

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 (6) / 2015

UNIwersytet im. Adama Mickiewicza

Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM

 *Wydawnictwo
Naukowe
IF UAM*

RADA NAUKOWA

GEORGE ARABATZIS / *Ateny* / SEWERYN BLANDZI / *Warszawa* /
ALDO BRANCACCI / *Roma* / LOREDANA CARDULLO / *Katania* /
MICHAEL ERLER / *Würzburg* / DANILO FACCA / *Warszawa* /
REFIK GÜREMEN / *Istanbul* / CHRISTOPH JEDAN / *Groningen* /
ANNA KELESSIDOU / *Ateny* / AGNIESZKA KIJEWSKA / *Lublin* /
RYSZARD LEGUTKO / *Kraków* / YURIY MOSENKIS / *Kijów* /
ANDRÉ MOTTE / *Liège* / MELINA G. MOUZALA / *Patras* /
LIDIA PALUMBO / *Neapol* / MARIA PROTOPAPAS-MARNELI / *Ateny* /
CHRISTOF RAPP / *Monachium* / PAVEL REVKO-LINARDATO / *Taganrog* /
LIVIO ROSSETTI / *Perugia* / ALONSO TORDESILLAS / *Aix-en-Provence* /
GEORGE ZOCRAFIDIS / *Saloniki* / JÁN ZOZUĽAK / *Nitra* /

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

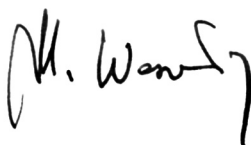
Please note that the online version,
accessible at PEITHO.AMU.EDU.PL, is
the original version of this journal.

ISSN 2082 - 7539

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

Itaque 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 inveniunt. Itaque omnes, qui philosophiae favent, toto exhortamur animo et invitamus, ut nostri propositi participes esse dignentur.

MARIAN WESOŁY



MIKOŁAJ DOMARADZKI



SPIS TREŚCI

ARTYKUŁY

THOMAS ALEXANDER SZLEZÁK	The <i>Dokounta</i> of the Platonic Dialectician	13
HANS JOACHIM KRÄMER	Niepisana nauka Platona	25
MICHAEL ERLER	Platona krytyka pisma/oralności oraz teoria pryncypiów	45
SALVATORE LAVECCHIA	Agatologia del molteplice. Considerazioni sulla Dualità Indeterminata	59
RAÚL GUTIÉRREZ	Widerspruch und <i>Aphairesis</i> in Platons <i>Politeia</i>	71
ANNA MOTTA	Platone e i “cacciatori di uccelli”: la controversa eredità di un cigno incatturabile incatturabile	93
CRISTIANA CASERTA	Τιμώτερα Libri, oggetti parlanti, onore e vergogna nel <i>Fedro</i>	113
YOSEF Z. LIEBERSOHN	Persuasion, Justice and Democracy in Plato’s <i>Crito</i>	147
MELINA G. MOUZALA	Syrianus on the Platonic Tradition of the Separate Existence of Numbers	167

MICHAEL MANTZANAS La réincarnation chez Platon et l'optique chrétienne 195

MARIAN WESOŁY Świadectwa niepisanej dialektyki Platona 205

DYSKUSJE

ENRICO VOLPE Dal senso alla ragione, dalla ragione al senso 269

ENRICO PIERGIACOMI La scienza, il vortice, il metodo analogico nei Milesi 273

MASSIMO PULPITO Il crocevia ontologico e i due volti della Doxa. Un'apologia della terza via in Parmenide 285

WALTER FRATTICCI Parmenide: suoni, immagini, esperienza. A proposito di una nuova lettura 295

MAGDALENA JAWORSKA-WOŁOSZYN Z ziemi do Hadesu i z powrotem, czyli bizantyńska satyra *Timarion* 331

CONTENTS

ARTICLES

THOMAS ALEXANDER SZLEZÁK	The <i>Dokounta</i> of the Platonic Dialectician	13
HANS JOACHIM KRÄMER	Plato's Unwritten Doctrine	25
MICHAEL ERLER	Plato's Critique of Writings/Orality and Theory of Principles	45
SALVATORE LAVECCHIA	Agathology of Multiplicity. Considerations concerning the Indetermined Duality	59
RAÚL GUTIÉRREZ	Contradiction and <i>Aphairesis</i> in Plato's <i>Republic</i>	71
ANNA MOTTA	Plato and "the Birdhunters": The Controversial Legacy of an Elusive Swan	93
CRISTIANA CASERTA	Τιμώτερα Books, Talking Objects, Honour and Shame in the <i>Phaedrus</i>	113
YOSEF Z. LIEBERSOHN	Persuasion, Justice and Democracy in Plato's <i>Crito</i>	147
MELINA G. MOUZALA	Syrianus on the Platonic Tradition of the Separate Existence of Numbers	167

MICHAEL MANTZANAS Reincarnation in Plato and in the Christian Perspective 195

MARIAN WESOŁY Testimonies on Plato's Unwritten Dialectic 205

DISCUSSIONS

ENRICO VOLPE From Sense to Reason, from Reason to Sense 269

ENRICO PIERGIACOMI Science, Vortex and Analogical Method in the Milesians 273

MASSIMO PULPITO Ontological Crossroads and the Two Faces of Doxa. An Apology of the Third Way in Parmenides 285

WALTER FRATTICCI Parmenides: Sounds, Images, Experience. A Suggestion of a New Reading 295

MAGDALENA JAWORSKA-WOŁOSZYN From Earth to Hades and Back, or the Byzantine Satire Timarion 331

ARTYKUŁY

The *Dokounta* of the Platonic Dialectician. On Plato's distinction between the insufficient “present discussion” and a satisfactory future one

THOMAS ALEXANDER SZLEZÁK / *Universität Tübingen* /

Timaios, the statesman and philosopher from Locri, has been talking about two right-angled triangles, the isosceles right-angled triangle and the scalene right-angled triangle. Now he continues: “This, then, we presume to be the originating principle (*archē*) of fire and of the other bodies. (...) Principles yet more ultimate than these (*tas d’eti toutōn archās anōthen*) are known to god and to any man he may hold dear” (*Tim.* 53 d 4–7, transl. Zeyl.)

Right from the start, the process of analyzing sensible reality with a view to its intelligible principles is subject to a limitation. But Timaios asserts that there are “principles yet more ultimate” than those he is about to make use of in his construction of the elements, and he knows that they are knowable: by god and by a certain type of mortal.

As readers, we might ask:

1. How can Timaios know that these higher principles are known to god and the man dear to him? Is he himself a god or dear to god? If the latter is the case, what would him entitle to such a claim?
2. What kind of strange behaviour is it to assert that there are “principles yet more ultimate” and at the same time not to explain what might be meant?

This reticence concerning the principles is not new in the *Timaeus*. Only a few pages before, at the beginning of the chapter on *ananke*, the Locrian philosopher has said: “For the present I cannot state “the principle” or “principles” of all things, or however else I think about them, for the simple reason that it is difficult to show clearly what my view is if I follow my present manner of exposition” (*Tim.* 48 c 2–6, transl. Zeyl)

Three points are remarkable in this passage:

1. Timaios leaves it open whether there is *one* principle or *more than one* principle of all things (*tēn peri hapantōn eite archēn eite archas* (c 3)).
2. This *archē* or these *archai* are not to be ‘said’ for the present. The text does not say: *to nyn ou zētēteon*. What is being rejected is not a search for the principle or the principles, but their communication. For Timaios has already a view about them: his *dokounta* (c 6).
3. Communicating the principle(s) is rejected only because of the difficulty of making one’s views clear (*dēlōsai ta dokounta*) “if I follow my present manner of exposition” (c 5).

So there is a difference between what the philosopher can communicate (i.e. his *dokounta*) and what the present manner of exposition allows to communicate.

This passage too about the non-communication of the principle or principles does not come either as a total surprise in the *Timaeus*. Anything that comes into being, so we read at the beginning of Timaios’s monologue, must of necessity come to be through a cause (*Tim.* 28 a 4–5, c 2–3). “Now to find the maker and father of this universe (*toude tou pantos*) is a difficult task, and when one has found him, to declare him to everyone is impossible” (*Tim.* 28 c 3–5, transl. Zeyl, modified).

The *poiētēs kai patēr* of the universe is here understood as *aition*, and no doubt this passage deals with the ultimate cause, i.e. the *archē*, just like the other two passages mentioned so far. The principle is referred to in the singular, which need not be in contradiction to the *archai* (plur.) in 48 c and 53 d. The cause which is at the same time *poiētēs* can mean only the *poioun aition*, i. e. the efficient cause or *causa efficiens*. If it is spoken of in the singular, nothing follows from that about the total number of the *archai*.

Here too, critical questions remain:

1. How can Timaios know that the maker and father, once he is found, cannot be communicated to everybody (*eis pantas*)? Does he know him already, if he can make such a strong claim about his (restricted) communicability?

2. If Timaios really knows him – why should he not be communicable to all?

From these three passages we get the impression that the philosopher from Locri seems to claim for himself a particular status as to the knowledge of the principles – he

is possibly himself ‘dear to god’, *theōi philos* – and that he does not think it would make sense to communicate to everybody certain insights he gained, i.e. his *dokounta*.

*

Let us now turn to another dialectician-figure, the visitor or guest (*xenos*) from Elea. By his Athenian hosts he is required to report the views of the Parmenidean philosophers in Elea about the sophist, the statesman and the philosopher (*Sph.* 216 d 2–217 b 3). He knows these views well, having heard them in their entirety and having retained them in his memory (*diakēkoenai ge phēsin hikanōs kai ouk amnēmonein*, *Sph.* 217 b 7–8). He too says that his task is neither unimportant nor easy, but he is ready to fulfill it (b 1–3). The sophist and the statesman are discussed in one whole dialogue each. The philosopher appears unexpectedly in *Sophist* 253 b 8–254 b 4, where he is treated in less than two pages in modern print. Is that all that Plato has to say on this topic? Many interpreters think so, but some points speak against this view:

1. The dramatic fiction – as established in the frame dialogue at the beginning of the *Sophist* – makes the interlocutors (and thus also the reader) expect one whole dialogue for each of the three professions (*Sph.* 217 a 1–218 c 1; esp. 217 b 2).
2. The dramatic fiction outlined in the *Sophist* is corroborated at the beginning of the next dialogue, the *Politicus* (*Plt.* 257 a 1–c 4): The participants (and thus also the reader) continue to reckon with three separate dialogues.
3. The short passage *Sophist* 253 b 8–254 b 4 certainly contains important points concerning the method of dialectics, yet does not say much about the figure of the philosopher. Essential points that are missing include the turning around (*periagōgē*) of the whole soul, the necessity of extended mathematical studies, the idea of an ascent in rising steps (*epanabasmōis chrōmenon*, *Smp.* 211 c 3), the final goal of cognition, i.e. the *megiston mathēma*, becoming as like God as possible and the greatest possible happiness (*eudaimonia*) for man. It is clear that the guest from Elea would deliver, if he were to touch all these topics (with their philosophical background), another dialogue at least of the length of the *Sophist* and the *Statesman*.
4. What he actually says confirms this. “We’ll talk about the philosopher more clearly soon if we want to” (*Sph.* 254 b 3–4, transl. White, modified). “*Tacha episkepsometha saphesteron*” – that means that what has been said about the philosopher so far does not display the necessary philosophic *saphēneia* (which cannot be achieved in a few lines).
5. The Eleatic guest selects some of the highest genera (*megista genē*): “let’s choose some of the most important ones” (*proelomenoi tōn megistōn legomenōn (sc. eidōn) atta*; *Sph.* 254 c 3, transl. White). So he knows of further *megista eidē*.

For a complete picture of the philosopher one would request not a selection but a comprehensive exposition of his highest concepts.

