> Chodzi najprawdopodobniej o rdzę.

niczego, ponieważ wszystkie [byty] zostały zebrane, by go wypełnić. W ten sposób bowiem będzie jeden, cały i niestarzejący się. Jeden, ponieważ nie pozostały jakieś inne [byty], z których powstałby podobny [świat] do będącego teraz; cały, z tego powodu, że wszelki byt został użyty do jego [stworzenia]; niestarzejący się i wolny od chorób, ponieważ ciała w chorobie i starości, podatne na ciepło i zimno, nawiedzane są silnie z zewnątrz również przez inne spadające na nie przeciwieństwa, z których żadna moc nie ucieknie, by otoczyć i zaatakować, ponieważ wszystkich nie brakuje w żadnym miejscu i [wszystkie] są całkowicie pochwycone wewnątrz. Jeśli zatem jest coś poza, to ze wszech miar byłaby to próżnia, bezdoznaniowa natura [ἀπαθής φύσις], która nie zdolna [22] do doznawania albo dokonania czegoś. Ani nie może znów zostać zniszczony przez jakąś przyczynę spośród tych wewnątrz niego. Po pierwsze, ponieważ część nie może być większa ani silniejsza od całości, bo byłoby to w najwyższym stopniu paradoksalne. Świat bowiem używszy nieprzewyższonej siły kieruje wszystkimi częściami, nie będąc kierowany przez żadną z nich. Następnie, skoro dwojakie są przyczyny giniecia — zewnętrzna i wewnętrzna — byty, które dopuszczają jedną, są ze wszech miar zdolne do przyjęcia drugiej. Dowodem zaś byk, koń, człowiek i podobne zwierzęta, ponieważ z natury można je zabić żelazem oraz mogą umrzeć z powodu choroby. Trudno bowiem albo raczej niemożliwe jest odkryć, czy to, co z natury dopuszcza giniecie z przyczyny zewnętrznej, nie będzie zdolne do przyjęcia całkowicie [przyczyny] wewnętrznej. Skoro więc zostało wykazane, że świat nie zginie z powodu żadnej z [przyczyn] wewnętrznych, ponieważ ze wszech miar nic nie zostało poza, ani jakiegokolwiek spośród wewnętrznych, na podstawie dowodu przeprowadzonego powyżej, zgodnie z którym to, co może zostać zniszczone przez jedną z przyczyn, z natury dopuszcza też drugą.

FR. 19B ROSS<sup>77</sup> — FILON ALEKSANDRYJSKI, *O NIEZNISZCZALNOŚCI ŚWIATA*, 28–34

Inaczej uzasadnia się to tak. Wszystkie byty, które są złożone, giną, dopuszczając rozkład w to, z czego zostały złożone. Rozkład więc jest niczym innym jak powrotem do natury każdego [ze składników], a więc przeciwnie — złożenie jest połączeniem przemocą w to, co wbrew naturze. I w ten sposób wydaje się mieć to, co w najmniejszym stopniu fałszywe. Ludzie bowiem składają się z czterech elementów, które wszystkie stanowią również składniki całego nieba: ziemi, wody, powietrza oraz ognia, których jedynie małe części pożyczyliśmy. Zmieszane zaś zostały pozbawione naturalnego położenia: wznoszący się ku górze ogień został ściągnięty w dół, ziemski i ciężki byt stał się lżejszy i w górnym miejscu został zakorzeniony, które jest zajęte przez to, co najbardziej ziemskie spośród tego, co w nas — głowę. Spośród zaś więzów najgorszy jest ten, który związał siłą, oraz wbrew naturze i krótkotrwały. Szybko bowiem rozwiązuje się przez tych, którzy zostali związani, jakby zrzucali jarzmo z powodu tęsknoty do ruchu zgodnego z naturą, do którego śpiesznie uciekają. Wedle bowiem poety tragicznego:

*Ponownie powraca  
To, co wyrasta z ziemi, do ziemi.*

<sup>77</sup> Fr. 20 Rose = fr. 19b Walzer = fr. 19b [28] Untersteiner = *partim* fr. 939 Gigon = fr. T 12 Botter.

*To, co z eterycznego nasienia zrodziło się,  
Ponownie przybyło do sfery niebiańskiej.  
Żadne spośród zrodzonych nie umiera,  
Rozdzielane na poszczególne [elementy],  
Przedstawiły własny kształt<sup>78</sup>.*

Dla wszystkich [bytów], które giną, prawo ludzkie i boskie jest takie: kiedy połączone istnieją w mieszaninie, zamiast porządku naturalnego przybierają nieporządek i zostają przeniesione w przeciwne miejsca, a więc w pewnym sensie wydają się żyć jak obcy, a kiedy pojawia się rozkład, wracają do właściwej sfery natury. [32] Świat zaś jest wolny od wspomnianego nieporządku, gdyż — wyobraź sobie — jasno widzimy: części tego, co ginie, teraz z konieczności każda umieszczona jest w miejscu nienaturalnym. Takie przypuszczenie jest poprawne. Wszystkie bowiem części świata mają najlepszy układ i harmonijny porządek tak, że każda przebywa w ulubionym miejscu jakby w ojczyźnie i [33] nie poszukuje zmiany na lepsze. Dlatego ziemi przydzielono najbardziej środkowe miejsce, do którego wszystkie [byty] ziemskie, nawet podrzucone do góry, powracają. Jest to dowód, iż jest to [ich] przestrzeń naturalna. Woda pokrywa ziemię, powietrze i ogień rozprzestrzenia się od środka w górę. Powietrze otrzymało miejsce rozgraniczające ogień i wodę, ogień zaś jest najwyżej. Dlatego zapaliwszy pochodnię i skierowawszy ją ku ziemi płomień w nie mniejszym stopniu będzie się z tym mocował i odciążony powędruje ku górze zgodnie z naturalnym ruchem ognia. [34] Jeśli w przypadku innych zwierząt czynnikiem niszczenia jest przeciwny naturze porządek [części], to jeśli we wszechświecie każda spośród części została uporządkowana zgodnie z naturą, rozłoso-wawszy właściwe miejsca, to słuszne jest powiedzenie, iż świat jest niezniszczalny.

FR. 19C ROSS<sup>79</sup> — FILON ALEKSANDRYJSKI, *O NIEZNISZCZALNOŚCI ŚWIATA* 39–43

W najwyższym stopniu dowodliwy jest zaś ten argument [λόγος], który tysiące — jak wiem — uroczyście uważają za ścisły i w wysokim stopniu niepodważalny. Pytają bowiem: z jakiego to powodu bóg [miałby] zniszczyć świat? Albo bowiem z powodu zaprzestania dalszego tworzenia świata, albo by zbudować inny. Wcześniejszy [powód] jest niewłaściwy dla boga. Trzeba bowiem zmieniać nieporządek na porządek, a nie porządek na nieporządek. Następnie, ponieważ zmianę zdania [μετάνοια] traktuje się jako namiętność i chorobę duszy. Trzeba bowiem było, ażeby albo w ogóle nie tworzył świata, albo osądziwszy, iż dzieło jest stosowne dla niego, cieszyć się tym, co powstało. To drugie nie wymaga nawet krótkiego badania. Jeśli bowiem zbudowałby inny [świat] zamiast tego, który jest teraz, niewątpliwie ten który by powstał, zostałby wykonany jako gorszy, podobny lub lepszy. Z tego każda [możliwość] jest karygodna. Jeśli bowiem świat gorszy, to gorszy jest też demiurg. Byty bowiem utworzone za pomocą doskonałej umiejętności i wiedzy boga są bez skazy, nienaganne i doskonałe. Twierdzą bowiem:

<sup>78</sup> Najprawdopodobniej cytat z *Chryzypposa* Eurypidesa.

<sup>79</sup> Fr. 21 Rose = fr. 19c Walzer = fr. 19c [17] Untersteiner = *partim* 939 Gigon = T 13 Botter.

*Nawet kobiecie na tyle nie brakuje dobrego rozumu,  
Ażeby wybrać gorsze zamiast tych, które są lepsze<sup>80</sup>.*

Przystoi bogu to, co bezkształtne, kształtować i nawet najgorsze [byty] obdarzyć niesamowitym pięknem.

Jeśli [świat] podobny, to twórca zmarnował swój trud, zupełnie się nie różniąc od głupiutkich dzieci, które często na plażach bawiąc się w piasku budują wzgórza, a następnie podkopując je rękoma znów je burzą<sup>81</sup>. O wiele lepiej niż utworzyć podobny, byłoby ani nie odejmować, ani dodawać, ani zmieniać na lepszy albo gorszy, na miejscu pozostawiając ten, który od początku raz został utworzony.

Jeśli utworzyłby lepszy, to i demiurg stałby się lepszy, tak że w czasie, gdy tworzył wcześniejszy, byłby niedoskonały pod względem umiejętności i myślenia [δυναοία], co nie jest słusznym przypuszczeniem. Bóg bowiem jest sam równy sobie i podobny, niedopuszczający ani podążania ku temu, co gorsze, ani wzrostu ku temu, co lepsze.

FR. 20, 1 ROSS<sup>82</sup> — CYCERON, *LUKULLUS*, 38, 119

Gdy bowiem twój mędrzec stoicki zgłoska po zgłosce wszystko ci powie, przybędzie, rozlewając wspaniałą potok mowy, Arystoteles, który powie, iż ów jest szalony. Świat bowiem nigdy nie miał żadnego poczęcia [*ortus*], ponieważ żadne poczęcie [*inceptio*] tak wspaniałego dzieła nie miało miejsca z powodu podjęcia nowego postanowienia. Jest też tak, że świat zewsząd jest tak połączony, iż żadna siła nie jest zdolna obalić tak wielkich ruchów i zmiany, żadna starość, powstająca wraz z upływem czasu, [nie sprawi], że ten klejnot został kiedykolwiek zniszczony i zginął<sup>83</sup>.

#### O RUCHU GWIAZD

FR. 21, 1 ROSS<sup>84</sup> — CYCERON, *O NATURZE BOGÓW*, II 15, 42 ORAZ 44

A ponieważ miało miejsce powstanie jednych zwierząt na ziemi, innych w wodzie, innych w powietrzu niedorzeczne Arystotelesowi wydawało się mniemanie, iż w tej części, która jest najodpowiedniejsza do powstawania zwierząt, żadne zwierzę się nie rodzi. Gwiazdy [*sidera*] zaś zajmują miejsce w eterze, który z tego powodu, iż jest najdelikatniejszy, zawsze się porusza i odznacza energią, konieczne jest, ażeby zwierzę, które tam się rodzi, cechowało się najbystrzejszym zmysłem i największą ruchliwością. Dlatego, skoro w eterze rodzą się gwiazdy, rozumne jest, iż mają zmysł i pojętność [*intelle-*

<sup>80</sup> Autor nieznan.

<sup>81</sup> Por. Homer, *Iliada*, XV 362 n.

<sup>82</sup> Fr. 22 Rose = fr. 20 Walzer = fr. 20, 1 [22] Untersteiner = fr. 829 Gigon = fr. T 14 Botter.

<sup>83</sup> Ross, a za nim Untersteiner, dodają jeszcze fragment: Lactantius, *Divinae institutiones* 2, 10.

<sup>84</sup> Fr. 23–24 Rose = fr. 21 Walzer = fr. 21, 1 [32] Untersteiner = fr. 835 Gigon = fr. T 15 Botter. Ross i Untersteiner uwzględniają ponadto fragment: Nemejusz z Emezy, *O naturze człowieka*, 69, 16–21.

*gentia*]. Co dowodzi, iż gwiazdy należy zaliczyć do rzeszy bogów. [...] Zaiste powinien zostać pochwalony Arystoteles za określenie, że wszystkie [byty], które się poruszają, poruszają się dzięki naturze, sile albo woli; poruszają się zaś Słońce, Księżyc i wszystkie gwiazdy. Te zaś, które poruszają się dzięki naturze, z powodu ciężaru poruszają się w dół albo z powodu lekkości w górę, z czego żadne nie dotyczy gwiazd [*astrā*], ponieważ ich ruch odbywa się po okręgu [*in orbem circumque*]. Nie można też powiedzieć, iż jakaś większa siła działa tak, że gwiazdy poruszają się wbrew naturze. Cóż bowiem może być większe? Pozostaje więc to, iż ruch gwiazd ma miejsce z własnej woli [*voluntarius*]. Ten, kto to dostrzeża, nie tylko nieuczenie, lecz również bezbożnie czyni, jeśli zaprzecza, że bogowie są.

FR. 22, 1 ROSS<sup>85</sup> — STOBAJOS, *ELOGAE*, I 43 (37), 1 = PLUTARCH, *PLACITA PHILOSOPHORUM*, 908F = Pseudo-Galen, *Historia philosophiae* 35 = Aetios V 20, 1

Platon i Arystoteles [uznają] cztery rodzaje istot żywych [ζῷα]: lądowe, wodne, latające i niebiańskie. Również gwiazdy określa się jako istoty żywe, jak też sam świat, przepel-niony bóstwem [ἑνέος], jest istotą żywą, rozumną i nieśmiertelną.

FR. 23, 1 ROSS<sup>86</sup> — OLIMPIODOR, *KOMENTARZ DO „FEDONA” PLATONA*, 200, 3–6

To, że trzeba, aby jakiś oraz cały rodzaj ludzi był w ten sposób odżywiany, świadczy o tym i ten co na tej ziemi odżywał się jedynie słonecznymi promieniami, o którym wspomina Arystoteles, iż sam go widział.

FR. 23, 2 ROSS<sup>87</sup> — OLIMPIODOR, *KOMENTARZ DO „FEDONA” PLATONA*, 239, 19–21

Jeśli tam Arystoteles wspomina o człowieku, który nie śpi i odżywia się jedynie lśniącem powietrzem, to cóż można domniemywać o tamtejszych istotach?

FR. 24 ROSS<sup>88</sup> — OLIMPIODOR, *KOMENTARZ DO „FEDONA” PLATONA*, 26, 22–27

Również Proklos brał pod uwagę to, iż istoty niebiańskie posiadają jedynie wzrok i słuch, podobnie i Arystoteles. Posiadają jedynie te spośród zmysłów [αἰσθήσεις], które przyczyniają się do pomysłności [τὸ εἶ εἶναι], a nie wyłącznie do bycia [τὸ εἶναι]; pozostałe powiem zmysły przyczyniają się jedynie do bycia. Poświadcza to poeta, mówiąc tak:

<sup>85</sup> Fr. 22, 7 Walzer = fr. 22, 1 [33] Untersteiner = *partim* T 19 Gigon = T 17 Botter. Rose odnosi ten i kolejny fragment do Arystotelesowego dialogu *Eudemos* (fr. 42). Walzer oraz Untersteiner uwzględniają ponadto: Arystoteles, *Historia zwierząt*, 552b 10 n.; Apulejusz, *O bogu Sokratesa*, VIII 137; Filon Aleksandryjski, *O gigantach*, 2, 7–8; *De plantatione*, 3, 12; *De somniis*, I 22, 135; *O niezniszczalności wszechświata* 14, 45; Sekstus Empiryk, *Przeciw uczonym*, I 86. Natomiast Ross i Botter uwzględniają jeszcze: Olimpiodoros, *Komentarz do „Fedona” Platona*, 180, 22–23.

<sup>86</sup> Fr. 23, 1 Walzer = fr. 23 [34] Untersteiner = fr. 855 Gigon = fr. T 18 Botter.

<sup>87</sup> Fr. 23, 2 Walzer = 23, 2 [34] Untersteiner = fr. 856 Gigon.

<sup>88</sup> Fr. 24 Walzer = fr. 24 [36] Untersteiner = fr. 903 Gigon = fr. T 18 Botter. Rose odnosi ten fragment do Arystotelesowego dialogu *Eudemos* (fr. 48).



*Słońce, które wszystko widzisz i wszystko słyszysz*<sup>89</sup>, a więc, że mają jedynie wzrok i słuch. Oraz [twierdzi Arystoteles], że są one przede wszystkim zmysłami, które poznają bardziej dzięki działaniu [ἐνεργεῖν] niż doznawaniu [πάσχειν] oraz są one bardziej właściwe dla nich [ciał niebiańskich] jako niezmiennych. Damaskios zaś brał pod uwagę to, iż mają one również inne postrzeżenia.

FR. 26 ROSS<sup>90</sup> — CYCERON, *O NATURZE BOGÓW*, I 13, 33

Również Arystoteles w trzeciej księdze *O filozofii*, wiele wprowadza zamieszania, nie zgadzając się ze swym mistrzem Platonem. Raz bowiem wszelką boskość [*divinitas*] przypisuje umysłowi [*mens*], a raz mówi, iż bogiem jest ten właśnie świat, a jeszcze raz z kolei jakiegoś innego [boga] stawia na czele świata, ażeby poprzez jakiś regresywny ruch kołowy [*replicatio*] kierował i podtrzymywał ruch świata. Następnie mówi, iż bóg jest żarem nieba [*ardor coeli*], nie pojmując, że niebo jest częścią świata, którego w innym miejscu sam określił bogiem. Lecz w jaki sposób przy takiej szybkości może zostać zachowany ów boski zmysł nieba? Gdzież w końcu znajduje się tyłu innych bogów, jeśli za boga uznamy również niebo? Jeśli zaś on sam [Arystoteles] chce, żeby bóg był bezcielesny, to pozbawia go wszelkiego zmysłu, a także roztropności [*prudentia*]. W jaki więc sposób świat pozbawiony ciała może być poruszany, albo też w jaki sposób wiecznie się poruszając może być spokojny [*quietus*] i szczęśliwy [*beatus*]?

FR. 27, 1 ROSS<sup>91</sup> — CYCERON, *KSIĘGI AKADEMICKIE*, I 7, 26

Tak więc powietrze — tego [słowa] używamy bowiem również w łacinie — oraz ogień, woda i ziemia są pierwsze, z nich bowiem powstają formy zwierząt i tych rzeczy, które rodzą się z ziemi. Tak więc owe początki oraz — że powróć do greki — nazywane są elementami. Spośród nich powietrze i ogień posiadają siłę poruszania i działania, pozostałe części — a mówię o wodzie i ziemi — [siłę] przyjmowania i jakby doznawania. O piątym rodzaju, z którego są gwiazdy i umysły, Arystoteles sądzi, iż jest wyjątkowy i niepodobny do tych czterech, o których wspomniałem powyżej.

FR. 27, 2 ROSS<sup>92</sup> — CYCERON, *ROZMOWY TUSKULAŃSKIE*, I 10, 22

Arystoteles ogromnie wszystkich przewyższając pod względem umysłu i skrupulatności [*diligentia*] — z Platona wciąż czynię wyjątek — kiedy przedstawił owe cztery znane rodzaje zasad, z których wszystko powstaje, uznaje, iż jest jakaś piąta natura, z której składa się umysł. Sądzi bowiem, że myślenie, przewidywanie, uczenie się, uczenie, odkrywanie czegoś oraz wiele innych: pamiętanie, kochanie, nienawidzenie, pragnienie, lękanie się, niepokojenie, weselenie się — te i im podobne nie występują w żadnym z tych czterech rodzajów. Przywołuje piąty rodzaj, ale bez nazwy, i w ten sposób sam

<sup>89</sup> Tłum. A. P.; zob. Homer, *Iliada* III 277; *Odyseja*, XII 323.

<sup>90</sup> Fr. 26 Rose = fr. 26 Walzer = fr. 26 [39] Untersteiner = fr. 25, 1 Gigon = fr. T 21–26 Botter.

<sup>91</sup> Fr. 27, 1 Walzer = fr. 27, 1 [30, 1] Untersteiner = fr. T 18, 1 Gigon = fr. 20 Botter.

<sup>92</sup> Fr. 27, 2 Walzer = fr. 27, 2 [30, 2] Untersteiner = 994 Gigon.



umysł [*animus*] określa nową nazwą ἐνδελέχεια jako jakby będący w nieprzerwanym i wiecznym ruchu.

FR. 27, 3 ROSS<sup>93</sup> — CYCERON, *ROZMOWY TUSKULAŃSKIE*, I 17, 41

Jeśli umysł jest albo jakąś liczbą — co bardziej jest twierdzeniem subtelnym niż jasnym — albo ową piątą bardziej nienazwaną niż niepoznawalną naturą, to [byty] o wiele także bardziej zupełne są i czystsze tak, że unoszą się w najdalszej [odległości] od Ziemi.

FR. 27, 4 ROSS<sup>94</sup> — CYCERON, *ROZMOWY TUSKULAŃSKIE*, I 26, 65–27, 66

Jeśli zaś jest jakaś piąta natura, po raz pierwszy wprowadzona przez Arystotelesa, to jest ona właściwa dla bogów i dusz. Podążając za tym poglądem [*sententia*] wyraziliśmy to w *Pocieszeniu* [*Consolatio*] tymi samymi słowami: „Powstania dusz nie można odkryć na ziemi. W umysłach bowiem nic nie jest zmieszane i zwarte, czy też wydaje się zrodzone i wytworzone z ziemi, ani też nic wilgotnego, powietrznego ani ognistego. W tych bowiem naturach nie ma niczego, co ma moc pamięci, myśli, pojmowania, co zachowywałoby zdarzenia przeszłe, przewidywało przyszłe i mogłoby obejmować obecne. One same są boskie i nigdy nie odkryje się, skąd mogły dojść do człowieka, jeśli nie od boga. Jakaś wyjątkowa jest więc natura i moc umysłu oddzielona od tych zwykłych i znanych natur. Tak więc, czymkolwiek jest to, co spostrzega, pojmuje, żyje, odznacza się mocą [*vigere*] konieczne jest, by było niebiańskie i boskie, a z tej racji również odwieczne. Także sam bóg, którego pojmujemy, nie inaczej może być pojmowany niż jako jakiś wolny i nieskrępowany umysł, oddzielony od wszelkiej śmiertelnej domieszki, wszystko spostrzegający i poruszający i sam obdarzony wiecznym ruchem”. Z tego rodzaju i z tej natury jest umysł ludzki.

FR. 27, 5 ROSS<sup>95</sup> — KLEMENS RZYMSKI, *RECOGNITIONES*, 8, 14

Arystoteles wprowadził również piąty element, który [określał mianem] ἀκατονόμαστον, czyli nie do nazwania [*incompellabile*], bez wątpienia wskazując na tego, który łącząc cztery elementy w jedno, stworzył świat.

<sup>93</sup> Fr. 27, 3 [30, 3] Untersteiner = fr. 995 Gigon.

<sup>94</sup> *Partim* fr. 27, 3 Walzer = fr. 27, 4 [30, 4] Untersteiner = fr. 986 Gigon.

<sup>95</sup> Fr. 27, 5 [30, 5] Untersteiner = fr. 986 Gigon.

## BIBLIOGRAFIA

- ACKRILL, J.L., 1981, *Aristotle. The Philosopher*, Oxford.
- ARISTOTELE, 1987, *I frammenti dei dialoghi*, t. I–II, R. Laurenti (cur.), 1987.
- ARISTOTELE, 2008, *I dialoghi*, M. Zanatta (cur.), Milano.
- ARISTOTELES, 2006, *Werke*, Bd. 20, 1: *Fragmente zu Philosophie, Rhetorik, Poetik, Dichtung*, H. Flashar (Übers. und Erl.), Berlin.
- ARISTOTLE, 1952, *The Works of Aristotle*, vol. XII: *Select Fragments*, W.D. Ross (transl.), Oxford.
- ARISTOTLE, 1961, *De anima*, W.D. Ross (ed., intr. & comm.), Oxford.
- ARISTOTLE, 1970, *Physics. Books I and II*, W. Charlton (transl., intr. & comm.), Oxford.
- ARNIM, H. VON, 1931, *Die Entstehung der Gotteslehre des Aristoteles*, Wien.
- ARPE, C., 1937, *Das ti en einai bei Aristoteles*, Hamburg.
- ARYSTOTELES, 1988, *Zachęta do filozofii*, tłum. K. Leśniak, Warszawa.
- ARYSTOTELES, 2001, *Dziela wszystkie*, t. 6, Warszawa.
- BERNABÉ, A., 2004, *Poetae Epici Graeci. Testimonia et fragmenta*, Pars II.1: *Orphicorum et orphicis similium testimonia et fragmenta*, München–Leipzig.
- BERNAYS, J., 1863, *Die Dialoge des Aristoteles in ihrem Verhältnis zu seinen übrigen Werken*, Berlin.
- BERTI, E., 1997, *La filosofia del »primo« Aristotele*, Milano (Padova 1962).
- BIGNONE, E., 1973, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, vol. II, Firenze (1936<sup>1</sup>).
- BOS, A. P., 1989a, „*Exoterikoi logoi and enkyklioi logoi in the Corpus Aristotelicum and the Origin of the idea of the enkyklios paideia*”, *JHI* 50, s. 179–198.
- BOTTER, B., 2011, *Aristotele e i suoi dei. Un'interpretazione del III libro del De philosophia*, Roma.
- BRANDIS, C. A., 1823, *De perditis Aristotelis libris De ideis et De Bono sive De philosophia*, Bonnae.
- BREGMAN, J., 1974, „*Synesius of Cyrene: Early life and Conversion to Philosophy*”, *CSCA* 7, s. 55–88.
- BREGMAN, J., 1982, *Synesius of Cyrene. Philosopher–Bishop*, Berkeley–Los Angeles–London.
- BYWATER, I., 1876, „*Aristotle's Dialogue On Philosophy*”, *Journal of Philology* 7, s. 64–87.
- CHERNISS, H., 1944, *Aristotle's Criticism of Plato and Academy*, Baltimore.
- CHERNISS, H., 1959, „*H.D. Saffrey: Le Περὶ φιλοσοφίας d'Aristote... [rev.]*”, *Gnomon* 31, s. 36–51.
- CHROUST, A.-H., 1966, „*The Probable Date of Aristotle's Lost Dialogue On Philosophy*”, *JHPH* 4, s. 283–291.
- CRILLY, W. H., 1962, *The Role of Alpha Minor in Aristotle's Metaphysics. A Study in Aristotelian Methodology*, Fribourg.
- DESCLOS, M.-L., FORTENBAUGH, W. W. (EDS.), 2011, *Strato of Lampsacus. Text, Translation and Discussion*, New Brunswick.
- DEMBIŃSKI, B., 2003, *Późna nauka Platona. Związki ontologii i matematyki*, Katowice.
- DEUBNER, L., 1966, *Attische Feste*, Berlin.
- DIELS, H., KRANZ, W., 1951, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin.
- DILLON, J., 1977, *The Middle Platonists. A Study of Platonism 80 B.C. to A.D. 220*, London.
- DÜRING, I., 1957, *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, Göteborg.
- DÜRING, I., 1966, *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Heidelberg.
- FLASHAR, H., 1983, *Aristoteles*, w: H. Flashar (hrsg.), *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike*, Bd. 3: *Ältere Akademie. Aristoteles — Peripatos*, Basel–Stuttgart.
- FINAMORE, J. F., DILLON, J. M., 2002, *Iamblichus De anima. Text, Translation, and Commentary*, Leiden–Boston–Köln.

- FINDLAY, J. N., 1974, *Plato. The Written and Unwritten Doctrines*, London–New York.
- FORTENBAUGH, W. W., ET ALII (EDS.), 1993, *Theophrastus of Eresus. Sources for His Life, Writings, Thought and Influence*, Part I, Leiden–New York–Köln.
- FORTENBAUGH, W. W., SCHÜTRUMPF, E. (EDS.), 2000, *Demetrius of Phalerum. Text, Translation and Discussion*, New Brunswick.
- FRITZ, K. VON, 1941, „The Historian Theopompos. His Political Convictions and his Conception of Historiography“, *AHR* 46, s. 765–787.
- GAISER, K., 1963, *Platons Ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule*, Stuttgart.
- GAISER, K., 1985, *Theophrast in Assos. Zur Entwicklung der Naturwissenschaft zwischen Akademie und Peripatos*, Heidelberg.
- GAJDA, J., 1993, *Platońska droga do idei. Aksjologiczny rodowód platońskiej ontologii*, Wrocław.
- GAULY, B. M., 2004, *Senecas Naturales Quaestiones. Naturphilosophie für römische Kaiserzeit*, München.
- GIANNANTONI, G., 1990, *Socrates et Socraticorum Reliquiae*, vol. I–IV, Napoli.
- GIGON, O., 1987, *Aristotelis Opera*, vol. III: *Librorum deperditorum fragmenta*, Berlin–New York 1987.
- GLADIGOW, B., 1965, *Sophia und Kosmos. Untersuchungen zur Frühgeschichte von σοφός und σοφία*, Hildesheim.
- GOTTSCHALK, H. B., 1991, „Aristotelis Opera, vol. III... [rec.]“, *CR*, s. 31–34.
- GUTHRIE, W. K. C., 1981, *A History of Greek Philosophy*, vol. VI: *Aristotle: An Encounter*, Cambridge.
- HAASE, W., 1965, „Ein vermeintliches Aristoteles-Fragment bei Johannes Philoponos“, w: H. Flashar, K. Gaiser (Hrsg.), *Synusia. Festgabe für Wolfgang Schadewalt*, Pfullingen, s. 323–354.
- HEINZE, R., 1892, *Xenokrates. Darstellung der Lehre und Sammlung der Fragmente*, Leipzig [Hildesheim 1965<sup>2</sup>].
- HEITZ, E., 1869, *Fragmenta Aristotelis*, Paris.
- HOMER, *Iliada*, 1981, tłum. K. Jeżewska, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź.
- ISNARDI PARENTE, M., 1982, *Senocrate — Ermodoro. Frammenti*, Napoli.
- JAEGER, W., 1923, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin.
- JAEGER, W., 1934, *Aristotle. Fundamentals of the History of his Development*, transl. R. Robinson, Oxford.
- KAHN, C. H., 1983, „Arius as a Doxographer“, w: W.W. Fortenbaugh (ed.), *On Stoic and Peripatetic Ethics. Work of Arius Didymus*, New Brunswick–London, s. 3–13.
- KERN, O., 1922, *Orphicorum fragmenta*, Berlin.
- KRÓL, Z., 2005, *Platon i podstawy matematyki współczesnej. Pojęcie liczby u Platona*, Nowa Wieś.
- LASSERRE, F., 1966, *Die Fragmente des Eudoxos von Knidos*, Berlin.
- MIRHADY, D. C., 2001, „Dicearchus of Messana. The Sources, Text and Translation“, w: W.W. Fortenbaugh, E. Schütrumpf (eds.), *Dicaearchus of Messana. Text, Translation, and Discussion*, New Brunswick–London, s. 3–142.
- PAUZANIASZ, 1989, *U stóp boga Apollona. Z Pauzaniausza „Wędrowki po Helladzie” księgi VIII, IX, X*, tłum. J. Niemirska-Pilszczyńska, H. Podbielski, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź.
- PLEZIA, M., 1992, „Nowe wydanie fragmentów Arystotelesa”, *Meander* 47, s. 553–564.
- PLEZIA, M., 2000, *Okruchy ze stołu Arystotelesa i Cyncerona*, Warszawa–Kraków, s. 101–111.
- PLUTARCHUS, 2003, *O Izydzie i Ozyrysie*, tłum. A. Pawlaczyk, Poznań.
- PORAWSKI R., WESOŁY, M., 1988, „Arystotelesa Proteptyk czyli zachęta do filozofii“, *SPhP* 7, s. 51–73.
- PORAWSKI, R., 1983, „Fragment traktatu Arystotelesa O Demokrycie”, *Eos* 71, s. 277–281.
- RAVAISSON, F., 1975, „Das Problem des exoterischen Schriften”, w: P. Moraux (hrsg.), *Frühschriften des Aristoteles*, Darmstadt, s. 1–20.

- RICHARD, M.-D., 1986, *L'enseignement oral de Platon*, Paris (2005<sup>2</sup>).
- ROSE, V., 1863, *Aristoteles pseudepigraphus*, Lipsiae.
- ROSE, V., 1870, *Aristotelis opera*, vol. V, Berlin.
- ROSE, V., 1886, *Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta*, Lipsiae.
- ROSS, W. D. (ED.), 1955, *Aristotelis fragmenta selecta*, Oxford.
- ROYSE, J. R., 2009, „The Works of Philo”, w: A. Kamesar (ed.), *The Cambridge Companion to Philo*, Cambridge, s. 32–64.
- SCHMIDT, M., 1854, *Didymi Chalcenteri gramatici Alexandrini fragmenta quae supersunt omnia*, Lipsiae.
- SIDER, D., 1989, „*Aristotelis Opera*, vol. III... [rec.]”, *CW* 83, s. 59.
- SMITH, A., 1993, *Porphyrii Philosophii fragmenta*, Stuttgart–Leipzig.
- SONDEREGGER, E., 1983, *Die Bildung des Ausdrucks to ti en einai durch Aristoteles*, *AGPh* 65, s. 18–39.
- STIBBE, C. M., 1985, „Chilon of Sparta”, transl. A. Hamilton, *MNAW* 46, s. 7–24.
- TARÁN, L., 1966, „Aristotele, Della filosofia. Introduzione, testo, traduzione e commento esegetico... [rev.]<sup>4</sup>”, *AJPh* 87, s. 464–467.
- THEILER, W., 1925, *Zur Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristoteles*, Zürich–Leipzig (Berlin 1965<sup>2</sup>).
- TRENDELENBURG, F. A., 1826, *Platonis de ideis et numeris doctrina ex Aristotele illustrata*, Lipsiae.
- TRENDELENBURG, F. A., 1833, *Aristotelis de anima libri tres*, Ienae.
- UNTERSTEINER, M., 1963, *Aristotele: Della filosofia*, Roma.
- VOGEL, C. J. DE, 1960, „The Legend of the Platonizing Aristotle”, w: I. Düring, G.E.L. Owen (eds.), *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century. Papers of the Symposium Aristotelicum Held at Oxford in August 1957*, Göteborg, s. 248–256.
- WALZER, R., 1934, *Aristotelis dialogorum fragmenta*, Firenze (Hildesheim 1963).
- WEHRLI, F., 1957, *Die Schule des Aristoteles*, Hft. 9: *Phanias von Eresos. Chamaileon. Praxiphanes*, Basel.
- WEHRLI, F., 1967, *Die Schule des Aristoteles*, Hft. 1: *Dikaiarchos*, Basel.
- WEHRLI, F., 1969a, *Die Schule des Aristoteles*, Hft. 3: *Klearchos*, Basel.
- WEHRLI, F., 1969b, *Die Schule des Aristoteles*, Hft. 5: *Straton von Lampos*, Basel.
- WEHRLI, F., 1969c, *Die Schule des Aristoteles*, Hft. 7: *Herakleides Pontikos*, Basel.
- WEHRLI, F., 1969d, *Die Schule des Aristoteles*, Hft. 8: *Eudemos von Rhodos*, Basel.
- WEHRLI, F., 1974, *Die Schule des Aristoteles*, suppl. 1: *Hermippos der Kallimacheer*, Basel.
- WESOLY, M., 1984, „Świadectwa niespisanej nauki Platona (I). Traktat Arystotelesa *O dobru*”, *Meander* 4, s. 169–183.
- WILAMOWITZ-MOELLENDORF, U., 1893, *Aristoteles und Athen*, Bd. I, Berlin.
- WILPERT, P., 1957, „Die Stellung der Schrift *Über die Philosophie* in der Gedankenentwicklung des Aristoteles<sup>4</sup>”, *JHS* 77, s. 155–162.
- ZELLER, E., 1879, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Bd. II 2: *Aristoteles und die alten Peripatetiker*, Leipzig.