6. By investigating the *koinōnia* of the *megista genē* selected we will not be able to grasp being and not being (*to te on kai mē on*) with all clarity (*pasēi saphēneiai*) (*Sph.* 254 c 5–6). What does it mean to grasp being and not being “with all clarity”? Obviously, the man from Elea has an idea what it would mean and does not explain it. Presumably what is meant is the dialectical procedure of tracing back all *onta* to the principles of being and non-being. In any case, he contrasts the philosophically more rewarding investigation, which would lead to “full clarity”, with the inadequate *tropos tēs nyn skepseōs* (*Sph.* 254 c 8), just as Timaios had done, when he spoke of the *parōn tropos tēs diexodou* (*Tim.* 48 c 5), with which it would be hard to make clear his *dokounta* on the *archai*.

The very same picture emerges from the way the Eleatic visitor leads the discussion in the *Politicus*.

1. How can we decide, asks Young Socrates, whether a given division of a concept hits upon a real *eidōs* or *idea* (*Plt.* 262 b 1, 7), or whether it just cuts off arbitrarily (*Plt.* 263 a 2–4) and without an *eidōs* (*eidōs chōris*, *Plt.* 262 b1) a part of the whole (a *meros* or *morion*, *Plt.* 262 a 8, 263 a 3)? No doubt this is, from the gnoseological point of view, the most important question of the method of *diairesis*. But the man from Elea postpones the treatment of this question “for another occasion” (*eis authis*, *Plt.* 263 b 1). For it is impossible in the present situation (*en tōi parestēkōti ta nyn*, *Plt.* 262 c 4) to set forth the difference at issue in a wholly satisfactory way (*dēlōsai mēden endeōs adynaton*, c 5). Again we encounter the opposition of the present occasion and a future one, which would take us further. But the dialogues nowhere realize these promised future occasions.
2. In another passage the Eleatic guest sets forth the difference between a relative and an absolute measure. It has to be shown that the more and the less must “become measurable not only in relation to each other but also in relation to the coming into being of what is in due measure” (*Plt.* 284 b 9–c 1, trans. Rowe; *to pleon kai elatton metrēta prosanankasteon gignesthai mē pros allēla monon alla kai pros tēn tou metriou genesin*). Young Socrates wants this to be shown right now (*nyn*), but the Eleatic philosopher refuses to do so: it would be even more work (*pleon ergon*) than it was to show that non-being exists in the *Sophist* (*Plt.* 284 c 4, with b 7–8). But what has been said now will be necessary for the demonstration concerning the exact itself: *hōs pote deēsai tou nyn lechthentos pros tēn peri auto takribes apodeixin*, *Plt.* 284 d 1–2. Again the opposition of a future investigation (*pote deēsei*) and the present one (*ta nyn*, d 2), which cannot yield the decisive argument. But what is “the exact itself”? *Panton gar akribestaton metron tagathon estin*. This is a verbatim quotation of Syrianus (in his commentary on the *Metaphysics*) from Aristotle’s lost *Politikos* (Ar. fr. 79 Rose³ = Ar. *Politicus* fr. 2 Ross). That this coincides perfectly with *Republic* 504 c 1–4 – nothing imperfect is the measure of anything, i.e. only the Good itself, the only thing *teleion*, is the abso-

lute measure – needs no further demonstration. Needless to say, the *peri auto to akribes apodeixis* is not to be found in the dialogues.

Timaios of Locri and the philosopher from Elea, two figures in Plato's dramatic fiction, let their interlocutors (and thereby also the reader) feel clearly that they could say more, and further more important things on the topic they are discussing than they actually do. They both state firmly, that a sufficient 'making evident' or 'making clear' (*dēlōsai*, *Tim.* 48 c 5, *Plt.* 262 c 5) of their views is presently (*nyn*) not possible because of the *parōn tropos tou diexodou* (*Tim.* 48 c 5) or the *tropos tēs nyn skepseōs* (*Sph.* 254 c 8). If this were not the case, they would talk about the *eti toutōn archas anōthen*, i.e. the 'higher principles' of the things under discussion – something that is expressed by Timaios with the greatest possible explicitness, whereas the Eleatic guest chooses to paraphrase what he means. Timaios does not promise anything for future occasions. The Eleatic philosopher announces a third dialogue (after the *Sophist* and the *Politicus*) on the philosopher. But this dialogue *Philosophos* remained unwritten.

*

Let us look briefly at two further dialectician-figures. Parmenides and Zeno smile kindly as Socrates – here portrayed as a very young man – expounds his own theory of ideas existing by themselves (*meidian hōs agamenous ton Sokratē*, *Prm.* 130 a 6–7). Then Parmenides shows him in all kindness that he is unable to defend his theory against any serious objections (*Parm.* 130 b–135 b). Yet without the ideas philosophy is not possible, says Parmenides – Socrates has begun to define ideas too early, namely before he has been trained (*prin gymnasthēnai*, *Prm.* 135 c 8). Socrates remarks critically that the programme for exercising or training (*gymnasia*, *Prm.* 136 a 4–5) outlined by Parmenides implies an immense amount of study and work (*amēchanon (...) pragmateian*, *Prm.* 136 b 6), and asks him to go through just one hypothesis. Zeno supports Socrates's request. If we were a larger group, he says, it would not be proper to ask him; for it is not fitting to expound these things in the presence of many, especially for somebody of Parmenides' age. For the multitude does not know that it is impossible to hit upon the truth and to gain insight "without this comprehensive and circuitous treatment" (trans. Gill & Ryan) (*Prm.* 136 d 6–e 3). Obviously, for Zeno it is possible *entychonta tōi alēthēi noun schein*, though a *dia panton diexodos*, a going through all concepts and problems, is necessary. Parmenides himself had expressed the same view in stronger words: whatever you hypothesize as being or as not being, it is necessary to investigate all consequences, the consequences for the relationship of a thing both to itself as to all other things, "if you want, having been trained to perfection, to get an exact view of the truth" (*Prm.* 136 b 7–c 5). It should be clear that according to this concept of philosophy the 'going through everything', *hē dia pantōn diexodos* – and 'everything' must be taken literally, if we follow Parmenides' description of his programme – is achievable, and

that there is a *teleōs gymnasthēnai*, at the end of which a full view of the truth becomes possible.

Aren't these two thinkers from Elea, Parmenides and Zeno, promising a bit too much? What if a full view of truth, a *kyriōs dioran to alēthes*, is not achievable for humans? If Parmenides were convinced that there is no such thing as a full recognition of the truth for humans, his offer to give a *gymnasia* (which allegedly would lead, some time, to the truth) would be mere cynicism. If Plato himself believes that the goal is achievable in the sense expounded by his fictitious interlocutor Parmenides, he would be giving a portrait of a dialectician as he should be. If, however, Plato believes that the goal envisaged by Parmenides is unrealizable, what then is the point of his exposition? A *historical* portrait? A mere satire? Is he talking of pseudo-philosophers, who fatally misjudge the cognitive capabilities of mankind?

Or is he talking of a philosophical goal achievable only by life-long dialectical investigation, but never in a (written) dialogue, no matter how long it may be?

*

Some interpreters think that Socrates is the only genuine Platonic dialectician. Before we have a look at the way he treats his interlocutors in the *Republic*, it will be useful to see what Socrates himself, i.e. the Platonic figure 'Socrates', has to say about the correct behaviour of the dialectician in a discussion. The most important points are to be found in the *Phaedrus*.

Generally speaking, it is essential for any art (*technē*) that the one who practises it knows to whom, when and up to which point he has to apply the techniques of his art (*Phdr.* 268 b 7). This means for the philosophical art of rhetoric that the philosophical speaker (1) must know the truth about the things he is going to talk about, that he (2) must have knowledge of the souls and must be able to judge correctly the nature (*physis*) of the addressee or addressees, that he (3) must know which kind of speech (*logos*) is fitting for which *physis*, and that he (4) must recognize when he should speak and when he should not (*Phdr.* 271 c 10–272 b 2, 277 b 5–c 6; *proslabonti kairous tou pote lekteen kai epische- teon*, *Phdr.* 272 a 4). Socrates says explicitly that these requirements are valid for speaking, teaching and writing (*Phdr.* 272 b 1).

Do Socrates as a partner in dialogue and Plato as author of writings satisfy these requirements?

Let us take first *Republic* 506 d 8–e 3: "But, you blessed men, let's leave aside for the time being what the good itself is – for it looks to me as though it's out of range of our present thrust to attain now the opinion I hold about it" (trans. Bloom, modified in e 2–3).

This much is clear: Socrates does have an opinion (*to dokoun emoi*) on the *ti estin* of the Good, but he does not communicate it. The *parousa hormē*, the 'present thrust' (Bloom) or 'the discussion we are now started on' (Grube) is not apt to lead us as far as

that. Instead of his view on the *ti estin* of the Good Socrates offers the simile of the sun, the last sentence of which – the Good is beyond being in rank and power (R. 509 b 9) – causes astonishment with Glaucon: “*Apollon, daimonias hyperbolēs*” (c 1–2) is all he can say. Socrates’s answer is that it is Glaucon’s fault, since he has compelled him to tell his opinions about it (c 3–4). So did Socrates nevertheless tell his *dokounta* about the Good after all? Yes, he did, but only a part of them and in any case not his *dokoun* on the *ti estin*. Even the simile of the sun leaves a lot aside: “But of course”, I said, “I am leaving out a throng of things.” “Well”, he said, “don’t leave even the slightest thing aside.” “I suppose I will leave out quite a bit”, I said. “But all the same, insofar as it’s possible at present, I’ll not leave anything out willingly” (R. 509 c 7–10, transl. Bloom). “*sychna apoleipō*” and “*poly*” are clear enough. Only what is possible at present will be said in full (c 9–10). The limitation expressed by *en tōi paronti* takes up the earlier one concerning “our present thrust”, the *parousa hormē* of 506 e 2.

What is Socrates doing here? *Sigāi pros hous dei*, he remains silent towards those to whom it is necessary to remain silent. According to the *Phaedrus*, this is precisely one of the abilities of the *logos* of the dialectician, which is *epistēmōn legein te kai sigān pros hous dei* (*Phdr.* 276 a 6–7). Obviously, Socrates is able to behave in the manner of a true dialectician. He knows the natures (*physeis*) of his friends Glaucon and Adeimantos and talks to them in a way fitting to their degree of understanding. He is able to recognize the *kairous tou pote lekton kai epischeteon*, and when it comes to the question of the *ti estin* of the Good and to the request to give further explanations concerning the simile of the sun, he sees that this is the *kairos tou epechein*. So he puts a limit on the philosophical discussion he is engaged in.

He is forced to do that a second time in this dialogue, and this time his motives become even clearer. Glaucon asks for a sketch of the general character, the kinds and the ways of dialectics, to which request Socrates answers: “You will no longer be able to follow, my dear Glaucon, although there wouldn’t be any lack of eagerness on my part. But you would no longer be seeing an image of what we are saying, but rather the truth itself, at least as it looks to me” (R. 533 a 1–4, transl. Bloom). If Socrates were to fulfill Glaucon’s request, he would be going beyond a mere image (i.e. the image of the sun) and discussing the object of his talks itself (i.e. the Idea of the Good itself). Socrates could say more than he actually says.

Thus we have the same situation again: Socrates *does* have an opinion on the topic under discussion. But he holds it back. Why? He does not believe that Glaucon would understand him. Glaucon does not have the necessary preparation or training. What has not been prepared properly should not be communicated. The ‘Athenian’ in the *Laws* puts it thus: “So it would be a false description to call all these things ‘secret’ (*aporrhēta*), but it would be correct to call them ‘not communicable before the (right) time’ (*aporrhēta*), because, if communicated before the (right) time, they do not make clear anything of what is meant” (*Lg.* 968 e2–5). This is relevant for our passage: the sketch of dialectics required by Glaucon would be, for this one interlocutor (who stands for the reader of the written dialogue), an *aporrhēton*. But *aporrhēta* are not *aporrhēta*.

The Athenian will communicate and explain his educational programme at a future occasion: *hymín synkindyneusō tōi phrazein te kai exēgeisthai ta ge dedogmena emoi peri tēs paideias* (Lg. 969 a 1–2). So he does have *dedogmena emoi* on these things. Likewise, Socrates has *emoi dokounta* on the *megiston mathema*, and Timaios has *dokounta* on the *archē* or the *archai* (Tim. 48 c 6). But as these three dialecticians do not communicate their *dedogmena* or *dokounta*, it would be a correct description (in Plato’s words: *orthōs an legoito*), if one would call them *ta ou kekoinōmena dokounta*, ‘the not communicated views’, or the *dokounta/dedogmena ta ou lechthenta*.

Now – if Plato undertakes to produce a written image (*eidolon*, Phdr. 276 a 9) of the oral discussions of these dialecticians, what happens to the *dedogmena ta ou lechthenta*? In writing, they must necessarily become *dokounta/dedogmena ou gegrammena*. Clearly, Plato cannot write down Socrates’s opinion on the *ti estin* of the Good and on the kinds and ways of dialectics, if and as long as he makes his figure ‘Socrates’ say that he is not going to communicate them.

Now we can see that we do not even need Aristotle to answer the question whether unwritten teachings or doctrines existed in Plato’s Academy. The dialogues themselves confront us with (fictitious) figures of dialecticians, who hold opinions on certain topics which remain unsaid in the dramatic framework of the dialogue and are therefore unwritten in the dialogue book which is the written presentation of the (fictitious) oral dialogue. And these opinions remain unwritten not by chance but totally on purpose.

It is precisely this that Aristotle says about their author. He uses a somewhat different wording, talking of *agrapha dogmata* (Phys. 209 b 14–15), which anybody who knows a little bit of ancient Greek takes as equivalent to *dedogmena/dokounta ou gegrammena*, which in turn is, as we have seen, an appropriate description of what we find in the *Republic*, the *Laws* or the *Timaeus*. (By the way, Aristotle does not speak of Plato’s “so-called unwritten doctrines”, since *legomena* in ancient Greek does not have the ironic and pejorative meaning that the expressions ‘so-called’, ‘sogenannt’, ‘cosi detto’, ‘soi-disant’, ‘úgy nevezett’, ‘tak zwany’, ‘llamado (= pretendido)’ ‘sákalt’ have in our modern languages.¹)

Aristotle’s evidence about the existence of Platonic *agrapha dogmata* can now be disposed of like a Wittgensteinian ladder, which was useful in the beginning but is not needed any more – the dialogues themselves bear witness to the correctness of Aristotle’s information.

What philosophical concepts do the *dedogmena ta ou gegrammena* of Plato’s dialecticians point to? They always point towards the ‘higher principles’, the *eti toutōn archas anōthen*, in the last resort to the *ultimate* principles of everything. Thus the two main

¹ I’ve shown this, with ample use of examples taken from Aristotle and Plato, in Szlezák (1993). Translations of this article have been meanwhile published in English, Spanish, Danish, Rumanian and Polish (Szlezák 2010). Perhaps one day a majority of Platonists will realize that the standard translation of “*ta legomena agrapha dogmata*” as “the so-called unwritten doctrines” is linguistically not tenable. Aristotle speaks of “what is being called (Plato’s) unwritten doctrines”. Far from being a witness for the questionable credibility and worth of these views (*dogmata*), Aristotle’s wording witnesses that they have been called (generally and objectively) “Plato’s unwritten views”.

skeptical doubts raised against the Platonic *agrapha dogmata* – apart from questioning their very existence –, namely doubts whether they could have formed a coherent body of arguments and whether they were philosophically relevant at all, are answered by one and the same assessment of the texts.

But as to the precise details of the *contents* of these *dokounta*, we have to revert to Aristotle, whom we have just dismissed as the main witness for the *existence* of the *agrapha*. For it is Aristotle who informs us:

- ◀ that Plato's philosophy worked not with one, but two *archai* (Timaios leaves the question open),
- ◀ that the higher principles above the triangles were line, point and number,
- ◀ that the 'exact itself' was the Good itself,
- ◀ that a complete analysis of all being and non-being and a comprehensive deduction of beings from the principles would have to make use of the concepts of the Hen and the Aoristos Dyas,
- ◀ that Platonic dialectics used both 'generalising' and 'elementarising' methods
- ◀ that the *ti estin* of the Good itself was for Plato the One itself.

*

Socrates, Timaios of Locri and the Guest from Elea stop short of communicating their views about the principles. If they were forced into an *elenchus*, they could come out with concepts and theories of higher philosophical importance and power, i.e. with *timiōtera* (*Phdr.* 278 d 8).² But as in the dialogues the dialecticians are nowhere confronted with interlocutors who could 'force' them to reveal their *dokounta* about the ultimate foundation of their insights³, their *timiōtera* remain unsaid throughout. Of course it is the free decision of Plato as a dramatist to avoid in his writings such a dialogical confrontation which would lead the reader further up towards the *archai*. He could have made Socrates ask in *Timaeus* 53 d: "What precisely do you mean, dear Timaios, by the higher *archai* known to God and the man dear to God?", and he could have made Timaios give a detailed answer. It is important to see that Plato's free decision to avoid such exchanges is a direct consequence of his conviction that writing can communicate truth but insufficiently (*Phdr.* 276 c 9).

² That the concept of *timiōtera* in Plato's criticism of writing applies to philosophical contents (not to the "activity" of leading a live dialectical conversation, as once believed by Vlastos (1963: 654)) is admitted nowadays even by explicitly anti-esoteric interpreters, e.g. by Kühn (1998: 26; Anm. 6: *timiōtera* means according to him "(das) Wissen von bestimmten Inhalten" or "gewußte Inhalte").

³ Cf. Szlezák (1988: 99–116) (with additions also in: Gabriel & Schildknecht (1990: 40–61); Polish translation Szlezák (2005: 3–30).

The passages analyzed above where a Platonic dialectician refuses to reveal his ‘higher principles’ (his *eti anōthen archas*) show that holding back one’s *timiōtera* is a Platonic pattern, which occurs in many dialogues. For detailed philological and philosophical interpretations of the passages considered, with full attention given to the dramatic structure, the character drawing and the action of each dialogue, the space available for an article in a periodical is not sufficient – but the reader may be referred to existing interpretations of this kind.⁴ The purpose of the short sketches given on the preceding pages was not to supersede my earlier interpretations, but rather to make the recurring pattern visible by concentrating on the essential features.

The very idea that Plato the writer should point in his writings to Plato the oral dialectician in the Academy is hard to swallow for all those who either deny the existence of an oral teaching in the Academy or try to play down its importance. And it is unacceptable to all those who believe the dialogues to be self-contained, philosophically autarchic works. Thus there was in the scholarly efforts of the last few years a growing tendency to explain away Plato’s written references to his own unwritten philosophy. To give a refutation of these efforts was not my goal in this article. Readers interested in it may consult some essays which will be published shortly before or contemporaneously with this article.⁵

⁴ See Szlezák (1985) and Szlezák (2004). The first of these volumes was translated into Italian (1992), both volumes into Portuguese (2009; 2011).

⁵ Szlezák (2015: 271–284; 2015 or 2016a; 2015 or 2016b).

BIBLIOGRAPHY

- KÜHN, W., 1998, "Welche Kritik an wessen Schriften. Der Schluß von Platons *Phaidros*, nichtesoterisch interpretiert", *Zeitschrift für philosophische Forschung* 52, pp. 23–39.
- SZLEZÁK, T. A., 2010, "O zwykłej niechęci wobec *agrapha dogmata*", *Peitho* 1, pp. 57–70.
- SZLEZÁK, T. A., 1985, *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen*, Berlin and New York.
- SZLEZÁK, T. A., 1988, "Gespräche unter Ungleichen. Zur Struktur und Zielsetzung der platonischen Dialoge", *Antike und Abendland* 34, pp. 99–116.
- SZLEZÁK, T. A., 1990, "Gespräche unter Ungleichen. Zur Struktur und Zielsetzung der platonischen Dialoge", in: G. Gabriel, C. Schildknecht (eds.), *Literarische Formen der Philosophie*, Stuttgart, pp. 40–61.
- SZLEZÁK, T. A., 1992, *Platone e la scrittura della filosofia*, Milano.
- SZLEZÁK, T. A., 1993, "Zur üblichen Abneigung gegen die *agrapha dogmata*", *Methexis* 6, pp. 155–174 (Appendix 172–174).
- SZLEZÁK, T. A., 2004, *Das Bild des Dialektikers in Platons späten Dialogen. Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie, Teil II*, Berlin and New York.
- SZLEZÁK, T. A., 2005, "O nowej interpretacji platońskich dialogów, Kęty, pp. 3–30.
- SZLEZÁK, T. A., 2009, *Platao e a escritura da filosofia*, Sao Paulo.
- SZLEZÁK, T. A., 2011, *A imagem do dialético nos diálogos tardios de Platao*, Sao Paulo.
- SZLEZÁK, T. A., 2015 or 2016a, "On the Meaning of the Key Concepts in Plato's Criticism of Writing. A Philosophical approach to *Phaedrus* 274 b–278 e", in: *Platonic Investigations. Plato Philosophical Society. Russian State University for the Humanities*, in preparation.
- SZLEZÁK, T. A., 2015 or 2016b, "Hermeneutische Grundprobleme der Platondeutung", in: *Platonic Investigations. Plato Philosophical Society. Russian State University for the Humanities*, in preparation.
- SZLEZÁK, T. A., 2015, "Are there deliberately left gaps in Plato's dialogues?", in: D. Nails, H. Tarrant (eds.), *Second Sailing. Alternative Perspectives on Plato*, Helsinki, pp. 271–284.
- VLASTOS, G., 1963, "H.J. Krämer: Arete bei Platon und Aristoteles", *Gnomon* 35, pp. 641–655.

THOMAS ALEXANDER

SZLEZÁK

/ University of Tübingen /

The Dokounta of the Platonic Dialectician. On Plato's distinction between the insufficient "present discussion" and a satisfactory future one

It is a recurring pattern in Plato's dialogues that the dialectician leads the discussion to a certain point where he identifies further, more fundamental problems, on which he claims to have his own view (*to emoi dokoun*, vel sim.), which he does not communicate. Such passages are briefly analyzed from five dialogues (*Timaeus*, *Sophist*, *Politicus*, *Parmenides*, *Republic*). It is shown that this seemingly strange behaviour of the dialectician corresponds exactly to the way a philosopher should behave

according to the *Phaedrus*. The recurring cases of reticence of the leading figure in dialogue have to be understood as Plato's written reference to his own unwritten philosophy.

KEY WORDS

agrapha dogmata; unwritten views (*dokounta*); written and oral philosophy in Plato; deliberately left gaps in Plato; references to Plato's oral philosophy.

Niepisana nauka Platona

HANS JOACHIM KRÄMER / *Universität Tübingen* /

Niniejszy tekst — za zgodą zmarłego niedawno Autora (†24.04.2015) — publikujemy tu w przekładzie w nieco skróconej i przeredagowanej przez nas wersji wraz z nadaniem odpowiednich nagłówków tematycznych oraz uzupełnieniem bibliografii. Jego niemiecki oryginał z 1996 roku ukazał się także w tłumaczeniu francuskim (1998) i angielskim (2012). Obecnie tłumaczenie polskie ma na celu przybliżenie naszemu czytelnikowi ogólnego ujęcia nowej interpretacji Platona szkoły w Tybindze, której Hans Joachim Krämer był właśnie współtwórcą. Rzecz dotyczy Platona krytyki pisma oraz ujęcia jego *agrapha dogmata* jako uzupełnienia pisanych dialogów. Dla pełniejszego rozpoznania założeń tej nowej interpretacji odsyłamy do tegoż Autora ostatnio wydanych *Gesammelte Ansätze zu Platon* (2014).