ARTUR PACEWICZ

/ Wrocław /

**Aristotle's Lost Work *On Philosophy***

This article offers a Polish translation of Aristotle's treatise, *On Philosophy*, of which only certain fragments and testimonies have been preserved. The translation is supplied with an introduction presenting the history of various interpretations and reconstructions of Aristotle's work.

KEY WORDS

Aristotle, *On philosophy*, translation, reconstruction



# Michel d’Ephèse, commentateur d’Aristote et auteur

GEORGES ARABATZIS / *Athènes* /

## 1. Michel d’Ephèse, auteur apocryphe

Malgré le fait que Michel d’Ephèse est un des commentateurs d’Aristote les plus productifs et originaux de Byzance, on ne sait que très peu de sa vie et son travail philosophique n’est pas suffisamment étudié pour avoir un profil complet de lui. Même la période de son activité a dû être déferée d’un demi-siècle pour être conforme aux nouvelles données de la recherche. De ses œuvres, sont jusqu’ici publiées, dans la série des *Commentaria in Aristotelem Graeca*, ses commentaires sur l’*Éthique à Nicomaque*, les *Parva Naturalia*, le *Mouvement des animaux*, la *Marche des animaux*, la *Génération des animaux*, les *Réfutations sophistiques* et, également, des scolies et glosses à la *Politique*. K. Praechter a soutenu (Praechter 1906), que Michel a écrit des commentaires sur les livres E–N de la *Métaphysique* qui ont été attribués à Alexandre d’Aphrodisias. H. P. Mercken et Sten Ebbesen suivent Praechter sur ce point (Sorabji 1990: 22) tandis que d’autres chercheurs pensent que le commentaire de ces livres est antérieur à Syrianos. Il y a aussi le manuscrit de son commentaire sur le *De coloribus* non encore publié duquel seulement une traduction latine a été parue en 1575. Des autres commentaires que la tradition lui attribue on n’a plus de trace (Arabatzis 2006: 17–22).

Auparavant, on considérait Michel d’Ephèse comme un élève de Michel Psellos (1018–ci. 1081). Karl Praechter a soutenu qu’il était du même âge que Psellos sinon plus

vieux que lui. Ebbesen a réfuté avec succès l'argument de Praechter et il n'y a actuellement aucune raison pour situer Michel d'Ephèse dans la première moitié du XI<sup>e</sup> siècle (Arabatzis 2006: 22). Ce développement dans la recherche soutient, de manière indirecte, la thèse de Robert Browning que Michel d'Ephèse fut, avec Eustrate de Nicée, un des savants du cercle aristotélicien de la princesse byzantine Anne Comnène, d'une génération plus tardive (Browning 1962; Frankopan 2009). Browning a défendu cette théorie sur la base, principalement, d'une remarque tirée de l'épithaphe de la princesse par Georges Tornikès où Michel d'Ephèse apparaît comme employé (non-satisfait) de celle-ci (Darrouzès 1970: 283.4–12). Le cercle d'Anne Comnène a notamment produit des commentaires sur l'*Éthique à Nicomaque*; plus important, Michel d'Ephèse possède le privilège d'avoir commenté le premier, après de siècles de silence, les œuvres biologiques, la politique d'Aristote et, également, les *Réfutations sophistiques*.

## 2. Michel d'Ephèse et la *Métaphysique*

Michel d'Ephèse est le commentateur des livres E–N de la *Métaphysique* d'Aristote qui sont parus dans la série des *Commentaria in Aristotelem Graeca* sous le nom d'Alexandre d'Aphrodisias. Telle est l'opinion de Karl Praechter (Praechter 1909), une thèse qui fut de nouveau avancée récemment dans un livre de Concetta Luna (Luna 2001). Déjà, dans la fin de son commentaire sur les *Parva Naturalia*, Michel donne la liste des commentaires écrits par lui et parmi eux, celui de la *Métaphysique* de E à N (*in Parva Natur.*: 149, 8–16). Luna suit la position de Praechter à propos de l'attribution de ces commentaires à Michel d'Ephèse et réfute les objections de Tarán (Luna 2001: 53 ff; voir Tarán 1981: 750). Luna juge les objections de ce dernier comme entièrement extérieures par rapport au commentaire tandis que les positions de Praechter sont considérées par elle comme des analyses internes (c'est-à-dire linguistiques et stylistiques) et en vue de cela, elles sont de loin les plus solides. Luna cite une série de ressemblances stylistiques entre le commentaire sur la *Métaphysique* E–N et d'autres commentaires faits par Michel d'Ephèse aussi bien dans la partie principale de son étude que dans un Appendice spécial (Luna 2001: 59 ff. et Appendice III, 197–212). Très schématiquement, les positions de Luna, dans la lignée de Praechter, sont les suivantes : le commentaire sur la *Métaphysique* E–N est basé sur le commentaire de Syrianos sur les livres M et N; d'ailleurs, Michel ne connaissait que le commentaire d'Alexandre sur les livres A–Δ, tandis que Syrianos avait entre les mains le texte complet des commentaires d'Aphrodisias.

Leonardo Tarán a publié un compte rendu du livre de Luna où il défend fortement sa position que ces commentaires ne sont pas de la main de Michel d'Ephèse (Tarán 2005: 196–209). Il soutient que Luna a ignoré l'étude classique de J. Freudenthal, datée de 1884 (Freudenthal 1987), selon laquelle Michel ne peut pas être le commentateur de la *Métaphysique* E–N. Freudenthal exclut — sur la base des comparaisons faites entre les commentaires sur la *Métaphysique* et des références d'Averroès aux commentaires d'Aphrodisias sur le livre Λ — l'idée que le commentaire que nous connaissons peut avoir



quelque lien avec Alexandre. Tarán s'est ainsi appuyé sur l'étude de Freudenthal pour détacher ce commentaire du nom d'Alexandre, soutenant que le commentaire de Syrianos est basé sur le commentaire de (pseudo-)Alexandre (Tarán 1987); par conséquent, ce commentaire ne peut pas appartenir à un auteur plus tardif comme Michel d'Ephèse.

En effet, du moment qu'une source commune à Alexandre ou à tout autre auteur est exclue, il n'y a que deux possibilités : soit Syrianos se base sur pseudo-Alexandre ou, au contraire, ce dernier s'est appuyé sur Syrianos. Tarán cite une série de passages qui soutiennent la première hypothèse (Tarán 1987: 200–204) et rejette les comparaisons de Luna qui pointent vers l'autre direction (Tarán 1987: 204–207). Il croit, en conséquence, que l'auteur de ce commentaire est un plagiaire comme il paraît à quatre reprises dans les livres E–N où celui-ci se dit l'auteur du commentaire sur *Métaphysique* A–Δ.

En faveur de la position que Michel est l'auteur du commentaire sur les livres E–N se sont exprimés, comme on l'a dit, Mercken, Ebbesen, et également, Paul Moraux (Moraux 1942: 14–19) et R. W. Sharples (Sharples 1987: 1176–1243, plus spécialement 1182). Ces deux derniers se basent sur la réfutation des positions de Freudenthal faite par J. Zahlfleisch, (Zahlfleisch 1900: 85–89). Tarán, par contre, juge que la critique de Zahlfleisch par rapport à Freudenthal est insuffisante. Dans son compte rendu du livre de Luna, R. W. Sharples (Sharples 2003) a une attitude plus positive, tout en rappelant que le problème de l'attribution du commentaire a encore des aspects bien obscurs. Sharples souligne que Luna prouve de manière exhaustive que pseudo-Alexandre utilise Syrianos comme source et non pas le contraire et qu'au sujet de l'attribution du commentaire sur les livres E–N à Michel d'Ephèse, elle a recueilli une masse impressionnante d'analyses stylistiques et linguistiques du style propre au scoliaste byzantin.

Il en reste, dit Sharples, le problème de la reproche du plagiat. Si on accepte que Michel d'Ephèse est l'auteur du commentaire sur la *Métaphysique* E–N, alors il ne s'agit pas d'un scoliaste anonyme qui essaie de passer ses écrits sous le nom d'Alexandre mais de quelque chose de bien pire; Michel est le scoliaste qui essaie de récupérer l'œuvre d'Alexandre pour son propre compte. Pour reprendre une image de Sharples lui-même, Michel d'Ephèse s'échappe à la casserole pour se précipiter dans le feu.

### 3. Michel d'Ephèse et la dignité du commentateur

Afin de comprendre les quatre appropriations des livres A–Δ faites par Michel, si c'est lui l'auteur du commentaire sur les livres E–N (les passages relatifs sont les suivants : 567, 24; 630, 31–32; 641, 11–12; 741, 36–37), Sharples renvoie à une étude de Paul Moraux où ce dernier interprète un cas similaire en soutenant l'hypothèse selon laquelle Michel considérait les textes qu'il éditait comme ses propres écrits (Moraux 2001: 354, note 162); l'appropriation ici exposée est Michel d'Ephèse, *in Gen. Anim.*, 88, 7–9 qui renvoie, comme Luna a montré (Luna 2001: 70, note 158) au commentaire de Jean Philopon sur *De anima* (Sharples 2001: 308). Sharples ne manque de citer la métaphore de Sten Ebbesen à propos de Michel qui le compare, en tant que commentateur, à un homme qui

vide le sac d'un aspirateur (Ebbesen 1990: 448). Pour Tarán, l'attribution du commentaire de la *Métaphysique* E–N à Michel est exclue du fait même que celui-ci est considéré comme un compilateur médiocre et la valeur du texte ne peut aucunement se comparer à sa médiocrité (Tarán 2005: 199, 209).

Luna a elle-aussi essayé d'éclairer l'activité scolastique de Michel d'Ephèse en partant du fait de l'appropriation déviante du commentaire d'un autre. Elle écrit que cette pratique fut déjà remarquée par les éditeurs de ses commentaires M. Hayduck et P. Wendland et, plus tard, par P. L. Donini (Donini 1968). Il est évident, dit-elle, qu'il s'agit d'une caractéristique propre à Michel qui n'essaie pas de plagier de cette manière le plagiat. Il s'agit plutôt d'une pratique de « montage-commentaire » (sur un cas similaire chez Michel Psellos, voir G. Arabatzis 2010), due à l'obligation de présenter en très peu de temps (Luna a ici en tête le portrait de Michel fait par Georges Tornikès, voir Darrouzès 1970) un grand nombre de commentaires sur des ouvrages d'Aristote les plus incompatibles entre eux; en vue de cela, Michel a construit des dossiers de commentaires, souvent ceux d'Alexandre et, par la suite, a utilisé du matériel tiré de ses archives quand un argument le demandait. Un travail pareil nécessite une forme de rédaction très rapide, très scolastique et très peu originale, qui vise à la production massive de commentaires et qui est sous l'obligation de « monter », sans remords, tout matériel disponible.

Michel ne désirait pas faire le plagiat des commentaires d'Alexandre sur la *Métaphysique*, soutient Luna; tel n'était pas son objectif et si on accepte une chose pareille, cela signifie qu'on veut lui attribuer une intention très compliquée et, surtout, étrangère à lui. Plutôt, ce qu'il voulait faire ou se trouvait dans l'obligation de faire était de rédiger à la hâte, un commentaire sur la *Métaphysique* et pour accomplir cette tâche il s'est adressé à toute source possible. Pour les livres A–Δ, il existait, heureusement, le commentaire d'Alexandre; Michel s'y réfère comme étant son propre car il faisait partie du matériel qu'il devait livrer dans un délai très court. Ainsi, Luna conclut qu'il s'agit d'un travail au fond très scolastique et, également, très médiocre (Luna 2001: 70–71). Pour fonder sa théorie, elle cite un passage du commentaire de Michel sur l'*Éthique à Nicomaque* où celui-ci présente sa méthode de travail comme appuyée fondamentalement sur les exégèses d'autres commentateurs (*in Eth. Nic.*: 50, 5-9; voir Luna *ibid.*: 71).

Le débat sur l'identité de l'auteur du commentaire sur la *Métaphysique* E–N est intéressant et crucial, mais les opinions ne sont pas éclairantes par rapport à la personnalité philosophique de Michel d'Ephèse. Plus précisément, d'une part les approches comportent les arguments contradictoires suivants :

T<sub>1</sub> (pour Tarán) : *Le commentaire sur la Métaphysique E–N est un plagiat.*

L<sub>1</sub> (pour Luna) : *Le commentaire sur la Métaphysique E–N est un écrit de Michel d'Ephèse.*

D'autre part, on avance les arguments suivants, également contradictoires :

T<sub>2</sub> : *Le commentaire ne peut pas être écrit par Michel car celui-ci est un commentateur médiocre.*

$L_2$  : *Ce commentaire peut précisément être écrit par Michel car celui-ci est un commentateur médiocre.*

Il est surprenant qu'aussi bien une estimation positive du texte qu'une estimation négative peuvent donner lieu à la reproche de médiocrité. Ainsi, on dépasse le domaine des *Quellenforschungen* et les analyses linguistiques-stylistiques pour s'aventurer dans celui de jugements de valeur. Ceci a toute l'apparence d'un manque de caution épistémologique, de la philologie non-philologique. En outre, cet accord à propos de la médiocrité de Michel d'Ephèse dans des opinions d'autre part discordantes ne semble pas inquiéter les esprits. Ceci est dû au fait que la médiocrité ici, en tant que valeur, prend son sens par rapport à l'idée de plagiat. Ainsi on a :

$T_3$  : *Un commentateur peut être médiocre et un plagiat peut être de haut niveau.*

$L_3$  : *L'attribut de médiocrité est plus extensif que celui de plagiat.*

Ces thèses pointent vers une spécification supplémentaire de l'idée de médiocrité chez Michel d'Ephèse :

$T_4$  : *La médiocrité de Michel d'Ephèse est une médiocrité simple.*

$L_4$  : *La médiocrité de Michel d'Ephèse est une médiocrité honnête.*

La position  $L_4$  est possible car la « médiocrité honnête » acquiert ici le sens suivant très précis :

$L_5$  : *La médiocrité honnête à propos de commentaires est la médiocrité qui a conscience de soi.*

L'image de Michel d'Ephèse comme commentateur médiocre qui a conscience de sa médiocrité permet de le sauver aussi bien de la non-attribution du commentaire d'après Tarán que du feu de Sharples; mais il s'agit d'une extension de la recherche sur la tradition du commentaire vers le portrait psychologique. Sharples a déjà exprimé des doutes à propos de la facilité de jugement à ce sujet (Sharples 2003: 308). En général, une telle évaluation nous laisse à penser que les approches relatives obéissent à l'illusion de continuité, la passion antiquaire et l'historicisme de déclin. L'illusion consiste en l'effort de limiter la philosophie byzantine dans la continuité simple avec la philosophie antique (voir de manière productive sur ce point Oehler 1969), où la plus grande proximité (temporelle surtout) à l'Antiquité ajoute à la dignité d'un auteur tandis que l'éloignement, au fil et à mesure que le temps passe, s'avère catastrophique pour les auteurs plus tardifs. Ce modèle est valide jusqu'au changement de paradigme scientifique, c'est-à-dire quand la philosophie moderne prend la relève de l'esprit de l'Antiquité et les valorisations s'organisent, désormais, dans un nouvel ensemble structuré autrement. De telle

manière, on risque de perdre de vue tout ce qui fait l'actualité d'une pensée, c'est-à-dire sa dimension historique.

Voici trois objections qu'on peut soulever contre ce genre de jugement de valeur :

- I. La pratique de l'appropriation par un écrivain byzantin des textes des autres est assez habituelle à Byzance. Krumbacher avait déjà pointé sur ce qui lui paraissait comme formalisme stérile des Byzantins (Krumbacher 1897: passim) qui est aussi une forme d'appropriation par manque d'originalité. Michel Psellos s'était donné, également, à cette pratique (Arabatzis 2010). Pour comprendre cette attitude il faudrait se familiariser davantage avec le monde byzantin qu'avec l'univers des commentateurs d'Aristote. Sans que la recherche soit conclusive sur ces questions, on doit dire que le monde byzantin n'avait pas les mêmes critères d'originalité et de propriété intellectuelle que le nôtre, comme on le voit, par exemple, dans l'art de l'iconographie byzantine. Selon P. Alexander, l'originalité ne consiste pas seulement en la première énonciation d'une thèse mais, également, en l'usage d'une position déjà énoncée pour résoudre une toute nouvelle série de problèmes (Alexander 1957: 51).
- II. Luna critique Michel d'Ephèse sur la base d'une œuvre dont la paternité est encore douteuse et objet de débats. Le problème est ici méthodologique. Le portrait d'Ephèse esquissé par Luna est en accord avec sa théorie, mais il n'est pas pour autant vrai pour cette raison. L'image de Michel par Luna est-elle conforme au fait que Michel d'Ephèse, le premier après plusieurs siècles, a commenté les écrits biologiques et politiques d'Aristote, des œuvres dont la science philosophique avait oublié l'existence depuis l'époque alexandrine? Encore, dans la même optique, on peut dire que le commentaire sur la *Métaphysique* E-N est par erreur attribué à Michel sans que l'image de Tarán soit plus vraie que celle de Luna. Une troisième ou encore une quatrième possibilité au sujet de la paternité du commentaire, et même davantage, sont toujours ouvertes.
- III. Finalement, la remarque faite par Michel sur sa propre méthode de travail peut justifier l'évaluation de Michel par Luna, mais, chose très importante, s'oppose aux quatre appropriations du commentaire d'Alexandre. En effet, sa « confession de dépendance » par rapport à d'autres commentateurs n'est du tout conforme à sa « prétention » d'avoir rédigé les commentaires des livres A-Δ de la *Métaphysique*. Bien sûr, les deux sont possibles dans un tour de mauvaise conscience, mais ceci n'est qu'une hypothèse à propos de la personnalité de Michel d'Ephèse.

Pour résumer, on pourrait dire que la recherche sur Michel d'Ephèse en tant qu'auteur probable du commentaire sur *Métaphysique* E-N est en grande partie prisonnière de l'idée de la « propriété intellectuelle du sujet transcendantal » et ne se soucie pas de la réalité de la production de l'écriture et de l'historicité inhérente aux textes. En plus, le débat à propos de la paternité du commentaire sur les livres E-N de la *Métaphysique* et si celle-ci doit être accordée à Michel d'Ephèse ou non ne s'occupe pas vraiment de la signification de l'action culturelle de cet auteur byzantin. Ceci est injuste et inapproprié pour son cas car Michel s'est intéressé de manière assez profonde, bien que distincte

d'Aristote, aux relations entre l'homme de la science et l'homme de la culture générale. Le commentaire sur la *Métaphysique* (si c'est de la main du Byzantin) et l'autre sur les *Parties des animaux*, de Michel d'Ephèse de toute évidence, constituent une belle introduction à ce sujet.

#### 4. Michel d'Ephèse et la science de la culture

Le débat sur la valeur de Michel d'Ephèse en tant que commentateur obscurcit la compréhension de ce qu'il a effectivement écrit ou ce qu'il est supposé d'avoir écrit. Ainsi, la comparaison entre le commentaire sur la *Métaphysique*, Z, 521, 19–36 et le commentaire de Michel sur les *Parties des animaux*, 10, 10-30 nous présente deux textes qui sont étonnement proches l'un à l'autre. Les hypothèses ici, comme ailleurs, sont ouvertes et on peut imaginer aussi bien la paternité que la source communes. Le problème, comme il est dit plus haut, est finalement celui de l'usage de textes, c'est-à-dire de leur interprétation. On sait que D. M. Balme rapproche les *Parties des animaux* à la *Métaphysique* Z dans le cadre de la théorie que la biologie aristotélicienne n'est pas essentialiste. La position plus travaillée théoriquement d'Aristote dans le livre Z permet la compréhension de la non-identification de l'espèce avec la forme au sein de sa biologie. Pour Balme, la définition doit contenir la matière du définissable à un moment donné et pour défendre cette position, il se base en outre sur la *Métaphysique*, H, 6 où, dans l'acte, espèce et forme s'identifient. Pour illustrer sa théorie, Balme renvoie à la *Génération des animaux*, 4, 3 où on voit que, pendant la naissance, la définition de l'espèce ne peut pas être qu'une description eidétique seule, mais elle doit se référer aussi à des faits matériels. Par la même, toutes les différences deviennent des différences eidétiques soit qu'elles se réfèrent à des parties ἀνομοιομερῆ (visages, mains, pieds) soit à des parties ὁμοιομερῆ (chaire, os, nerfs). Balme avance ainsi vers une revalorisation de la notion du mouvement et de la génération contre l'essence — malgré les formulations opposées d'Aristote — et vers une certaine identification de la cause matérielle avec la cause formelle. Il ne s'agit pas d'une différenciation entre la recherche biologique et la recherche physique (dans la *Physique*, 198 a 23 ff., la cause matérielle se distingue des trois autres causes) mais d'un déploiement vers la réflexion sur la philosophie générale d'Aristote (Balme 1987; contre les opinions de Balme s'est tourné G. E. R. Lloyd 1987: 380 ff.). Ainsi, Aristote semble dépasser le fixisme essentialiste vers la rationalité génétique, voir historique.

En outre, le problème qui est posé par le livre Z est celui de l'individuation dans le cadre de la science. Aristote avance ici sa propre théorie de la définition à l'opposé de la dichotomie platonicienne qu'il critique fortement dans les *Parties des animaux*. Le livre Z de la *Métaphysique* joue un rôle important dans l'asymétrie suivante de la pensée aristotélicienne : (1) l'espèce est la substance par excellence, la première substance — (2) l'espèce est un universel — (3) nul universel n'est substance (*Mét.*, Z, 13). Frede et Patzig défendent l'idée des espèces individuées où la substance, au-delà de l'emprise ontologique, joue un rôle explicatif et où on essaie de surmonter l'abîme entre substance

et chose individuée. Le livre Z est prouvé ainsi nominaliste comparé aux *Catégories* et Frede-Patzig proposent, d'une certaine manière, un nouvel essentialisme d'inspiration nominaliste qui a l'ambition de redéfinir aussi l'épistémologie essentialiste d'Aristote (M. Frede et G. Patzig 1988; pour une appréciation générale des positions de Frede et Patzig, cf. Wedin 1991).

Une actualisation de l'étude sur Michel d'Ephèse s'intéresserait profondément à sa position à propos de ces problèmes. L'analyse montrerait dans ce cas la corrélation de divers types de questionnements : non seulement quelles sont les théories propres de Michel mais, également, que signifie l'action de commenter Aristote dans les XI<sup>e</sup>/XII<sup>e</sup> siècles byzantins, quel contexte provoquait ce type d'écriture, à quels besoins et quelles nécessités répondait précisément l'écriture de commentaires, etc. Il ne s'agit pas d'un historicisme où les conditions historiques dirigent la pensée, mais d'un souci véritablement historique pour communiquer avec un type de pensée existant tant de siècles avant nous et si proche quand même. Le problème de l'étude de son activité dépasse celui du simple *Quellenforschung* pour l'examen de son profil en tant qu'acteur culturel et philosophe.

Dans son commentaire sur la biologie d'Aristote, surtout l'introduction aux *Parties des animaux*, Michel paraît avoir un style de pensée propre. Plus particulièrement, Michel étudie les questions suivantes : (i) y-a-t-il une différence entre les deux, le scientifique et l'homme de culture, au niveau ontologique? — (ii) y-a-t-il une différence existentielle entre eux? — (iii) y-a-t-il une relation d'« antérieur — postérieur » entre eux? — (iv) y-a-t-il une relation de type « acte — puissance » entre eux? — (v) y-a-t-il une relation d'homonymie ou de synonymie entre eux? — (vi) y-a-t-il une distinction de nature entre homme de culture et scientifique? — (vii) est-ce l'homme de culture une nature définie? — (viii) est-ce l'homme de culture un « auto- », c'est-à-dire proche à l'idée platonique? — (ix) est-ce l'homme de culture un dialectique? — (x) est-ce l'homme de culture une totalité? — (xi) où se situe l'homme de culture par rapport à la relation « ἔξις — στήρησις »? Ce sont des questions qu'Aristote a déjà su poser et que Michel a repris à travers son idiosyncratie propre.

La question que Michel d'Ephèse doit affronter est celle de la médiation entre naturalisme et théologie chrétienne. Le problème ne se situe pas à sa manière de le formuler (en empruntant ou s'appropriant les textes d'autres) mais à la réponse qu'il a effectivement formulée. Dans cette perspective, on devrait plutôt parler de « jeux de langage du commentaire », au sens moderne, afin d'éclairer l'approche du Byzantin. Une proto-théorie d'intentionnalité flottante a été mise en avant par lui, engageant la totalité du monde substantiel sans compromettre la primauté de l'intellect humaine. La relation entre homme de culture et scientifique est vue par Michel sous la lumière d'une double articulation : premièrement, l'articulation entre « principes » et « théorèmes » et deuxièmement, l'articulation entre les domaines d'intentionnalité qui sont assignés par les termes « σκοπεῖν » et « θεωρεῖν ». Michel semble insister sur l'autonomie relative des sciences contre l'idée platonicienne d'une hyper-épistème, la dialectique, et en cela il est assez proche à Aristote. Sa position finale, pourtant, est plus proche à ce qu'on appellerait un

intellectualisme d'origine platonique. La tension entre ces deux tendances est apaisée grâce à la connaissance intime par Michel de la littérature scholiaste. Malgré le fait que le scientifique gagne en profondeur par rapport au simple homme de la culture, ce dernier ne perd pas, pour autant, contact avec la connaissance des articulations qui régissent la distinction entre culture et science. Les principes, alors, même en tant que substances n'aboutissent pas à signifier quelque suprématie de la culture comme Platon le voudrait bien. La deuxième articulation éclaircit la première en dichotomisant et spécifiant l'intentionnalité et cette dichotomie-là concerne aussi bien le scientifique que l'homme de la culture générale. Cette remarque finale marque l'originalité propre à Michel sur cette question (Arabatzis 2004; 2006; 2009; 2012).

Michel n'insiste pas vraiment sur la distinction entre la métaphysique et les sciences autonomes car la place de la première est délaissée, sans grand bruit, à une spéculation facilement adaptable au Christianisme. L'idée de Michel sur la « dignité » comme « πρότερον » annule les difficultés liées à ce sujet. Ses références à Galien comme représentant de la positivité médicinale et à Proclus qui spécifie les médiations entre l'intelligible et l'actuel sont très significatives de son attitude. Michel n'hésite pas à se situer par rapport à l'activité dialogique de la science non seulement comme vulgarisation ou contrôle de la raison scientifique par la raison humaine générale (comme Aubenque a soutenu, en reconnaissant une influence sophistique chez Aristote sur ce point ; voir Aubenque 1960), mais à l'intérieur de chaque champ scientifique ; de même, il ne déconsidère pas la question empirique par rapport à la distinction entre science et culture.

### 5. Remarques conclusives

En guise de conclusion, le débat autour de l'auteur du commentaire sur la *Métaphysique* E–N comporte un aspect supplémentaire qui consiste en l'action de faire visible la demande pour une évaluation plus argumentée de Michel d'Ephèse. La thèse de « médiocrité » n'est pas soutenable vu l'apport général de Michel à l'art et la pensée du commentaire et le comparer aux commentateurs néoplatoniciens tel Alexandre ne produit que des malentendus. Les problèmes qu'un auteur de l'époque de Michel devait affronter sont évolués non seulement à cause de la transformation des conditions historiques, mais aussi du fait que la pensée philosophique en général progresse aussi bien avec des continuités qu'avec des ruptures. En plus, il y a un style philosophique, et non seulement un style d'écriture, propre aux auteurs qui est chaque fois à découvrir et Michel d'Ephèse n'y fait pas exception.



## BIBLIOGRAPHIE

- ALEXANDER, P., 1957, *The Patriarch Nicephorus of Constantinople : Ecclesiastical and Image Worship in the Byzantine Empire*, Oxford.
- ARABATZIS, G., 2004, "Michel d'Ephèse et le cercle philosophique d'Anne Comnène. Introduction à la question du *timioteron*", *Parnassos* 46, pp. 105–112.
- ARABATZIS, G., (2012), "Michael of Ephesus and the philosophy of living things (*In De partibus animalium*, 22.25–23.9)", *The Many Faces of Byzantine Philosophy*, K. Ierodiakonou, B. Bydén (eds.) (Athens, pp. 51–78).
- ARABATZIS, G., 2006, *Παιδεία και Επιστήμη στον Μιχαήλ Εφέσιο. Εις περί ζώων μορίων Α 1,3–2,10 [= Paideia et épistème chez Michel d'Ephèse, in de Part. Anim., I, 1,3–2,10]*, Athènes.
- ARABATZIS, G., 2009, "Michael of Ephesus on the empirical man, the scientist and the educated man (in *ENX* and in *PA I*)", in: C. Barber, D. Jenkins (eds.), pp. 163–84.
- ARABATZIS, G., 2010, "Le «montage» par Michel Psellos du commentaire d'Hermias sur le *Phèdre* de Platon", *Peitho* 1, pp. 111–120.
- ARABATZIS, G., 2012, "Animal Rights in Byzantine Thought", in: E. D. Protopapadakis (ed.), *Animal Ethics. Past and Present Perspectives*, Berlin, pp. 103–111.
- AUBENQUE, P., 1960, "Science, culture et dialectique chez Aristote", *Congrès de Lyon : Actes du Congrès de l'Association Guillaume Budé*, Paris, pp. 144–149.
- BALME, D. M., 1987, "Aristotle's Biology was not Essentialist", in: A. Gotthelf, J. Lennox (eds.), *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, Cambridge, pp. 291–312.
- BARBER, C., JENKINS, D. (EDS.), 2009, *Medieval Greek Commentaries on the Nicomachean Ethics*, Leiden–Boston.
- BROWNING, R., 1962, "An Unpublished Funeral Oration on Anna Comnena", *PCPhS* 188, pp. 1–12; Repris in Idem, 1977, *Studies on Byzantine History, Literature and Education*, chapitre VII, London; Repris in: Sorabji, R. (ed.), 1990, pp. 393–406.
- DARROUZÈS, J. (ED.), 1970, *Georges et Démétrios Tornikès, Lettres et Discours*, Paris.
- DONINI, P.-L., 1968, "Il De Anima di Alessandro di Afrodisia e Michele Efesio", *RFIC* 96, pp. 316–323.
- EBBESEN, S., 1990, "Philoponus, 'Alexander', and the Origins of medieval Logic", in: Sorabji, R. (ed.), pp. 445–461.
- FRANKOPAN, P., 2009, "The literary, cultural and political context for the twelfth-century commentary on the *Nicomachean Ethics*", in: C. Barber, D. Jenkins (eds.), pp. 45–62.
- FREDE, M., PATZIG, G., 1988, *Aristoteles "Metaphysik Z": Text, Übersetzung und Kommentar*, München.
- FREUDENTHAL, J., 1987, *Die durch Averroes erhaltenen Fragmente Alexanders zur Metaphysik des Aristoteles untersucht und übersetzt*, New York–London (Berlin 1884).
- KRUMBACHER, K., 1897, *Geschichte der byzantinischen Literatur*, vol. II, München.
- LLOYD, G. E. R., 1987, "Aristotle's Zoology and his Metaphysics", in: D. Devereux, P. Pellegrin (eds.), *Biologie, Logique, et Métaphysique chez Aristote*, Paris, pp. 7–35.
- LUNA, C., 2001, *Trois études sur la tradition des commentaires anciens à la Métaphysique d'Aristote*, Leiden–Boston.
- MORAUX, P., 1942, *Alexandre d'Aphrodise. Exégète de la noétique d'Aristote*, Liège–Paris.
- MORAUX, P., 2001, *Der Aristotelismus bei den Griechen von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias, III. Alexander von Aphrodisias*, œuvre posthume, J. Wiesner (ed.), Berlin.
- MOVIA, G. (ED.), 2007, *Alessandro di Afrodisia e Pseudo-Alessandro, Commentario alla Metafisica di Aristotele*, Milan.



- OEHLER, K., 1969, *Antike Philosophie und byzantinisches Mittelalter*, München.
- PRAECHTER, K., 1906, "Compte rendu de M. Hayduck (éd.), *Michaelis Ephesii in Libros De partibus animalium, De animalium motione, De animalium incessu. Commentaria in Aristotelem Graeca XXII 2*", *GGA* 168, pp. 861–907.
- PRAECHTER, K., 1990, "Review of the *Commentaria in Aristotelem Graeca*", V. Caston (trad.), in: Sorabji, R. (ed.), pp. 31–54.
- SHARPLES, R. W., 1987, "Alexander of Aphrodisias : Scholasticism and Innovation", *ANRW* II, 36.2, Berlin–New–York, pp. 1176–1243.
- SHARPLES, R. W., 2003, "Compte rendu de Luna, 2001", *CR* 53, pp. 306–308.
- SORABJI, R. (ed.), 1990, *Aristotle Transformed: The Ancient Commentators and Their Influence*, London.
- SORABJI, R., 1990, "The Ancient Commentators on Aristotle", in: Idem (ed.), pp. 1–30.
- TARÁN, L., 1981, "Compte rendu du livre de Paul Moraux, *Der aristotelismus*, I", *Gnomon* 46, pp. 721–750.
- TARÁN, L., 1987, "Syrianos and Pseudo-Alexander's Commentary on *Metaphysics E–N*", J. Wiesener (ed.), *Aristoteles Werk und Wirkung: Paul Moraux gewidmet*, Bd. II, Berlin, pp. 215–232.
- TARÁN, L., 2005, "Compte rendu du livre de Luna, 2001", *Gnomon* 77, pp. 196–209.
- WEDIN, M. V., 1991, "PARTisanship in *Metaphysics Z*", *AncPhil* 11, pp. 361–385.
- ZAHLFLEISCH, J., 1900, "Einige Gesichtspunkte für die Auffassung und Beurtheilung der Aristotelischen Metaphysik", *AGPh* 13, pp. 85–89.

### Michael of Ephesus. A Commentator of Aristotle and a Thinker

GEORGES ARABATZIS  
/ Athènes /

The article examines the state of research on Michael of Ephesus as a probable author of the Commentaries on *Metaphysics E–N*, mainly the works of Leonardo Tarán and Concetta Luna. In spite of their opposed views (Tarán rejects Michael's authorship of the commentaries, while Luna supports it), they both agree on the mediocrity of the Byzantine author. The article questions the criteria for this negative appraisal and offers some material for reconsidering Michael of Ephesus' idea of philosophical culture.

KEY WORDS

Michel d'Ephèse, Aristote, Alexandre d'Aphrodisias, *Métaphysique*, Commentaire.



# Tra Ramo, Alessandro di Afrodisia e Averroè. Il commento di Francesco Vimercato (ca. 1512–ca. 1580) al libro XII della Metafisica di Aristotele

DANILO FACCA / *Warszawa* /

## “L’amor che move il sole e le altre stelle”

Non è una figura molto nota e studiata quella del milanese Francesco Vimercato, dal 1542 al 1561 lettore „regio” di „filosofia greca e latina” a Parigi, e negli anni successivi al servizio del Duca di Savoia, autore quasi esclusivamente di commenti ad Aristotele che ebbero una certa fama all’epoca (da ricordare soprattutto quello alla *Fisica*, uscito nel 1550 e poi più volte ristampato, e quello ai *Metereologica* del 1556). Quasi cinquant’anni fa un ottimo articolo “bio-bibliografico” di N. W. Gilbert costituiva in pratica il primo tentativo contemporaneo di far uscire dalle tenebre della storia questo rappresentante dell’aristotelismo del ‘500, facendo giustizia tra l’altro dell’etichetta di „averroista” (nel senso

di “naturalista-razionalista”), che la storiografia positivista francese (Renan, Busson) gli aveva tendenziosamente incollato addosso<sup>1</sup>. Non mi risulta però che quell’articolo, che pure si concludeva con una invitante lista di opere edite e manoscritte del milanese, abbia stimolato altri a continuare lo studio di questo autore. Per un profilo esauriente della personalità filosofica del Vimercato si dovrebbero prendere in considerazione anche i citati commentari, credo però che le riflessioni qui proposte e relative ad un lavoro minore, il commento (con traduzione originale) al libro XII della *Metafisica*<sup>2</sup>, fornisca già delle indicazioni importanti. Nella più che bimillennaria storia (ancora da scrivere nella sua interezza, da Teofrasto a Ross e oltre) delle interpretazioni di questo difficile e discusso libro di Aristotele, il commento del milanese merita un po’ di attenzione, sia perchè documenta un approfondimento originale della questione trattata, sia perchè rivela alcune dinamiche intellettuali tipiche della filosofia universitaria del primo Cinquecento. Sono diversi i temi che Vimercato tratta prendendo spunto dal testo aristotelico; per chiarire la posizione storica del milanese ne ho individuati due, che del resto sono tra quelli più discussi in questa occasione: 1) la questione del carattere ‘teologico’ del libro *lambda*; 2) la questione della causalità del primo motore.

### ***Metafisica XII* contiene la teologia di Aristotele?**

La prima cosa che merita rilevare è che Vimercato sceglie di commentare solo la parte del libro *Lambda* che va dall’inizio del cap. 6 (1071 b2) al primo capoverso del cap. 10 (1075 a25), cioè quella che tratta *de Deo et ceteris mentibus divinis*, cioè la parte strettamente teologica. Quale sia il senso di questa operazione lo vedremo tra poco, prima però è necessario un breve *excursus* storico in merito.

Che Aristotele avesse espresso nel XII libro dell’opera detta *Metafisica* la sua ‘teologia’ era un’opinione che il Rinascimento aveva ereditato da una lunghissima tradizione, un’opinione inoltre che dalla tarda filosofia antica al Medioevo, sia arabo che cristiano, non era mai stata messo in dubbio. Il fatto poi che *Lambda* fosse di solito il libro conclusivo dell’opera (tutta la scolastica, ancora ai tempi di Suarez, ignorava i libri XIII e XIV; l’*editio princeps* aldina di Aristotele ripristinava i 14 libri, ma ancora un’edizione importante come quella basileese di Aristotele del 1538, curata da un umanista come Vives, tornava ai 12 libri) induceva a ritenere che quest’ultima, nella sua interezza, avesse come *scopo* — se non necessariamente come *oggetto* — la trattazione di Dio e delle altre sostanze imma-

<sup>1</sup> Gilbert 1965; in particolare Gilbert mostra come il peripatetico milanese docente al “Collegio di lettori reali”, voluto da Francesco I, sia stato per lo più confuso con un medico dallo stesso nome e attivo a Parigi in epoca vicina. Ancora nella prospettiva del declino dell’“averroismo” nel secondo Cinquecento (una sua erosione interna) viene comunque visto Vimercato da Hasse 2004 (su Vimercato pp. 462–466).

<sup>2</sup> *Francisci Vicomercati mediolanensis philosophi regii, in eam partem duodecimi libri metaph. Aristotelis, in qua de Deo et ceteris mentibus divinis disseritur, Commentarii, una cum eiusdem partis e Graeco in Latino conversione, ad Carolum Borbonium cardinalem vindocinensem, Parisiis 1551* [in seguito: *Commentarii*]. Il testo in quarto conta 139 pagine a numerazione continua ed ampi margini, più le otto della dedica.

teriali.<sup>3</sup> Forse è il caso di ricordare che in questa stessa direzione andava anche il grande commento di Alessandro di Afrodisia alla *Metafisica*, *le dernier cri* in fatto di esegesi aristotelica proprio negli anni in cui Vimercato componeva il suo testo<sup>4</sup>. A ciò si deve aggiungere che nel primo '500 era partita una azione di 'decostruzione' della *Metafisica*, intesa come libro, e parallelamente a questa, di messa in discussione della metafisica aristotelica, intesa invece come scienza nella quale la riflessione sull'ente in generale culminava con quella sull'ente divino, con ciò tenendo insieme i due momenti. Si trattava in realtà di un attacco vero e proprio che, anche quando si limitava ad aspetti apparentemente esteriori, filologici e per esempio, scopriva la natura redazionale, artificiale, della *Metafisica*, in realtà — e senza nemmeno nascondere troppo — puntava piuttosto a delegittimare Aristotele come 'teologo' e con lui la metafisica peripatetico-scolastica come scienza. La riscoperta umanistica delle fonti antiche (un certo ruolo giocò probabilmente la rimessa in circolazione del noto racconto sulle sorti della biblioteca di Aristotele, che si poteva leggere nella *Vita Syllae* di Plutarco e in Strabone<sup>5</sup>, ma anche certi giudizi di Cicerone, come quello celeberrimo del *De finibus* sul reale autore della *Nicomachea*), fece qui da catalizzatore di diverse operazioni ideologiche — come per esempio la 'purificazione' della religione dalle incrostazioni dialettico-metafisiche tipiche della scolastica, oppure l'elaborazione una 'nuova' filosofia *de rebus universis* — ma che in comune avevano il bisogno di partire da una critica strategica e distruttiva ad Aristotele ed al suo libro più importante. Pico *junior*, Ramo, Patrizi, sono i nomi che vengono in mente, fino a Gassendi che — a chiusura di un'epoca — si chiederà perchè mai la teologia di Aristotele racchiusa in cinque capitoletti del libro XII sia così rachitica, e soprattutto perchè si sia perso così tanto tempo a commentarla.<sup>6</sup>

Per tornare ora al nostro autore, diciamo che rispetto a questa fronda antiaristotelica, che per lui era rappresentata soprattutto dal suo turbulento collega Pietro Ramo<sup>7</sup> e, più in generale, rispetto alle nuove conoscenze e ai nuovi interrogativi che l'Umanesimo aveva portato alla questione aristotelica, Vimercato non si fa trovare senza argomenti.

<sup>3</sup> Sulla discussione relativa alla distinzione tra scopo e soggetto/oggetto della *regina scientiarum* v. Forlivesi 2009.

<sup>4</sup> Sulle circostanze e il significato della pubblicazione della traduzione latina di quest'opera da parte dell'umanista Juan Ginés de Sepulveda mi si consenta di rimandare a quanto ho scritto in Facca 2009, specialmente p. 220 e ss.

<sup>5</sup> *L'editio princeps* (giuntina) delle *Vite* è del 1517, quella (aldina) della *Geografia* è dell'anno precedente. Presumibilmente è a partire da queste date che la vicenda della biblioteca di Aristotele viene presa in considerazione nella polemica sullo status del *corpus*. Già nell'*Examen vanitatis doctrinae gentium*, pubblicato nel 1520, Giovan Francesco Pico, utilizza Strabone nel contesto della *destructio* dell'aristotelismo (IV, 5), oltre che i cataloghi di Diogene Laerzio, naturalmente per la discrepanza con le opere conosciute dello Stagirita. Laerzio era già noto nel '400 e comunque la sua *Vita Aristotelis* era apparsa nell'edizione aldina dello Stagirita nel 1497.

<sup>6</sup> V. *Exercitationes paradoxicae adversus aristoteleos* (*Opera*, Lugduni 1658, vol. III, p. 131). Su questo tema v. Schmitt 1967.

<sup>7</sup> L'attacco ad Aristotele ed aristotelici era partito almeno dalle *Aristotelicae animadversiones* (1543, poi più volte riedite). Ramo nel 1566 pubblicherà le *Scholae metaphysicae*, dove ad uno ad uno esamina i 14 libri della *Metafisica* per chiedersi, retoricamente, "utrum tota Aristotelis Metaphysica nil aliud sit quam logica logicis plurimis et theologis quibusdam sophismatibus obscurata" (ed. Francofurti, 1583, p. 10). Sul rapporto, abbastanza complesso e ondivago di Ramo rispetto ad Aristotele è ancora da vedere il classico libro di Ong 1958 (2004), *passim*.

Intanto, contro coloro che invitano a tenersi lontano dalla teologia di Aristotele e di Platone, già nella dedica al Cardinal Borbone egli ricorda che, se anche è vero che non tutto nei filosofi antichi è consentaneo alla verità cristiana, nelle loro dottrine c'è pur sempre un contenuto che conferma "in molte asserzioni della religione gli alti ingegni dei dotti, che si lasciano convincere solo dalla ragione"<sup>8</sup>. Nei confronti dei maggiori filosofi pagani (si parla qui di Aristotele e Platone) va quindi tenuto un atteggiamento equilibrato, nè rifiuto pregiudiziale, nè accettazione incondizionata, ma attenzione selettiva. Lo stesso atteggiamento del resto che si riscontra nei grandi teologi, come Basilio Magno, Gregorio Nisseno, Gregorio di Nazianzo e anche San Tommaso (che però ha un po' esagerato con le dimostrazioni filosofiche!)<sup>9</sup>. All'inizio del commento vero e proprio Vimercato ribadirà infatti dei principi che un qualsiasi teologo scolastico avrebbe sottoscritto:

religio [...] vel omnino contempta iaceret, vel in superstitionem evaderet, nisi Deum esse, quaeve eius sit natura quidque agat cognimur perspectumque haberemus. Hanc itaque Dei mentiumque omnium divinarum cognitionem liber hic exhibet, non quidem omnem eam, quam fide nos credimus, sed quae naturae lumine a philosopho excellentissimo tradi potuit<sup>10</sup>.

Ma per tornare alla dedica, il suo punto più interessante è forse il seguente:

Ab Aristotele autem exorsus sum, qui et praeclariori methodo et scite magis (ut mihi quidem videtur) quam Plato (quamquam fortasse ille nonnulla magis pie) de Dei natura, essentia, actione, vita beata disseruit, inanium fabularum quibus res divinas alii involuerant, commentis praetermissis, simulque aliis divinis mentibus, quae una cum Deo summa fruuntur foelicitate, pertractatis, ut non *daimonion* solum, quemadmodum veteribus ad mundum corporeum, quem demones colunt, ab illo omni ex parte explicatum respicientibus, placuit, sed etiam *theios*, quo nomine Platonem, quod in rebus divinis maxime versaretur, vocabant, nuncupari dignus videatur.<sup>11</sup>

Sono evidenti quindi, da un lato la maggiore affidabilità di Aristotele come teologo rispetto al "pio" Platone (e a tutte le 'teologie' da esso ispirate, più poetiche che filosofiche), dall'altro l'inadeguatezza dell'espedito 'concordistico', tipico per esempio di un Bessarione e poi divenuto quasi *communis opinio* nel '500<sup>12</sup>, di separare tra i due grandi filosofi antichi le 'competenze', l'uno, Platone, essendo il *summus metaphysicus* e l'altro,

---

<sup>8</sup> Dedicai ai *Commentarii*, "Doctorum hominum ingenia excellentia, quae nisi ratione cogi solent, in multis religionis placitis".

<sup>9</sup> Ivi.

<sup>10</sup> *Commentarii*, p. 2.

<sup>11</sup> Dedicai.

<sup>12</sup> Si pensi alla celeberrima rappresentazione di Platone ed Aristotele nella *Scuola di Atene* di Raffaello. L'idea che Aristotele come "teologo" non sia affatto inferiore a Platone può ricordare piuttosto il Pico del *De ente et uno*.

Aristotele, ‘solo’ l’*optimus physiologus*. Gli ‘antichi’ qui richiamati e criticati sono infatti Cicerone ed Agostino, ma il passo riprende con ogni evidenza la distinzione proposta dal celebre cardinale nell’*In calumniatorem Platonis* (I, 3).

D’altra parte, la rivendicazione della ‘metodicità’ di Aristotele ha tutta l’aria di costituire una risposta alla virulenta polemica scatenata da Pietro Ramo all’indirizzo dello Stagirita, ed in particolare all’accusa secondo la quale quest’ultimo avrebbe congestionato i suoi scritti con svariati argomenti senza un chiaro ordine logico e in più punti si sarebbe persino contraddetto. Anche per questo tema si può vedere la parte introduttiva del commento, dove Vimercato precisa il suo pensiero e sostiene che nel libro *Lambda* c’è tutto quello che si può aspirare a sapere *de divinis*, e tale contenuto è stato esposto da Aristotele *diligenter et accurate maximeque methodo et ordine*. Ciò vuol dire innanzitutto che i 5 capitoli propriamente teologici del XII libro seguono un piano preciso (e che più scolastico non si potrebbe):

sintne mentes divinae necne [contenuto del 6 cap.], quae et quales sint [7], quot sint [8], quid agant [9] et an mundum administrent [10], omnia haec eo plane, quo nunc commemorata sunt ordine, hoc in libro, explicantur, demonstrationibus, hoc est necessariis rationibus, non popularibus aut quae ex hominum duntaxat opinione ducantur, adhibitibus.<sup>13</sup>

Le ultime parole di questo brano rimandano alla discussione, ormai diventata un *topos* caratteristico delle *discussiones peripateticae* cinquecentesche, e cioè quella sulla duplice natura dei testi dello Stagirita: da un lato quelli “acroamatici”, cioè scientifici, rigorosi, “dimostrativi”, destinati ad un pubblico scelto e preparato, quali appunto la *Metafisica* o la *Fisica*. Dall’altro quelli “essoterici”, divulgativi, fondati su opinioni e conoscenze alla portata di un auditorio più largo, oltre che meno stringenti dal punto di vista logico.<sup>14</sup> Ma proprio perchè quello di *Lambda* è un testo fatto di sole dimostrazioni, che non indulge a digressioni letterarie (come invece capita in questa materia a Platone ed all’autore del *De mundo*<sup>15</sup>), e proprio perchè diamo per inteso che questa sia la teologia di Aristotele, sintetica fin che si vuole, ma a suo modo compiuta, una domanda può sorgere tanto spontanea quanto inquietante: che cosa ci stanno a fare in questo contesto i primi 5 capitoli del libro, che contengono una esposizione dei principi del mondo fisico e per di più ripetono quanto Aristotele ha già esposto, per esempio all’inizio della *Fisica*? Non hanno forse ragione quelli che accusano Aristotele di ripetersi e di mescolare tutto

<sup>13</sup> *Commentarii*, p. 1. In modo “storico e narrativo”, cioè non scientifico, si esprimerebbe invece Aristotele nel *De mundo* (ammesso che lo Stagirita ne sia l’autore), dove troviamo “multa et pulcherrima et cum pietate consentientia” (p. 2–3).

<sup>14</sup> La questione, qui solo allusa, era stata affrontata da Vimercato nell’introduzione al commento alla *Fisica*. Tra le numerose riprese di questo tema — stimolate da alcuni passi di Cicerone e soprattutto da Gellio (*Noctes Atticae*, XX, 5) — nella letteratura filosofica dell’epoca si possono indicare gli *scolia* al cap. 4 del III libro del commento alla *Politica* di Sepulveda (1548) o il *De sermonibus exotericis* (1575) del milanese Ottaviano Ferrari, probabilmente amico del Vimercato (v. Gilbert, 1965: 203), o il cap. 18 del X libro delle *Variae lectiones* (1582) del grande filologo fiorentino Pietro Vettori.

<sup>15</sup> *Commentarii*, p. 2–3.

con tutto (di “transitare ad un altro genere”)? Alla questione, che tutto sommato mette a nudo i limiti ermeneutici di tutte le letture teologiche del libro XII, Vimercato dá in effetti una risposta abbastanza debole ed evasiva: *repetita iuvant!* e che male c’è, specie se si ripete la lezione su principi generalissimi di questa importanza, i principi di tutto il cosmo?<sup>16</sup> Se poi gli avversari incalzano con la domanda sul perchè la *scientia divina*, cioè la *Metafisica*, dedichi tuttavia così poco spazio alle menti divine, che dovrebbero costituire invece il suo argomento principale, la risposta di Vimercato, anche in questo caso non si allontana sostanzialmente da quella che si sarebbe potuto ottenere da un filosofo scolastico: la scienza metafisica — ammettiamolo pure — non ha come suo oggetto e „scopo” le sole menti divine, bensì l’ente in quanto ente, cioè la trattazione dei principi e delle cause di quest’ultimo. Tuttavia, è anche vero che a quelle menti divine la metafisica dedica un’attenzione particolare, in quanto esse sono le prime tra le sostanze (a sua volta prime nell’ordine delle categorie) e con ciò le cause di tutti gli altri enti; alla fine quindi questa scienza risulta da una specie di asimmetria tra la parte ontologica e quella teologica, asimmetria che il milanese enuncia in questi termini: la metafisica si occupa degli enti ordinari solo *quatenus sunt*, cioè nella loro generalità di enti e non nella loro essenza specifica, ma per quanto riguarda quegli enti speciali, che sono le menti divine, essa oltre a considerarli in quanto enti, li studia anche nella loro essenza specifica, meritandosi così il titolo di ‘divina’.<sup>17</sup> Con ciò — pare al milanese — l’unitarietà di questa scienza è salvaguardata, nonostante l’eterogeneità, o forse meglio, la non perfetta omogeneità del suo oggetto.

Questa spiegazione, peraltro, non dice tutto del punto di vista di Vimercato. Si deve ricordare infatti che l’opera qui in esame, nei disegni del milanese, era in pratica la continuazione del commento alla *Fisica* pubblicata l’anno prima. E nella dimostrazione dell’atto puro di *Lambda* egli vede chiaramente il completamento e il coronamento delle dottrine fisiche di Aristotele, specie quelle dell’VIII libro della *Fisica*, dove pure si giunge a postulare l’esistenza di un primo motore. Il problema è allora quello di capire cosa distingua le due trattazioni, e a Vimercate pare di risolverlo affermando — alla stregua di Averroè — che *Fisica* VIII dimostra solo l’eternità della sostanza motrice e *Metafisica* XII, anche la sua immobilità e immaterialità. La dimostrazione complessiva del motore immobile consisterebbe dunque nel concorso di una dimostrazione fisica e di una metafisica, non sovrapposte, ma complementari l’una all’altra<sup>18</sup>, dove è chiaro che a Vimercato non interessa tanto mostrare la parentela tra i due testi aristotelici in termini di affinità testuali o corrispondenze genetiche (approccio ad Aristotele, per quanto ne so, completamente estraneo alla prospettiva metodologica di un aristotelico del ‘500), quanto ribadire

<sup>16</sup> *Commentarii*, p. 2. Personalmente sono del parere che si esca dall’*impasse* proprio negando l’assunto di fondo, cioè smettendo di teologizzare *Lambda*. Tale dogma venne condiviso anche da un grande aristotelista come Ross ed è a tutt’oggi ampiamente accettato. Per un ribaltamento di questa prospettiva v. Bodéüs 1992.

<sup>17</sup> *Commentarii*, p. 4. “Quo etiam fit ut illas non solum quatenus sunt, quemadmodum reliqua, Metaphysica contempletur, sed omnem earum [delle sostanze immateriali] naturam et proprietatem pertractet”.

<sup>18</sup> *Commentarii*, p. 10–14.



la coerenza sistematica della filosofia contenuta nel *corpus* dello Stagirita. In questo caso, insomma, è ben giustificato e rivelatore del modo di pensare del milanese, il richiamo ad Averroè, cioè a colui che della universale coerenza di Aristotele con sè stesso aveva fatto la regola ermeneutica fondamentale.

In generale, mi pare che questo punto possa ben rappresentare l'intenzione che guida il milanese, cioè il tentativo di confermare l'immagine consueta della *Metafisica* (il dodicesimo libro è, come da tradizione, „totius philosophiae, tum naturalis tum divinae terminus et quoddam fastigium”) e dello Stagirita. Pur non sottovalutando il potenziale critico derivante dalle nuove conoscenze storiche e testuali sugli scritti aristotelici e su quelli della tradizione peripatetica<sup>19</sup>, effetto dell'approccio umanistico agli studi filosofici, il milanese ritiene comunque di essere in grado di rispondere con successo a questi nuovi problemi, convinto che almeno nelle sue linee generali la filosofia di Aristotele sia definibile con precisione dal punto di vista ermeneutico e persino difendibile dal punto di vista filosofico-teologico; oltre a ciò essa dovrà essere presentata ad un pubblico più ampio del cerchio degli specialisti della filosofia aristotelica o di coloro che erano abituati ai tecnicismi lessicali della scolastica. L'idea di ritagliare il lungo frammento “teologico” di *Lambda* per vedere quali fossero realmente i *verba* e la *mens Philosophi* su alcuni punti tra i più delicati e discussi di tutto la filosofia di ispirazione aristotelica, mi pare risponda a questi tre obiettivi. E tuttavia, se l'intenzione di partenza era quella di confermare un quadro tradizionale e di restare sul solco della tradizione, vedremo però che il risultato effettivo sarà alquanto più complesso di quanto queste premesse lascino supporre. Lo rivela, a mio avviso, la discussione sulla causalità del primo motore.

### Che causa è la sostanza prima?

Anche qui è necessario un breve *excursus* per avere almeno un'idea del modo in cui presumibilmente si presentava questo tema ad un esegeta di Aristotele della prima metà del '500.

Nell'ambito di una ricerca sui principi e sulle cause “prime” della realtà, il difficile testo di *Metafisica* XII, ai capitoli 6 e 7, forniva alcuni spunti su come concepire il rapporto tra il primo motore, il primo mosso (presumibilmente il primo cielo nel sistema delle sfere eudossiano), e il resto dei moti cosmici, fino a quelli naturali. Semplificando alquanto, si potrebbe dire che i dubbi principali che nascevano a voler interpretare questi brani riguardavano la possibilità di mettere d'accordo quanto leggiamo nel cap. 6

---

<sup>19</sup> Si è già accennato al problema dell'autenticità dei testi e a quello della loro classificazione tipologica e dello “stile” letterario di Aristotele; ricordo anche l'accenno di Vimercato, giusto nella prima pagina del commento, alla questione del numero progressivo di *Lambda* (è l'undicesimo o il dodicesimo libro della *Metafisica*?) che presuppone la conoscenza del commento di Alessandro di Afrodisia, pubblicato in traduzione latina la prima volta nel 1527 e poi alcune altre volte. Il punto — Alessandro si chiede se *alpha minor* sia al suo posto tra *alpha maior* e *beta* — poteva avere effetti dirompenti per la *Metafisica* di Aristotele, come dimostra del resto il dibattito che su di esso si svilupperà (su cui v. Krayer, 1991).

e quello che sembra di capire dal cap. 7. Mentre infatti nel cap. 6, Aristotele dichiara esplicitamente che al primo motore immobile spetta una causalità “motrice o efficiente” (esso sarebbe *κινητικὸν ἢ ποιητικόν* — 1071b 12)<sup>20</sup>; il cap. 7 invece afferma che il motore immobile muove come ciò che è “desiderabile e intelligibile” (*τὸ ὀρεκτὸν καὶ τὸ νοητὸν* — 1072 a 26–27) e argomenta per la presenza di una causalità “finale” nelle sostanze immobili (*τὸ οὐ ἔνεκα ἐν τοῖς ἀκινήτοις* — 1072b 1–2) e in particolare nella prima di queste: tutto ciò in passi nei quali — vien voglia di dire — lo *stylus brevis* di Aristotele dà il peggio di sè e, come se non bastasse, ricostruiti sulla base di un testo forse corrotto o manchevole. Mentre la nozione di causalità motrice non sembra porre particolari problemi — tra l’altro, è quella che risulta anche da *Fisica* VIII — il concetto di prima causa finale pone una serie di interrogativi, primo fra tutti quello di stabilire rispetto a chi o a che cosa il primo motore sia causa finale. Nella tarda antichità si cristallizzò un’interpretazione di questi passi destinata a rimanere paradigmatica (“standard”, secondo l’espressione di Sarah Broadie<sup>21</sup>) e che troviamo formulata con chiarezza in Alessandro di Afrodisia<sup>22</sup>. Secondo questa interpretazione il Primo Motore muove il cielo proprio perchè è la sua causa finale, e lo è nel senso che è “amato” da quest’ultimo. Che poi il cielo “ami” il primo motore significherebbe più esattamente che esso vuole farsi “simile” al primo motore (si ricordi la tesi dell’*ὁμοίωσις θεῶν* del *Teeteto* platonico ed il particolare successo di questa formula a partire dalla filosofia medioplatonica); non potendo però il cielo essere assolutamente immobile come è il primo motore, si limiterebbe a imitarlo nell’unico modo possibile, cioè muovendosi del moto più simile all’immobilità, il moto circolare che — di nuovo una reminiscenza platonica, dal *Timeo* — ritornando su sè stesso è continuo e eterno. Perciò, là dove Aristotele dice che il Primo Motore muove *ὡς ἐρώμενον* (1072 b 3), ciò si deve intendere che muove “in quanto amato”, “dal momento che” è amato, cioè tramite l’amore del cielo nei suoi confronti. Un corollario importante a questa premessa è che il cielo sia dotato di un’ ‘anima’, che sarebbe il soggetto effettivo di questo amore; un corollario peraltro particolarmente fecondo di dubbi e controversie, se non altro perchè Aristotele non parla mai, almeno nella *Metafisica*<sup>23</sup>, di animazione dei cieli. Questa interpretazione variamente riproposta sarà largamente dominante, anche in epoca moderna e contemporanea, quando l’interesse per Aristotele sarà di tipo prevalentemente o puramente filologico e non assolverà più alla funzione teoretica di determi-

<sup>20</sup> Per dare un’idea del ginepraio di difficoltà che si incontrano a leggere questi testi, basti ricordare che a parere di alcuni non è nemmeno detto che nell’intero cap. VI si accenni al primo motore (Fazzo, 2009).

<sup>21</sup> Broadie, 1993.

<sup>22</sup> La formulazione più chiara è forse quella della *Quaestio* I, 25 (p. 40, 17 e ss. dell’ed. Bruns): “Il suo [del primo cielo] desiderio non è tanto quello di afferrarlo [il motore immobile], ma di diventargli simile [*ὁμοιωθῆναι*] per quanto gli è possibile; e diventa simile a quello secondo il movimento, mediante l’eternità, la continuità e la regolarità del [proprio] movimento; un movimento in circolo che sia sempre identico e allo stesso modo è infatti in qualche modo simile [*ἔοικε*] all’immobilità”. Su altri testi rilevanti di Alessandro e in generale sulla sua interpretazione, Berti 2009.

<sup>23</sup> Ne fa cenno invece nel *De coelo* (II, 12), ma non si capisce se esponga una tesi in cui crede o una ipotesi che aiuta in qualche modo a farsi un’idea in una materia oscura per le nostre capacità cognitive come è il tema della molteplicità dei moti celesti.

nare il pensiero del più autorevole dei filosofi, se non proprio la voce della filosofia stessa. Pure prevalente, quasi non serve dirlo, sarà l'idea che *Metafisica* XII contenga la 'teologia' di Aristotele, una persuasione che dagli interpreti neoplatonici passerà a quelli arabi, bizantini, cristiani ed anche moderni, tanto che ancora Ross — a proposito di questi passi — parlerà appunto della "teologia di Aristotele", usando spesso al posto della coppia di termini motore immobile-cielo quella Dio-mondo<sup>24</sup>.

Ad un peripatetico del Rinascimento questa interpretazione poteva essere nota soprattutto dai testi di Alessandro di Afrodisia che cominciarono a circolare fin dai primi decenni del '500, il commento alla *Metafisica*<sup>25</sup> e soprattutto le *Quaestiones*<sup>26</sup>, ma forse ancor di più dalla polemica antiaristotelica che aveva accompagnato fin dall'inizio il "ritorno" di Platone. Era stato infatti il celebre Giorgio Gemisto Pletone, il primo e il più aspro degli avversari dello Stagirita del '400 che aveva inaugurato una critica destinata a diventare un luogo comune delle polemiche contro Aristotele e i suoi seguaci. Lo Stagirita, infatti, avrebbe ridotto 'Dio' ad essere causa del solo movimento (invece che di tutto l'essere), precisando che la modalità in cui Dio esercita questa funzione sarebbe quella della causalità "finale", ad esclusione cioè di quella "efficiente"<sup>27</sup>.

A Vimercato tutto questo non poteva essere sfuggito, anche se è verosimile che per lui il punto di riferimento più importante di tutti nella questione in oggetto fosse rappresentato dall'esegesi di Averroè. Nel suo commento alla *Metafisica*<sup>28</sup> l'interprete arabo aveva infatti proposto una soluzione del problema della causalità del primo motore in parte congruente con quella tradizionale che abbiamo descritto, e in parte nuova. Il *Commentatore* aveva proposto, infatti, di considerare il primo motore immobile di cui parla Aristotele come l'"anima" del primo cielo, pur se — come si dirà poi — nel senso di principio "assistente", esterno, e non "informante", cioè immanente ed inseparabile dal corpo del cielo. Tale anima *sui generis* — limitata peraltro alla dimensione intellettuale<sup>29</sup> — muoverebbe il corpo del cielo come causa efficiente (come l'anima umana è causa efficiente del moto del suo corpo<sup>30</sup>), ma rispetto al corpo sarebbe anche causa finale<sup>31</sup>, presumibilmente

<sup>24</sup> La ricostruzione del pensiero aristotelico proposta da Ross nella *Introduction* all'edizione della *Metafisica* (1953: cxxx–cliv, v. il cap. V: "*Aristotle's theology*") è considerata da Berti (2004: 633) come la migliore forma in cui sia mai stata presentata l'interpretazione standard. Sempre alla stregua di Berti è forse il caso di ricordare come Ross, in sede di giudizio filosofico e fedele ad un'ispirazione kantiana, ritenga questa stessa concezione teologico-finalistica una prova della inadeguatezza, o meglio della aporeticità della "ragion pura" in teologia.