[1. *Agrapha dogmata* w kontekście krytyki pisma]

Kiedy w innym miejscu zapowiedziany był tak samo zatytułowany wykład, ktoś dopisał pod plakatem pytanie: „Czy Platon był analfabetą?” W naszych wykładach wystar-

czająco pokazano, że sprawa ma się inaczej. Nie chodzi dziś o tę ogólnie znaną naukę Platona, lecz o jego niepiśaną filozofię, która istniała obok tej zawartej w pismach. Oczywiście, należy przy tym jeszcze, dla uniknięcia kolejnych nieporozumień, wyjaśnić, że nie chodzi tu o to, iż Platonowi, jak każdemu innemu pisarzowi, nie udało się przelać na papier wszystkich swoich myśli, gdyż każde ich sformułowanie zachodzić musi selektywnie i zwięźle. Czytelnik i interpretator miałby więc możliwość czytania poniekąd między wierszami i uzupełniania tego, co opuszczone. Takie znaczenie tego, co niepisane, byłoby jednak trywialne, a przy tym nie byłoby bynajmniej czymś specyficznym dla Platona: dotyczy ono przecież każdego — i to nie tylko językowego — aktu wyrażania. Nie należy również rozumieć tego tak, że Platon uważał pewne określone wątki tematyczne za mniej ważne i dlatego pozostawił je w formie prowizorycznej albo odłożył ich pisemne opracowanie na później. W takim wypadku zadanie polegałoby na tym, by to, co mniej ważne, zrekonstruować filologicznie i dodać na zasadzie spuścizny pośmiertnej jako uzupełnienie całości dzieła. Okaże się zaraz, że również takie rozumienie nie jest właściwe. Wykluczmy jednak jeszcze kolejny wariant znaczeniowy, który jest dość rozpowszechniony, jakoby Platon musiał pewne w istocie centralne myśli pozostawić niepisane, gdyż były one w ogóle nie do sformułowania w formie zdań i o tyle niemożliwe do wysłowienia. Gdyby o to chodziło, moglibyśmy sobie zaoszczędzić trudu w tej sprawie: nie należałoby oczekiwać treściowych informacji na temat tego, czego z istoty rzeczy nie daje się wypowiedzieć — co najwyżej tylko wyjaśnień, dlaczego pozostawało to dla Platona czymś nie dającym się wysłowić i w rezultacie jest dla nas nieosiągalne nawet myślowo.

Właściwe znaczenie wylania się z owego miejsca Arystotelesowej *Fizyki* (*Ph.* IV 2, 209b14 = TP 54 A Gaiser), z którego wzięte jest wyrażenie *ἄγραφα δόγματα* — ‘niepisane nauki’ Platona, w powiązaniu z krytyką pisma, przeprowadzoną przez Platona w *Fajdrosie* (*Phdr.* 274 b–278 e) i w *Liście VII* (*Ep.* 341 b–344 e), jeśli uzna się go za autentyczny. Zgodnie z tym Platon świadomie i w sposób zamierzony nie utrwalił pewnych określonych aspektów swojej filozofii w formie pisanej, przekazując je wyłącznie ustnie. Dzięki zawartej w *Fajdrosie* autointerpretacji Platona wykluczone poza tym zostają jeszcze trzy ewentualności: Platon nie dlatego ukrywał pewne części swojej doktryny, by kazać czytelnikowi dialogów domyślać się dalszych rzeczy poprzez samodzielny wysiłek myślowy, wymaga to raczej wyraźnej interwencji samego autora, który w danym wypadku „przychodzi z pomocą” swoim pismom w sposób ustny (*Phdr.* 278 c). Po drugie, zawarta w *Fajdrosie* (*Phdr.* 276 e 2) krytyka pisma dotyczy też głównego jego dialogu — *Politei* (cf. *R.* 376 d; 501 e); nie można więc niepisanej nauki rozumieć w sensie chronologicznie relatywnym i przez to zneutralizowanym. I po trzecie, w przypadku tego, co niepisane, nie chodzi o coś pozbawionego większego znaczenia i drugorzędnego, lecz o to, co istotne i centralne; Platon mówi w *Fajdrosie* (*Phdr.* 278 d 8) nawet o czymś „wartościowszym” (τιμιωτέρα) od tego, co przedstawione jest w sposób filozoficzny w pismach.

Wszystko to robi w wysokim stopniu dziwne wrażenie, jeśli za punkt wyjścia bierze się, jak to z reguły ma miejsce, *nowożytnie pojęcie literatury*. Czyż Platon nie jest klasykiem światowej literatury, którego dzieła zebrane mamy przed sobą w oryginale greckim

i w przekładach na wszystkie kulturalne języki i obcujemy z nimi podobnie jak z dziełami innych klasyków filozofii i literatury? Czy to możliwe, iżby ten wielki autor, który poświęcił tyle trudu swojemu literackiemu dziełu i poprzez podział na trylogie czy tetralogie nadał im całościujący porządek, w tak niesłychany sposób je relatywizował i o tym, co najistotniejsze, w ogóle w nim nie mówił? Taka ocena jest bardzo zrozumiała w kulturze nadającej, jak nasza, nadmierne znaczenie pismu, która zaczyna się już w późnym antyku i została dodatkowo wzmocniona przez skanonizowanie świętych pism w epoce chrześcijaństwa, jak też przez nowoczesne drukarstwo. W nowożytnych badaniach nad Platonem znalazła ona swój wyraz w usiłowaniu osłabienia jego krytyki pisma albo wręcz wyłączenia z niej jego własnych pism. Wiodącą i reprezentatywną w tym względzie aż do dziś jest *teoria dialogu Friedricha Schleiermachera* (1804: 3–52, 1817²: 3–52, 1855³: 5–36), którą poprzedził on swój w zamierzeniu pełny niemiecki przekład Platona i która dlatego przez prawie dwa stulecia określała nowsze nad nim badania, wykraczając swym wpływem daleko poza niemiecki obszar językowy.

[2. Współczesne badania nad pismem i oralnością]

Tymczasem w XX wieku nowożytna kultura oparta na piśmie, książce i czytaniu jako taka została zakwestionowana, a jej dominacja bywa coraz bardziej ograniczana. Inne środki przekazu, środki typu elektroniczno-akustycznego, jak radio, magnetofon, telefon, film, telewizja bądź wideo — doprowadziły do nowej *kultury ustnej*, której towarzyszy pozaliteralność, ba, niepiśmienność, i która w wielu przypadkach wyparła kulturę opartą na pisaniu i czytaniu. W związku z tym również filologia i lingwistyka zaczęła coraz bardziej interesować się stosunkiem między kulturą ustną a literacką w historii i teraźniejszości, wykazując przy tym subtelne zrozumienie dla przejść, wzajemnych związków oraz wpływów pomiędzy słowem i pismem, a w szczególności również dla okresów, w których przeważała ustna forma komunikacji międzyludzkiej.

Zwracam tu tylko w sposób sumaryczny uwagę na obejmującą jak na razie 139 tomów serię wydawniczą *ScriptOralia*, dotyczącą specjalnego obszaru problemowego „Przejścia i pola napięcia pomiędzy ustnością a pisemnością”, który od 1985 roku stanowi stały przedmiot badań prowadzonych na Uniwersytecie we Freiburgu (Goetsch /Raible/ Rix /Roemer). Następnie na zbiór prac Assmanna i Hardmeiera *Schrift und Gedächtnis* z roku 1983, oraz na Gentilego/Paioniego *Oralità, Cultura, letteratura, discorso* z roku 1985, ponadto na słynną książkę Jana Assmanna *Pamięć kulturowa* z roku 1992. W końcu na książkę Jacka Goody’ego *Logika pisma a organizacja społeczeństwa* z lat 1981–1986, a także na Waltera J. Onga *Oralność i piśmienność: słowo poddane technologii* z 1982. W jeszcze szerszym horyzoncie poruszają się książki McLuhana *Zrozumieć media* oraz Neila Postmana *Technopol: Triumf techniki nad kulturą*, które badają zjawisko dominacji określonych środków komunikacji w cywilizacji ludzkiej aż do czasów współczesnych i związaną z tym jednostronność. W roku 1996 ukazał się dotyczący tej problematyki przyczynek Vittorio Hösle, nawiązujący specjalnie do dokonanej przez Platona krytyki pisma.

Następnie, jeżeli chodzi o prace odnoszące się w specjalny sposób do kultury antycznej Grecji, należy wskazać na kilka ważnych artykułów Richarda Hardera w jego *Kleine Schriften* (1960: 57n., 81n., 98 n.), na które zwraca się dziś stanowczo za mało uwagi; dalej na obszernie teksty Erica A. Havelocka (1982; 1992) na ten temat, zebrane w książkach *Muza uczy się pisać* oraz *Przedmowa do Platona*, a w końcu na zbiór prac Marcela Detienne, *Les sarvoirs de l'écriture en Grèce ancienne* z roku 1988, i Kullmanna/Reichela w *ScriptOralia* z 1990 roku pt. *Der Übergang von der Mündlichkeit zur Literatur bei den Griechen*. Dawniejsze prace na temat *oral poetry* można traktować jako prekursorskie w stosunku do nowszych badań. Dla porównania z paralelnym rozwojem w indyjskim kręgu kulturowym zob. Hinüber (1990).

Wszystkie te przyczynki badawcze jaśniej określiły w aspekcie historycznym i systematycznym stosunek przekazu ustnego i literackiego. Ma to znaczenie zarówno dla sytuacji, gdy pismo wprowadzane jest jako coś nowego w obrębie ustnej aż dotąd kultury, jaką można chyba nawet jeszcze dzisiaj zaobserwować w Azji lub na Karaibach, jak też dla zjawisk interferencji oraz wzajemnego wpływu pisma i trwającego nadal obok niego języka mówionego.

[3. Kazus Platona]

Aby adekwatnie pojąć i usystematyzować *Platona*, ważne są tu trzy takie rozróżnienia:

1. Wprowadzony przez Greków w sposób konsekwentny alfabet fonetyczny opierał się całkowicie na języku mówionym, rozkładając go na jego abstrakcyjne, asemantyczne elementy — w odróżnieniu od orientalnych, egipskich bądź dalekowschodnich pism obrazkowych albo sylabicznych, które mogły odwzorowywać świat z pominięciem mowy (właśnie na tę tradycję, a nie na tradycję grecką orientuje się Derrida ze swoją rehabilitacją *pisma*, skierowaną przeciwko fonocentryzmowi).

2. Prymat pisanej formy przekazu zaznacza się wyraźnie dopiero od połowy IV wieku p.n.e., tzn. dopiero od tego czasu zaczęto postrzegać język z perspektywy pisma jako tego, co pierwotne. Aż dotąd pismu przypadała w udziale w przeważającej mierze tylko wtórna funkcja magazynowania słowa mówionego. Dlatego Platon znajduje się jeszcze przed granicą, od której zaczyna się „wewnętrzne upisemnienie” (Harder 1960: 79) greckiego języka i musi być jeszcze zaliczany do okresu „wewnętrznej *ustności*”, aby zmodyfikować szczęśliwe sformułowanie Hardera. Znaczy to, że Platon w dalszym ciągu postrzegał język, a nawet pismo, z perspektywy słowa mówionego jako tego, co pierwotne.

3. Antyk grecki — w odróżnieniu od ery chrześcijańskiej — nigdy nie znał korpusu świętych, autorytatywnych pism, a wewnętrzne upisemnienie nigdy, nawet później, nie zaszło w niej tak daleko, żeby zostało całkiem przy tym i wyeliminowane zostało słowo jako słowo mówione (dlatego nawet w samotności nie czytało się wówczas cicho, jak dzisiaj, lecz głośno, za pomocą głosu).