<sup>25</sup> Ricordo solo che la parte di questo commento relativa a *Lambda* non è di Alessandro. Il commento autentico poteva però essere conosciuto dall'uso che ne fa Averroè nel proprio commento.

<sup>26</sup> V. *supra*, n. 22.

<sup>27</sup> V. l'edizione dell'opera di Pletone "Sulle differenze tra Platone e Aristotele" in Lagarde 1973: paragrafo I.32.–25.

<sup>28</sup> Genequand 1986, (mi attengo alla numerazione delle pagine dell'edizione di M. Bouyges, utilizzata anche da Genequand nell'introduzione).

<sup>29</sup> Ivi, p. 1593.

<sup>30</sup> Ivi, p. 1592.

<sup>31</sup> Ivi, p. 1594 ("It follows that this mover is an intellect and that it is a mover insofar as it is the agent of motion and the end of motion").

perchè tale anima sarebbe la “perfezione sussistente” del corpo, in quanto quest’ultimo “imita” per quanto può la sua immobilità<sup>32</sup>.

Questo è in sintesi il panorama delle interpretazioni pertinenti per inquadrare la posizione di Vimercato. E’ chiaro che l’esegesi del testo aristotelico non doveva soddisfare solo una curiosità storica o filologica, ma ci si aspettava da essa un chiarimento su temi chiave di teologia filosofica: è Dio causa efficiente o causa solo finale? Ammettendo una causalità efficiente, come doveva essere intesa? La Prima Causa esprime solo un movimento che mette in azione la *machina mundi*, oppure è il principio da cui la realtà ‘emana’ spontaneamente e necessariamente, oppure ancora è il *Primum* che fa partecipare al suo essere il resto degli enti nel crearli? Dall’altra parte, una causalità solo finale introduceva una prima causa che rimaneva isolata rispetto al suo effetto, che le poteva benissimo rimanere ignoto, essendo essa rivolta solo al suo eterno atto. Si poteva certo sostenere che una causa che si sa come movente deve anche conoscere i moti a cui dà luogo. Ma se anche è così, tali moti non sono che quelli dei cieli, cioè quello di cui essa è causa diretta. Essendo questi ultimi poi la causa solo delle disposizioni generali dell’universo è unicamente a queste ultime che la causa ha eventualmente accesso, mentre rimangono fuori del suo orizzonte epistemico i singolari. Nel caso della causalità efficiente invece, se questa è da intendersi come creazione è chiaro che gli effetti saranno tutti presenti in qualche modo (anche come solo conosciuti, se non proprio come latenti o potenziali) nella Causa. E la causazione, per quanto ad essa servano degli intermediari cosmici, come appare nel neoplatonismo veicolato dalle filosofie arabe, difficilmente potrà avvenire senza che la causa abbia conoscenza di ciò che da lei, in una modalità o nell’altra, deriva.

Questo è invece il panorama delle alternative teoriche realmente in gioco e non è difficile vedere come la discussione sulla causalità del primo motore di Aristotele e di *Metafisica* XII intersecasse inevitabilmente problemi di non poco momento: la scienza divina e la sua estensione, il suo rapporto con la contingenza del mondo, la possibilità di un’*anima mundi*, o anche solo *coeli* di tipo platonico, anche in un quadro aristotelico, la provvidenza, la ‘personalità’ di Dio, ecc.

Chiarito tutto questo possiamo osservare più da vicino quello che Vimercato ha da dire al proposito. Il milanese si dichiara debitore delle esegesi dei maggiori interpreti (Alessandro, Averroè, San Tommaso), ma non nasconde la sua insoddisfazione nei loro confronti<sup>33</sup>. Non tarderemo a convincerci che non si tratta solo di espressioni retoriche e, come già suggerito, credo che la lettura vimercatiana dei passi aristotelici del cap. 7 giustifichi questa dichiarazione di indipendenza dai grossi calibri dell’esegesi aristotelica di tutte le epoche. Senza entrare in tutti i suoi dettagli esaminiamone quindi le parti e gli aspetti più rilevanti.

Mi pare chiaro che la strategia complessiva di Vimercato consista nel mostrare e sottolineare con forza che il Primo Motore aristotelico è soprattutto una causa effi-

<sup>32</sup> Ivi, p. 1605–1606.

<sup>33</sup> *Commentarii*, p. 4. “[...] qui [i libri della *Metafisica*] etsi ab interpretibus multis, Alexandro, Averroy, Thoma et aliis expositi fuerunt, plurima tamen in eorum commentariis desiderantur [...]”.

ciente; la finalità è certo presente, ma — e questo è il punto chiave — va chiarito in che senso ed entro quali limiti lo sia, in ogni caso questa modalità causale non deve oscurare o soppiantare la precedente. Intanto, come rileva il milanese, che questo ‘principio’ (ἀρχή) primo, cioè supremo, debba essere efficiente è implicito nella critica aristotelica alle idee in quanto semplici modelli che non producono nulla di reale o, quantomeno, non mettono in moto nulla<sup>34</sup>. Ma il punto vero è, ovviamente, la difficoltà di capire in che senso, allora, il primo motore sia detto essere principio finale in quanto oggetto di desiderio. La spiegazione passa attraverso un’esegesi del testo aristotelico che si snoda per lunghe pagine<sup>35</sup>, ma che alla fine mi sembra riassumibile in poche battute: quando il primo motore viene definito come la cosa massimamente intelligibile e, in quanto tale, massimamente appetibile o amabile, quando cioè Aristotele lo paragona all’oggetto del desiderio o meglio, della volontà umana, questo non significa affatto indicare il modo in cui il motore esercita la propria azione sul mosso o definire in qualsiasi modo la relazione reale tra il motore ed il mosso. La reale intenzione di Aristotele è invece quella di dire qualcosa sulla condizione in cui si trova il motore mentre esercita la sua azione sul cielo. E questa è una condizione di immobilità, analoga appunto a quella dell’oggetto verso il quale tende l’*appetitus* umano. Insomma, lo scopo di tutto l’argomento aristotelico, fondato sul paragone con l’oggetto amato, è sottolineare la totale immobilità della sostanza prima. Questa infatti:

[...] eo itaque modo movere potest, quo[s] res intellectuales optabilesque movent, quae ita movent, ut cum movent non moveantur<sup>36</sup>.

Questa però è solo una premessa, lo scoglio principale è rappresentato da quelle parole di *Metafisica* XII che inequivocabilmente indicano la presenza di una forma di finalità inerente al primo motore e che fanno perciò pensare che, appunto, di tipo finale sia la relazione causale tra primo motore e primo mosso. Si tratta del noto brano di 1072 b 1–3, che nella versione di Vimercato si presenta così:

<sup>34</sup> *Commentarii*, p. 44. “Censet autem Aristoteles Ideas a Platone positas fuisse, ut ortus rerum causa essent, ita ut res nulla absque Ideae efficientia oriretur. Quam sententiam non hic solum, sed alibi saepe et in primo huius operis maxime refellit, nullamque earum necessitatem esse docet, quod res omnes, quarum Ideas Plato statuit, natura orientur et fiant, quae in agendo nullo utitur exemplari. Effectrices autem ortus causas alias esse, ut ad Ideas recurrere minime sit opus.”

<sup>35</sup> *Commentarii*, p. 50–54. E’ il commento a 1072 a 26–32, testo che nella traduzione di Vimercato recita: “Hoc autem modo movet, id quod exoptendum est et id quod intelligentia apprehenditur, movet nec movetur, itd.” Particolarmente tortuosa o forse solo ripetitiva è la spiegazione vimercatiana della tesi aristotelica per cui il motore non mosso è il *primum* nella serie degli intelligibili e in quella degli appetibili. D’altra parte una spiegazione più articolata è resa necessaria dal fatto che Aristotele conclude la sua dimostrazione “in modo troppo sintetico e oscuro” (*praecise et obscure*), p. 51.

<sup>36</sup> *Commentarii*, p. 54.

Esse vero in his quae vacant motione id, cuius gratia, divisio indicat, alicui enim est id, cuius gratia, quorum alterum quidem est, alterum non est<sup>37</sup>.

Il testo di questo frammento, forse corrotto o monco, forse semplicemente viziato dalla caratteristica brachilogia aristotelica, pone problemi di interpretazione che qui non possiamo discutere<sup>38</sup>. A noi basti tener presente il fatto incontrovertibile che Aristotele distingue qui due forme di finalità (τὸ οὐ ἔνεκα), di cui solo una è ammissibile nelle sostanze immobili, cioè in pratica nel primo motore. Il problema è naturalmente quello di capire in che senso una cosa possa essere “fine” senza per questo subire alcun “movimento”, alcuna variazione. Non si potrà ricorrere certo al concetto di finalità desunto dai processi biologici o dalla prassi umana, perchè in quel caso il fine è qualcosa che viene realizzato, che viene ad essere dopo che prima non c’era o c’era solo in potenza (per es. l’organismo compiuto a partire dall’embrione o — esempio classico — la salute a partire dalla malattia). E allora? Diamo la parola a Vimercato:

Alter ante rem gerendam seu actionem existit, simulque est cum eo, quod agit, imo vero unum idemque cum eo esse potest. Cuiusmodi est edificator, qui sibi domum construit. Huius generis finis in rebus immobilibus et sempiternis inest et quominus insit eiusque ratio eis conveniat nihil impedit<sup>39</sup>.

Il punto chiave qui è quel *sibi*: “*si*”, “a proprio vantaggio” “in vista di sè stesso”. La frase successiva precisa il concetto:

Nam, etsi immobiles sint, movere possunt et agere, idque sui gratia et propter se, ut in eo in quo sunt statu conserventur<sup>40</sup>.

Ancora piú interessante è la precisazione immediatamente seguente:

Neque actio omnis cum motu coniuncta est, ita ut res quae agit moveatur, sed ea tantum actio quae a corpore aut ab eo quod in corpore inest, illique copula quadam coniunctum est, proficiscitur. Mentis enim actio atque etiam aspectus et tactus sine motu efficitur, cum temporis fiat momenti, in quo motus esse non potest.<sup>41</sup>

---

<sup>37</sup> *Commentarii*, p. 56–57

<sup>38</sup> Per un primo orientamento sui problemi e le discussioni suscitate da questo testo v. Reale 1993.

<sup>39</sup> *Commentarii*, p. 57.

<sup>40</sup> *Ivi*.

<sup>41</sup> *Ivi*.

Un'azione senza movimento, che non solo è atemporale, ma evidentemente non ha un fine esterno a sè stessa<sup>42</sup>, un'azione quindi che è volta solo a sè stessa. Ecco come pensare in termini aristotelici la presenza di una finalità nella prima sostanza immobile, prescindendo cioè dalla possibilità che essa sia fine *di qualcos'altro*. Naturalmente si può dire che la sostanza immobile è fine anche delle altre cose, ma ciò solo nel senso che tutte le cose sono disposte in un ordine che ha come vertice il bene massimo ed estremo. Ma anche in tal caso non si tratta di un *bonum agendum* (ἀγαθόν πρακτικόν), un bene come quelli che si acquisiscono o si realizzano con l'azione, ma semplicemente del fine a cui ogni ente è ordinato per la propria natura (come i corpi pesanti o leggeri al loro luogo "naturale"), che quindi esiste già indipendentemente dall'esistenza di ciò che ad esso tende<sup>43</sup>.

Averroè aveva proposto un'altra spiegazione dei due fini, paragonando il primo motore al padrone, fine immobile al quale sono dirette le azioni dei servi, ma è chiaro che Vimercato considera la propria meglio fondata sui testi aristotelici e filosoficamente più soddisfacente. Con ciò, si è compiuto un decisivo passo in avanti per evitare la spiegazione finalistica (o solo finalistica) della relazione tra la prima causa motrice e primo cielo, essendo dimostrato che la prima sostanza 1) è fine di sè stessa 2) è attiva, non è cioè un semplice oggetto di contemplazione e di desiderio, come potevano essere le idee platoniche o un "motore" a cui il mosso guarda per "assimilarsi" a lui. Questi spunti verranno sviluppati nella parte finale di questa parte del commento.

E' ora la volta del terzo passo di Aristotele da esaminare, quello forse più imbarazzante per la tesi efficientista, perchè vi si dice che la prima sostanza muove il primo mobile ὡς ἐρόμενον. Ciò in sostanza può essere inteso in due modi, attribuendo di volta in volta al greco ὡς un significato diverso. Nel primo caso ("come" l'oggetto amato, "analogamente" a ciò che viene amato) avremmo una semplice analogia tra il motore immobile e l'oggetto del desiderio, che mira solo a sottolineare l'immobilità del motore. Nel secondo (assegnando alla particella greca un senso esplicativo-causativo: "in quanto" amato, "poichè" è amato) si accennerebbe invece al modo reale dell'azione del primo motore sul mosso: il primo motore muove il cielo *perchè* quest'ultimo veramente lo ama. Penso che la traduzione latina proposta da Vimercato — *eo igitur movet modo, quo res quae amatur*<sup>44</sup> — mettendo l'accento sul "modo in cui" si svolge l'azione del primo motore, intenda proprio riferirsi al primo dei due sensi qui distinti. Vimercato non si nasconde

<sup>42</sup> V. la parte finale del cap. 6 di *Metafisica*. IX, e anche il concetto di ἐνέργεια ἀκίνησις dell'*Etica Nicomachea* (1154 b 27).

<sup>43</sup> *Commentarii*, p. 57–58. "Omnia praeterea ad substantiam immobilem, ut ad extremum bonorum sunt ordinata, ut illa non sui solum, sed aliorum etiam omnium finis dicatur. Qui etsi motu, quomodo calor, paulatim non acquiritur, quandoquidem bonum agendum non est, unaquaeque tamen res actione sua et motu a natura constituto *ad illam quam proxime accedere eique coniungi enititur*, non secus ac gravia locum inferum, levia superum, ut finem suum motionibus suis adipiscantur. Haec autem finis ratio, quanquam eius videatur esse, cuius gratia aliquid fit, quem finis modum substantiae immobili Aristoteles negat, quoniam tamen per motum non fit nec paulatim gignitur, quomodo domus seu sanitas, eidem substantiae tribui potest". [...] Corsivo mio. Si noti come Vimercato si sforzi di evitare il concetto di imitazione o assimilazione tipico delle esegesi tradizionali. In ogni caso, che la sostanza prima sia fine in quanto principio d'ordine di tutte le cose, non ha niente a che vedere con il tema della relazione causale tra primo motore e primo mosso.

<sup>44</sup> *Commentarii*, p. 59.

le difficoltà che il luogo aristotelico pone<sup>45</sup>, ma mi pare chiaro che il suo sforzo esegetico vada nella direzione di togliere fondamento all'interpretazione 'realistica' del nesso causale finale, cioè quella presupposta dal secondo dei sensi di  $\acute{\omega}\varsigma$ . Intanto non è affatto chiaro che cosa sia quella cosa che, rapita d'amore per la prima sostanza, muoverebbe tutto il resto. E' verisimile — scrive il milanese — che si tratti del primo cielo, che effettivamente muove tutte le altre cose con la sua eterna conversione circolare, ma allora non è facile spiegare, anche se molti interpreti hanno avuto questa presunzione, in che senso esso sia mosso dalla sostanza immobile come da una cosa che viene amata e desiderata. Ed ecco le parole che dovrebbero avvicinare il lettore alla soluzione del problema:

Hic enim motus, quia a re amabili expetendaque proficiscitur, *vere et proprie* motus non est, nec ad motum qui in loco fit pertinet, sed sola *translatione* motus dicitur, qui finis, seu eius quod ut finis movet, proprius est, ut ad coelum quod vere in orbem fertur, accomodari posse nullo modo videatur.<sup>46</sup> [corsivo DF]

Dire che l'"amore" "muove" è una metafora (*translatio*), il cui unico senso plausibile era stato chiarito in precedenza, cioè sottolineare l'immobilità della causa<sup>47</sup>, senza che con esso si intendesse spiegare il reale meccanismo dell'azione del primo motore. Con il solo amore, infatti, per esempio quello di un uomo per una ragazza, non si muove niente, "a meno che il mosso non possieda anche una forza motrice, che lo muove verso quella [l'oggetto del desiderio] con la sua efficienza"<sup>48</sup>. E riportando al cielo questo discorso:

Nec igitur coelum solo substantiae immobilis amore ductum in orbem potest converti, sed conversionis eius effectricem causam, quae non ut finis moveat, necesse est adesse. Ea vero nulla videtur esse nisi substantia immobilis, quae tamen non erit si eo modo tantum movet, quo res quae amatur.<sup>49</sup>

E' la sostanza immobile dunque ad impartire, come causa efficiente, il moto al cielo (sul come, si vedrà tra poco), non è il cielo che si muove verso di lei per amore. L'immediata conseguenza di questa lettura — forse la più importante per Vimercato — è che sarà inutile postulare un'anima del cielo, quale causa efficiente di quel movimento: non solo

---

<sup>45</sup> P. 59. Quae verba aperta quidem videntur ad intelligendum, sed tamen obscura sunt et cum multis difficultatibus coniuncta.

<sup>46</sup> Ivi.

<sup>47</sup> Il punto aveva in origine un senso antiplatonico. Aristotele — contro l'ipotesi di un'anima semovente — intendeva mostrare che non c'è niente di assurdo nel concepire qualcosa che suscita il moto senza essere in moto a sua volta.

<sup>48</sup> Ivi. "Nec enim homo puellae amore captus, impulsu solo quae ab illa venit, ad eam quaerendam moveri posset, nisi vim motricem in se haberet, cuius efficientiam ad eam moveretur".

<sup>49</sup> Ivi.



Aristotele non ne parla, ma è implicitamente escluso dai suoi argomenti della *Fisica* e del prosieguo dello stesso libro *Lambda*<sup>50</sup>.

Con questo importantissimo punto — la negazione dell’animazione dei cieli — Vimercato sanziona la sua rottura con la tradizionale e storicamente dominante esegesi di *Lambda* (*Alexander et multi alii peripatetici*). La sua consapevolezza di avventurarsi su un sentiero nuovo è evidente soprattutto dalle frequenti confessioni dei dubbi che lo colgono di fronte a questo *locus perobscurus et perdifficilis*<sup>51</sup>. Nondimeno, una volta rotti gli indugi, il milanese porta a termine il suo compito esegetico con determinazione e coerenza. L’ultimo tassello per completare il quadro è, come si diceva, la spiegazione del modo in cui il motore esercita realmente la sua causalità efficiente sul primo cielo, dove Vimercato in parte ripete le cose già dette e in parte le precisa e le sviluppa.

Il punto, dunque, è quello di capire perchè Aristotele usi la formula  $\acute{\omega}\varsigma \acute{\epsilon}\rho\acute{\omega}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ , in che senso cioè il primo motore muova come ciò che è amato. Non potendo essere il cielo il soggetto di questo amore, non resta che ad amare la sostanza e a stabilirla come fine del moto impartito al cielo non sia altro che ... la sostanza immobile stessa, “per amore della propria perfezione ed immortalità, [...] non diversamente da chi passeggia per mantenersi in salute, sapendo quale sia la propria perfezione e comprendendo che quello è l’unico modo per mantenerla”<sup>52</sup>: la sostanza immobile induce (muove) sè stessa a muovere il cielo per amore di sè stessa.

Vimercato si ricorda qui di alcuni passi di Averroè<sup>53</sup>; era infatti l’interpretazione averroista che assegnava in questo modo alla prima sostanza immobile sia la *ratio finis* che la *ratio causae efficientis*, escludendo implicitamente un’anima immanente al cielo quale causa efficiente del moto, un punto fermo sul quale Vimercato è disposto a seguire l’arabo.<sup>54</sup> Casomai il punto debole dell’esegesi di quest’ultimo è il fatto che essa sembra intro-

<sup>50</sup> *Commentarii*, p. 59–60. In sintesi, mi pare che nel seguito Vimercato stabilisca tre punti: 1) Aristotele ha mostrato nella *Fisica* che il primo motore non ha grandezza. Se l’avesse, infatti, essendo anche infinito di potenza, il moto del cielo sarebbe *in non tempore*, il che è impossibile per un corpo fisico. Ma tutto questo ragionamento ha senso solo se lo scopo generale dell’argomentazione è quello di stabilire che il motore immobile stesso è causa motrice o causa efficiente del moto; 2) Aristotele non parla mai di quest’anima del cielo, se l’avesse ammessa ne avrebbe fatto cenno, vista la sua importanza; 3) Si potrà dire che la sostanza immobile è l’anima dei cieli, ma solo “in un certo senso” (*quodammodo*), lo si vede dal fatto che Aristotele moltiplica le sostanze immobili secondo il numero delle conversioni circolari: se invece i moti dipendessero da un’anima come da un fine, ne basterebbe una per tutti.

<sup>51</sup> *Commentarii*, p. 63.

<sup>52</sup> *Commentarii*, p. 60. Quo modo igitur caelum primum substantia immobilis, ut res, quae amatur motu cieat, non facile est exponere. Nisi animo concipiamus putemusque id quod ab illa ut a re expetenda et fine movetur, primario coelum non esse, sed ipsamet seu proprium eius appetitum ac mentem, cum naturam suam praestantissimam, omniumque optimam et summe expetendam apprehendat, perfectionemque illam et immortalitatem, perpetuitate motus contineri intelligit, altero, hoc est, appetitu, eandem ardentissimo quodam amore prosequitur atque ad coeleste corpus motu perpetuo ciendum impellitur, non secus ac sanitatis conservandae gratia quispiam inambulat, cum et illius perfectionem novit et non alio modo conservari eam posse intelligit.

<sup>53</sup> Genequand 1986: 1595–1596.

<sup>54</sup> *Commentarii*, p. 60. Vimercato riprende il celebre esempio del “bagno” che, in quanto oggetto reale, è causa finale del moto della persona accaldata, mentre è causa efficiente in quanto forma pensata presente nella mente della stessa persona; ma una forma immateriale, quale il motore immobile, potrebbe invece svolgere congiuntamente entrambe le funzioni causali.

durre un movimento e quindi una dualità di motore e di mosso nella sostanza immobile stessa (come l'immagine del passeggiatore suggerisce), ma il milanese ritiene che anche questa difficoltà si possa superare ricordando che questo impulso ad amare sè stessa e che ha come conseguenza la produzione di un moto *ad extra* è un moto solo "per traslato" (*translatione*). Conclusione:

[...] Haec etiam substantia immobilis suae praestantiae amore capta seipsam ad caelum movendum excitat, quippe quae (ut dictum est) perfectionis suae bonam partem in motu illo positam esse agnoscat.<sup>55</sup>

Insomma, i punti che Vimercato intende far emergere dalla propria esegesi mi sembrano questi:

- ◀ la sostanza immobile, il primo motore, è causa finale di sè stessa, è il termine del proprio "amore";
- ◀ a causa di questo amore di sè essa muove con un impulso 'psichico'<sup>56</sup> il corpo del primo cielo;
- ◀ quest'ultimo, quindi, non ha nessuna anima, perchè non è il soggetto di nessun amore.

### Interpretazione storica

A mio avviso, con queste pagine Vimercato si è meritato un posto nella storia della interpretazione del passo aristotelico, di particolare rilievo mi sembrano almeno due punti. Uno è la dimostrazione della incongruità e, in fin dei conti, dell'inutilità del ricorso all'animazione del cielo; il secondo è la spiegazione del modo in cui nella prima causa è presente la finalità, una spiegazione che — se non erro — tiene sempre presente il punto chiave di tutto il discorso di Aristotele, cioè la descrizione della prima sostanza — per usare una terminologia scolastica — come atto perfetto sussistente in sè stesso (1072b 15ss.).

Il discorso sulle implicazioni per la "teologia" aristotelica di questi risultati sarebbe lungo, si può se non altro intuire che in questo modo si mette in crisi la tendenza platonizzante o neoplatonizzante a concepire 'Dio' solo come fine amato o inteso, come semplice "oggetto" ideale, chiuso in sè stesso, "che volge le spalle al mondo"<sup>57</sup>, restituendogli inve-

<sup>55</sup> Ivi.

<sup>56</sup> Ivi. "Quemadmodum si animam nostram se ipsam, quia praestantem se esse intelligat, amore prosequi dicamus, et cum magnam conservationis sui partem in corpore (cuius forma est) movendo, atque in exercitatione detinendo, percipiat ab amore illo, quo se prosequitur, ad illum movendum impelli. Eadem profecto anima eo modo movet ut res quae amat utque etiam efficienter animal ciet".

Mi pare che la spiegazione che rimanda all'anima umana, che si muove assieme al proprio corpo e, quindi, non sarebbe a rigore del tutto immobile, è anch'essa un'analogia (*Quemadmodum, si... dicamus...*).

<sup>57</sup> Giacom 1969: 130.

ce una piú compiuta — passi il termine anacronistico — o “personalità”, che lo adegua meglio, se non altro, all’idea che Aristotele aveva degli dei del *pantheon* greco (viventi immortali, felici)<sup>58</sup>. In questo senso l’esegesi di *Metafisica* XII proposta da Vimercato potrebbe essere considerata con interesse da quegli studiosi di Aristotele che a partire dagli anni ’90 del secolo scorso, soprattutto in area inglese, hanno rimesso in discussione l’interpretazione standard, soprattutto nella forma proposta autorevolmente da Ross.<sup>59</sup> Questo è però una considerazione che guarda alla *longue durée* della storia dell’aristotelismo europeo, nella quale il libro XII della *Metafisica* ha avuto un ruolo difficile da sottostimare per l’elaborazione di una teologia razionale al servizio della sintesi scolastica di ragione e rivelazione.

Nella prospettiva un po’ piú circoscritta dello studioso del pensiero del Rinascimento la cosa interessante è però forse un’altra; si tratta cioè di rilevare quale uso facesse Vimercato delle sue scoperte nell’ambito dell’ermeneutica aristotelica, e piú precisamente, in che modo questa sua esegesi contribuisse a definire la sua posizione filosofica rispetto alle dinamiche intellettuali caratteristiche dell’epoca. A questo proposito, va notato che appena qualche pagina piú in là di quelle che abbiamo analizzato nel dettaglio, il milanese sostiene che per ‘Dio’ essere la causa efficiente prima di tutte le cose significa essere ciò da cui

ut a principio ac fonte omnia proficiscuntur, moventur et conservantur, idque necessario [...]<sup>60</sup>.

E ancora:

Ita ab hoc principio universa pendent, ut cum nunc conserventur, vivant et perpetuentur, ad interitum profecto, nisi ipsum esset, reducerentur. [...] Nec ab eo ut fine solo coelum et natura pendet, quemadmodum multi esse Aristotelis sententiam censuerunt. Immo vero ut ab efficiente et movente, atque salutem tribuente. Dico autem (efficiente) non quod tempore aliquo coelum naturamque genuerit, et cum non essent fabricaverit. Hoc enim in primo de coelo reprobatur, mundunque sempiternum esse demonstratur, sed quod quidam veluti fons sit, a quo (ut a solis splendidissimo corpore lumen) in omni sempiternitate mundus fluxerit manarique, cum praesertim corporea natura, qualis est universi, ex sese aut esse aut conservari nullo modo possit.<sup>61</sup>

Al che segue una serie di citazioni dal *De mundo* (*quicumque fuit autor*), da Orfeo (*vetustissimus scriptor*), dal *Cratilo*, dalla *Politica*, che confermano il senso teologico dei

<sup>58</sup> V. il celebre passo di 1072 b 28–30, e sulla questione Bodéüs 1992.

<sup>59</sup> Una ricostruzione di questa discussione in Berti 2005. Berti è tornato a piú riprese sulla questione ed è oggi il piú autorevole, oltre che convinto, sostenitore di una revisione, o meglio un capovolgimento dell’interpretazione *standard*.

<sup>60</sup> *Commentarii*, p. 65.

<sup>61</sup> *Commentarii*, p. 66–67.

passi aristotelici, e cioè: Dio è “padre”, “vita”, “tutto è pieno di dei”.<sup>62</sup> Queste pagine, con qualche concessione ad un linguaggio neoplatonizzante, ad uno spirito di *concordia* filosofica e con qualche accento in stile *prisca theologia*, rivelano quello che era il probabile scopo che Vimercato assegnava a questa sua fatica ermeneutica e al quale abbiamo del resto accennato in precedenza: l’interpretazione “finalistica” del Dio aristotelico, nata presso gli stessi commentatori peripatetici e da questi divulgata, era diventata nelle mani dei platonici rinascimentali (si è fatto in precedenza il nome di Giorgio Gemisto Pletone) il pretesto per discreditare completamente la teologia di Aristotele, per denunciarne l’inadeguatezza per qualsiasi visione del mondo a carattere teistico. La replica di Vimercato è che, con tutte le cautele del caso (non è che allo Stagirita si possa attribuire il concetto di creazione nel tempo, come si è visto e come è ovvio), il pensiero teologico di Aristotele è non meno stimolante di quello di Platone e dei platonici, perchè implica — anzi, giustifica razionalmente, “metodicamente” — un concetto di Dio quale principio “trascendente” rispetto al mondo e al contempo quale agente rivolto verso di esso in modo consapevole. Perchè un aristotelico come Vimercato riprendesse in mano una questione su cui filosofi e teologi di tutte le epoche e di tutte le nazioni erano intervenuti già chissà quante volte ci volevano probabilmente gli stimoli offerti da due fattori tipici dell’epoca, il neoplatonismo rinascimentale, con il suo caratteristico orientamento teologizzante, e l’Umanesimo, con la sua insistenza sulla necessità di rileggere le fonti antiche del pensiero occidentale. L’attacco aspro (e spesso sterile, retorico e puramente distruttivo) che l’una e l’altra di queste due tendenze aveva portato alla filosofia aristotelica ed alle sue filiazioni storiche nei primi decenni del ‘500, non aveva scoraggiato i peripatetici, almeno alcuni, dall’intraprendere un aggiornamento dei propri metodi di ricerca e del proprio bagaglio concettuale. Dai *novatores*, più o meno rumorosi, più o meno credibili che fossero, si poteva raccogliere la sfida e da ciò prendere spunto per continuare a fare filosofia *assieme* ad Aristotele, tornando a rileggere quei testi che pure erano già stati letti *iterum atque iterum*.

---

<sup>62</sup> *Commentarii*, p. 67.

## BIBLIOGRAFIA

- BERTI, E.**, 2004, *Da chi è amato il Motore Immobile? (Su Aristotele, Metaph. XII 6–7)*, in Id., *Dalla dialettica alla filosofia prima con saggi integrativi*, Milano, p. 616–650.
- BERTI, E.**, 2005, *Il dibattito odierno sulla cosiddetta “teologia” di Aristotele*, in *Nuovi studi aristotelici*, II, Brescia, s. 489–500 (prima ed. dell’art. 2003).
- BERTI, E.**, 2009 *Il movimento del cielo in Alessandro di Afrodisia* in Id., *Nuovi studi aristotelici*, IV/1, Brescia, p. 77–88 (prima ed. dell’art. 2000).
- BODÉÛS, R.**, *Aristote et la théologie des vivants immortels*. Montréal–Paris.
- BROADIE, S.**, 1993, “Que fait le premier moteur d’Aristote? (Sur la théologie du livre Lambda de la “Métaphysique”)", *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 183, p. 375–411.
- FACCA, D.**, 2009, “Przekłady Aleksandra z Afrodyzji i myśl renesansu” [Le traduzioni di Alessandro di Afrodisia e il pensiero del Rinascimento], *Odrodzenie i Reformacja w Polsce* 53, p. 213–230.
- FAZZO, S.**, 2009, “Fra atto e potenza: l’eternità del cielo nel libro Lambda della Metafisica”, in: *Attività e virtù. Anima e corpo in Aristotele*, (cur.) A. Fermani, M. Migliori, Milano, s. 113–146.
- FORLIVESI, M.**, 2009, “Approaching the Debate on the Subject of Metaphysics from the Later Middle Ages to the Early Modern Age: The Ancient and Medieval Antecedents”, *Medioevo* 34 2009, p. 9–59, anche su <http://web.tiscali.it/marcoforlivesi/mf.htm>
- GIACON, C.**, 1969, *La causalità del motore immobile*, Padova.
- GILBERT, N.W.**, 1965, “Francesco Vimercato of Milan: a Bio-Bibliography”, *Studies in the Renaissance* 12, p. 188–217.
- GENEQUAND CH.** (ed.), 1896, *Ibn Rushd’s Metaphysics. A Translation with Introduction with Ibn Rushd’s Commentary on Aristotle’s Metaphysics, Book Lām*, Leiden 1986
- HASSE, D.N.**, 2004, “Aufstieg und Niedergang des Averroismus in der Renaissance: Niccolò Tignosi, Agostino Nifo, Francesco Vimercato”, in: *Herbst des Mittelalters?: Fragen zur Bewertung des 14. und 15. Jahrhunderts (Miscellanea Medievalia 31)*, hrsg. von J.A. Aertsen und M. Pickavé, Berlin, p. 447–473.
- KRAYE, J.**, 1991, “Alexander of Aphrodisias, Gianfrancesco Beati and the problem of Metaphysics a”, in: *Renaissance Society and Culture*, ed. by J. Monfasani and R.G. Musto, New York, p. 137–160.
- LAGARDE, B.**, 1973, “Le De Differentiis de Pléthon d’après l’autographe de la Marcienne”, *Byzantion* 43, p. 312–343.
- ONG, W.J.**, 1958 (2004), *Ramus, Method and the Decay of Dialogue*, Chicago.
- REALE, G.** (cur.), 1993 *Aristotle, Metafisica*, 3 vol., edizione maggiorata e rinnovata, Milano.
- ROSS, W.D.**, 1953, *Aristotle’s Metaphysics*, Oxford.
- SCHMITT, CH.B.**, 1967, *Gianfrancesco Pico della Mirandola (1469–1533) and his critique of Aristotle*, The Hague.

DANILO FACCA  
/ Warszawa /

**Between Ramus, Alexander of Aphrodisias and Averroes. Francesco Vimercato’s Commentary to Book Twelve of Aristotle’s *Metaphysics***

What kind of causality does the Aristotelian Prime Mover exert on the heaven? Who “loves” the Prime Mover? Renaissance peripatetic philos-

opher, Francesco Vimercato, a “royal” teacher of “Greek and Latin philosophy” in Paris during the forties and the fifties of the 16<sup>th</sup> century tried to resolve these traditional puzzles that resulted from the exegesis of the *Metaphysics* XII, 6–7. His solution appears to be innovative, if compared to the ancient and the medieval ones. It seems partially to prefigure the last two decades’ interpretations of Aristotelian “theology”.

**KEY WORDS**

Aristotle, Vimercato, *Metaphysics*, Prime Mover, Renaissance Aristotelianism

# Z recepcji *Retoryki* Arystotelesa w Bizancjum

HELENA CICHOCKA / *Warszawa* /

Definicja retoryki podana przez Arystotelesa w I księdze *Tέχνη Ῥητορικὴ*: "Ἐστω δὴ ἡ ῤητορικὴ δύναμις περὶ ἕκαστον τοῦ θεωρησῆσαι τὸ ἐνδεχόμενον πιθανόν — czyli: „retoryka jest to zdolność wykrywania w każdym przypadku możliwości przekonywania”<sup>2</sup> nie znalazła uznania w tradycji bizantyńskiej<sup>3</sup> jako zbyt teoretyczna i nie związana z praktycznym działaniem, jakim było w Bizancjum niezwykle aktywne życie polityczne. Definicja ta była jednak stosunkowo często cytowana i objaśniana przez komentatorów traktatów Hermogenesa i Aftoniusza, które cieszyły się w epoce bizantyńskiej wielkim zainteresowaniem. Należałoby zatem prześledzić uzasadnienie krytycznej interpretacji w Bizancjum definicji retoryki Arystotelesa na przykładzie najważniejszych tekstów retorycznych — poczynając od Trojlosa i Atanazjusza (IV/V w.), poprzez Sopatrosa (VI w.), Doksapatresa (XI w.), Maksymosa Planudesa (XIII/XIV w.) oraz anonimowych komentatorów<sup>4</sup>.

Wersja definicji retoryki Arystotelesa przytoczona przez **Trojlosa**<sup>5</sup> oraz opatrzona komentarzem: ῤητορικὴ ἐστὶ δύναμις τοῦ περὶ ἕκαστον ἐνδεχομένου πιθανοῦ („reto-

---

<sup>1</sup> Arist. *Rhet.* I 1355 b 26-27; cf. Crem 1956: 233–250.

<sup>2</sup> Cf. Cichocka 1994: 8; w przekładzie H. Podbielskiego: „Retoryka jest to umiejętność metodycznego odkrywania tego, co w odniesieniu do każdego przedmiotu może być przekonywające”; Arystoteles 1988: 66; cf. B. Schouler 1995: 155: „En définissant la rhétorique comme la capacité de discerner, d’extraire et d’administrer sous forme de discours la dose de persuasif contenue dans chaque cas”.

<sup>3</sup> Ogólne uwagi na temat recepcji Arystotelesa w Bizancjum podaje K. Oehler (1964: 133–146).

<sup>4</sup> Cf. H. Cichocka 1994: 8–15.

<sup>5</sup> Cf. *Prolegomenon Sylloge* nr 5, (Rabe 1931: 54): 'Ο δὲ Ἀριστοτέλης οὕτως ὀρίζεται ῤητορικῆ...

ryka jest to zdolność możliwości przekonywania w każdym przypadku”<sup>6</sup> pomija, jak widzimy, infinitivus θεωρήσαι odnosząc wyrażenie *περὶ ἕκαστον* bezpośrednio do *ἐνδεχομένου πιθανοῦ λόγου*, a nie do *δύναμης*, jak u Arystotelesa. Trojlos kładzie zatem nacisk na „możliwość przekonywania”, a nie na „wykrywanie[...] możliwości przekonywania”. Bezpośrednio po przytoczeniu tej definicji Trojlos przypomina, że każda definicja wymaga obecności dwóch części: „rodzaju” (*γένος*) oraz „cech gatunkowych” (*συστατικά διαφοραί*) i wyjaśnia, że w takiej definicji najczęściej rodzajem jest *δύναμις* („zdolność”), a może być także rodzajem: „bogactwo” (*πλοῦτος*), „miecz” (*ξίφος*), „piękno” (*κάλλος*). Retoryka jest dlatego „zdolnością” (*δύναμις*), że daje się zastosować na obie strony (*εἰς ἑκάτερον*) — i w odniesieniu do tego, co sprawiedliwe (*δίκαιον*) i tego, co niesprawiedliwe (*ἄδικον*)<sup>7</sup> — na tym właśnie polega, zdaniem Trojlosa, „możliwość przekonywania w każdym przypadku”. Mimo tego jednak, że jego zdaniem powyższą definicję łatwo się wygłasza, że nie jest trudno ją stosować, że pozwala przekonywać, to Trojlos zdecydowanie deklaruje w imieniu współczesnych, iż także tej definicji nie akceptują<sup>8</sup>, gdyż jest ona błędna (*ἡμαρτημένος*).

Przytaczając w swym komentarzu do traktatu Hermogenesa *De statibus* tekst arystotelejskiej definicji retoryki: *δύναμις τεχνική τοῦ περὶ ἕκαστον ἐνδεχομένου πιθανοῦ* (czyli: „fachowa zdolność przekonywania w każdym przypadku”) Atanazjusz stwierdza<sup>9</sup>, że to dobra definicja, gdyż jest wolna od chęci rywalizowania oraz zbędnych ambicji<sup>10</sup>. Następnie komentuje po kolei elementy tej definicji. Tak więc terminu *δύναμις* użyto ze względu na zdolność (*τὸ δύνασθαι*) przygotowywania mów skierowanych przeciwko obu stronom. Określenie zaś *τεχνική* wskazuje na praktyczną użyteczność (*τὸ χρήσιμον*). Mógłby jednak ktoś powiedzieć, kontynuuje rozważania Atanazjusz, że ci, którzy posiadają pseudo-umiejętności (*ψευδοτεχνία*) oraz sztuczne umiejętności (*κακοτεχνία*) znajdują się na takich sprawach, jak kucharstwo, upiększanie, handel, stręczycielstwo i tym podobnych; zatem trafnie użyto tutaj określenia *τεχνική*, ponieważ użyteczność łączy się z praktyczną umiejętnością, czyli sztuką (*τέχνη*). **Sformułowanie „możliwości przekonywania w każdym przypadku”** oddzieliło retorykę od gramatyki oraz sztuki medycznej. Gramatyka bowiem zawiera w sobie zdolność (*δύναμις*) pisania o akcentach (*τόνοι*) oraz

<sup>6</sup> Cf. H. Cichocka 1994: 8.

<sup>7</sup> Cf. *Proleg. Syll.* nr 5 (Rabe 1931: 55).

<sup>8</sup> Tradycja bizantyńska utworzyła i zaakceptowała definicję retoryki zbudowaną na podstawie definicji Dionizjusza z Halikarnasu, tzw. „definicję wzorcową”: „Retoryka jest to sztuka dotycząca zdolności słowa w działalności publicznej, mająca za cel mówić w sposób przekonujący według możliwości” (*Ῥητορικὴ ἐστὶ τέχνη περὶ λόγου δύναιμι ἐν πράγματι πολιτικῶ, τέλος ἔχουσα τὸ πιθανῶς εἰπεῖν κατὰ τὸ ἐνδεχόμενον*) — cf. Cichocka 1994: 31–51 oraz Cichocka 1995: 535–547.

<sup>9</sup> Cf. *Proleg. Syll.* nr 12 (Rabe 1931: 172–173); cf. Cichocka 1994: 9 oraz Schouler 1995: 156: „Athanasios est un des rares rhéteurs à avoir opté pour la définition d’ Aristote [...]”.

<sup>10</sup> “Ὅτι ὁ Ἀριστοτέλους ὁρος καλῶς ἔχει, ὅς καὶ φιλονεικίας καὶ φιλοτιμίας ἐκτὸς ὑπάρχει· ὅς ἐστὶ καὶ οὗτος ἰδύναμις τεχνική τοῦ περὶ ἕκαστον ἐνδεχομένου πιθανοῦ” — podobnego określenia: *φιλονεικίως* — w odniesieniu do definicji retoryki podanej przez Platona w *Gorgiaszu* 463 d użył Marcellinus (*Proleg. Syll.* nr 17 [Rabe 1931: 281]) zarzucając tej definicji, że jest bardziej ambitna niż prawdziwa; cf. Cichocka 1994: 4.



iloczasach (χρόνοι) a także o innych aspektach tekstu, natomiast sztuka medyczna dotyczy lekarstw oraz konstrukcji fizycznej, co nie wiąże się przecież z retoryką.

Dalsze uwagi Atanazjusza dotyczą stopnia opanowania danej sztuki przez retora i przez lekarza. Tak więc, jeśliby ktoś powiedział, że dla wygłoszenia mowy wystarczy retor-amator (ιδιώτης), to może być tak, że on przekona; powiemy wtedy, że także amator przekonuje, ale nie za pomocą sztuki (τέχνη) lecz przypadku (τύχη), przez sztukę przekonuje jedynie retor. Podobnie i amator mógłby wyleczyć, ale nie poprzez sztukę lecz przez przypadek; za pomocą sztuki oraz wiedzy (τέχνη [...] καὶ ἐπιστήμη) dokona tego lekarz, jeśli zna przyczynę choroby.

Następnie Atanazjusz przypomina, że retor w inny sposób układa wstęp zdając sobie sprawę z tego, że są cztery części mowy, a inaczej przeprowadza opowiadanie i dowodzenie, jeszcze inaczej mowę kończy. Zadaniem retora jest przeprowadzać wszystko w sposób przekonujący (πειστικῶς), a nie jedynie przekonywać (πεῖσαι), bowiem przekonanie (πειθῶ) zależy od słuchaczy. Na przykład Hyperejdes nie przekonał słuchaczy w procesie Fryne, dopóki ona sama — odsłoniwszy prowokujące litość piersi — nie przekonała audytorium.

Najważniejszy element definicji retoryki, którą Atanazjusz przytacza jako Arystotelesowską, a mianowicie δύναμις τεχνική („fachowa zdolność”) zdaje się być zaczerpnięty z definicji retoryki Dionizjusza z Halikarnasu<sup>11</sup>, która stała się podstawą definicji retoryki przyjętej przez tradycję Bizancjum<sup>12</sup>; pod jej wpływem, na co wskazuje wiele przykładów<sup>13</sup>, komentatorzy bizantyńscy przytaczali oraz formułowali definicje wcześniejsze.

Arystotelesowska definicja retoryki, którą podaje dwukrotnie **Sopatros** w *Prolegomena in Hermogenem*<sup>14</sup>, jest bardziej zwięzła niż definicja przytoczona wcześniej przez Atanazjusza: δύναμις θεωρητικὴ τοῦ περὶ ἕκαστα πιθανοῦ („teoretyczna zdolność przekonywania we wszystkich przypadkach”)<sup>15</sup>; termin δύναμις jest tutaj opatrzony określeniem θεωρητικῆ<sup>16</sup>, w przeciwieństwie do określenia τεχνική u Atanazjusza. Wprowadzając tę definicję Atanazjusz podkreśla, że ci, którzy ją wygłaszają, mają rację, ponieważ szukają „przekonywania” (τὸ πιθανόν), a nie za wszelką cenę — „prawdy” (τὸ ἀληθές); ci drudzy nie poznali, zdaniem komentatora, natury tej sztuki (τέχνη). Atanazjusz przypomina w tym momencie, że przecież już wcześniej zwrócił uwagę na to, iż jest to sztuka nie tylko teoretyczna (θεωρητικῆ), ale i praktyczna (πρακτικῆ).

<sup>11</sup> Ῥητορικὴ ἐστὶ δύναμις τεχνικὴ πιθανοῦ λόγου ἐν πράγματι πολιτικῶ, τέλος ἔχουσα τὸ εὖ λέγειν („Retoryka jest to praktyczna zdolność przekonującego słowa w działalności publicznej, mająca za cel dobrze mówić”) — cf. Cichocka 1994: 19.

<sup>12</sup> Cf. przyp. 8.

<sup>13</sup> Cf. Cichocka 1994: 43–44 oraz Cichocka 1995: 535–547.

<sup>14</sup> Cf. Walz 1833: 15: bez komentarza jako definicja Arystotelesa; Walz 1833: 16–17: z komentarzem bez podania autora definicji (οἱ δὲ λέγοντες [...]).

<sup>15</sup> Cf. Cichocka 1994: 9.

<sup>16</sup> Cf. Conley 1990: 31: “A variation, which specifies that rhetoric is a *dynamis theoretikē*, appears in Sopatros (5. 15. 19. W.), whose commentary on Hermogenes, like the others, continued to be recopied into the fifteenth century”.

Należy zatem definicję uzupełnić: δύναμις θεωρητική καὶ πρακτική τοῦ περι ἕκαστα πιθανοῦ („zdolność teoretyczna i praktyczna przekonywania we wszystkich przypadkach”). Jednak i taką wersję arystotelejskiej definicji retoryki uważa Atanazjusz za niekompletną (ἐλλιπῶς), bowiem odnalezienie przekonywania powierzyła tylko sztuce (τέχνη), a nie wynika ono z działania (ἐκ τοῦ πράττειν).

Praktyczną zdolność przekonywania (δύναμις τεχνική) eksponuje wersja definicji retoryki Arystotelesa, która znajduje się (bez specjalnego komentarza) w scholiach **Maksyma Planudesa**: Ἀριστοτέλης δὲ δύναμιν τεχνικὴν τοῦ περι ἕκαστον ἐνδεχομένου πιθανοῦ λόγου<sup>17</sup>, czyli: „retoryka jest fachową zdolnością możliwości przekonywania w każdej wypowiedzi”<sup>18</sup>.

Na uwagę zasługuje tutaj uzupełnienie przez komentatora πιθανοῦ przez λόγου, czyli ścisłe powiązanie przekonywania ze słowem<sup>19</sup>. Takie samo uzupełnienie (πιθανοῦ λόγου) wprowadza w swej definicji retoryki Dionizjusz z Halikarnasu<sup>20</sup>. Planudes zaznacza jednak, że definicji tej nie należy przyjmować, gdyż odnosi się także do dialektyki<sup>21</sup>.

**Anonimowy** autor epitomy retoryki przytacza tekst definicji retoryki Arystotelesa: ἢ κατὰ τὸν Ἀριστοτέλην, ῥητορικὴ ἐστὶ δύναμις τεχνικὴ τοῦ περι ἕκαστον ἐνδεχομένου πιθανοῦ λόγου<sup>22</sup> („retoryka jest teoretyczną zdolnością możliwości przekonywania w każdej wypowiedzi”) i jednocześnie stwierdza, że jest ona błędna z powodu opuszczenia (ἡμάρτηται κατὰ τὸ ἐλλείπον), nie dodano bowiem do terminu: „wymowy” (λόγου) określenia: „publicznej” (πολιτικοῦ)<sup>23</sup>, a poza tym definicja ta obejmuje także dialektykę<sup>24</sup>.

**Anonim**, którego najstarszy rękopis, zawierający wprowadzenie do retoryki, H. Rabe datuje na X wiek<sup>25</sup>, podaje definicję Arystotelesa w takiej samej wersji<sup>26</sup> i z taką samą uwagą, że definicja ta jest błędna z powodu opuszczenia (κατὰ τὸ ἐλλείπον), po czym następuje szczegółowe uzasadnienie przez anonimowego retora krytycznej oceny tej definicji<sup>27</sup>. Tekst anonimowego wprowadzenia do retoryki w wydaniu H. Rabego *Prole-*

<sup>17</sup> *Proleg. Syll.* nr 7 (Rabe 1931: 64); cf. Olymp., *In Plat. Gorg.*, 9, 2, 11–12 (Westerink 1970: 57): ὅρος τῆς ῥητορικῆς ὁ κελεύων δύναμιν αὐτὴν εἶναι τεχνικὴν τοῦ περι ἕκαστα πιθανοῦ λόγου.

<sup>18</sup> Cf. Cichocka 1994: 10.

<sup>19</sup> Podobnie w definicji πειθοῦς δημιουργός (Plat. *Gorg.* 453 a) uzupełnienie: ἐν λόγοις wprowadził Marcellinus w komentarzu do *De statibus* Hermogenesa, natomiast anonimowy komentator tegoż traktatu Hermogenesa dodał do tej definicji: διὰ λόγων — cf. Cichocka 1994: 2–3.

<sup>20</sup> Cichocka 1994: 10, 19.

<sup>21</sup> Cf. *Proleg. Syll.* nr 7 (Rabe 1931: 64): [...] ἀρμόζει γὰρ καὶ τῇ διαλεκτικῇ.

<sup>22</sup> Cf. Walz 1834a: 611.

<sup>23</sup> Cf. Schouler 1995: 156: „Telle que la définissait Aristote, la rhétorique parut se réduire à une étude purement spéculative des éléments persuasifs, sans retombée pratique, et perdre son identité en tant que discipline spécialisée dans les questions politiques au sens large du mot, c’est-à-dire dans toutes celles qui concernent la vie de la cité”. Definicję, podział i praktyczne zastosowanie πολιτικὸς λόγος omawia Hermogenes w traktacie *De ideis*; cf. Rabe 1975: 380–413; cf. Rutheford 1992.

<sup>24</sup> Cf. Walz 1834a: 611: [...] συμπεριλαμβάνει γὰρ ἐντεῦθεν καὶ τὴν διαλεκτικὴν [...].

<sup>25</sup> Cf. Rabe 1931: XXXI.

<sup>26</sup> Cf. *Proleg. Syll.*, nr 4 (Rabe 1931: 29–30): Ἀριστοτέλης τοίνυν ὁ φιλόσοφος ἀποδέδωκεν ὄρον τῆς ῥητορικῆς εἰπὼν ῥητορικὴ ἐστὶ δύναμις τεχνικὴ τοῦ περι ἕκαστον ἐνδεχομένου πιθανοῦ λόγου’ [...].

<sup>27</sup> Cf. Cichocka 1994: 10–11.

*gomenon Sylloge*<sup>28</sup> pokrywa się dokładnie z tekstem takiego samego wprowadzenia, którego autorstwo przypisuje Ch. Walz w wydaniu *Rhetores Graeci* — Doksapatresowi<sup>29</sup>. Anonim, którego można by zatem nazwać Pseudo-Doksapatresem, przypomina, że występują dwa błędy definicji: nadmiar (ὑπεροχή) i brak (ἐλλειψις)<sup>30</sup>. Jeśli definicja eksponuje nadmierne słowo (λέξις), to wtedy zaniedbuje fakty (πράγματα), jeśli zaś wykazuje niedostatek słów (λόγοι), to wykazuje wtedy nadmiar faktów (πράγματα). Ponieważ definicja Arystotelesa wykazała brak w warstwie słownej nie dodając do terminu λόγου określenia: πολιτικοῦ καὶ διεξοδικοῦ („publicznej i szczegółowej”), wykazała nadmiar w warstwie faktograficznej, gdyż definicja taka obejmuje nie tylko retorykę, ale i dialektykę<sup>31</sup>.

Retoryka bowiem, wyjaśnia dalej anonim, tym różni się od dialektyki, że dialektyka będzie rozprawiać o każdej przedłożonej sprawie (περὶ παντὸς τοῦ προτεθέντος), a nie tylko o sprawie publicznej (οὐ μόνον περὶ τοῦ πολιτικοῦ) w sposób przekonujący (πιθανῶς), wedle pytania i odpowiedzi (κατὰ πεῦσιν καὶ ἀπόκρισιν), ale nie szczegółowo (οὐ διεξοδικῶς). Natomiast retoryka będzie jedynie rozprawiać o sprawach publicznych (περὶ τῶν πολιτικῶν πραγμάτων), ale nie w formie dialogu (οὐ διαλογικῶς ἀλλὰ) lecz wnikliwie (διεξοδικῶς)<sup>32</sup>. Wobec powyższego należy, zdaniem anonima (Pseudo-Doksapatresa), definicję Arystotelesa usunąć i pozbyć się jej, gdyż wykazuje niedostatek w warstwie słownej<sup>33</sup>.

Komentarz **Doksapatresa**<sup>34</sup> do *Progymnasmata* Aftoniusza podaje definicję retoryki Arystotelesa w następującej wersji: ῥητορικὴ ἐστὶ δύναμις τοῦ περὶ ἕκαστον ἐνδεχομένου πιθανοῦ λόγου, τέλος ἔχουσα τὸ εὖ λέγειν („retoryka jest to zdolność możliwości przekonywania w każdej wypowiedzi, mająca za cel dobrze mówić”)<sup>35</sup>; eksponuje zatem w końcowej części tej definicji element (znajdujący się także na końcu definicji Dionizjusza z Halikarnasu<sup>36</sup>): τέλος ἔχουσα τὸ εὖ λέγειν. Podstawowa część definicji podanej przez Doksapatresa (od: ῥητορικὴ do πιθανοῦ) odpowiada dokładnie wersji Trojlosa<sup>37</sup>, natomiast uzupełnienie określenia πιθανοῦ przez λόγου jest odpowiedziem wersji Maksymosa Planudesa oraz anonimowych komentatorów.

Dalej następuje szczegółowy komentarz Doksapatresa do arystoteleskiej definicji retoryki. Komentator podaje, że definicja ta jest krytykowana przez część odbiorców z powodu dwóch wad, które towarzyszą definicjom, a mianowicie nadmiarowi (ὑπεροχή)

<sup>28</sup> Cf. *Proleg. Syll.* nr 4 (Rabe 1931: 18–43).

<sup>29</sup> Cf. Walz 1934b: 4–32.

<sup>30</sup> Cf. *Proleg. Syll.* nr. 4 (Rabe 1931: p. 29).

<sup>31</sup> *Ibidem*: οὐ μόνον γὰρ τὴν ῥητορικὴν ἐνταῦθα ἀλλὰ καὶ τὴν διαλεκτικὴν περιλαμβάνει.

<sup>32</sup> *Ibidem* (Rabe 1931: 29–30).

<sup>33</sup> *Ibidem* (Rabe 1931: 30): οὐκοῦν ἀποσκευαστέον καὶ ἀποφορτιστέον τὸν ὄρον τοῦ Ἀριστοτέλους ὡς ἐλλείποντα τῇ λέξει.

<sup>34</sup> Cf. *Proleg. Syll.* nr 9 (Rabe 1931: 103–106); cf. Cichocka 1994: 11–12.

<sup>35</sup> Cf. *ibidem* (Rabe 1931: 103): Ἀριστοτέλης μὲν γὰρ αὐτὴν ὠρίσατο οὕτως [...].

<sup>36</sup> Cf. przyp. 11.

<sup>37</sup> Cf. *Proleg. Syll.* nr 5 (Rabe 1931: 54).

i braku (ἔλλειψις)<sup>38</sup>. Jeśli definicja odznacza się „nadmiarem”, to jest wtedy nieodwra- calna wobec definiowanego przedmiotu. „Nadmiar” w przypadku definicji Arystotelesa polega na tym, że definicja ta obejmuje nie tylko retorykę, ale i dialektykę<sup>39</sup>. Jeśli bowiem stwierdzimy, że „dialektyka jest to jakaś zdolność możliwości przekonywania w każdej wypowiedzi mająca za cel dobrze mówić”<sup>40</sup>, to mówimy prawdę. Jeśli jednak spróbujemy odwrócić tę definicję mówiąc, że także „jakaś zdolność możliwości przekonywania w każdej wypowiedzi, mająca za cel dobrze mówić” jest retoryką, to mówimy nieprawdę. W sposób oczywisty bowiem dialektyka — „będąca zdolnością możliwości przekonywania w każdej wypowiedzi, mająca za cel dobrze mówić” — nie jest retoryką<sup>41</sup>.

W kolejnej części komentarza Doksapatres wyjaśnia, że dialektyka i retoryka różnią się przedmiotem (ὑλη) oraz narzędziami (ὄργανα). Tak więc przedmiotem retoryki są sprawy publiczne (τὰ πολιτικά), natomiast dialektyka rozprawia w prosty sposób (ἀπλῶς) o wszystkich sprawach<sup>42</sup>. Następnie komentator wylicza narzędzia retoryki: τὸ κεφάλαιον (zapowiedź treści)<sup>43</sup>, τὸ ἐπιχείρημα (epichejrema)<sup>44</sup>, ἡ ἐργασία (przygotowanie)<sup>45</sup> oraz τὸ ἐνθύμημα (entymemat)<sup>46</sup>, przy czym szczegółowo wyjaśnia znaczenia tych terminów. Narzędziami zaś dialektyki są wedle Doksapatresa: ἡ ἐπαγωγή (indukcja) oraz ὁ συλλογισμός (sylogizm)<sup>47</sup>, który także szczegółowo objaśnia.

Ostatnia część komentarza Doksapatresa analizuje kolejne różnice między dialektyką i retoryką<sup>48</sup>. Tak więc dialektyka funkcjonuje tylko za pomocą pytania i odpowiedzi (κατὰ πεῦσιν μόνον καὶ ἀπόκρισιν)<sup>49</sup> natomiast retoryka — poprzez wszystkie sposoby wypowiedzi (κατὰ πάντα λόγου τρόπον) oraz idee. Podczas gdy dialektyka nie zakłada upiększania formy wypowiedzi<sup>50</sup>, retoryka ma już tę sztukę opanowaną (τετεχνωμένη) i każdą myśl opatruje stosownym pięknem (κάλλος), odpowiednią figurą (σχῆμα) oraz

<sup>38</sup> Cf. przyp. 30; cf. Conley 1990: 32: “Both the anonymous of *Par. gr.* 3032 (*PS* 29. 10 ff) and, after him, Doksapatres, in the *Prolegomenon* referred to before (*PS* 104. 5 ff), criticize Aristotle for offering a definition flawed by ellipsis and hyperbole alike. It is too elliptical because Aristotle neglects to add “in political questions” and exaggerates by implying that rhetoric can treat of any questions whatsoever”.

<sup>39</sup> Cf. przyp. 31.

<sup>40</sup> Cf. *Proleg. Syll.* nr 9 (Rabe 1931: 103): [...] ‘διαλεκτικὴ δυνάμις τίς ἐστι τοῦ περὶ ἕκαστον ἐνδεχομένου πιθανοῦ λόγου, τέλος ἔχουσα τὸ εὖ λέγειν’ [...].

<sup>41</sup> *Ibidem* (Rabe 1931: 104): [...] εἶτι δυνάμις τοῦ περὶ ἕκαστον ἐνδεχομένου πιθανοῦ λόγου, τέλος ἔχουσα τὸ εὖ λέγειν, τοῦτο ῥητορικὴ ἐστὶ, ψευδόμεθα

<sup>42</sup> *Ibidem*: [...] ἡ μὲν ῥητορικὴ ὑλὴν ἔχει τὰ πολιτικά, ἡ δὲ διαλεκτικὴ περὶ πάντων ἀπλῶς [...].

<sup>43</sup> *Ibidem*: Κεφάλαιον μὲν οὖν ἐστὶ μέρος λόγου ἀπόδειξιν ἔχον τοῦ προκειμένου ζητήματος [...].

<sup>44</sup> *Ibidem*: Ἐπιχείρημα δὲ ἐστὶ λόγος κατασκευαστικὸς τοῦ προτεθέντος κεφαλαίου [...].

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 105: Ἐργασία δὲ ἐστὶ λόγος κατασκευαστικὸς τοῦ προτεθέντος ἐπιχειρήματος [...].

<sup>46</sup> *Ibidem*: Τὸ δὲ ἐνθύμημα σύγκρισιν ἔχει τῆς ἐργασίας καὶ τοῦ ἐπιχειρήματος [...].

<sup>47</sup> *Ibidem* (Rabe 1931: 105–106): Καὶ ὁ μὲν συλλογισμὸς ἐκ τῶν καθόλου τὰ μερικὰ πιστοῦται [...].

<sup>48</sup> *Ibidem* (Rabe 1931: 106).

<sup>49</sup> Cf. *Proleg. Syll.* nr 4 (Rabe 1931: 30).

<sup>50</sup> *Proleg. Syll.* nr 9 (Rabe 1931: 106): [...] ἡ μὲν ἀμεθόδευτος ἐστὶ καὶ ἀκαλλώπιστος τὰ περὶ τὴν λέξιν [...].

wzniosłością (μέγεθος)<sup>51</sup>. Dialektyka wobec braku piękna używa jedynie nacisku, retoryka zaś poprzez łagodność i wdzięk przekonuje<sup>52</sup>.

Z powyższego przeglądu bizantyńskich „wersji” definicji retoryki Arystotelesa wynika jednoznacznie, że definicja ta była przez tradycję bizantyńską odrzucana jako błędna<sup>53</sup>, zbyt teoretyczna. Wykładnikiem poprawności rozumienia oraz interpretacji retoryki była dla bizantyńskich komentatorów definicja Dionizjusza z Halikarnasu<sup>54</sup> — zaakceptowana przez Bizancjum w nieco zmienionej wersji jako definicja „wzorcowca”<sup>55</sup>. Zarówno definicja retoryki Dionizjusza z Halikarnasu jak i zbudowana na jej podstawie „standardowa definicja” retoryki, akceptowana w pełni przez tradycję bizantyńską, podkreślały, że retoryka jest związana z działalnością publiczną (ἐν πράγματι πολιτικῶ), zatem powstawanie poszczególnych „wersji” definicji Arystotelesa, mogło, jak słusznie zauważył Th. M. Conley komentując definicję Sopatra<sup>56</sup>, powodować pewien brak świadomości u bizantyńskich retorów, jak rzeczywiście brzmiała arystotelesowska definicja retoryki<sup>57</sup>.

<sup>51</sup> Widać tutaj bezpośrednie nawiązanie do traktatu Hermogenesa *De ideis*; o klasyfikacji i polskich znaczeniach poszczególnych terminów cf. Cichocka 1990: 226–227 oraz Cichocka 1994: 106–113 (rozdz. II. 2. D „*De ideis* Hermogenesa”).

<sup>52</sup> Cf. *Proleg. Syll.* nr 9 (Rabe 1931: 106): καὶ ὅτι ἡ μὲν ἀναγκαίως διὰ τὸ ἀκαλλές τε καὶ ἀμεθόδευτον βιάζεται μόνον, ἡ δὲ διὰ τὸ προσηγνές καὶ ἐπίχαρι πειθεῖ.

<sup>53</sup> Cf. Conley 1990: 32: “Since Aristotle’s definition of the art was flawed, Byzantine scholars seem to agree, his treatment of the art is of limited use and surpassed by others’ treatments”; cf. Schouler 1995: 155–157 (*La critique de la définition d’Aristote*).

<sup>54</sup> Cf. Cichocka 1994: 19–26 (I. 4. *Definicja Dionizjusza z Halikarnasu*); Cichocka 2004: 77–110 (rozdz. III. *Definicja retoryki Dionizjusza z Halikarnasu oraz jej recepcja w Bizancjum*).

<sup>55</sup> Cf. Cichocka 1994: 31–51 (I. 6. *Definicja “wzorcowca” retoryki bizantyńskiej*) oraz Cichocka 2004: 111–144 (rozdz. IV. *Bizantyńska definicja retoryki*).

<sup>56</sup> Cf. przyp. 14.

<sup>57</sup> Cf. Conley 1990: 32: “Both „misquotations” could, I suppose, be accepted as faithful to the spirit of Aristotle’s definition; but it is clear that a Byzantine reader with access only to such accounts would not be able to tell just what Aristotle thought rhetoric really was”.

## BIBLIOGRAFIA

- ARYSTOTELES, 1988, *Retoryka. Poetyka*, przełożył, wstępem i komentarzem opatrzył H. Podbielski, Warszawa.
- CICHOCKA, H., 1990, „Recepcja traktatu Hermogenesa „De ideis” w renesansie (zagadnienia wybrane)”, *Eos* 78, s. 225–236.
- CICHOCKA, H., 1994, *Teoria retoryki bizantyńskiej*, Warszawa.
- CICHOCKA, H., 1995, „Bizantyńska definicja retoryki a jej klasyczne wzorce”, *Meander* 11–12, s. 535–547.
- CICHOCKA, H., 2004, *Mimesis i retoryka w traktatach Dionizjusza z Halikarnasu a tradycja bizantyńska*, Warszawa.
- CONLEY, TH. M., 1990, „Aristotle’s Rhetoric in Byzantium”, *Rhetorica* 8, s. 29–44.
- CREM, T. M., 1956, „The Definition of Rhetoric according to Aristotle”, *LThPh* 12, pp. 233–250.
- OEHLEK, K., 1964, „Aristoteles in Byzanz”, *GRBS* 5, s. 133–146 (reprint w: K. Oehler, *Antike Philosophie und byzantinisches Mittelalter*, München 1969, s. 272–286).
- RABE, H. (ED.), 1931, *Prolegomenon Sylloge*, Lipsiae.
- RABE, H. (ED.), 1975, Hermogenes, *Opera*, Stuttgartiae.
- RUTHEFORD, I., 1992, «Inverting the Canon: Hermogenes on Literature», *HSCP* 94, s. 355–378.
- SCHOULER, B., 1995, „La définition de la rhétorique dans l’enseignement byzantin”, *Byzantion* 65, s. 137–175.
- WALZ, CH. (ED.), 1833, *Rhetores Graeci*, vol. V, Stuttgartiae.
- WALZ, CH. (ED.), 1834a, *Rhetores Graeci*, vol. III, Stuttgartiae.
- WALZ, CH. (ED.), 1934b, *Rhetores Graeci*, vol. VI, Stuttgartiae.
- WESTERINK, L. G. (ED.), Olympiodorus, *In Platonis Gorgiam Commentaria*, Leipzig.