Platońskie pojęcie literatury stoi więc zasadniczo nadal pod znakiem „wewnętrznej *ustności*” i różni się tym w sposób nader istotny od pojęcia nowoczesnego. Ma to

in concreto cały szereg konsekwencji. Po pierwsze, pismo u Platona nie jest pierwotnym środkiem komunikacji i nauczania, lecz służy magazynowaniu i utrwalaniu tego, co zostało już przekazane drogą ustną albo poznane w inny sposób. Funkcją samego tylko *przypominania*, którą Platon wyznacza pismu w podstawowym wyjaśnieniu na ten temat w *Fajdrocie* (*Phdr.* 275 a; 275 d; 276 d; 278 a)¹, zaprzecza więc rozumianemu w sposób nowoczesny zadaniu *komunikacji filozoficznej*, która leży u podstawy odnoszącej się do Platona teorii dialogu *Schleiermachera* (4, 25 ecc.). Już Fryderyk Nietzsche, który przecież był z zawodu przede wszystkim filologiem klasycznym, w swoim wykładzie na temat Platona odwoływał się do tego, by wydać wyrok przeciw Schleiermacherowi. Oto wymowne słowa Nietzschego (1913: 239–241)²: „Hipoteza Schleiermachera możliwa jest tylko w epoce o nastawieniu *literackim* [...] [Schleiermacher] przedstawiał go [Platona] tak jak jednego z naszych wielkich klasyków.” „Cała hipoteza stoi” jednak „w sprzeczności z wyjaśnieniem na ten temat w *Fajdrocie* i opiera się na fałszywej interpretacji.” „Według Platona pismo nie ma w ogóle na celu nauki i wychowania [...] wyjaśnienie zawarte w ustępie z *Fajdrosa* zakłada jako przesłankę istnienie Akademii, pisma są przeznaczone do użytku członków Akademii jako środek służący przypomnieniu”.

Pisma Platona mają więc pierwotnie charakter *dokumentacji*, a nie bezpośredniego czy pośredniego komunikowania³. To, że dziś z konieczności używamy ich w tej drugiej funkcji, jest z punktu widzenia Platona jedynie wątpliwym surogatem. Po drugiej, Platon naturalnie wiedział, że pisma te mogą też dostać się w cudze ręce. Nowsze badania porównawcze na temat formy wykazały, że łączył on z nią przynajmniej częściowo także funkcję protreptyczną (zachęcającą), która miała przyciągnąć do Akademii ludzi z zewnątrz (Gaiser 1959; por. Gadamer 1968). Ale, po trzecie, Platon zachował wewnętrzną ustność nie tylko jako pewien archaizm, lecz również uzasadniając to argumentami: nauczanie ustne ma pewne właściwości, dzięki którym góruje nad literackością, a mianowicie związek z osobowością, dłuższe działanie i występujące w komunikacji — dzięki rozumieniu — sprzężenie zwrotne (*Prt.* 329 a; *Phdr.* 275 d; 276 b; 276 e; 277 e; *Ep.* VII 341 c; 343 c; cf. e 344 b). Wychodząc z tych założeń, Platon posunął się jeszcze o krok dalej, co łączy go po części z jego nauczycielem, Sokratesem, a po części z pitagorejczykami: najwyższe, najbardziej wartościowe i najtrudniejsze tematy również u niego

¹ Co do Platónskiej teorii przypominania (*hypomnema*) por. monografię Thiela (w nawiązaniu do Derridy i zbieżną z Havelockiem).

² Nie znaczy to jednak, iżby Nietzsche antycypował w ten sposób program badań nad Platonem, który obejmowałby naukę niepisaną. U Nietzschego nie ma mowy o niepisanej nauce Platona i tak samo nie uwzględnia on odnośnego wskazania na to, co ‘wartościowsze’ (*Phdr.* 278 d). W rzeczy samej podobnego do Nietzschego ujęcia — że pisma Platona pełnią funkcję przypominania względem poprzedzającego je nauczania — broni też chyba E. Zeller (1844: 485, 1).

³ Estetyczne i artystyczne walory takich dialogów, jak *Sympozjon* czy *Fajdros*, nie przeczą funkcji przypominania. Służą one raczej ożywieniu takiego wspomnienia i jego głębszemu wryciu się w pamięć, mają więc w ramach podstawowej funkcji *hypomnematycznej* specjalne zadanie psychagogiczne. Podobnie jest ze stosunkiem tych walorów do (omawianej w tekście powyżej) dodatkowej protreptycznej funkcji platońskich pism. W odniesieniu do *Sympozjonu* wykazał to niedawno w przekonywający sposób G. Reale (2001).

są wyłączone z zakresu nauk dokumentowanych i przechowywanych w formie pisemnej dla potrzeb przypomnienia i pozostają całkowicie zastrzeżone dla nauczania ustnego.

Podane są po temu dwa powody: nie wymagają one żadnej dokumentacji, ponieważ, raz zrozumiane, nie mogą już nigdy pójść w zapomnienie (*Ep.* VII 344 d 9–e 2), a po drugie, podane dosłownie do publicznej wiadomości mogłyby one zostać źle zrozumiane, wyszydzone i ośmieszone w sposób, który stanowiłby uszczerbek dla ich godności (*Phdr.* 275 e; *Ep.* VII 341 e; 344 c; 344 d). Tym samym wewnętrzna ustność prowadzi Platona, pomijając wtórną funkcję pisma, do ustanowienia pewnej *treściowej* różnicy między mową a pismem. Z racji *metodologicznego* pierwszeństwa mowy przyznane jej zostaje prawo do zachowania również pewnej *merytorycznej* nadwyżki. Na tym opiera się uzasadnienie dwutorowości Platońskiego przekazu, z którą musimy dzisiaj jakoś sobie poradzić.

Platon zwracał w końcu aluzyjnie uwagę na tę niepisaną nadwyżką treści nie tylko w metodologicznej refleksji *Fajdrosa*, lecz — na poziomie szczegółowym — w prawie wszystkich swych większych pismach, nie udostępniając jej czytelnikowi. Te miejsca będące aluzjami, czy raczej przemilczeniami, miały przypominać wtajemniczonym o powiązaniu z tym, co szerzej było powiedziane ponadto, wszelako bez powtarzania tego, w odróżnieniu od tematów przypominanych (*Prt.* 356 e 8–357 c 1; *Men.* 76 e 3–77 b 1; *Phd.* 107 b 4–10; *R.* 506 d 2–507 a 2; 509 c 1–11; *Prm.* 136 d 4–e 3; *Sph.* 254 b 7–d 3; *Plt.* 284 d 1; *Tim.* 28 c; 48 c; 53 d; *Lg.* 894 a)⁴. Ktoś z zewnątrz nie był naturalnie w stanie się w tym połączyć, tak samo jak współcześni interpretatorzy Platona, ale zapewne mógł w tym widzieć zachętę do sięgania dalej, coś, co pozwalało mu się spodziewać, że w danej kwestii mógłby ewentualnie uzyskać poznanie nie tylko dokładniejsze, ale również dalej idące. Wewnętrzna ustność nadaje więc pismom Platona złożoną, wielowarstwową wykładnię.

Jeśli chcemy w sposób historyczny zrozumieć filozofię Platona jako całość, to musimy pokusić się o zrekonstruowanie wzajemnych relacji, jakie występowały u niego pomiędzy tym, co pisane, a tym, co niepisane, i na zasadzie hermeneutycznego koła rozjaśnić jedno na podstawie drugiego, a drugie na podstawie pierwszego. Niepisana nauka Platona zachowała się w ogólnych zarysach dzięki relacjom pochodzącym z kręgu jego uczniów, którzy, jak to jest zapewne w przypadku Arystotelesa, stoją już, tak jak my, po drugiej stronie granicy oddzielającej ustność od literackości, albo przynajmniej zgodzili się na to, by na równi z innymi tematami zostało upamiętnione pisemnie także to, co było dotąd nauką niepisaną. W każdym razie mam nadzieję, że w tej wstępnej części wyjaśniłem, iż niewłaściwe jest stosowanie do samego Platona późniejszego i nowoczesnego pojęcia literatury oraz stwierdzanie następnie sprzeczności między dziełem literackim a istnieniem nauki niepisanej. Nieadekwatność tkwi tu już w ahistorycznej przesłance odnoszącej do Platona pewną zbyt mocną, skrojoną zbyt na wyrost, przesadną koncepcję samoistnej

⁴ [Powyższe miejsca w dialogach podajemy tutaj w przekładzie polskim jako *Odsyłacze w dialogach do dialektyki pryncypiów* — przyp. tłum.].

literatury, która nie zdaje we właściwy sposób sprawy ze skomplikowanych stosunków IV wieku p.n.e.⁵

[4. *Agrapha dogmata* uzupełnieniem dzieła pisanego]

W dalszym ciągu podam przykłady uzupełniania dzieła pisanego przez niepisaną naukę. W szczególności można pokazać, jak przedstawia się filozoficzna metoda *dialektyki* Platona w swej spełnionej i materialnie osiągniętej formie. Nowożytna badania przez długi czas traktowały ją niesłusznie jedynie propedeutycznie czy programowo i w końcu często już tylko jako znumifikowaną skamielinę, czy nawet jako pojęcie mitologiczne, wyzbyte prawie w ogóle operatywności. Ale rzecz w tym, aby nie tylko przytaczać jej przykłady na zasadzie wywoływania ducha i wypowiadać jej nazwę niby jakieś magiczne zaklęcie, lecz aby również uczynić ją zrozumiałą jako narzędzie robocze i zrekonstruować szczegółowo pod względem strukturalnym. Trudności wynikające z tego, że Platon ma zwyczaj w pismach urywać przedwcześnie dialektyczny ruch, dają się usunąć, gdy zgodnie z metodologiczną refleksją *Fajdrosa* „przyjdzie się z pomocą” (λόγῳ βοηθεῖν) pismom poprzez odwołanie się do niepisanej nauki i w ten sposób całe przedsięwzięcie dialektyczne doprowadzi się do końca (*Phdr.* 275 e; 276 a, c; 277 a; 278 c).

W *Metafizyce* (A 6) Arystoteles referuje *teorię pryncypiów* Platona, która stanowi podstawę dla idei, tak samo jak te ostatnie dla postrzegalnych zmysłowo rzeczy:

„Platon więc w dociekanych [kwestiach] tak to określił. Jasne jest z tego, co powiedziano, że posługiwał się tylko dwiema przyczynami: to, czym coś jest, i ta, podług materii (idee bowiem tego, czym coś jest są przyczynami innych rzeczy, a dla idei [przyczyną jest] Jedno). A czym jest materia jako substrat, o której orzekane są idee u rzeczy zmysłowych, Jedno zaś orzeka się w ideach, otóż jest nią Diada, Wielkie i Małe. Ponadto przy-

⁵ Okazjonalnie usiłuje się rozwiązać ‘sprzeczność’ poprzez stwierdzenie, że niepisana nauka jest w istocie zawarta przecież w dialogach (Sayre, Hitchcock i inni). Ale tego nie da się pogodzić ani z wypowiedziami samego Platona w jego zeznaniach na własny temat (*Fajdros*, *List VII*) i odpowiednimi odnośnikami do tego, co nie zostało powiedziane, ani też z poświadczeniem tego, że „niepisana nauka” odbiegała treściowo od pisanej. Gdyby rzeczywiście nie było żadnej treściowej różnicy, niezrozumiała byłaby kontrowersja na temat autentyczności pośredniego przekazu. Następnie, współczesne badania nad Platonem spełzłyby w niezrozumiały sposób na niczym, gdyby nie pomoc ze strony — rzekomo nie prowadzącej dalej — niepisanej nauki, umożliwiająca rozszyfrowywanie dialogów. To, że teraz na podstawie przemilczanego, uprzedniego zapoznania się z niepisaną nauką stwarza się pozór, iż jest to możliwe poprzez dokonywanie uzupełnień i drogą kołową, nie ma naturalnie siły dowodowej. Wreszcie należy zauważyć, że wprowadzone jako termin akademicki wyrażenie „tak zwane niepisane nauki” wywodzi się od tych samych platoników, na użytek których, gwoli przypomnienia, pisane były dialogi, i dlatego, jeśli ktokolwiek, to właśnie oni musieli wiedzieć, czy istnieją niepisane nauki Platona, tzn. nauki, na których pisemne upamiętnienie nie było zezwolenia. Zresztą także okoliczność, że ustna nauka Platona przekazywana jest przez referentów w czasie przeszłym (w odróżnieniu od dialogów cytowanych w czasie teraźniejszym), podkreśla raz jeszcze treściową różnicę obu przekazów (por. np. Arystoteles, *Metaph.* I 6 *passim*; A 9, 992 a 20; Δ 11, 1019 a 1; Λ 3, 1070 a 18; *EN* I 2, 1095 a 32; I 4, 1096 a 17). Znamienne, że nawet Schleiermacher nie zaprzeczał całkiem ich różności.

czynę dobra i zła nadał elementom: jedną temu, a drugą tamtemu, jak o tym mówiliśmy, że dociekali pewni wcześniejsi filozofowie, jak Empedokles i Anaksagoras” (*Metaph.* A 6, 988 a 10–15).

To ostatnie jaśniej wyrażone jest w *Metafizyce* (N 4, 1091 b 14): „Ci zaś, którzy twierdzą, że istnieją substancje nieruchome, jedni powiadają, iż samo Jedno jest Dobrem samym; sądzili bowiem, że istotą jego najbardziej jest Jedno”.

Tę wielostopniową strukturę precyzuje Teofrast, który sam był jeszcze zapewne uczniem Platona, w trzecim rozdziale swojej *Metafizyki* (6 b 11–15):

„Platon więc w sprowadzeniu do zasad zdawał się dotyczyć innych rzeczy łącząc je z ideami, a te z liczbami, od tych zaś dochodząc do zasad, a następnie podług powstawania dochodzi aż do wyżej wspomnianych”.

Arystoteles potwierdza ten podwójny ruch regresji progresji w *Etyce nikomachejskiej* (I 4, 1095 a 32): „Dobrze bowiem Platon stawiał tak kwestię i badał, czy droga prowadzi od pryncypiów czy ku pryncypiom”.

Odróżnienie porządku poznania i bytu precyzuje wyraźnie to, co czytamy w Platońskiej *Politei* tam, gdzie pojawiają się metafory odcinka i jaskini. Inne relacje zawierają dalszą konkretyzację tego schematu, przy której odgrywają rolę typy redukcji częściowo wzorowane na matematyce, a częściowo kategorialne. Dla większej zwięzłości stosuję tu nieplatońską terminologię, gdy chodzi o najwyższe rodzaje z późniejszych dialogów, które ostatnio określa się też mianem „metaidei”. Otóż zgodnie z relacjami na ten temat (TP 22B, 32, 39–42, 35b Gaiser), Platon sprowadził je do *Jednego* i *Wieleści*, mianowicie w ten sposób, że tożsamość, równość i podobieństwo subsumowane były pod *Jedno*, a różnica, nierówność i niepodobieństwo — pod *Wieleść*. W związku z tym pojawia się również para *parzyste* i *nieparzyste*, która w występującej w *Politei* metaforze odcinka służy obok typów kąta za przykład podstawowych pojęć matematycznych, które dają się dialektycznie wyjaśnić dzięki zasadzie Dobra. Jak to jest możliwe, pozostaje z perspektywy tekstu *Politei* (R. 509 c) notorycznie niejasne, a Platon wyjaśnia nawet wyraźnie we wstępie do metafory odcinka, że opuszcza wiele rzeczy, których teraz nie można powiedzieć. Ale również w dalszym rozwinięciu metafory staje się jasne, że ma on przed oczami hierarchiczną strukturę świata idei — mianowicie kiedy mówi się w *Politei* (R. 511 b 8) o istnościach, które mają być „przywiązane” do pryncypium Dobra, albo o „gwiazdach”, znajdujących się poza jaskinią, a zatem w sferze idealnej, pomiędzy ideami rzeczy a symbolizowanym przez słońce Dobrem (R. 516 a 8; 534 a 4). Jest oczywiste, że Platon czyni tu aluzję do synoptycznej generalizacji, która wznosi się od najwyższych rodzajów, jakie występują w późniejszych dialogach, do *Jedności*, a z drugiej strony do *Wieleści*, która w relacjach uczniów określona była bliżej jako zasada mnożenia i stopniowania, czyli jako *Wielkie* i *Małe*. W rzeczy samej nierówność ma miejsce wówczas, gdy jej członcy odnoszą się do siebie nawzajem jako to, co większe, i to, co mniejsze⁶.

⁶ Nieskończenie liczne kąty geometryczne różne od kątów prostych (R. VI 510 c 4) — Platon ujmuje je łącznie w sposób jasny jako kąty ostre i rozwarte — są w rzeczywistości nierówne sobie nawzajem pod wzglę-

Rozumie się, że owa *synopsis* jest milcząco zakładana także w VII księdze *Politei* (R. 534b), mianowicie przy wznoszeniu się ku Dobru i jego dialektycznej definicji w odróżnieniu od wszystkich pozostałych idei, ale także w globalnym spojrzeniu na nauki matematyczne, odsyłającym do metafory odcinka (R. 531 d; 537 c)⁷. Ma to konsekwencje dla oceny dialektyki w *Parmenidesie* i *Sofiście*. Także tam *synopsis* nie zostaje spełniona, lecz najwyższe rodzaje pozostawione są w ramach układu elementów równorzędnych. Platon daje jednak w wystarczający sposób do zrozumienia, że to, co idzie dalej, pozostaje przemilczane, albo raczej niepisane: w *Sofiście* (*Sph.* 254) poprzez wskazanie, że istota bytu i niebytu nie może być tu wyjaśniona, a w sposób ogólny poprzez projekt dialogu *Philosophos*, który jednak — rzecz znamienne — pozostał w formie niepisanej (bo musiałby zawierać niepisaną naukę!).

Z dzisiejszego stanu świadomości można by zauważyć, że taka subsumpcyjna logika nie mogła być ostatecznym wyrazem mądrości. Jest to pomyślane nowoczesnie, jak lekceważący stosunek Hegla do arystotelesowskiej sylogistyki, ale ma swoją genezę w dźwiganiu się z trudności, z którymi musiała się zmagać klasyczna filozofia grecka wobec zamętu, jaki wprowadzała sofistyka. Zresztą Platonowi chodziło o coś więcej niż o formalno-logiczną umiejętność, mianowicie o wyćwiczenie się w ujmowaniu pojęciowym i w oglądzie samej czystej Jedności.

Drugie, pokrewne uzupełnienie wiąże się z podziałem bytów na samoistne i na przeciwieństwa — podziałem, który występuje w pismach Platona począwszy od *Politei*. Można tu przypomnieć przykład palca, który zawsze pozostaje palcem, nawet jeśli przybiera różne i przeciwstawne własności (R. 479 a; 523 c; *Sph.* 255 c)⁸. Zamiast przeciwieństw pojawiają się też w późniejszych dialogach stopniowalne ilości, które odnoszą się do siebie nawzajem w sposób korelatywny i mogą być ustalone i ograniczone poprzez średnią miarę (tak w *Polityku* i *Filebie*). W związku z tym Platon sygnalizuje w dość wyeksponowanym miejscu, czyli dokładnie w środku *Polityka* (R. 284 d) i jego metodologicznej dygresji, że brakuje tu jeszcze „ujęcia tego w dowodzie na sposób ścisły”, a w pismach nie zostaje to zrealizowane. Z niepisanej nauki dowiadujemy się jednak, że Platon sprowadził rodzaje bytu, tzn. byty samoistne i relatywne, dzielące się na przeciwieństwa i korelaty, do pryncypiów *Jednego* i *nieograniczonej Diady*, mianowicie w formie dialektycznej *synopsis*, która z kolei przebiega przez rodzaje równości i nierówności (TP 22 B. 32; 43; 31 Gaiser). Także i w tutaj niewłaściwe byłoby upatrywanie w tym tylko logiki formalnej w działaniu, a nie, ćwiczenia w dialektycznym dochodzeniu do samej Jedności. Dołącza się do tego jeszcze okoliczność, że *Jedno* postrzega się tu w sensie aksjologicznym jako *Dobro*, zostają bowiem do niego sprowadzone pozytywne

dem Więcej i Mniej [jako miary ich rozwarcia] W kwestii sprowadzania kąta prostego do równości i Jednego, a pozostałych typów kątów do nieograniczonej Diady Wielkiego i Małego w tradycji kontynuującej myśl Platona zob. Markovič (1965: zwłaszcza 310 n.).

⁷ Por. w tym względzie trafną, moim zdaniem, interpretację Gaisera (1986).

⁸ Wcześniejsze wzmianki w *Dissoi Logoi* (c. 5) por. z *Phdr.* 263 a; *Alk.* I 111 b.

człony przeciwieństw wraz z tym, co stanowi środek między korelatami — w eksplikacji aksjologicznego ujęcia całości wzmiankowanego w powyżej cytowanej relacji Arystotelesa z *Metafizyki* (A 6).

Następny przykład: W pismach wciąż na nowo ob staje się przy twierdzeniu, że (dialektyczna) wiedza może odnosić się tylko do obu członów przeciwieństwa razem tak, jak lekarz, który wie, czym jest zdrowie, musi również wiedzieć, czym jest choroba, i na odwrót. Otóż główna część dialogu *Parmenides* potwierdza to zarówno epistemologicznie jak i ontologicznie w odniesieniu do Jednego i Wielości jako tego, co inne względem Jednego; oba te momenty pozostają w stosunku wzajemnego implikowania się. To, że — poza parodią, polemiką, formalnym ćwiczeniem, logiką, neoplatońską czy zgoła Hegłowską metafizyką, albo wręcz czystą apologezą nauki o ideach — kryje się w tym dwubiegunowość Platonińskiej *teorii pryncypiów* w szacie historycznej autointerpretacji, może przyjść na myśl tylko komuś wtajemniczonymu w niepisana naukę, do której dziś możemy dotrzeć sięgając (obok Arystotelesa *Metafizyki* N 2, 1089 a 1) do skorygowanej relacji Speuzypa u Proklosa (TP 50 Gaiser). Otóż w *Parmenidesie* brakuje szerszego dialektycznego kontekstu, wraz z regresją *do* i progresją *od* pryncypiów, który dopiero mógłby, zgodnie z ujęciem Platona, zapewnić systemową oczywistość aksjomatowi przeciwieństwa — także na poziomie najwyższych pryncypiów.

Szerszy aspekt Platonińskiej dialektyki staje się widoczny ze środkowej partii *Timajosa*, gdzie Platon dwukrotnie ostentacyjnie przerywa całościową dymensjonalną analizę elementarnych trójkątów stwierdzeniem, że są „jeszcze wyższe pryncypia” (*Tim.* 48 c; 53 d). Jest ona spełniona w niepisanej nauce, dochodząc najpierw do tzw. odcinków niepodzielnych w znaczeniu minimalnych wielkości rozmiaru (cf. *Metaph.* A 9, 992 a 21; M 8, 1084 b 1), a następnie poprzez klasyfikowaną wyżej arytmetykę do *idealnych* wielkości i liczb, które ze swej strony są rozumiane jako wyprowadzane z pryncypiów *Jednego* i *Wielkiego* — *Małego*. Ten wzorowany na modelu matematyki aspekt platońskiej filozofii również podlega *metodzie dialektycznej*, mianowicie w tej mierze, w jakiej zajmuje się kategoriami części i całości i wiążącymi się z tym relacjami. W istocie Arystoteles przypisuje dialektykom, a zatem Platonowi i akademikom, że obok problematyki gatunku i rodzaju zajmowali się również problematyką części i całości (*Metaph.* A, 995 b 20; Γ 2, 1005 a 16; cf. *Divisiones Aristoteleae*, 65).