HELENA CICHOCKA

/ Warszawa /

**On the Reception of Aristotle’s *Rhetoric* in Byzantium**

The paper deals with the reception of Aristotle’s definition of rhetoric (*Rhet.* I 1355b26–27) in several Byzantine commentators of Hermogenes’ and Aphthonius’ treatises. A justification of critical interpretation of this definition is to be found in the commentaries of Troilus and Athanasius (4<sup>th</sup>/5<sup>th</sup> century) as well as Sopatros (6<sup>th</sup> century) and Doxapatres (11<sup>th</sup> century), Maximus Planudes (13<sup>th</sup>/14<sup>th</sup> century) and several anonymous commentators. The Byzantine tradition has found Aristotle’s definition of rhetoric to be all too theoretical and insufficiently connected to practical activity, which Byzantium identified with political life.

KEY WORDS

Aristotle, rhetoric, Troilus, Athanasius, Sopatros, Doxapatres, Maximus Planudes.

# RECENZJE





# Una nuova edizione democritea

Walter Leszl, *I primi atomisti*, Firenze: Olschki, 2009, pp. LVIII-450, con CD-ROM.

GUGLIELMO RUIU / Roma /

In un clima di rinnovamento degli studi sull'atomismo antico, Walter Leszl ci propone una nuova edizione dei testi riguardanti Leucippo e Democrito. A sua volta il supporto informatico propone, nell'ordine:

1. un *Indice tematico*,
2. un *Indice dei principali termini, concetti e argomenti*,
3. una *Tavola di concordanza* con le edizioni Diels-Kranz, Luria e Natorp (in quest'ultimo caso, limitatamente all'etica),
4. una *Presentazione dei testi* con esposizione dei criteri di raccolta del materiale e approfondimenti di carattere filologico,
5. un *Ragguaglio* sui testi qui introdotti per la prima volta e su quelli accantonati,
6. un *Indice dei passi*,
7. una *Bibliografia* (selettiva),
8. un *Glossario dei termini greci e latini* con traduzione italiana,
9. una serie di *Supplementi all'Introduzione* (vi si approfondiscono alcuni snodi fondamentali della tradizione democritea).

L'opera ha avuto una lunga gestazione, anche perché sono annunciati pure un commento più dettagliato, integrato con un'interpretazione complessiva del primo atomismo, una raccolta di testi greco-latini che ha funzionato da base per la presente edizione e una *Introduzione agli atomisti* che prenderà in considerazione anche gli atomisti minori. Nel frattempo viene offerta la raccolta dei testi in traduzione italiana,

con introduzione e commento, una numerazione progressiva (simile a quella offerta dal Luria) e un'accurata suddivisione delle fonti in capitoli e paragrafi tematici.

Un'edizione dei testi democritei — e degli atomisti in generale — pone molte difficoltà, la maggiore delle quali è forse il fatto che, tolti i frammenti etico-politici, la netta maggioranza delle testimonianze sulla fisica — nel senso greco del termine — risale ad avversari dell'atomismo, sicché è difficile in molti casi separare, per così dire, la farina dalla crusca, cioè le citazioni, più o meno letterali, dal contesto critico o polemico in cui esse compaiono. Premesso che nessuna forma di classificazione è pacifica, e che fatalmente porta con sé vantaggi e svantaggi, occorre dire che l'ordinamento per contenuti — che è poi lo stesso utilizzato dai dossografi antichi — da un lato presenta l'indubbio vantaggio di organizzare il materiale in modo logico e uniforme (anche se le troppe suddivisioni hanno l'effetto di parcellizzare, verrebbe da dire di atomizzare, un pensiero originariamente complesso e articolato) nonché rendere più semplice il reperimento di informazioni dettagliate da parte del lettore, dall'altro però finisce per non evidenziare a sufficienza la distinzione fra testimonianza indiretta e frammento diretto, come pure le differenze di valore tra le fonti. Rileviamo anche l'arbitrarietà dei titoli o lemmi, la difficoltà di riportare a un'unica casella tematica testi che affrontano più temi, la rottura della continuità testuale. Per esempio non è facile, se non impossibile, separare nettamente, come fa Leszl, le sezioni dedicate alla sensazione rispetto a quelle sull'anima (significativamente il Luria aveva scelto di riportare il medesimo brano sotto distinti titoli, accorgimento respinto da Leszl). Del resto anche una terza via possibile, ossia l'ordinamento di tipo cronologico, può apparire ed è un metodo più neutro e oggettivo, ma di per sé non dice nulla sulla significatività o attendibilità delle fonti, né sui rapporti gerarchici tra di esse.

Se consideriamo lo stato della documentazione dossografica (che nel caso democriteo, si sa, coinvolge esclusivamente la teoria fisica), è innegabile che la distinzione tra testimonianza e frammento non è sempre agevole e in certi casi persino di scarsa utilità (per esempio nei passi brevissimi o incompleti) e che la differenza che corre fra riportare una testimonianza contenente una citazione e riportare un frammento inserito in un contesto può sembrare trascurabile (si vedano in proposito le incertezze di Diels-Kranz che talvolta classificano uno stesso passo come testimonianza e come frammento: è il caso, tra gli altri, del brano di Simplicio riportato come 68 A 67 e B 167 oppure di Stobeo che compare come 68 A 167 e B 170-171), ma è indubbio che il discorso non può valere per i frammenti etici, trattandosi di sentenze più o meno brevi senza contesto.

Consapevole di tutte queste difficoltà, Leszl finisce per adottare una soluzione che, benché un po' troppo macchinosa, potrebbe rappresentare un nobile compromesso, ossia affiancare ai testi una sigla letterale per indicarne la natura: T (pura testimonianza), F (puro frammento), TF (testimonianza includente frammento), TC (testimonianza includente breve citazione) e così via. Lo stesso studioso mostra in verità qualche comprensibile incertezza nell'utilizzo di tante e tali formule, proponendo qua e là doppie sigle o rinunciando addirittura a offrirne (è quanto avviene con i passi degli Epicurei, difficilmente etichettabili). Un merito di questa edizione consiste nell'aver ampliato sensibilmente la documentazione preesistente, introducendo materiale o precedentemen-

te scartato o passato inosservato o scoperto recentemente (è il caso di alcune testimonianze di Diogene di Enoanda), o ancora testi che, pur non riportando espressamente il nome di Leucippo e Democrito, contengono evidenti allusioni a questi ultimi: parliamo dei brani, soprattutto aristotelici, in cui si parla di “fisiologi” o “naturalisti”. Si tratta in totale di una settantina di testi nuovi rispetto all’edizione Luria, che a sua volta raddoppiava di fatto la documentazione allestita da Diels-Kranz (a onor del vero va ricordato che lo stesso Diels nella quarta edizione dei *Vorsokratiker* auspicava per il capitolo su Democrito «eine übersichtlichere Form»). Le novità sono rappresentate soprattutto dai commentatori di Aristotele (Filopono in testa), ma anche da Plutarco e dallo stesso Aristotele.

Occorre contemporaneamente ammettere che in questo come in altri casi (es. la recente ediz. Wöhrle dei maestri di Mileto) l’arricchimento quantitativo delle fonti non è proporzionale alla significatività quantunque una parte del materiale disponibile sia stata scartata per varie ragioni. Tutto questo è ovviamente normale in un’edizione che vuole essere ampia ma selettiva, a patto che i criteri di esclusione e inclusione siano applicati con trasparenza e coerenza. A riguardo alcune scelte operate da Leszl lasciano qualche dubbio, come quella di escludere citazioni democritee spettanti a uno o più commentatori aristotelici quando si rilevano delle inesattezze. Ma l’imprecisione dell’informazione riportata da una fonte non sempre è un buon criterio di esclusione. Per fare un caso, la testimonianza di Olimpiodoro, a commento dei *Metereologica* di Aristotele, là dove assegna all’Abderita la teoria dei mondi infiniti, appare fortemente significativa e tutt’altro che trascurabile e scartabile, anche perché in linea con altre consimili testimonianze tradizionalmente registrate e apprezzate. Arbitraria sembra pure la scelta di includere solo una parte delle sentenze attribuite a Democrito nei florilegi bizantini, in base al criterio della presenza di una stessa sentenza in più fonti o al lume della «personale sensazione» di autenticità. La larga diffusione di un testo, infatti, non sarebbe, di per sé, prova della sua autenticità. È positivo, invece, che l’edizione Leszl spesso proponga brani più ampi che non nelle edizioni poziori, brani che in molti casi sono affiancati da una sintesi del contesto antecedente o seguente allo scopo di migliorare la comprensione e l’inquadramento dei singoli passi.

Sul piano del contributo critico, tra i vari meriti dell’autore c’è, oltre a una corretta e onesta rivalutazione dell’etica democritea, l’aver modificato, precisandola, la ricostruzione del Diels — in effetti troppo schematica — circa la tradizione dossografica relativa alla fisica, così com’è descritta nei *Doxografi Greci* (peraltro già sottoposta a energica revisione da Mansfeld e Runia): la linea, cioè, che parte dalle *Opinioni dei fisici* di Teofrasto e arriverebbe all’*Antologia* di Stobeo, precisamente ai primi due libri, passando attraverso i cosiddetti *Vetusta Placita* prima e i *Placita* di Aezio poi (questi ultimi, si sa, noti grazie all’epitome corrente col nome *Placita philosophorum* dello Pseudo-Plutarco). Leszl mostra bene per esempio come Simplicio, nel caso specifico di Democrito, attinga dichiaratamente al *De Democrito* di Aristotele e alla *Fisica* di Eudemo di Rodi piuttosto che alla ricordata opera teofrastea. Quanto all’ipotesi dell’esistenza di un’opera dossografica dovuta a Aezio come fonte — diretta o indiretta — della maggior parte del materiale dossografico successivo, lo studioso lascia prudentemente aperta la questione, dimostrandone

do comunque che certe opere non rientrano in tale schema: il riferimento va alla *Historia philosopha* pseudogalenica e alla *Praeparatio evangelica* di Eusebio di Cesarea, ambedue dipendenti direttamente non da Aezio ma dai *Placita* dello Pseudo-Plutarco.

Passiamo ora a rilevare alcuni punti deboli. Tralasciando rilievi di carattere editoriale (uso eccessivo delle parentesi integrative nel corpo del testo, indici non alfabetici ecc.), un limite evidente è il fatto che il testo proposto non sia innovativo rispetto alle edizioni già esistenti, mancando una nuova collazione dei manoscritti. A sua volta, l'apparato di note trascura molte questioni, anche capitali, di costituzione del testo (ad esempio il problema linguistico) e finisce spessissimo per omettere la *varia lectio*, anche in presenza di varianti e congetture fortemente significative. Il commento filosofico risulta quanto meno lacunoso e la letteratura critica sui singoli frammenti o testimonianze viene nel complesso ignorata.

Questa nuova edizione in ogni caso dà un nuovo e decisivo impulso agli studi democritei e si pone come strumento irrinunciabile per successive esplorazioni dell'atomismo antico.

# Ahistoryczna wizja Platona i przedsokratyków?

Artur Rodziewicz, *Idea i forma. ΙΔΕΑ ΚΑΙ ΕΙΔΟΣ. O fundamentach filozofii Platona i presokratyków*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego: Wrocław 2012, ss. 496.

ARTUR PACEWICZ / Wrocław /

Do rąk Czytelnika trafia dosyć obszerna monografia poświęcona myśli Platona oraz jego poprzedników. Piszę „dosyć”, ponieważ zakres historii filozofii, który obejmuje, oraz stan badań nad nim mógłby z pewnością posłużyć do napisania o wiele obszerniejszego dzieła. Praca składa się z trzech zasadniczych części, poprzedzonych *Wstępem*, natomiast niepodsumowana oddzielnym zakończeniem, którego funkcję w pewnym stopniu pełni ostatni podrozdział części trzeciej. Całość wywodu zwieńczona jest bibliografią, streszczeniem w języku angielskim oraz indeksami.

Praca ma na celu badanie postaw (podstawowych elementów, a więc prawdopodobnie z tego powodu uznana jest przez Autora za „elementarz” — s. 9) myślenia greckiego, a za takie uznana zostaje teoria (*sic!*) przeciwieństw. Jeśli zaś chodzi o związek między Platonem a tak zwanymi filozofami przedsokratejskimi, to za jedyny wkład do myśli Greków przyjmuje się to, iż przeformułowuje on koncepcję tych drugich i przenosi *szczegółową strukturę formalną rozważań* nad przeciwieństwami na teren polityki (s. 11; podkr. A.P.). Następnie zostaje dookreślone pojmowanie polityki oraz wyjaśnia się różnicę między ontologią (przedmiot: byt), fizyką (przedmiot: fenomeny) i metafizyką (przedmiot: to, co wykracza poza hierarchię rzeczywistości — s. 12–13). Całość badań ma charakteryzować „ahistoryczność”, czyli abstrahowanie od uwarunkowań historycznych epoki, w której powstały teksty, co pozwala na korzystanie w „rozumieniu” myśli

Greków z całej tradycji, w tym — jak Autor sam przyznaje (s. 12) — z ujęcia Al-Farabiego. Autor za drugorzędne uznaje współczesne opracowania, z tego przede wszystkim powodu, iż cechuje je skłonność do pomijania wątku teistycznego oraz rozróżnienia między formą a ideą. Trudno się z tą oceną zgodzić. Wystarczy wspomnieć o kilku monografiach dotyczących tego wątku (F. Solmsen, *Plato's Theology*, Ithaca 1942; R.D. Mohr, *God and Forms in Plato*, Las Vegas 2005; F.-P. Hager, *Gott und das Böse im antiken Platonismus*, Würzburg 1987 — by wymienić przykładowo nie uwzględnione przez A. Rodziewicza) oraz całej rzeszy artykułów (by wymienić tom zbiorowy: J. Laurent (ed.), *Les dieux de Platon*, Caen 2004), by uznać tę tezę za zbyt daleko posuniętą. Poza tym Autorowi „przeszkadza” ekstrapolowane ze współczesnych nauk przyrodniczych podejście ewolucyjne, które może być przedmiotowo adekwatne jeśli chodzi o zjawiska, natomiast nie o byty. O ile sam podjąłem krytykę takiego podejścia (A. Pacewicz, „O ewolucyjnym charakterze nauki Platona”, [w:] *Itinera philosophiae*, A. Pacewicz et alii (red.), Wrocław, s. 373–390), to jednak dostrzegam w tym podejściu pewien model (choć mocno ograniczony i niejasny), który może pomagać w eksplikacji stanowiska Platona. Co więcej sam A. Rodziewicz zdaje się nie dostrzegać, iż jego argument można odnieść do jego własnego wywodu: mówi o „teorii” (i to, jak się zdaje, nie w sensie starożytnym), „strukturze formalnej”, „monizmie”, „dualizmie” (który w przypadku Platona jest czymś fundamentalnym — s. 311), „poznawaniu apriorycznym” (i Autor chyba nieco naiwnie uważa, że uniknął imputowania własnych konstruktów myślowych — s. 15). Przeszkadza mu również imputowanie przez współczesnych Platonowi nieścisłości w używaniu pojęć, ponieważ operował on nim *precyzyjnie* (s. 14; chodzi przede wszystkim o rozróżnienie forma — idea): „każde słowo stanowi niezbywalny element całości, w której odgrywa znaczącą rolę” (s. 15). Tak skrajne stanowisko musi zostać poddane w wątpliwość z prostego, historyczno-filologicznego powodu: sam przekaz tekstu (przede wszystkim filozofów przedsokratejskich, ale również w pewnym stopniu dialogów Platona) sprawia, iż często trudno jest uznać, czy dane pojęcie było użyte przez filozofa, czy też jest wersją późniejszą. Co ciekawe A. Rodziewicz odwołuje się do dyrektywy metodologicznej sformułowanej u Diogenesa Laertiosa (III 65), zgodnie z którą należy zidentyfikować przedmiot wypowiedzi, cel oraz dokonać oceny (no i w tym miejscu pojawia się pytanie do Autora: gdzie jest ocena? z jakiej perspektywy: *czyjejs* współczesności czy *philosophiae perennis*?).

### Przedsokratycy

Część pierwsza poświęcona jest filozofom przedsokratejskim, a za wzór rzetelności pracy badawczej nad tą myślą stawiany jest Stefan Pawlicki (s. 22, przyp. 15) i Wincenty Lutosławski (s. 23, przyp. 20). Pod tym względem padają ponownie bardzo mocne założenia metodologiczne w odniesieniu do badań filozoficznych: konfrontacja własnego oglądu świata z poglądami rekonstruowanymi przez badacza o wysokim stopniu moralności i religijności (*vide* osoby wspomniane powyżej). A. Rodziewicz zdaje się nie dostrzegać „uwikłania” teoretycznego zarówno Pawlickiego, jak i Lutosławskiego w myśl jego

epoki — nie przeszkadza mu to, iż pierwszy z nich mówi np. o „realizmie”, „materializmie”, „spirytualizmie”, „nadprzyrodzoności”, „świadomości”, „rozwoju dziejowym”, „monoteizmie”, „systemie” (*vide* rozdział o Parmenidesie), a drugi szukał wglądu w psychologiczną ewolucję Platona (ze świadomością, iż Platon sam o tym nie mówi! — W. Lutosławski, *The Origin and Growth of Plato's Logic*, London–New York–Bombay 1897, s. 30), czy używał terminów „idealizm”, „produkcja materialna i moralna”, „socjalizm”, „postęp estetyczny”, „wpływ” (T. Mróz, *Platon w Polsce 1800–1950. Antologia*, Zielona Góra 2010, s. 79–95; na temat metodologii Pawlickiego zob. np. T. Mróz, „Metoda historii filozofii wedle Stefana Pawlickiego”, *Rocznik Historii Filozofii Polskiej* 1, s. 141–162, w szczególności s. 151–152).

Kwestia przeciwieństw na początku podjęta zostaje w twórczości Homera, Hezjoda i innych pisarzy niefilozoficznych. Otrzymujemy wybór tekstów, w których używa się słów zawierających odniesienie do przeciwieństw, ze szcztąkowym komentarzem. Lakoiczne wnioski pozwalają stwierdzić, iż z jednej strony elementy wchodzące w relację przeciwieństwa są na tym samym poziomie i są pod danym względem równe, z drugiej zaś elementy te są na różnych poziomach hierarchii (s. 36). Następnie Autor uzasadnia wyłączenie z zakresu analiz Homera (choć już była o nim mowa), zoroastrizmu, orfizmu, myśli hipokratejskiej, Pindara, sofistów, Anaksagorasa i Sokratesa (ale nie ma mowy o tak zwanych „Sokratykach Mniejszych”, którzy nie są już tak enigmatycznymi postaciami jak Sokrates).

Orfizm — jak już wspomniano — miał zostać wyłączony z zakresu rozważań, ale pojawiają się przemyślenia nad Orfeuszem, co rodzi, oczywiście pytanie, czy i na ile obie tradycje można odróżnić. Autor swe rozważania opiera nie tylko na orfickim papirusie z Derveni, lecz również dziełach o wiele późniejszych, np. *Argonautykach* Apoloniosa z Rodos. Kilka wzmianek o koncepcjach orfickich w literaturze greckiej i nawiązanie do Anaksymandra pozwalają na wyprowadzenie całkowicie nieuzasadnionego, jak się zdaje, na tym etapie ogólnego wniosku: „koncepcja elementu pośredniego między stanem „przedświatowym” a światem jest w *filozofii starożytnej* (kurs. — A.P.) dość jednolita” (s. 47). Następnie omówiony zostaje Ferekydes oraz Hezjod, w twórczości którego wyróżnione zostają przeciwieństwo dzień-noc oraz opozycje kosmogoniczne, teologiczne, biologiczne i etyczne. Rozważając początek teogonii hezjodejskiej, którą Autor interpretuje jako kosmogonię, za jej pierwsze etapy uznaje się wyłonienie się Nocy i Dnia oraz Erebu i Tartaru (s. 63). Zostaje pominięty moment powstania Chaosu, Ziemi i Erosa, dzięki wprowadzeniu rozróżnienia *powstawania z [Chaosu]* w pierwszym wypadku i *stawania się* w drugim. Nawet gdyby przyjąć to rozróżnienie oraz to, że Eros w jakimś stopniu jest przeciwieństwem Chaosu (ma powodować „zmieszanie”, czyli „zjednoczenie” — pytanie: co Eros miesza z Gaią, by powstał Ouranos (który zresztą nie jest jej przeciwieństwem — s. 70)?), to i tak pozostaje niewyjaśniona kwestia rodzenia się Gai (czego jest przeciwieństwem?). To przywodzi na myśl następującą refleksję: czy aby na pewno przyjęcie przeciwieństw jako fundamentu fizycznego (?), ontologicznego (?) i interpretacyjnego jest założeniem słusznym i gwarantującym „lepsze” odczytanie myśli greckiej? Tę skłonność od „osłabiania” opozycyjności (a może po prostu skłonność do nieprzywiązywania do niej ogromnej wagi) dostrzec można w przypadku dwuznaczno-



ści (*sic!* — przeniesionego do późniejszej filozofii greckiej — s. 71) pojęcia „nieśmiertelny”, przeciwstawiania ludzi i nieprzeciwstawiania ludzi (pierwszych) bogom czy powoływania bytów pośrednich — demonów. Mówiąc zaś o opozycjach etycznych, Autor bierze pod uwagę jedynie dobro–zło, tymczasem nawet przywołane wersy z Hezjoda aż proszą o wskazanie i poddanie analizom innych przypadków (ciekawych właśnie z etycznego punktu widzenia, który trudno zredukować tylko do dobra i zła) nie tylko przedmiotowych (np. „piękne zło–dobro”; wiele innych tylko zostaje wymienionych — s. 77), lecz również o innym charakterze: „cieszyć się złem”, „otoczyć miłością zło” (w. 57–58). Co ciekawe, wnioski dotyczą nie tyle samego Hezjoda, co jego relacji do Platona (która, *notabene*, określana jest mianem „silnego związku” [s. 81] czy „wpływu” [s. 83]). Efektem tego „wpływu” (A. Rodziewicz mówi o podobieństwie strukturalnym — czy to jest wystarczające do „wpływania”?) ma być m.in. metoda podziału [διαιρέσις], co do czego można mieć wątpliwości, ponieważ o ile celem Hezjoda jest podanie genealogii, o tyle Platon chce osiągnąć definicję pojęcia, która ujmie istotę danego czegoś. Co ciekawe (a na co nie zwraca uwagi Autor), zarówno u Hezjoda, jak i u Platona odnajdujemy podziały, które nie mają charakteru dychotomicznego.

Kolejnym omówionym filozofem jest Anaksymander. Autor opatruje analizowane teksty nagłówkami „fragment”, ale należy pamiętać, iż nie są to fragmenty dzieła Anaksymandra, co świadectwa (*testimonia*) streszczające jego naukę, które w przeważającej części pochodzą z dzieł Perypatetyków, co może rzutować na terminologię i interpretację myśli tego greckiego filozofa (jedyny i to krótki cytat zachowany jest u Symplicjusza). Stąd też może pojawił się wniosek o spostrzeżeniowym źródle koncepcji Anaksymandra (s. 101). Tymczasem można się skłaniać ku bardziej spekulatywnej interpretacji, w której za takie źródło służyłaby krytyczna refleksja nad propozycją Talesa. Tę spekulatywność bardzo wyraźnie dostrzec można w jego myśli kosmologicznej.

Następnie przechodzi Autor do Pitagorejczyków. W ramach tej filozofii funkcjonowały tzw. tabele przeciwieństw, które są rekonstruowane na podstawie dzieł Diogenesa Laertiosa, Porifriusza (*Żywoł Pitagorasa*), Plutarcha (*O Izydzie i Ozyrysie*) oraz Arystotelesa (*Metafizyka*) (wymieniam w kolejności przedstawianej w pracy, która — jak się domyślam — jest wyrazem „ahistoryczności” wywodu). Tu ponownie pojawiają się pytania natury metodologicznej. Porównanie przekazu Diogenesa z przekazem Jamblicha uznaje Autor (s. 112, przyp. 311), iż jest to tradycja stara i dobrze ugruntowana (jak ryzykowna jest to teza wskazywać mogą rozważania na temat źródeł Diogenesa — np. J. Mejer, *Diogenes Laertius and His Hellenistic Background*, Wiesbaden 1978, s. 7–16). Zwłaszcza w przypadku tradycji pitagorejsko-platońskiej trudno nie zadać sobie pytania o możliwość odróżnienia jej składników i to nie pod względem historycznym, lecz systematycznym. Warto wspomnieć, iż kryterium takie zaproponowała oraz kwestię relacji między pitagoreizmem a Platonem dyskutowała C. de Vogel (*Pythagoras and Early Pythagoreanism*, Assen 1966, s. 192–217). Chciałbym też zwrócić uwagę na kwestię przyjaźni, której szczególną rangę miał po raz pierwszy nadać Pitagoras. A. Rodziewicz interpretuje radę Pitagorasa, iżby „ci, którzy mają zostać przyjaciółmi, nie zostali wrogami, a wrogowie jak najszybciej zostali przyjaciółmi”, jako wyrażającą pewien stan równowagi między przeci-



wieństwami, podobny do bezruchu (s. 114). Nie dostrzega, iż w pierwszym wypadku stan równowagi zachodzi — dwie osoby nie są jeszcze przyjaciółmi i nie są jeszcze wrogami. A więc ta równowaga zostanie zaburzona i lepiej, żeby dokonano tego w kierunku pozytywnym — prawdopodobnie powolną i systematyczną pracą nad relacją panującą między nimi, ale nie po to by zachować równowagę, lecz by znieść przeciwieństwo i ustanowić swoistą jedność, bo „między przyjaciółmi wszystko jest wspólne, a przyjaciel to „drugie ja” (Porfiriusz, *Żywot Pitagorasa*, 33). Kiedy natomiast relacja jest zła, to potrzebne jest szybkie i zapewne bardziej intensywne działanie, by osiągnąć cel wspomniany powyżej. Jeśli zaś chodzi o inne uwagi, to w przypisie 340 (s. 120) pojawia się zwrot: „zdaniem KRS”, co oczywiście odnosi się do pracy *Filozofia przedsokratejska* autorstwa trzech badaczy G.S. Krika, J. Ravena i M. Schofielda. Warto jednak przytaczać nazwisko badacza odpowiedzialnego za dany rozdział w tej monografii (w tym przypadku jest to opinia Schofielda). A. Rodziewicz uznaje, że Pitagorejczycy dokonywali rozróżnienia między „jednym”, „jednostką”, „jednią”, „jednym” i „jedynką” (s. 121), które to rozróżnienie mogło zostać pominięte przez Arystotelesa. A więc jednak należy przyjmować uwarunkowania historyczne tekstów, na podstawie których (re)konstruujemy koncepcje presokratyków i podejście „ahistoryczne” nie jest możliwe do utrzymania. Jeszcze bardziej zaskakującą możliwość (jedną z trzech) wobec ujęcia Arystotelesowego przytacza Autor nieco dalej (s. 123): miałby on nie mieć dostatecznej wiedzy na temat referowanych poglądów! Czy jest możliwe w przypadku kogoś, kto napisał traktaty (dziś zachowane jedynie fragmentarycznie lub wiemy o nich jedynie z testimoniów) *Περὶ τῆς Ἀρχυτείου φιλοσοφίας* (III ks.), *Τὰ ἐκ τοῦ Τιμαίου καὶ τῶν Ἀρχυτείων* (I ks.), *Πρὸς τὰ Ἀλκμέωνος* (I s.), *Πρὸς τοὺς Πυθαγορείους* (I ks.), *Περὶ τῶν Πυθαγορείων* (I ks.)? Po omówieniu Alkmaiona i Filolaosa przychodzi czas na wnioski. Za cechę charakterystyczną tej filozofii uznaje się potraktowanie przeciwieństw jako elementów (przyczyn i zasad) przenikających całą przyrodę oraz (choć warunkowo — s. 131) ich wartościowanie. Nie zważając na własne uwikłanie teoretyczne, zadaje też A. Rodziewicz pytanie o interpretację dualistyczną (wyróżniając dualizm fizyczny, ontologiczny i absolutny — s. 132) i monistyczną tejże filozofii. Sam też wskazuje na relatywność odpowiedzi: „Wiele zależy od definicji dualizmu” (s. 131). A więc chcąc nie chcąc mamy do czynienia z „modelowaniem” (a może nawet „konstruowaniem”) w świetle pewnych rozstrzygnięć filozoficznych wyników otrzymanych z (re)konstrukcji ze świadectw i fragmentów. W tym momencie za uzasadnione można uznać pytanie o wyższość konstrukcji Autora nad tak ochoczo odrzucanymi przez niego konstrukcjami historyków i filozofów współczesnych. Niestety ograniczona objętość recenzji nie pozwala w pełni wyrazić uwag odnośnie do pozostałych rozdziałów pierwszej części, poświęconych Heraklitowi, Parmenidesowi i Empedoklesowi.

## Platon

W części drugiej przedstawione zostaje koncepcja przeciwieństw w wybranych dialogach Platona, przy czym wybór pada nie na całe *Corpus Platonicum*, lecz poddane anali-

zie zostają trzy teksty: *Fedon*, *Państwo* oraz *Timajos*. Jednym z podstawowych założeń przyjmowanych w książce jest rozróżnienie między ideą (ἰδέα) a formą (εἶδος). Oto garść uwag krytycznych dotyczących tej części. Przystępując do omówienia pierwszego z wymienionych dialogów, Autor zaznacza obecność przeciwieństw zawartych już w koncepcjach przedplatońskich (horyzontalne?), ale zostają uzupełnione one o *nowe* opozycje *wertykalne* (podkr. moje). Warto jednak nadmienić, iż opozycje o charakterze wertykalnym zdają się nie być czymś nowym w myśli greckiej, a wręcz obecne są od samego jej zarania — np. u Homera i Hezjoda w postaci bóg — człowiek. Do analiz zostaje wprowadzone (niefunkcjonujące w tym okresie) pojęcie „istnienia”, którym np. tłumaczony jest zwrot τὸ τῶν ὄντων, a więc ściśle rzecz ujmując „coś spośród bytów” (s. 201) czy też τὸ εἶναι (s. 203). Za całkowicie mylące należy uznać tłumaczenie fragmentu 78d 1–7, w którym fraza λόγον δίδόναι zostaje oddana jako „nadawać miano” (*ibidem*). Wydaje się to mieć konsekwencję w interpretacji pierwszego „argumentu” na rzecz nieśmiertelności duszy ludzkiej, co do którego uznaje Autor, iż „miał inne zadanie niż ściśle dowiedzenie nieśmiertelności duszy” (s. 207). Trudno jednak to pogodzić z tekstem dialogu, w którym wniosek, wedle Platona, cechuje „konieczność” (72a 7). Co więcej, trudno się również zgodzić z tezą, iż zakładany w argumencie dualizm psychofizyczny determinuje osiągnięty wynik. Widać to wyraźnie na samym początku argumentacji (70a), gdzie Kebes przyjmuje tego rodzaju dualizm, ale obawia się, iż dopuszcza on jednak śmiertelność duszy. Nieco zawiły i nie do końca jasny jest wywód dotyczący rozróżnienia między μορφή, εἶδος oraz ἰδέα, z których to pojęć pierwsze występuje tylko dwukrotnie i tłumaczone jest jako „postać”. Z pewnością nigdzie nie jest stwierdzone, że „w postaciach znajduje się jakaś idea” (s. 212). Nie wdając się w obszerne dywagacje, najogólniej rzecz biorąc, tekst dialogu pozwala jedynie na stwierdzenie: εἶδος oraz to, co od niego różne, dzielą nazwę oraz μορφή. Idea z kolei, kiedy jest przeciwna danej μορφή, może „wkroczyć” i unicestwić dane coś. Nic w tekście nie sugeruje, żeby μορφή była jakimś konglomeratem. W wyniku analiz A. Rodziejewicz uzyskuje hierarchię: idee — formy (immanentne i transcendentne) — postaci — zjawiska. W świetle badanej koncepcji przeciwieństw idee nie mają przeciwieństwa, natomiast formy już tak. Warto zwrócić jednak uwagę na możliwość sprzeczności tego rozwiązania w świetle rozważań przedstawionych w *Parmenidesie*, gdzie przyznaje się, iż uznanie εἶδος tego, co najmniej godne i najpodlejsze prowadzi do aporii (130c). Dlaczego raz transcendencja miałaby dopuszczać sprzeczność, a innym razem nie? Jak w kontekście krytyki παράδειγμα z *Parmenidesa* można uznać ideę za „wzór” (s. 221)? Jaki status ma idea, skoro wszystko, co rozważane przez człowieka ma status εἶδος? Czy jest to faktycznie wyłącznie niepoznawalny obiekt „wiary” (jak tłumaczy Autor grecki czasownik πείθω — *ibidem*), czy też jednak wiedzy, chociaż o ograniczonej do hipotetyczności wartości? Sądzę, iż mamy do czynienia z drugą możliwością i ta kwestia nie zyskała jeszcze swego rozstrzygnięcia (o ile kiedykolwiek pojawia się, w co wątpię, u Platona takie rozwiązanie, iż idee stanowią coś niepoznawalnego). W ten sposób wkraczamy w zakres przeciwieństw epistemologicznych, wśród których wyróżnia się: wiedza — niewiedza, wiedza — mniemanie, wiedza — wiara. Krótki wywód (s. 221–224) nie pozwala stwierdzić, czym jest wiedza i każe stawiać szereg pytań: czy

różnica między σοφία czy φρόνησις jest różnicą: proces — stan finalny, jak sugeruje A. Rodziewicz (s. 223)? Jaka jest relacja ἐπιστήμη do σοφία i φρόνησις? Czym jest przekonanie — δόξα pojawia się wielokrotnie w dialogu — i jak się ma do ἐπιστήμη, σοφία i φρόνησις? Jeśli — jak wspomniałem powyżej — πείθω oznacza wiarę, to jak ma się ona do πίστις? W kolejnym krótkim (i niewystarczającym) omówieniu przedstawia się przeciwieństwa etyczne (s. 224–227). Arbitralnie broni się koncepcji zła w duszy jako braku, nie zwracając uwagi na to, iż o ile faktycznie ciało jest złe, bo dostarcza bodźców sprowadzających duszę „na manowce”, o tyle dusza, która im się poddaje (w szczególności przyjemnościom) staje się również zła — występna i to ona zostaje poddana karze. Całkowicie nie zwraca się uwagi na skalę wartości relatywnych, a już sama częstotliwość występowania stopni wyższych utworzonych od wyrazu „dobry” powinna ku temu skłonić, a to mogłoby zwrócić uwagę na to, że etyka, czy też szerzej: aksjologia, nie daje się w *Fedonie* sprowadzić do przeciwieństw.