Obie te kwestie dają się podciągnąć pod kategorie ontologicznej wcześniejszości i późniejszości, która w niepisanej nauce odgrywała centralną rolę i którą jeszcze się zajmujemy⁹. Teraz jest już jasne: ontologiczna pierwotność przysługuje rodzajowi w stosunku do gatunku i tak samo części w stosunku do całości, np. niskiej liczbie w stosunku do wyższej albo linii w stosunku do płaszczyzny albo trójkątowi w stosunku do czworokąta itp. Zresztą Platon w niepisanej nauce sformułował zakaz uogólniania

⁹ Podstawowa dla Platona jest tu relacja z *Metafizyki* Arystotelesa (Δ 11, 1019 a 1–4) = TP 33 a. Gaiser; por. EN I 4, 1096 a 17–19; TP 22 B, 23 B, 32. 34 Gaiser. Relacje rodzaj-gatunek i część-całość subsumowane są pod ontologiczną pierwotność i wtórność (z przykładami w *Divisiones Aristoteleae*, 65).

mieszającego kolejne stopnie ontologiczne (cf. *ENI* 4, 1096 a 17–19), który jest analogiczny do rozwiązania nowoczesnego problemu antynomii przez teorię typów logicznych. Dyskutowane w pierwszej części *Parmenidesa* problemy uczestnictwa z nierozstrzygniętą tam alternatywą pomiędzy z jednej strony ekwiwokacją, a z drugiej strony jednoznacznością — związaną z samo-predykcją i regresem — są tym samym definitywnie rozstrzygnięte na korzyść wolnej od regresu jednoznaczności.

Co się tyczy wielokrotnie rozumianej niewłaściwie, jako coś monstrualnego, teorii idei-liczb niepisanej nauki, to należy odróżniać idealne liczby od pozostałych idei, które w nich uczestniczą na mocy i tego, że wchodzą w relacje matematyczne, tak samo jak liczby matematyczne. Lepiej jest wtedy mówić o określonych liczbowo ideach albo też o ideach-liczbach w odróżnieniu od liczb idealnych. Przede wszystkim jest jasne, że u podstaw stosunku między idealnymi liczbami a wszystkimi pozostałymi typami liczb leży dialektyczny schemat. Następnie należy ująć arytmetyczne ustruktutowanie obszaru uniwersaliów jako eksplikację greckiego pojęcia logosu i uściślenie dialektyki, które każdemu członowi ma wyznaczać jego dające się dokładnie określić miejsce w całości. Paralelnych ujęć w czasach nowożytnych trzeba będzie szukać nie tyle w logistyce, co u Leibniza albo w koherencyjnych teoriach prawdy. Uważam zresztą, że u Platona ujęcie obszaru uniwersaliów za pomocą relacji matematycznych nie wyszło w swym rozwinięciu poza sformułowanie programu i przyczynki do jego realizacji. Nie to wszakże było tego powodem, że takie rozwinięcie było zastrzeżone dla nauczania ustnego, lecz trudność w operowaniu materiałem, którą taki refleksyjny szczebel dialektyki niósłby ze sobą również w swej bardziej wykształconej formie.

O ile pryncypia są pod względem stopnia ogólności najwyższymi rodzajami — *genera generalissima*, to w elementaryzującym układzie kategoryalnym części i całości są one raczej ostatecznymi, albo — zgodnie z porządkiem bytu — pierwszymi elementami, *elementa prima* (gr. στοιχεῖα), obydwie występują w relacjach na temat Platona. Zabiera się tu Platon również za dialektyczną definicję Jednego-Dobra, której w VII księdze *Politei* (*R.* 534 b) wymaga się, ale się jej nie rozwija. Jedności nie można by było przecież definiować jako gatunku pewnego i jeszcze wyższego rodzaju, bo prowadziłoby to do nieskończonego regresu. Jedność mogłaby być zapewne wyjaśniona analitycznie jako element i *miara* wielości, opartej na niej jako na pryncypium, a mianowicie — ponieważ chodzi o pierwszą i ostateczną, absolutnie pozbawioną części jedność — jako *najściślej-sza miara*, z konotacjami gnoseologicznymi, ontologicznymi i aksjologicznymi. Rozumie się, że Platon właśnie to pełne założeń określenie, które doprowadza do końca dialektyczny proces i pozostaje w stosunku warunkowania się z oczywistością oglądu noetycznego (*vónσις*), zastrzegł najbardziej ze wszystkiego dla nauki ustnej (dokładniej o tym Krämer (1966); Krämer (1990: 102)).

[5. Metafora Słońca]

Aż dotąd była w przeważającej mierze mowa o dialektycznej drodze poznawczej — *via cognitiva*, o regresji i synoptycznym wznoszeniu się zgodnie z porządkiem poznania. Chcemy teraz na zakończenie prześledzić teorię pryncypiów, która przekazywana była w niepisanej nauce w postaci doprowadzonej aż do zgodnej z porządkiem bytu progresji, i przede wszystkim wyjaśnić przy tym w szczególach metaforę Słońca w *Politei*. Okaże się w tym wypadku, że zagadkowy tekst może być w sposób pełny, jednolity i zarazem uzasadniony z historycznego punktu widzenia wyjaśniony z perspektywy niepisanej nauki, co do tej pory nie udało się, choćby tylko w przybliżeniu, za pomocą żadnego immanentnego sposobu interpretacji. Dobrze jest przy tym pamiętać o fakcie, że ostatecznie Platon to, co ma wynikać z metafory, opatrzył potrójnym zastrzeżeniem i zaszyfrował przez to dla kogoś z zewnątrz w sposób właściwie nie do rozwiązania: Nie tylko nie podąża się tu ‘większą (dialektyczną) drogą’ (R. 504 c 9; 506 d 3), ale w dodatku, po zboczeniu w obraz, nawet takie wyjaśnienie nie zostaje w pełni doprowadzone do końca (R. 506 e; 509 c 5).

Otóż w przypadku porządku bytu, tak samo jak już w przypadku porządku poznania, dialektyka znajduje zastosowanie generalnie biorąc za sprawą kategorialnego układu ontologicznej wcześniejszości i późniejszości. Należy wyjść od podstawowej koncepcji niepisanej nauki, że pryncypium jedności, określoności, tożsamości i stałości określa przeciw-pryncypium nieokreśloności, wielości, różnicy, mnożenia i stopniowania albo — jak to się zwie w relacjach na ten temat — „ogranicza”. Co to oznacza dla funkcji aksjologicznej, ontologicznej i gnoseologicznej, które przypisane są idei Dobra w metaforze Słońca?

Najpierw filozofowie idealnej *polis* muszą, jak wiadomo, wiedzieć, na ile dobre jest to, co sprawiedliwe i słuszne, wtedy państwo będzie uporządkowane i jednolite — formuła, która wciąż powraca od V do IX księgi¹⁰, również w odniesieniu do duszy jednostki. Otóż niepisana nauka, sprowadzając wyraźnie sprawiedliwość, roztropność i inne dzielności, jako *porządki* stojące ponad *liczbami*, do samego *Hen* (Arist. *EE* I 8, 1218 a 16–23 = *Protrep.* fr 5a Ross = B 33 Düring), ukazuje, że nie należy tu właśnie mieć na myśli zwykłej logiki subsumpcyjnej. Porządek jest w istocie jednolitością w wielości, która uczestniczy w czystej jedności, i dlatego może on w *Politei* występować zamiennie z pojęciem jednolitości w państwie i w duszy. To, że również występującą w późnych dialogach kategorię tego, co pośrednie i umiarkowane, należy rozumieć jako derywat jedności, można było przed chwilą wykazać z okazji redukcji kategorialnej. Niepisana nauka dodaje zresztą, że to, co uporządkowane, jest również ograniczone i określone.

To jest wiodące, jeśli chcemy dziś pytać o to, na ile Dobro może być podstawą bytową (*causa efficiens*) idei a następnie wszystkiego pozostałego. Trzeba tu wspomnieć o tym,

¹⁰ Np. R. 443 d; 500 c; 506 a; 540 a (porządek); 422 e; 423 a–d; 443 e; 445 c; 462 a; 551 d; 554 d; 560 a; 568 d (Jedno).

że Jedno ustanawia jako zasadę określania tożsamość, równość samemu sobie, stałość i jedyność. W relacjach na temat nauki Platona sformułowane jest to tak, że każda rzecz, o ile jest czymś określonym i ograniczonym, jest *Jednym* (cf. TP 22 B; 23 B; 32 Gaiser). W V księdze *Politei* z okazji wyprowadzenia nauki o ideach, Platon daje idące w tym kierunku wyjaśnienie za pomocą gry słów: wszystko, mówi się tam (R. 478 b 10; cf. 476 a; 479 a), jest albo ‘czymś jednym’ albo ‘czymś żadnym’, tzn. to, co nie jest niczym, musi być Jednym, mianowicie czymś jednolitym. Platon bierze przy tym pod uwagę różne stopnie bytu: idee są bardziej jednolite i jedyne w swoim rodzaju niż rzeczy, ale nie tak jednolite jak czyste *Jedno Samo*. Z tej kwalifikacji tego, co istniejące, jako czegoś *określonego* wynika zresztą, jak należy odpowiedzieć na pytanie o istotę tego, co istniejące, które w *Sofiście* pozostaje otwarte (aluzję do tego czyni sam Platon w *Sofiście* 254 b).

Jak jednak dalej rzecz ma się z Dobrem jako podstawą prawdy i poznawalności. W relacjach na ten temat poznawalność związana jest z kolei z określonością i uporządkowaniem (TP 34 Gaiser = Arist. *Protrep.* fr 5a Ross = B 33 Düring), co możemy tu sobie wyjaśnić z perspektywy nowoczesnej psychologii postaci. Nie ma przekazów na temat specjalnej teorii prawdy przedstawianej w niepisanej nauce, jednak daje się ją wydedukować metodą analogii z określenia tego, co poznawalne. Platon ma wyraźnie przed oczami prawdziwościowy aspekt greckiego pojęcia bytu, podobnie jak wykorzystuje ontologiczne konotacje pojęcia *arete*. Dlatego aksjologiczne, ontologiczne i gnoseologiczne aspekty mogą się zbiegać w podstawowej koncepcji określenia tego, co nieokreślone, przez Jedność jako czynnik określający i daje się poniekąd zasadnie bronić ujęcia, że Platon w sensie merytorycznym w sposób daleko idący antycypował i zarazem ugruntowywał poprzez teorię pryncypiów tezę o konwersji późniejszej nauki o transcendentaliach — *ens, unum, bonum verum convertuntur — byt, jedno, dobro, prawda są odwracalne*¹¹.

Jeszcze słowo co do myślniej siły duszy, która także przez Dobro winna być ugruntowana i być mu pokrewna wedle zasady, że podobne poznaje się przez podobne. Już dialog *Timajos* wyjaśnia, że dusza zawiera jako składniki i jako to, co określa jej strukturę liczbową, zarówno to, co podzielne, jak i to, co niepodzielne, czyli jednolite, ma więc w ten sposób jakby w sobie różnicę i tożsamość. Ugruntowanie przez teorie pryncypiów wynika z dalszego wyjaśnienia tych kategorii. Niepisana nauka dodaje, że poznanie noetyczno-intuitywne dokonuje się w sposób jednolity i całościowy i o tyle przyporządkowane jest Jedności (w odróżnieniu od diadycznej struktury poznania dyskursywnego) (TP 25 A = Aristot. *De an.* I 2, 404 b 22).

Rozumie się już zresztą na podstawie tego, co zostało dotąd powiedziane, bez dalszych dopowiedzeń, że *Jedno* jako podstawa określania bytu jako określoności, nie może samo być bytem, lecz musi być czymś ‘ponad bytem i istnością’ (*ἐπέκεινα τῆς*

¹¹ Zaszeregowanie idei tego co złe, niesprawiedliwe itp., sprawia tylko pozornie trudności, ponieważ wszystkie idee — tak, jak niebyt w *Sofiście* — są ograniczone i bytujące. Ale idea tego, co złe nie jest sama również zła — zgodnie z dystynkcją teorii typów (*ENI* 4, 1096 a 17–19) — w odróżnieniu od uczestniczących w niej rzeczy. Biorąc od innej strony: Jedność zaznacza się w większej mierze w świecie noetycznym niż w świecie postrzegalnym zmysłowo. Zapewne przede wszystkim w tym ostatnim istnieją różne stopnie bytu i dóbr.