Drugi rozdział części drugiej poświęcony jest *Państwu*. Tutaj rzuca się przede wszystkim w oczy interpretacja słynnej metafory odcinka, w której obszar διάνοια interpretowany jest jako „treści przemyśleń i hipotez dotyczących świata zmysłowego” (s. 238). Trudno zgodzić się z tą interpretacją, gdyż w tekście w ogólnie nie ma mowy o relacji hipoteza — świat zmysłowy, a jedynie, iż matematyk (gdź o nim jest tutaj mowa), rozważając zagadnienia właściwe dla swojej wiedzy, czyni to na drodze myślowej (precyzyjniej: czyni to jego dusza), a mimo tego, iż posługują się przy tym wizerunkami, które mają charakter zmysłowy, to *de facto* nie są to właściwe przedmioty jego rozważań. Ponadto, matematyk akceptuje pewne założenia, nie wnikając w to, czy stanowią one bezwzględną podstawę wiedzy, czy też powinny one znaleźć uzasadnienie w tym, co wyższe, oraz wyprowadza z nich konsekwencje. Natomiast filozof przyjmuje te same hipotezy, ale szuka dla nich uzasadnienia w tym, co niehipotetyczne. Nie wiadomo również, co Autor ma na myśli twierdząc, iż w najniższej części odcinka, zawierającej odzwierciedlenia przedmiotów gignetycznych w innych przedmiotach tego rodzaju (np. w wodzie czy lustrze), znajdują się negacje form (s. 239) (co to w ogóle jest negacja formy — bezformie?). Zagadkowe jest również to, na jakiej podstawie w tak apodyktyczny sposób („niewątpliwie” — s. 244) ustalona zostaje hierarchia wśród przedmiotów znajdujących się w tej najniższej części, chociaż — jak zauważa również A. Rodziewicz — zostają one wymienione w odwrotnej kolejności. Inspiracja neoplatońska pozwala również na doszukiwanie się w metaforze „mroku” (a nawet nicości — problem, czy w filozofii greckiej tego okresu w ogóle takie pojęcie funkcjonuje) czyli całkowitego braku światła, który ma być tożsamy z brakiem przedmiotu lub obszarem, na który pada cień przedmiotu (zdanie na s. 245–246 niejasno zbudowane i dopuszczające obie interpretacje, które trudno „uzgodnić” z tekstem). Jak na tak obszerny dialog, jakim jest *Państwo*, omówienie kolejnych zakresów przeciwieństw zajmuje Autorowi niewiele miejsca — rozważania nad epistemologią zajmują 2,5 strony, nad etyką zaś nieco ponad 8 stron, z czego spora część poświęcona jest właściwie aspektowi politycznemu, chociaż przeciwieństwa polityczne omawia się w kolejnym podrozdziale. W kontekście politycznym, z jednej strony, mówi się o idei politei, która nie ma przeciwieństwa, bo musiałoby nim być coś, co jest całko-

wicie pozbawione „jakichkolwiek form organizacji publicznej” (s. 270), a z drugiej, na coś takiego — co jednak nie istnieje — nakierowuje się tyran (s. 275; w późniejszych stwierdzeniach A. Rodziewicz interpretuje tyranie jako brak jakiegokolwiek ustroju — s. 284 — chociaż dla Platona jest to forma ustroju (R. 554d), a ἀναρχία z kolei jest cechą demokracji — R. 563e). Podjęta zostaje również próba odwzorowania porządków politycznych na metaforze odcinka, gdzie królestwo i tyrania stanowią jego kres górny i dolny, natomiast pozostałe ustroje zajmują poszczególne jego części (s. 276–277). Zaproponowana interpretacja ignoruje jednak wiele cech/relacji, które są istotne dla wspomnianej metafory. Wystarczy wspomnieć o relacji mimetyczności czy o wspólnym punkcie wyjścia (hipotezie) dla matematyka i filozofa (jak to przełożyć na porządek polityczny). Dlaczego wszystkie ustroje poza skrajnymi obrazowane miałyby być w postaci odcinka? Dlaczego wreszcie timokracja miałaby dopuszczać do władzy większe grupy osób, skoro pojawia się ona jako efekt destrukcji modelu arystokratycznego spowodowanego zmianą orientacji aksjologicznej? A już za całkowicie zaskakujący można uznać wniosek, który czytelnik powinien dostrzec, dotyczący „erotycznego” charakteru tych ustrojów (s. 277).

Rozdział trzeci części drugiej dotyczy przeciwieństw w dialogu *Timajos*, a jako pierwsze zostają omówione przeciwieństwa metafizyczne. W kontekście rozważań nad konstrukcją duszy świata pada w Platońskim dialogu (35a) stwierdzenie o zmieszaniu ze sobą trzech οὐσίαι w jedną ideę (s. 295). A. Rodziewicz nie wyjaśnia, jak można to rozumieć w odniesieniu do ustalenia poczynionego przez niego wcześniej, gdzie idea ma status tego, co niepoznawalne dyskursywnie. Co więcej idea duszy wydaje się mieć w *Timajosie* swoje przeciwieństwo w postaci idei ciała świata (jako idealnego konstruktu geometrycznego). Czyżby jednak w koncepcji Platona zaszła jakaś zmiana lub jego język nie był aż tak konsekwentny i precyzyjny, jak chciałby tego autor książki (*a propos*: w opisie czterech żywion (39e) wyraźnie widać wymiennosc pojęć ιδέα oraz εἶδος)? Uzgodnienie przeciwieństw uznaje też A. Rodziewicz za przekroczenie zasad logiki (s. 296). Tymczasem wydaje się, iż owo uzgodnienie, a precyzyjniej *zharmonizowanie*, jest czymś jak najbardziej zgodnym z logiką, a przemoc dotyczy natury jednego ze składników poddawanych harmonizacji. Odnosząc się następnie do Platońskiej wizji tworzenia człowieka i „wszczepiania” w niego rozmaitych przeciwieństw (s. 299) Autor nie zauważa (zapewne z powodu zaangażowania w wypuklanie znaczenia swojej interpretacji), iż ponownie mamy do czynienia nie tylko z przeciwieństwami — wyjątkiem, ale jakże znaczącym w kontekście rozważań prowadzonych na początku książki, jest *Eros*, dla którego przeciwieństwa nie ma. Oznacza to prawdopodobnie, iż natury człowieka nie da się sprowadzić wyłącznie do obecnych w niej przeciwieństw. Za całkowicie niejasną należy uznać uwagę dotyczącą paraleli między opisem przestrzeni-materii (interpretowanej jako nicość (s. 311, 329), a czy w nicości może zachodzić?) i powstawaniem bytów w jej obrębie, a opisami Hadesu z *Fedona* i *Państwa* (s. 312). Za co najmniej dziwną należy uznać deklarację chęci podjęcia odczytania *Timajosa* w kontekście politycznym, która wyrażona jest w części poświęconej metafizyce, i poświęcanie w tym miejscu aspektowi politycznemu ponad 10 stron! Z kolei przeciwieństwa epistemologiczne potraktowane zostają „po macoszemu”, a można to zagadnienie uznać za kluczowe dla interpreta-

cji *Timajosa*. Jak wiadomo już w starożytności powstała kontrowersja, czy należy ten dialog interpretować literalnie, czy przenośnie. Całość opowieści określana jest mianem  $\mu\theta\omicron\varsigma$ ,  $\epsilon\iota\kappa\omicron\varsigma$   $\mu\theta\omicron\varsigma$  bądź  $\epsilon\iota\kappa\omicron\varsigma$   $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ , a więc mit nie dotyczy idei (s. 324), bo nie byłby wtedy prawdopodobny. Z tego też względu trudno uznać, iż rozumowanie ( $\nu\omicron\eta\sigma\iota\varsigma$ ) jest czymś pośrednim między postrzeganiem zmysłowym a mitem, gdyż funkcję pośrednią spełnia mniemanie ( $\delta\acute{o}\xi\alpha$ ), które może być „stałe”, „prawdziwe” (37b, 51d), natomiast nigdzie nie jest określone mianem nierozumnego (s. 324). Autor książki nie podejmuje też kwestii statusu rozumowania ( $\lambda\omicron\gamma\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$ ), którym posługuje się rozum i może być „nieuprawniony” — czy ma przeciwieństwo, jaka jest jego relacja do mniemania i mitu? Trzecią omawianą grupą przeciwieństw są przeciwieństwa etyczne. Wbrew zapewnieniu A. Rodziewiczza *Timajos* nie mówi tylko o tym, co dobre (s. 329), lecz również o dobru (87c). Jeśli zaś chodzi o zło, to mowa jest raczej właśnie o tym, co złe, co w konsekwencji mogłoby stanowić asumpt do tego, by interpretować zło w ogóle jako brak dobra. Czwartą grupę przeciwieństw, które zostają omówione, stanowią przeciwieństwa polityczne. W tym podrozdziale autor stawia m.in. tezę, iż zachodzi związek formalny „między konstrukcją *Timajosa* jako dzieła literackiego a strukturą zawartą w nim myśli opartej na teorii przeciwieństw...” (s. 346). Konstrukcję przy tym sprowadza się wyłącznie do osób, które wypowiadają się w dialogu, a sama teza — jak przyznaje Autor (s. 353) — nie jest istotna dla rozważań, przedstawione zaś uzasadnienie wymaga jeszcze dalszych badań.

Część trzecia książki — jak już wspomniano — poświęcona jest roli przeciwieństw w platońskiej refleksji politycznej, a w szczególności zagadnieniu teorii politei i tyranii. I w tej części pojawia się szereg bardzo kontrowersyjnych tez i hipotez jak ta, że ustrój idealny to z jednej strony „jedność despotyzmu i polityki, monizmu i pluralizmu [...] elementu perswazyjnego i tyrańskiego, tj. wiedzy i siły...” (s. 386), z drugiej zaś mentalna i wzorcowa demokracja obywateli-królów jednocząca w sobie królestwo, arystokrację i demokrację (s. 387). Trudno — ze względu na ograniczoną objętość recenzji — odnieść się do wszystkich pomysłów pojawiających się w przedstawionej monografii.

Z pewnością autor postawił przed sobą zadanie ambitne, niestety na jego realizacji zaciążyły negatywnie dwie kwestie. Po pierwsze, obszar poddany analizom należy uznać nie tylko za zbyt obszerny, lecz wręcz za ogromny (pominąwszy nawet literaturę sekundarną, a wzięwszy pod uwagę wykorzystanie interpretacji pojawiających się w starożytności), dlatego też wiele wątków, które można uznać za istotne, zostało potraktowanych bardzo pobieżnie. Po drugie, autor sformułował bardzo mocne postulaty metodologiczne, których sam nie spełnił (trudno bowiem dostrzec np., jak konfrontuje on własny światopogląd z poglądami Platona czy przedplatoników). Jak już również wspomniano o wiele istotniejsza wydaje się, po pierwsze, interpretacja myśli powstałej przed Sokratesem oraz filozofii Platona w perspektywie jednego z przeciwieństw, a mianowicie jedno — wiele, ale, po drugie, pokazanie, iż przynajmniej w koncepcji Platona (o ile nie wcześniej) następuje próba swoistego przekroczenia myślenia w kategoriach przeciwieństw poprzez rozpoznanie i wskazanie rozmaitych stopni pośrednich (czyli tego rodzaju bytów, które można określić jako np. jedno-wiele).



# Niebywała konfabulacja

Dorota Zygmontowicz, *Praktyka polityczna. Od Państwa do Praw Platona*, Toruń 2011, ss. 643.

MARIAN WESOŁY / POZNAŃ /

Oprócz obszernego Wprowadzenia (s. 8–44) i lapidarnego Zakończenia (s. 587–88) książka zawiera dwie nierówne objętościowo części: I. *Państwo*: mroczna strona „ideału” (s. 45–215); II. *Prawa*: dionizyjska paideia prawodawcy (s. 218–583), ze znaczącą przewagą dla *Praw* Platona, co zresztą stanowi główny przedmiot rozważań Autorki. W części I tytuły rozdziału drugiego i trzeciego sugerują swoistą ambiwalentność — (nie)przydatność Kallipolis — (nie)zbędność filozofii — co świadczy o dekonstrukcyjnym zamysle, ewidentnym także w innych partiach książki. W części II poświęconej w tytule *Prawom* występuje rozdział trzeci o dynamice ładu społecznego i genezie *polis* (s. 377–454), w którym zamiast tego dialogu uwzględnione są cztery inne (*Państwo*, *Polityk*, *Timajos* — *Kritias*). Taka oboczność czy niezgodność z nadrzędnym tytułem nie tyle jednak razi, co raczej sama dysproporcja w potraktowaniu poszczególnych ksiąg *Nomoi*. Zauważmy, że najwięcej wywodów dotyczy księgi I *Praw* (s. 269–361), niewiele zaś księgi II (s. 361–376), obydwu zresztą z wiodącym wątkiem dionizyjskim, a na resztę dzieła zwrócono nieporównywalnie mniej uwagi. I tak księga III ujęta została jeszcze w oddzielnym rozdziale czwartym (s. 455–512), a najważniejszym w *Prawach* ośmiu pozostałym księgom (IV–XII) poświęcono na koniec w rozdziale piątym znacznie mniej miejsca (raptem s. 513–583). Nie tyle znów razi tutaj ilościowa dysproporcja i rozległość w podjętej tematyce, czy też preferencja dla dobranych wątków, co właściwie brak merytorycznej i problemowo zasadnej wykładni owych najważniejszych ksiąg *Nomoi*. W lapidarnym Zakończeniu (s. 587–88), niewspółmiernym z objętością książki, oczekiwalibyśmy podsumowania



wywodów z poprzednich części i rozdziałów, czego wcześniej w pracy nie poczyniono, a tymczasem znajdujemy tam równie wymyślne i niezrozumiałe dla nas konstatacje.

Już taki ogólny wgląd w zawartość treściową książki, którą trudno nazwać twórczą rozprawą naukową, nie pozostawia wątpliwości, że mimo jej niepomiarkowanej objętości (stron 643), nie może być ona ani przewodnikiem ani komentarzem do lektury platońskich *Praw*. Autorka nie wnika w problematykę politologiczną Platona, tak jak jest ona stawiana w literaturze przedmiotu, ani nie przedkłada egzegezy wiążących wywodów greckiego filozofa, a tylko doszukuje się wątków, które rozpracowuje niejako w „postmodernistycznej” stylizacji: płynność, otwartość, kruszenie ortodoksji, doprowadzenie na skraj, itp. Już sam niefortunny tytuł *Praktyka polityczna*, osobliwe wątki tematyczne i sposób ich potraktowania, stanowią jakże naciąganą i niezrozumiałą wykładnię. Stwierdzić to można rzecz porównując z nowszymi opracowaniami, zwłaszcza ze zwięzłą (stron 193) acz niezwykle gruntowną książką André Laksa (A. Laks, *Médiation et coercion: pour une lecture des ‘Lois’ de Platon*, Paris 2005; zob. artykuł po polsku: A. Laks, „Prawodawcza utopia Platona”, *Meander* 5 (1999), s. 399–410).

Czytelnik na samym wstępie ma trudność zrozumienia samego tytułu oraz przewodnich tez tego rozwlekłego opracowania. Pomocne może być to, co czytamy dopiero na stronie 41, a także w zakończeniu na stronach 587–588:

„Konsekwencją podejścia znoszącego kategorialną dychotomię pomiędzy tym, *jak i o czym* dialog jest napisany, i uznającego sceneryę za symboliczne tło koherentne z rozwijanymi myślami, musi być powiązanie pytania o niezmienność/dynamikę prawodawstwa z pytaniem o rolę *méthe* w całym prawodawczym dyskursie *Praw*. Wykazanie, że związek ten jest w dialogu tworzony za pomocą swoistych dla *Praw* dramaturgicznych środków, które głęboko angażują rozmówców i wyznaczają im określone funkcje w praktycznych działaniach i doznaniach konstytuujących dynamiczną akcję, dostosowanych do ich mentalnego i kulturowego *status quo*, oraz wyjaśnienie sensu tego związku i roli, jaka odgrywa on w całym wywodzie *Praw* — to główny cel proponowanych analiz. Będą one prowadzone według układu 12 ksiąg *Praw*”.

„W ukierunkowaniu myśli dalej, niż rzeczywiście jesteśmy, w podprowadzeniu na skraj, spełnia się przekaz platońskiej filozofii. [...] W wymiarze praktyki politycznej zdolność ta nosi miano *ἐπανόρθωσις*.

Nie jest to żadna nowa platońska cnota, ale praktyczna, polityczna realizacja sokratejskiego bycia jako ciągłej refleksji i sprawdzania siebie. [...]

*Enanóρθosis* nie jest pojęciem, lecz dynamicznym i konkretnym zdarzeniem w dyskursie, jakim są *Prawa*. Jako coś realnego objawia się tylko w jego wnętrzu, gdyż zaangażowanie i ciągle weryfikowanie emocjonalno-intelektualnej wiarygodności stanowi jej istotę. [...] Nie do niej należy dążyć, gdyż to ona właśnie wyraża dążenie, krusząc wszelkie skostniałości, które je hamują lub odwodzą od właściwego kierunku. Nie ona jest celem, lecz środkiem, tak jak filozofia w *Państwie* jest środkiem do obnażenia pozornej wartości politycznych konstruktów. Jako taka może być tylko ukierunkowaniem, mentalnym i emocjonalnym kompasem wskazującym prosty kierunek (*orthós*) ku cnotcie”.



Trudno zaiste ze zrozumieniem uchwycić i myślowo ogarnąć owe rozwlekle i nie rzadko luźne wywody, trudno też streścić je w perspektywie znajomości dialogów Platona, jako że Autorka na swój wartościujący i na poły literacki sposób rozpisuje się nadmierne, nie starając się spójnie syntetyzować. Tym samym okazuje więcej wylewności słownej, nawet w szczegółach, a mniej wnikliwości (akrybii) i samokrytycyzmu w swych pomysłach, które wymagałyby wpiętych przedyskutowania ze specjalistami. Zdaje się wprawdzie orientować w głównej literaturze przedmiotu, ale własne stawiane tezy trzeba uznać za niesamowita konfabulację. Wątpliwości, propozycje merytorycznych korekt i nieodzownych dla spójności skrótów, można by przedłożyć prawie na każdej stronie recenzowanej książki. Tutaj jednak ograniczymy się do uzasadnienia kilku zarzutów pod adresem głównych jej tez.

### „Praktyka polityczna” – mentalna interakcja między rozmówcami?

Przed wszystkim sam nośny tematycznie tytuł „*Praktyka polityczna...*” jest bezzasadny i dla niezorientowanego czytelnika może być mylący, zarówno w jego brzmieniu potocznym, jak i w tym osobliwym sugerowanym w książce. Przecież u Platona w *Politei* (II, 369 a; IX, 592 a–b), jak i w *Prawach* (III, 702 e) stwierdza się wprost, że owa wzorcowa *polis* zakładana jest w *logosie* czy w *logosach* (tj. w rozmowie, nie w samej myśli) bez odniesienia do aktualnej rzeczywistości, stąd też w wypadku *Nomoi* trafne jest określenie „prawodawczej utopii” (zob. wspomniany powyżej artykuł A. Laksa, „*Prawodawcza utopia Platona*”). Pojęcie „praktyki politycznej” bliższe byłoby Arystotelesowej „filozofii praktycznej”, której Platon w ten sposób nie pojmował, jako że *techne politike* stanowiła dlań umiejętność poznawczą (zob. E. Berti, *Filosofia pratica*, Napoli 2004). Tytuł rozprawy jest więc całkiem nieadekwatny do owej politologicznej i legislacyjnej wizji Platona, dyskusyjnej utopii oderwanej od realiów i praktyki ówczesnej polityki, co odnotował już Arystoteles (*Pol.* II, 1266 a 31n.) i stanowi *communis opinio* wybitnych badaczy.

„Platon nie ma do zaoferowania wiedzy *realnej i obiektywnej*, ani politycznej ani filozoficznej. Lecz utrzymuje, iż może powiedzieć z pewnością, że życie człowieka jest dobre lub złe na bazie pewnego modelu wiedzy, która może być jedynie ogólnie i idealnie określona” (F. Trabattoni, *Platone*, Roma 1998, s. 327 — tłum. M.W.).

„Nie należy jednak popełniać błędu sądząc, że *polis* w *Prawach* przedstawiać miała schemat realizacji „praktycznej” utopii *kallipolis* wzmiankowanej w *Politei*. Chodziło oczywiście wciąż o model utopijny, czy to drugiego rzędu, czego praktykowność wymagałaby ze swej strony dostosowania do okoliczności historyczno-politycznych. Jednakże ten model uwzględniał dane antropologiczne uznane przynajmniej ‘na razie’ (V, 740 a) za niezmiennie, zwłaszcza co do tej przemożnej więzi „przyjemności” (V, 733 a), związanej z wyzbywaniem się afektywnym i patrymonialnym, jaki ukazał się teraz — jak to byłoby dla Arystotelesa — konstytutywnym dla ludzkiej natury” (M. Vegetti *Quindici lezioni su Platone*, Torino 2003).

Odniesienie „praktyki politycznej” do czysto dyskusyjnej wizji Platona stanowi oksymoron (*contradictio in adiecto*) — pojęcie praktyki i dyskusji wzajemnie się wyklucza — chyba że dopuszczamy jakąś stylizację metaforyczną. Jeśli rozmyślanie jest pewną aktywnością, to można je metaforycznie nazwać „praktyką”, jak np. w medytacji wschodniej utwierdza się umysł w czystej duchowości. Jednakże Autorka, nie eksplikując tego dokładnie, ma na myśli jeszcze inne osobliwe pojęcie ‘praktyki mentalnej’, o czym poniżej.

### Wiodący motyw ἐπανόρθωσις?

Na podstawie częstotliwości w *Prawach* Platona słów z rdzeniem *orthos* Autorka pochopnie i opacznie przypisała temu wymyślny sens dramaturgiczny praktyki rozgrywającej się między sędziwymi interlokutorami, Gościem z Aten, Kleiniąsem i Megillosem.

„Pytanie zatem, jakie stawiamy, brzmi: jakie znaczenie nadaje Platon słowu ἐπανόρθωσις (dosł. „sprostowanie; „korekta”, „poprawianie”) i czy ἐπανόρθωσις wskazuje na nową cnotę polityczną Platona, do której zdobycia uzdalnia właśnie praktyka, jakiej poddani są sędziwi rozmówcy dialogu? [...] Wzajemna i ciągła interakcja między rozmówcami, nowa mentalna rzeczywistość, jaką wspólnie tworzą, najczęściej nieprze-widywanie dla nich samych — oto przekaz Platona” (s. 42–43).

Niestety, wbrew temu, co czytamy w recenzowanej książce, u Platona w ogóle brak słowa ἐπανόρθωσις w formie rzeczownika — pojęcia, czego Autorka zdaje się mieć świadomość, a mimo to myląc się nim posługuje. Np. na stronie 260: „Ze względu na fakt częstego występowania w *Prawach* słowa ἐπανόρθωσις, zawierającego w swym znaczeniu ambiwalencję tradycji i repetycji oraz odnawiającej zmiany w imię osiągnięcia pewnego prawidłowego stanu (*orthótes*), można nazwać tę przemianę epanorthozą” (*sic?*).

Takie pojęcie ἐπανόρθωσις, jako też pokrewne διόρθωσις, ἐπιδιόρθωσις, występuje natomiast u Arystotelesa oznaczając skorygowanie w sensie moralnym i prawnym. U Platona słowo διόρθωσις występuje tylko raz w I księdze *Praw* oznaczając naturalne „poprawianie” (doskonalenie) w sensie wychowawczym, które wymaga prawidłowej muzyki i całokształtu *paidei* (poniżej przekłady własne — M.W.):

- ◀ „Takie zaś podług natury poprawienie nie byłoby możliwe bez prawidłowej muzyki jasno i wystarczająco do ujęcia w wywodach, muzyka zaś bez wszelkiej *paidei* nie byłby znów możliwa; te kwestie wymagają wielorakich wywodów” (I, 642 a 3). — Nieco zniekształcony przekład tego miejsca z odniesieniem do μέθη (picia wina) czytamy na stronie 242.
- ◀ W *Prawach* Platona występuje zaś kilkakrotnie czasownik ἐπανορθοῦσθαι (644 b 3; 653 d 4; 769 c 4; 772 b 3; 772 c 3; 809 b 5) tak samo dla określenia zwykłego ‘poprawiania’, ‘ulepszania’ czy ‘doglądania’ stanowionych praw. W księdze VI jest zalecenie następujące:
- ◀ „Wpierw spisać prawa na sposób ścisły podług możliwości wystarczająco, następnie z upływem czasu te poglądy w czynie wyprobowując, czy sądzisz, że jakiś

prawodawca jest na tyle bezmyślny, iż nie wie, że wiele z nich trzeba pozostawić (παρλείπεσθαι), a jakiś następca ma je poprawić (ἐπανορθοῦν), aby nie gorzej tylko lepiej ustrój polityczny i ład wciąż się stawał w zakresie *polis* przezeń zakładanej? [...]

- ◀ Gdyby ktoś miał jakąś moc względem tego, czynem i słowem w pewien sposób nauczać, czy to większe czy mniejsze mając o tym pojęcie, jak trzeba pilnować i poprawiać (φυλάττειν καὶ ἐπανορθοῦν) prawa, to nie przestałby nigdy mówić o tym, zanim nie dotarłby do końca — celu” (VI, 769 d–e).

Nieco inny przekład tego tekstu o innej wymowie podaje Autorka na stronie 570. Chodzi tu wszak o stopniowe dogłądanie i poprawianie stanowionych praw, aż wreszcie osiągnie się ich cel (ukończenie), nie zaś o ciągłą ludzką niedoskonałość i zmienność w tym zakresie. Ten sam sens w tej samej księdze:

„To zatem na nowo podjąć i skorygować (ἐπαναλαβεῖν καὶ ἐπανορθώσασθαι) i wszystkie zwyczaje uregulować wspólnie dla kobiet i mężczyzn, to jest lepsze dla dobrostanu *polis*” (VI, 781 b 4).

I jeszcze dwa miejsca w księdze XII, gdzie chodzi także o utwierdzenie, korygowanie, czyli o dogłądanie stanowionych praw, nie zaś o „potencjał niedoskonałości”.

„Są bowiem pośród wielu zawsze jacyś ludzie boscy — choć nieliczni — całkiem godni rozpoznania, zrodzeni raczej w miastach dobrze rządzonych prawami, a nie w tych co źle, w ślad których wciąż trzeba, by ten kto zamieszkuje w tych miastach dobrze rządzonych, wyruszył na morze i ziemię, dociekać, jakby był niewzruszony, jedne z rzeczy prawych utwierdzając (βεβαιούμενον), inne zaś korygując (ἐπανορθούμενον), jeśli coś z tego pozostaje. Albowiem bez takiego doglądu (θεωρία) i dociekania nigdy doskonale nie ostaje *polis*, ani gdy źle się jej dogląda” (*Prawa* XII, 951 d–c).

„Stąd trzeba, aby strażnicy prawa przygotowali to co nieodzowne dla powstającej obecnie *politei*, wywnioskowując to i poprawiając (συλλογισαμένους καὶ ἐπανορθοούμενους), doświadczeniami potwierdzając, aż każde z nich okaże się adekwatnie przyjęte, a wtedy dochodząc do końca, jako niewzruszone w ten sposób pieczętując, posługiwać się nimi przez całe życie” (XII, 957 a–b).

Zauważmy, że podane powyżej cytaty to wyłączone wypowiedzi samego Gościa z Aten, z którym oczywiście zgadzają się obydwaj rozmówcy, bez jakiegos cienia ich wzajemnej udratyzowanej ‘praktyki mentalnej’. Gdzież tu doszukiwać się dramaturgii?! Chodzi po prostu o wymóg poprawiania, ulepszania i ostatecznie utwierdzenia (opieczętowania) niewzruszonych praw.

U Arystotelesa analogiczny wymóg występuje zarówno w formie rzeczownikowej (διόρθωσις, ἐπανόρθωσις, ἐπιδιόρθωσις), jak i czasownikowej (ἐπανορθῶσαι). Cf. *EN*, 1165 b 18; oznaczając głównie poprawianie norm moralnych i praw. Cf. fr. 611.77 Rose; *SE* 176 b 35, *Pol.* 1275 a 20; 1321 b 21; 1317 a 35. Polityk (mąż stanu) ma właśnie za zadanie naprawianie istniejących ustrojów: „Toteż nie mniejszym dziełem jest poprawianie ustroju politycznego niż jego tworzenie od podstaw (τὸ ἐπανορθῶσαι πολιτείαν ἢ κατασκευάζειν ἐξ ἀρχῆς), jak w nauczaniu przeszkalanie niż uczenie się od początku” (*Pol.* IV, 1289 a 8).

Na marginesie dodajmy, że wymóg poprawiania i ulepszania był typowy także dla perypatetyków; wykłady Teofrasta miały sprawiać „moralne ulepszenia” (ἐπανορθώσεις) u jego rozlicznych słuchaczy (Diog. Laert. V 37).

W związku z tym bezzasadne jest stawianie kwestii, jakoby ἐπανορθώσεις było cnotą polityczną u Platona (czy nawet u Arystotelesa), jako że samo „poprawianie” w ogóle nie podpada pod sokratejską charakterystykę owych cnot — wad. Całkiem więc chybione jest przypisanie w *Prawach* Platona owej ἐπανορθώσεις takich znamion hermeneutycznych, jakby odgrywała ona istotną rolę w dramaturgii dialogu. W tym kontekście to po prostu *idée fixe!*

### Politeia — mimesis dramatyczna najlepszego życia

Tutaj znów musimy zacytować w naszym dosłownym przekładzie partię tekstu *Praw*, aby stwierdzić, że przyjęta przez Autorkę interpretacja jest wyrwana z kontekstu i całkiem opatrzna. Otóż w VII księdze znajdujemy wyborne skojarzenie w stylizacji dramaturgicznej politei jako μίμησις — tragedię najlepszego życia podług stanowionego prawa (νόμος).

„Najczcigodniejsi goście, my sami jesteśmy poetami tragedii według możliwości najpiękniejszej i najlepszej. Cały nasz bowiem ustrój polityczny (πολιτεία) ustanowiony został jako μίμησις najpiękniejszego i najlepszego życia, o którym mówimy, że jest zaiste najpiękniejszą tragedią. Poetami jesteście wy, poetami jesteśmy i my w tej samej dziedzinie; jesteście wobec was rywalami i antagonistami w zakresie najpiękniejszego dramatu, którego tylko prawdziwe prawo zdoła z natury dopełnić, bo taka jest nasza nadzieja.

Nie myślcie, że pozwolimy wam łatwo przybyć do nas i zaszczepić wasze sceny na naszej agorze, i wprowadzić aktorów o pięknym głosie, bardziej brzmiących od nas, że pozwolimy wam demagogicznie działać na dzieci i kobiety i cały tłum, mówiącym o tych samych zwyczajach rzeczy różne od naszych, a nawet w większości wypadków przeciwnie. Bylibyśmy całkiem szaleni, my i cała πόλις, gdybyśmy pozwolili wam czynić to, o czym teraz mowa, zanim zarządcy ocenią, czy wasze słowa i zwyczaje utworzyliście odpowiednimi dla publicznego przedstawienia czy też nie” (VII, 817 b).

Mamy tu ironiczną scenę uprzejmego powitania i wyproszenia zarazem przybyłych poetów, co stanowi nawiązanie do mimetyki dramatycznej znanej już z *Politei* Platona. Mamy tu również motyw ‘najlepszego życia’, co — moim zdaniem — stanowi nawiązanie do dylematu ‘jak żyć’ (πῶς βιώτέον) w dialogu — dramacie politologicznym *Gorgiasz*. W każdym razie podmiotem jest tutaj πολιτεία jako μίμησις dramatyczna praworządnego życia. Wszelako wbrew wszelkim interpretacjom tego zdumiewającego passusu Autorka stwierdza, że nie chodzi tu o zarys politei, lecz o „żywą relację z procesu nabywania przez rozmówców prawodawczych predyspozycji — innymi słowy, gdy bohaterem owej tragedii uczynimy nie Magnezję, lecz trzech starców. Ich rozmowa usytuowana w dionizyjskiej scenerii, nie służy jedynie zarysowaniu ustroju Magnezji” (s. 575).

To już coś więcej niż nadinterpretacja! Jak można tak przeinaczyć tekst, w którym w ogóle brak osi dramatycznej typowej dla innych dialogów Platona. Gdyby faktycz-

nie *Prawa* nosiły takie znamiona, to Arystoteles — wielki ówczesny teoretyk dramatu i uczeń Platona — nie omieszkałby tego stwierdzić. Tymczasem znał on i oceniał ten dialog w wymiarze argumentacyjnym i merytorycznym. Rozmówcy w *Prawach* — to już nie skonfliktowani i nieustępliwi adwersarze, jak w *Gorgiaszu* czy *Protagorasie*, lecz leciwi, prawomyślni i zdominowani przez przydługie monologi Gościa z Aten w zupełnie innej scenerii od agonu (rozgrywki i napięcie) dialogów sokratejskich. Nawet w *Gorgiaszu*, najbardziej udratyzowanym dialogu politologicznym, akcja rozgrywa się przecież nie w mentalności rozmówców ('praktyka polityczna?'), a tylko w napięciu dyskusyjnym i problemowym.

Jak trafnie stwierdziła Maria Maykowska: „współdział w rozmowie Kleiniasa i Megilloso, nieco żywszy 'w prologu', słabnie i w dalszym ciągu dzieła. Z rozmówców stają się słuchaczami. Zadają czasem pytania, proszą o wyjaśnienie, wyrażają wątpliwości, dziwią się słowom Ateńczyka lub im przytakują. Cały trud wywodów bierze Ateńczyk na siebie. [...] W *Prawach* nie ma zmagania się z problemami, wytężonego wysiłku znalezienia ich rozwiązania, nie ma dramatycznego napięcia” (Platon, *Prawa*, tłum. M. Maykowska, Warszawa 1960, s. XXVIII).

Dodajmy jeszcze, że według A. Laksy owa tragiczność *politei* Magnezji wyraża się w nierozwiązywalnym konflikcie między ustawodawczym ideałem racjonalnej perswazji i koniecznością wymierzania kary dla wymuszenia posłuszeństwa (A. Laks "Plato's 'truest tragedy' (*Laws*, 817 a–b)", w: C. Bobonich (ed.), *A Critical Guide to Plato's Laws*, Cambridge 2010, s. 217–231).

### Dygresja parenetyczna

Tyleż ważny co trudny problem to rozpoznanie zarówno kompozycji globalnej, jak i poszczególnych ksiąg *Praw*. Autorka jednak nie starała się pójść tym tropem, aby wyrobić sobie klucz (czy klucze) do lektury i egzegezy tego monumentalnego dzieła. Pochopnie bowiem zawierzyła swej własnej, a nie przedyskutowanej w środowisku znawców, interpretacji. Wgląd w całość na podstawie nowszych opracowań daje nam inne rozpoznanie dwunastu ksiąg *Praw*: pierwsze trzy stanowią prolegomena, kolejnych pięć (IV–VIII) wizję organizacji materialnej, politycznej, społecznej, prawnej i gospodarczej *polis*, a cztery ostatnie (IX–XII) to dopiero właściwy kodeks legislacyjny. W swej pracy Autorka ograniczyła się głównie do pewnych wątków trzech pierwszych ksiąg, podczas gdy problematyka pozostałych — zaiste najważniejszych ksiąg *Nomoi* — nie tylko, że nie została podjęta adekwatnie do ich zawartości treściowej, ale i mylnie zinterpretowana w dość osobliwym naginaniu i wartościowaniu.

Musimy tu poczynić pewne uwagi, aby zaznaczyć nasz odmienny pogląd od tego w recenzowanej rozprawie. Rozległy projekt politologiczny Platona należałoby uchwycić w całościującej perspektywie, uwzględniając piętno polityki w jego żywocie i twórczości (*pro vita sua* — *List VII*), której wykładnia wyrażała się w takiej oto kolejności: *Apologia Sokratesa* — *Kriton* — *Gorgiasz* — *Politeia* — *Polityk* — *Prawa*. Krótko mówiąc, od

nieprawego uśmiercenia Sokratesa wraz z jego przesłaniem, że ‘nikt godziwy w polityce się nie ostaje’, a mimo to należy przestrzegać ojczystych praw, poprzez ową „drugą apologię” Sokratesa (*Gorgiasz*) jako anatomię nieprawości, czyli rozprawienie się z demagogią i pochlebstwem w τέχνη πολιτική, a dalej do wielkiej sokratejskiej debaty wokół sprawiedliwości i *paidei* w projekcie wzorcowego ustroju politycznego (*Politeia*), po czym następuje swoisty przełom (δεύτερος πλοῦς) zapodany przez Gościa z Elei, aby usankcjonować stanowione normy prawne (*Polityk*, 300 c). Podjęte to zostało zamasyżycie przez późnego Platona, lecz ogłoszone w dwunastu księgach dopiero po jego śmierci zapewne za sprawą Filipa z Opuntu (Diog. Laert. III 37).

Arystoteles znał jeszcze taką wersję *Praw* Platona, gdzie protagonistą był Sokrates. „Wszystkie wywody Sokratesa — jak pisał — wykazują wyszukaność i kunszt, nowatorstwo i dociekliwość, ale czy trafne to wszystko, trudno uznać” (*Pol.* II 6, 1265 a 10). Natomiast w przeredagowanej wersji, do której Filip z Opuntu dopisał trzynastą księgę *Epinomis*, zamiast Sokratesa występuje Ateński Gość, co — moim zdaniem — wiązało się z wymownym zastąpieniem sokratejskiej ‘filozofii’ pitagoryzującą ‘mądrością’ matematyczną. Bliżej o intencjach Filipa z Opuntu w perspektywie ‘przeredagowania’ platońskich *Nomoi* traktujemy we wstępie do polskiego przekładu *Epinomis*, przy współautorstwie Jerzego Pawliszcze (w przygotowaniu).

Jeśli w *Politei* wyrażenia φιλοσοφία, φιλόσοφος, φιλοσοφεῖν, występują istotnie aż 109 razy, to w *Prawach* jedynie w formie czasownikowej tylko 2 razy pojawia się to słowo i w kontekście raczej drugorzędym. Z kolei w *Epinomis* zupełnie brak wzmianki o filozofii czy filozofowaniu. O wyeliminowaniu filozofii z myśli późnego Platona nie może być mowy (planował on bowiem istotny dialog o tym tytule *Filozof*), a tylko z tekstu przeredagowanych pośmiertnie *Nomoi*, gdzie miejsce wieńczącej dialektyki — filozofii przejmuje pitagoryzująca *paideia* muzyczna i matematyczna.

W związku z tym należy zachować ostrożność w przypisywaniu Platonowi *in extenso* autorstwa *Praw*, której znana nam wersja nosi wyraźne znamiona przeróbki. Zapewne Platon w tej postaci nie ogłosiłby swego dzieła. Wiemy ze źródeł antycznych, że do końca życia ciągle poprawiał swe dialogi, zwłaszcza *Politeię*. Dlatego postulowany w recenzowanej książce „cudowny chaos” — to coś zupełnie nie w jego stylu. Po śmierci Platona nawet bezpośredni jego uczniowie (Speuzyp, Ksenokrates, Arystoteles) nie tylko, że nie podzielali jego poglądów, ale i konkurowali z sobą wzajemnie. Podobnie Filip z Opuntu miał powody, aby na swój pitagoryzujący sposób zaadaptować Platona. Przepisując jego niedokończone *Nomoi* i nadając im księgi mógł odpowiednio materiał przeformułować czy nawet przeinaczyć dla swej własnej — już nie sokratejskiej — wizji politologicznej. Jest to zrozumiałe, zresztą Autorka też na swój sposób intencjonalnie, wybiórczo i wymyślnie ujmuje Platona z przesadnym nastawieniem na dionizyjską *paideię*, μέθη, biesiadny chaos, kruszenie ortodoksji, ἐπανόρθωσις itp.

Tak czy inaczej w rozległym tekście *Praw* da się zauważyć pewne napięcie między platońską pozostałością sokratyzmu i pitagoryzującym nastawieniem ich wydawcy. Nie miejsce tu o tym traktować ani też podnosić owej żywo dyskutowanej dziś problematyki stosunku *Praw* do *Politei* Platona. Inaczej niż w recenzowanej książce zależność tą nale-



żałoby ujmować raczej jako swoiste uzupełnienie aniżeli kontynuację czy przewyżczenie projektu politologicznego twórcy Akademii (zob. A. Laks, *Médiation et coercition: pour une lecture des 'Lois' de Platon*, Paris 2005).

### Uwagi terminologiczne

Tak samo postawić można szereg zarzutów co do treści i charakteru wywodów poczynionych w trzech rozdziałach części I rozprawy. Zajęłoby to jednak zbyt wiele miejsca. Ograniczymy się do kilku uwag terminologicznych. W zamieszczonym na końcu *Indeksie pojęć* (s. 618–628) podane są ważniejsze wyrażenia greckie wraz z ich odniesieniem do stron książki. W większości ich polskie odpowiedniki są trafne dobrane. W takim indeksie pojęć należałoby jednak nie tylko podać strony w tekście książki, ale i konkretne miejsca w dialogach Platona, jako że niektóre wyrażenia występują tylko w *Politei*, ale już nie w *Prawach*, i odwrotnie (np. φιλόσοφος).

Zabrakło jednak wyszczególnienia jednej z czterech kardynalnych cnót prawodawcy i stróża praw, mianowicie φρόνησις (*roztropność*), którą Ateński Gość stawia łącznie z ἀνδρεία, δικαιοσύνη i σωφροσύνη. Ta ostatnia tłumaczona jest mylnie jako ‘roztropność’ (tą przecież jest φρόνησις), natomiast σωφροσύνη — to umiarkowanie, powściągliwość czy opanowanie. Na temat φρόνησις cf. *Nomoi*, 630 b 1; 631 b 6; 688 b 2; 886 b 8; 964 b 6. Sposób pojmowania tych czterech cnót można przyjąć za Ciceronem: *prudentia, iustitia, fortitudo, temperantia*.

Dodany, że tłumaczenie wyrażenia δεύτερος πλοῦς jako ‘druga żegluga’ stanowi lapsus, gdyż w metaforze Platona chodzi dosłownie o ‘drugie płynięcie’, gdy nie wieją wiatry, a zatem o ‘wiosłowanie’, które przecież nie jest ‘żeglowaniem’ — płynięciem o żaglach.

Nader mylące (niestety już jako *cliché*) jest oddanie tytułu dialogu Platona *Πολιτεία* i Cicerona *De republica* jako *Państwo*. W grece i łacinie takie wyrażenia, jak *politeia, res publica, civitas, regnum* itp., nie oznaczały naszego pojęcia „państwa”. Machiavelli miał pierwszy użyć terminu „Stato” dla określenia tego, co w nowożytności nazywa się „Państwem” (*État, Estado, Staat, State*, itp.). Tytuł owego dialogu należy po prostu podawać jako *Politeia*, jak trafnie to czynią niektórzy, m.in. J. Wikarjak, E. Wolicka, a piszący te słowa niejednokrotnie wskazywał na taką zasadność.

W pracy zabrakło właściwego objaśnienia *politei* (przynależność do πόλις, prawne obywatelstwo, życie obywatelskie, ustrój polityczny, konstytucja, forma rządu, sprawowanie władzy) z odniesieniem również do *Polityki* Arystotelesa w wielu przecież pokrewnych i żywo dyskutowanych podówczas kwestiach.

Ponadto niektóre z używanych wyrażeń, jak np. „dramaturgiczna narracja”, „sokratejski dyskurs”, w odniesieniu do Platona są nieściśle i mylące. Wyznacznikiem dramaturgii jest bowiem μίμησις, a nie διήγησις (narracja), z kolei „dyskurs” (zapewne z fr. *discours*) jest raczej mową, monologiem, a nie dialogiem (sokratejskim).

### Uwagi co do anonsu

Na tylnej okładce książki widnieje anons o takim początku: „Platon — filozof polityki, to przeciwnik demokracji, orędownik państwa totalitarnego, twórca nierealnej wizji społeczeństwa doskonałego. Czyżby?”

Jednakże w książce trudno znaleźć obronę Platona jako przeciwnika demokracji (ateńskiej). Zresztą lektura jego dialogów politologicznych nie pozostawia co do tego wątpliwości. Co zaś tyczy się zarzutu totalitaryzmu i nierealnej wizji ustroju politycznego Autorka podejmuje zamasytą próbę swoistego ‘wybielenia’ Platona pod tym względem. Kwestionuje więc „pogląd, iż *Państwo* jest szczytem politycznych wizji Platona; osłabia przekonanie, że stałość i niezmiennosc norm cechują dobry ustrój”. Tym samym upatruje w *Prawach* taki „szczyt” wraz z ich duchowym dynamizmem i gotowością „do kruszenia wszelkiej ortodoksji usypiającej myśl”. Tutaj nasuwają się przynajmniej dwie kwestie sporne.

Po pierwsze, czy faktycznie *Prawa* są rewizją, złagodzeniem bądź nawet przewyżczeniem ‘totalitaryzmu’ *Politei*? — Osobiście uważam, że stanowią one jej uzupełnienie w wymiarze raczej pitagorejskim niż platońskim (zob. powyżej). W żaden zaś sposób nie czynią tej utopii politologicznej bardziej realistyczną i oświeconą, przynajmniej w naszej humanistycznej perspektywie. Podzielam w tym względzie także argumenty Arystotelesa (*Pol.* II 1–2).

W związku z tym — po drugie, trudno przyjąć argumentację, jakoby przesłaniem Platona było jedynie obnażanie ograniczeń i niebezpieczeństw „wszelkich politycznych ideałów i konstrukcji dążących do doskonałości”. Wprawdzie w sposób ortodoksyjny (dogmatyczny) Sokrates i Gość z Aten nie stawiali nigdy kwestii, lecz w wymiarze dyskusyjnym i perswazyjnym (jak owe wstępy do praw), to jednak nie można przypisać im jedynie „kruszenia wszelkiej ortodoksji” bez postulowania radykalnych przecież rozstrzygnięć prawodawczych.

Niezrozumiałe jest dla nas również stwierdzenie: „Ocena słuszności jego prawodawczej propozycji, jak i kontynuacja metody krytycznego myślenia, od pokoleń wpisują się w tradycję każdej autentycznej sztuki politycznej”. Któż tak słusznie oceniać miał utopię Platona, aby wykorzystać ją w teorii i praktyce polityki? Czy można ją w ogóle uznać za racjonalną i oświeconą?

### Wnioski

Imponujące wydaje się obszerne wykorzystanie literatury przedmiotu (pewne pozycje szczególnie upodobane). Odnieść można przy tym wrażenie, że na pierwszym planie, oprócz swych naciąganych pomysłów, Autorka liczyła się bardziej z literaturą przedmiotu niż z samymi tekstami Platona. Jednakże przekłady z greki podane zostały w odautorskim tłumaczeniu, jak mogłem się zorientować, są one nie zawsze poprawne merytorycznie. Wszak to trudne i tutaj nie stawiałbym zarzutów, choć rzecz wymaga-



łaby wcześniejszego przejrzenia przez hellenistę i znawcę Platona. Z drugiej zaś strony, jak wyjaśnić i ocenić ewidentne przeinaczenia i mylną egzegezę. Być może to wynik młodszej bez troski i wpływ postmodernistycznej stylizacji, a także brak profesjonalnej dyskusji z zagranicznymi znawcami przedmiotu.

Teksty pisane przez Autorkę zdają się nie mieć wyraźnie i ściśle nakreślonego zadania, pozostawiając niekiedy w zawieszeniu rozważaną tematykę i bez oczekiwanej konkluzji. Osobliwy dobór tematyki daje posmak raczej literacki aniżeli prozy naukowej. Daje się przy tym zauważyć pewną wybiórczość i wartościowanie w podjętych wątkach. Szkoda tylko, że w przedmiocie rozprawy nie rozpoznała wnikliwości i rangi filozofii politycznej Arystotelesa. Albowiem polemiczne wywody Stagiryty wobec sokratejskiej *politei* i praw są dla nas najbliższym świadectwem w tym zakresie i pewną propozycją rozstrzygnięcia na sposób wyważony i filozoficznie nam bliższy.

Przykro stwierdzić, ale książka ta jest wielkim, ale chybionym opracowaniem podjętej problematyki. W dzisiejszej 'postmodernistycznym świecie' można czytać Platona, „jak się żywnie komuś podoba” (*anything goes*), wszelako powinnością naszej pracy naukowej jest wskazać na pomyłki, przeinaczenia i wątpliwości. Wskazaliśmy na to jedynie w minimalnym stopniu, niestety za późno dla dobra sprawy. Opublikowanie tak obszernej książki w tej bezkrytycznej i nieprzedyskutowanej profesjonalnie postaci nie powinno mieć miejsca.



# Une nouvelle approche de l'esthétique d'Aristote

Mary-Anne Zagdoun, *L'esthétique d'Aristote*, Paris, CNRS, 2011, ss. 280.

MARIA PROTOPAPAS-MARNELI / Athènes /

Cette étude sur l'esthétique d'Aristote, s'inscrivant dans le droit fil de la recherche homonyme de Ch. Bénard (1887) et de K. Svoboda (1927), vient surtout combler une lacune sur l'esthétique du Stagirite.

Après l'introduction (pp. 9–18), l'ouvrage s'articule en 9 unités, à savoir huit chapitres et conclusion. Parmi les traités aristotéliens exploités, l'auteur met surtout l'accent sur la *Poétique* et sur la *Politique*, afin de dégager les traits de l'esthétique d'Aristote sans, pour autant, négliger l'ensemble des œuvres du Stagirite, balayant d'un œil critique et avec une érudition remarquable l'ensemble ou presque des traités aristotéliens mais aussi une très grande partie des textes anciens.

Le terme *art* qui, chez les Grecs, englobait tous les arts en général, conserve, selon l'auteur, le même sens chez Aristote, mais cette fois englobait aussi les arts mimétiques. De ce point de vue, l'artiste comme l'artisan sont qualifiés du même terme (ch. II, Technê, production, plaisir esthétique et beauté, p. 42).

Bien qu'Aristote n'ait pas inventé le terme «esthétique» pour identifier l'art, ce terme n'étant pas antérieur au XVIIIe siècle, il a pourtant révélé le rôle primordial de la *mimêsis*, la définissant comme produite par une force naturelle et équivalente à la nature même, dans le but de révéler son statut moral (p. 17). Dès le premier chapitre (Prolégomènes, pp. 17–39), l'auteur procède à une excellente analyse de la notion de *mimêsis* dont la conception diffère chez Platon et chez Aristote : si le premier la déprécie en la rabaisant à un niveau bien inférieur à celui de la représentation, celle-ci n'étant, selon le philosophe,

qu'une imitation représentative d'une représentation (*mimêsis miméseôs*), pour Aristote, en revanche, cette même action est un plaisir étroitement associé au *thaumazein* et au *manthanein*, s'étonner et apprendre constituant à ses yeux le moteur et le but de la philosophie. Platon, en revanche, désapprouve l'œuvre d'art dans la mesure où celle-ci vient transfigurer la réalité.

Aristote explore les fondements métaphysiques et psychologiques de l'art dont la structure puise dans les puissances rationnelles qui peuvent produire tel objet ou son contraire (p. 45), puisque l'art dépend d'un savoir de la forme et de la nature en vue d'une finalité et dans la mesure où il imite la nature (*Phys.* II, 9, 194a 21–27). La finalité, dans la nature, conduit à un achèvement et à un épanouissement de l'être naturel, donc à son bien. De même, selon Aristote, la production artistique s'épanouit quand, à travers un certain nombre d'expériences, elle devient une conception universelle des choses elles-mêmes. Chez les Anciens, l'idée du beau est liée à la notion du bien ; or le bien ne peut être privé du beau et inversement ; par conséquent, le beau artistique, selon Aristote, ne peut être privé de son statut moral. Il s'ensuit que *bien* et *beau* sont étroitement liés, encore que, pour le philosophe, le bien prime sur le beau (*Mét.*, M3, 1078 a 31–1078 b 6). Mais pour que le «beau» existe, il doit absolument répondre à des règles très concrètes concernant les formes : l'ordre, la symétrie et le défini. Et l'on perçoit ici un écho de ce que sera la conception stoïcienne du beau, selon laquelle le *cosmos*, la création divine parfaite, est défini comme ornement, dans la mesure où il répond aux règles de la beauté divine, qui sont les composantes du beau : l'ordre, la symétrie, le défini, notions privées de toute contingence. Dans le monde comme dans la Nature, Aristote reconnaît l'existence d'une finalité, étant donné que rien n'est créé sans cause ; la causalité qui existe dans la nature même se trouve aussi dans l'œuvre d'art mais, dans ce cas, en dehors de l'objet artistique. En effet, la *mimêsis* est le transfert de la réalité d'un lieu réel à un lieu imaginaire (p. 72). Aristote reconnaît à la *mimêsis* son caractère naturel, dans la mesure où l'homme est, dès sa naissance, de tous les animaux le plus capable d'imiter les bruits et les expressions des êtres qui l'entourent ; il reconnaît les gens qui lui sont proches, son entourage lui procure du plaisir ou encore de la crainte quand il découvre des choses qui lui déplaisent.

Or, cette tendance naturelle qu'est la *mimêsis* est innée chez l'homme, elle possède un caractère universel et les traits du vraisemblable (p. 91). Quant à la *mimêsis* artistique, celle-ci est classée à l'origine des arts mimétiques, ce qui lui permet d'ailleurs d'accéder au domaine de l'esthétique. Mais si l'esthétique privilégie le beau et que le beau et le bien sont intrinsèquement liés, alors l'esthétique est liée à la morale ; en d'autres termes, elle influence l'âme humaine.

L'art qui influence le plus l'âme humaine est la musique, comme le soutient Platon et, à sa suite, Aristote. L'accent est dès lors mis sur le rythme, capable d'affecter l'âme, tout particulièrement celle de l'enfant et du jeune homme et de générer chez lui par la suite des maladies incurables, quand il est de mauvaise qualité. Afin d'élucider la *mimêsis* artistique ainsi que l'influence qu'elle exerce sur l'âme humaine, Aristote recourt à la tragédie, dans la mesure où celle-ci intègre les traits artistiques d'arts multiples, tout en impli-

quant une morale d'ordre esthétique. L'auteur, dans la suite, s'arrête à l'analogie établie à plusieurs reprises par Aristote dans la *Poétique* entre peinture et tragédie, afin d'illustrer le rapport entre dessin et couleur (peinture) et action et caractère (tragédie). «Le rythme, comme la mélodie, contient des *homoiômata*, des «ressemblances» ou encore des équivalents, des fragments de la réalité qui agissent sur l'âme de l'auditeur, alors que la peinture n'affecte le spectateur que par des signes, rendant plus compréhensible l'effacement du caractère» (p. 94). C'est dans le chapitre IV, «Matière et forme» (pp. 96–110), que M.-A. Z. procède à une analyse intéressante du mythe (comme histoire) et des caractères des héros de la tragédie (en se fondant sur le ch. 1, 1447 a 18–23 et 1447 b de la *Poétique*) ; elle tient toujours compte de l'analogie aristotélicienne entre l'art de la peinture et ses composantes (le dessin et la couleur) avec l'histoire (le mythe) de la tragédie et les caractères des héros. Elle suit pas à pas la conception du Stagirite et traduit très pertinemment, en épousant les vues du philosophe, le mot *pharmakois*, par couleurs, en soulignant que, dans la peinture, le dessin revêt une grande importance par rapport aux couleurs, de même que le mythe constitue le facteur primordial dans la tragédie. C'est l'action, souligne l'auteur, suivant ici S. Halliwell, qui est importante, et non pas le héros lui-même (le caractère étant un ensemble de dispositions morales, vertus ou vices ; p. 101). Le héros tragique doit être un «intermédiaire», offrant l'apparence d'un homme ordinaire en qui le spectateur soit à même de se reconnaître, cette ressemblance lui permettant d'éprouver des sentiments de crainte et de pitié. Toutefois, dans le passage 1454 a et suivants, Aristote souligne que les personnages de la tragédie sont meilleurs que nous ne le sommes, tout comme les modèles des bons peintres sont choisis parmi les êtres aux formes les plus parfaites. Et voilà qu'au modèle purement moral, le Stagirite ajoute un caractère esthétique.

Dans le chapitre suivant (ch. V, Le général et le vraisemblable, pp. 121–148), l'auteur, avant de nous offrir une analyse de la définition de la tragédie, telle qu'elle figure au ch. 6 de la *Poétique*, s'arrête sur la notion de nécessité dans la tragédie, déterminée par l'action tragique ; celle-ci appartient d'abord au domaine de l'éthique et, de fait, conserve son sens moral. Le héros tragique commet une *hamartia*, qui aboutit à l'épuration (*catharsis*) des émotions que sont la *pitié* et la *crainte*.

Toutefois, la *crainte* et la *pitié* tragiques, ne sont pas des émotions vicieuses et déraisonnables ; elles procèdent de la raison, dans la mesure où elles sont associées au sentiment d'*humanité* et où elles se produisent en nous à l'instant où nous saisissons le sens moral, religieux, métaphysique, voire esthétique de l'action tragique. Dans le ch. VI (Les émotions tragiques et la *catharsis*, pp. 149–179), M.-A. Z. entreprend une analyse poussée de cette notion et montre l'originalité de la pensée du Stagirite, qui dévoile le sens véritable de l'art «et montre que le phénomène esthétique est inséparable d'une signification morale» (p. 149). Elle se réfère également aux différentes interprétations de la notion de *catharsis*, pour rallier finalement la thèse de Halliwell, pour qui celle-ci est liée à la notion aristotélicienne de la modération, (*mesotes*), s'éloignant des théories psychophysiologiques ou des critères éthicopolitiques qui ont été énoncés. En effet, les théories mentionnées ci-dessus n'ont pas su saisir le lien entre la *catharsis* aristotélicienne et la forme esthé-

tique de la vie émotionnelle. *Pitié* et *crainte* tragiques sont, selon Aristote, des émotions modérées de l'âme ; elles dépendent de l'expression artistique (*mimésis*) d'un sens moral de la vie et méritent d'être qualifiées d'esthétiques. Le plaisir que procure la tragédie est également considéré par Aristote comme un plaisir esthétique. Sur ce point, on aimerait voir mentionner les articles, très judicieux, d'ailleurs, d'E. Papanoutsos, sur la notion de la *catharsis* des passions (pourquoi *toioutôn* et non pas *toutôn pathemetôn*) parus dans les revues *Eranos* (La *catharsis* aristotélicienne, 1948, pp. 77–93) et *The British Journal of Aesthetics*, (The Aristotelian Katharsis, 17, 1977, pp. 361–364).

Le chapitre suivant (ch. VII, Arts et politique, pp. 181–204) porte sur la question du jugement de la masse, qu'Aristote privilégie par rapport à celui de l'individu, y compris dans le cas du théâtre. L'auteur met en parallèle la thèse platonicienne, toujours négative envers le jugement de la foule, motivée qu'est cette dernière par les passions effrénées et par son ignorance et celle d'Aristote, selon laquelle l'ensemble des citoyens parvient à se former une meilleure opinion que chacun des citoyens, pris individuellement. Elle se penche sur les passages de la *Politique* et de la *Poétique* relatifs à ce sujet, mais puise aussi dans la bibliographie contemporaine afin de démontrer l'importance d'un jugement rigoureux du public (de la masse), exempt de toute passion instinctive. Elle montre avec raison que c'est à travers l'influence qu'elle exerce sur l'ensemble des spectateurs que la tragédie finit par faire d'eux des hommes vertueux, *spoudaioi*, — ce terme admettant plusieurs interprétations, d'ordre moral, intellectuel ou esthétique (p. 191) –, puisque la tragédie, est définie par le Stagirite, comme «la représentation d'une action *spoudaia*», à savoir d'une action noble, accomplie par le héros tragique et directement subordonnée à la noblesse de son caractère. En effet, c'est à travers le mythe que le spectateur/citoyen peut tirer profit de ses erreurs de comportement et, en l'occurrence, «s'en corriger» ; la tragédie lui démontre comment l'*hamartia* et l'*hybris* sont susceptibles de troubler la *philia* et le bonheur dans la famille et dans la cité et ce, avec des conséquences irréversibles. Pour Aristote, la fin suprême de l'homme, son bonheur, se réalise dans le milieu de la cité. Aussi l'homme de bien doit-il impérativement respecter les lois intransgressibles de la cité, qui lui garantissent la possibilité de son *eudaimonia*, sans pour autant que la contingence puisse être exclue. Bonheur et vertu sont liés chez Aristote et l'homme est appelé à rechercher son bonheur dans les limites de la cité, celui-ci étant par principe un *animal politique* ne pouvant vivre en dehors de ses murs. La cité et ses lois, instaurées par le nomothète, pourvoient à son éducation et à son loisir. La musique, en l'occurrence, joue un rôle capital, d'une part, parce qu'elle permet à l'homme de bien d'acquérir la capacité de distinguer la musique propre aux citoyens nobles et, d'autre part, parce qu'elle offre le loisir, qui fonctionne comme un intermède au travail et auquel Aristote prête une dimension morale.

Le dernier chapitre (La réalité de l'art, pp. 206–225) se réfère tout d'abord à l'attitude d'Aristote face à la comédie : selon l'auteur, il semble que celui-ci ait préféré la Comédie Moyenne, qui procurait le loisir à l'homme de bien par l'intermédiaire d'un discours plein de finesse et d'allusions, à la Comédie Ancienne. Celle-ci, par le biais d'un discours obscène, excitait les sentiments des spectateurs vulgaires et leur hilarité. L'influence de

la *Poétique* semble être présente, selon l'auteur, dans les comédies de Ménandre, représentant majeur de la Nouvelle Comédie, surtout, parce que, dans ses œuvres, l'action prédomine sur le caractère des personnages. L'auteur nous entraîne ensuite dans un parcours solidement argumenté des œuvres des trois Tragiques athéniens, pour décrire l'attitude d'Aristote face à celles-ci. Elle évoque la prédilection bien connue du Stagirite pour les tragédies complexes, avec péripétie et reconnaissance (p. 232) et la distance que prend le philosophe par rapport à l'intervention divine. Pour Aristote, les dieux sont les garants de la religion traditionnelle de la cité, qu'il n'a jamais intégrés dans sa *Métaphysique* ; il les accepte en leur qualité de dieux de la tradition (p. 223). De même, le rôle de la politique, très important dans les tragédies, ne semble pas l'intéresser dans la *Poétique*, contrairement à son approche dans la *Politique* (p. 225).

Cette étude se clôt sur un sous-chapitre intitulé : Aristote et les arts figurés : une «esthétique» commune (pp. 225–239); il s'agit d'une excellente approche de la théorie de la juste mesure, qui, selon l'auteur, semble se refléter dans la quête d'un canon nouveau, menée par Lysippe (p. 226). Les têtes des statues n'exprimaient jusqu'alors jamais un sentiment fort. Les grands artisans faisaient usage du corps et de son mouvement pour exprimer ce que Socrate appelait «fonction de l'âme» ; ils se penchaient avec ponctualité sur la façon dont les sentiments influencent le corps en mouvement. Les artistes pressentaient que les traits nuancés du visage altéreraient et enlaidiraient son harmonie. Après Praxitèle (et ses contemporains qui accédaient à la beauté par l'intermédiaire de la sagesse), les artistes ont conçu le fonctionnement de l'âme individuelle ; les formes changent tout en devenant plus «humaines». Le visage plus individualisé, reflète un nouveau réalisme. Ce qui fait écho à l'attitude du philosophe, soucieux de donner à l'émotion la place qu'elle mérite. Selon Aristote, il faut chercher le beau dans la nature, en liant art et nature, dans la mesure où art et nature avaient les mêmes objectifs et œuvraient dans la même perspective (p. 230). Cette nouvelle conception, dans la suite, fut adoptée par les Stoïciens qui attribuèrent à la nature la qualité du dieu qui se délecte de la variété de ses créatures : «ce qui le montre le plus c'est la queue du paon» (PLUTARQUE, *Des contr. des St.*, 1044 C). Le fait qu'Aristote portait des bagues, se rasait le visage, portait des vêtements luxueux et avait une prédilection pour les repas fins (cf. p. ex. D.L. V, 1) dénote, sans nul doute, une tendance «anti-classiciste», et inaugure le début d'une nouvelle esthétique à l'aube d'une nouvelle époque.

Arrivée au terme de cette présentation, nous voudrions mentionner les quelques lapsus relevés au cours de la lecture du volume (p. ex. p. 73, n. 23 *D. A.*, 1450 b au lieu de 450 b ; p. 182, n. 12 et 13, *République*, 292a et 293c au lieu de 492a et 493c ; p. 230, n. 144 par au lieu de per ; p. 255, bibliographie : A. Oksenberg Rorty, *Essays in Aristotle's Poetics*, sans références de chronologie et de lieu etc.), des vétilles qui n'ôtent rien à la portée de cette belle étude de M.-A. Z., qui a su révéler comment Aristote, en rapprochant l'art de la nature, a réussi à l'innocenter des accusations platoniciennes qui pèsent sur lui, tout en conférant à l'esthétique son statut moral.





LISTA RECENZENTÓW

SEWERYN BLANDZI / *Warszawa* /

GABRIELE CORNELLI / *Brasília* /

MIRIAM CAMPOLINA PEIXOTO / *Belo Horizonte, Brasil* /

MARIA MICHELA SASSI / *Pisa* /

GERARDO RAMÍREZ VIDAL / *México* /