οὐσία), jak jest to wyrażone w *Politei* (R. 509b8) — znakomity przypadek dialektycznej pierwotności wtórności wraz z pewną dla wtajemniczonego znamioną aluzją: Ἄπολλον, ‘na Apollona!’, odpowiada na to zaskoczony rozmówca (R. 509c), co przy odczytaniu etymologicznym może być rozumiane jako [ἄ-πολλον] ‘nie-wiele’, a zatem Jedno, odpowiednio do pitagorejskiego symbolizowania jedności przez Apollona). Następnie staje się jasne, dlaczego idea Dobra przy bezpośrednim zwróceniu się ku niej może oslepić myślenie, jak słońce oczy (R. 516 a; 517 c; 532 b): jest to właśnie bardzo trudne — myśleć czyste Jedno jako coś pozbawionego części, a przecież zarazem w sposób obrazowy.

Muszę się tu powstrzymać przed wyciąganiem wniosków, jakie wynikają ewentualnie z *Politei* dla poprzedzających ją dialogów *Fedona* i *Sympozjonu*. Uważam tutaj za słuszne interpretacje Realego (2001: 87–108). W przypadku *Sympozjonu* mam na względzie pewien przyczynek Realego, który idzie znacznie dalej niż nasza własna interpretacja. Tymczasem można uznać za rzecz jasną, że pisana i niepisana nauka razem pozostają w stosunku implikacji i eksplikacji, porównywalnym ewentualnie ze stosunkiem między *Realphilosophie* a logiką u Hegla.

Nota końcowa na temat historii i stanu badań nad niepisaną nauką Platona

Świadectwa dotyczące niepisanych nauk (ἄγραφα δόγματα) Platona zebrane zostały przez Konrada Gaisera, *Testimonia Platonica* (1968, 443–557; z tego wydania powyżej są cytowane). W roku 1988 Gaiser w znacznej mierze już ukończył opracowywane dla *Reclam Verlag* rozszerzone i opatrzone komentarzem dwujęzyczne wydanie tych tekstów, które niestety dotąd się nie ukazało. Prawie kompletne dwujęzyczne wydanie tych testimoniów (grecko-francuskie) zawiera książka M.-D. Richard, *L’enseignement orai de Platon* (1986: 243–381). Odnośny wybór tekstów w przekładzie angielskim z krótkim komentarzem oferuje J. N. Findlay (1974: 413–454; również w przekładzie włoskim: Milano 1994).

Inne ujęcie testimoniów wraz ze świadectwami własnymi Platona i odnośnikami do „nie-pisanego” w jego dialogach, po grecku i po włosku, proponuje Hans Krämer (1982: 1994^s: 335–417). Książka ta ukazała się w przekładzie angielskim (1990), hiszpańskim, chorwackim i japońskim. Krytycznego wydania świadectw należy się spodziewać w VIII tomie zapoczątkowanego przez K. Gaisera, ustalonego przez T. A. Szlezáka na dziewięć tomów *Supplementum Platicum*.

Ważniejsza literatura badawcza do roku 1990 wyszczególniona jest u H. Krämera, *Plato and the foundations of metaphysics* (1990: 287–300). Podczas gdy w Starszej Akademii (uczniów Platona) niepisane nauki były dalej rozwijane i w większym lub mniejszym stopniu łączone z dialogami, w epoce hellenistycznej ich tradycja utrzymywała się tylko w formie doksograficznej, zwłaszcza o proveniencji perypatetycznej, platonizm średniego okresu i neoplatonizm do tego stopnia włączył ten doksograficzny przekaz w (alegoryczną) interpretację dialogów, że stopił się on z nią w jedno i z trudem był już rozpoznawalny w swojej odrębnej postaci.

Nowożytna interpretacja Platona, funkcjonująca od XVII wieku, odpowiednio do hermeneutycznej dewizy *sola scriptura* [tylko pismo] coraz bardziej odrzucała neoplatońską nadbudowę, ale nie uwzględniała należycie pośredniego przekazu, zwłaszcza po odkryciu „wewnętrznej formy” Platonskich dialogów przez F. E. D. Schleiermachera. Po pierwszych zbiorach świadectw sporządzonych przez C. A. Brandisa (1823) i A. Trendelenburga (1826) przyjęło się następnie ok. połowy XIX wieku panujące przez przeszło stulecie późne datowanie niepisanej nauki („Altersvorlesung”: K. F. Hermann, E. Zeller). Także obszerny i opatrzony komentarzem zbiór świadectw L. Robina (1908; 1963²) czy też filozoficzne i matematyczne analizy u J. Stenzela (1924, 1959³), W. D. Rossa (1951), O. Toeplitza (1929), M. Gentilego (1930) i P. Wilperta (1949) zakładają, że pośredni przekaz należy do późnej fazy filozofii Platona.

Sprzeciw wobec tego zgłosił najpierw H. Gomperz, a następnie niezależnie od niego — H. Krämer (1959) i J. N. Findlay (1974), którzy zakładają u Platona pewną dwutorowość twórczości literackiej i niepisanej nauki. Ponieważ z tej perspektywy należy oba nurty przekazu odnosić do siebie jako przechodzące w siebie nawzajem i przeczytać pod tym kątem na nowo dialogi. I tak G. Reale (1994¹⁴, po niemiecku: 1993) mówił o zmianie paradygmatu badań, który po neoplatońskim i romantycznym miałby prowadzić do trzeciego obrazu przewodniego w studiach nad Platonem po niemiecku.

W międzyczasie, oczywiście, krytyka przekazu, z którą wystąpił H. Cherniss (1962²) i krąg jego uczniów zakwestionowała autentyczność niepisanej nauki i zyskała sobie zwolenników przede wszystkim na angloamerykańskim obszarze językowym, ale częściowo też na kontynencie. Wydaje się jednak, że ta orientacja, którą ze swej strony została poddana metakrytycznej analizie przez W. D. Rossa (1951), C. J. De Vogel (1986), H. Krämera (1982) i innych, w ostatnich latach utraciła wpływy nawet w kraju swego powstania, w USA, i jeszcze tylko sporadycznie jest broniona. Z drugiej strony, w trakcie ostatnich dziesięcioleci został w szerszy sposób ukazany i potwierdzony odsyłający do niepisanej nauki charakter dialogów i ich treściowe odnoszenie się do niej, zwłaszcza dzięki licznym pracom Szlezáka (1985, również po włosku; *Platon lesen*, 1993, w przekładzie na 17 języków, również po polsku) oraz Realego i Erlera (zob. Bibliografię).

Przedmiotem ponownej, po Gaiserze, szczegółowej dyskusji były założenia i aspekty matematyczne (J. Annas, 1976, również po włosku, G.C. Duranti w kilku pracach, ostatnio (1994), V. Höhle (1994), E. Cattanei (1992–1993). Por. także akta VI Symposium Aristotelicum 1984 (Bern 1987), jak również L. M. Napoletano Valditaro (1988).

Oddziaływania niepisanej nauki na pedagogiczną stronę filozofii platońskiej analizuje P. Bonagura (1991). Konsekwencje dla nowego określenia stosunku między starym platonizmem a neoplatonizmem wyciąga obecnie w sposób najdobitniejszy J. Halfwassen (1992). Dla koniecznego nowego określenia dzieła literackiego w jego funkcjonalnym związku z ustnym nauczaniem Platona interesujące są, poza już wymienionymi pracami Gaisera i Szlezáka, następujące pozycje: E. Schmalzriedt (1969), K. Gaiser (1984), M. Erler (1987: 2007).

Dalsze zadania zintegrowanych przez niepisaną naukę badań nad Platonem dadzą się naszkicować w sposób następujący: 1. postępujące komentowanie dialogów pod kątem

stanowiącej dla nich zaplecze wewnątrz-akademickiej nauki Platona; 2. i na odwrót, szczegółowe komentowanie pośredniego przekazu, mające zwłaszcza wzgląd na literackie dzieło Platona; 3. dalsze filozoficzne interpretowanie i zgłębianie kwestii merytorycznych, które otrzymują nową formę z perspektywy uzupełnionego i ujednoliconego wizerunku Platona.

Z niemieckiego przełożył

Światosław Florian Nowicki przy współpracy Seweryna Blandziego.

Przekład dopracował, przetłumaczył cytaty greckie, wprowadził nagłówki tematyczne i uzupełnił bibliografię Marian Andrzej Wesoly.

BIBLIOGRAFIA

- ANNAS, J., 1976, *Aristotele's Metphysics Books M and N*, Oxford.
- ASSMANN, J., 2008, *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*, tłum. A. Kryczyńska-Pham, Warszawa.
- ASSMANN, J., HARDMEIER C., 1983, *Schrift und Gedächtnis: Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation*, München.
- BONAGURA, P., 1991, *Exterioridad e interioridad*, Pamplona.
- BRANDIS, C.A., 1823, *Scholia in Aristotelem*, Berlin.
- BRISSON, L., 2000, *Lectures de Platon*, Paris.
- CATTANEI, E., 1996, *La teoria platonica-accademica degli enti matematici nella Metafisica di Aristotele*, Milano.
- CHERNISS, H., 1962, *The Riddle of the Early Academy*, New York.
- DETIENNE, M., 1988, *Les sarvoirs de l'écriture en Grèce ancienne*, Lille.
- DURANTI, G.C., 1994, *Towards a 'third' Plato*, Venezia.
- ERLER, M., 1987, *Der Sinn der Aporien in den Dialogen Platons*, Berlin i New York.
- ERLER, M., 2007, *Platon*, München.
- ERLER, M., 2007, *Platon*, [w:] K. Flashar (hrsg.), *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike* Band 2, 1, Basel.
- FINDLAY, J.N., 1974, *Plato: The written and unwritten doctrines*, London 1974.
- GENTILE, M., 1930, *La dottrina platonica delle idee numeri e Aristotele*, Pisa.
- GENTILI, B., PAIONI G., 1985, *Oralità, cultura, letteratura, discorso*, Roma.
- HALFWASSEN, J., 1992, *Der Aufstieg zum Einen. Untersuchungen zu Platon und Plotin*, Stuttgart.
- HINÜBER, O., 1989, *Der Beginn der Schrift und frühe Schriftlichkeit in Indien*, Stuttgart.
- HITCHOCK, D., 1985, "The Good in Plato's Republic", *Apeiron* 19, s. 65–92.
- HÖSLE, V., 1994, *I fondamenti dell'aritmetica e della geometria in Platone*, Milano.
- GAISER, K., 1959, *Protreptik und Paranesis bei Platon. Untersuchungen zur Form des platonischen Dialogs*, Stuttgart.
- GAISER, K. (hrsg.), 1969, *Das Platonbild. Zehn Beiträge zum Platonverständnis*, Hildesheim.
- GAISER, K., "Plato's enigmatic lecture *On the Good*", *Phronesis* 25, s. 5–37,
- GAISER, K., 1968, *Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der platonischen Schule*, Stuttgart.
- GAISER, K., 1984, *Platone come scrittore filosofico. Saggi sull'ermeneutica dei dialoghi platonici*, Napoli.
- GAISER, K., 1986, „Platons Zusammenschau der mathematischen Wissenschaften“, *Antike und Abendland* 32, s. 89–124.
- GAISER, K., 2004, *Gesammelte Schriften*, T. A. Szlezák (hrsg.), Saint Augustin.
- GADAMER, H.-G., 1988, *Platons ungeschriebene Dialektik*, w: H. G. Gadamer, W. Schadewaldt (hrsg.), *Idee und Zahl: Studien zur platonischen Philosophie*, Heidelberg, s. 125–153.
- GOETSCH, P., RAIBLE, W., RIX H., ROEMER H., 1990–2011, *ScriptOralia*, vol. 1–136, Tübingen.
- GOODY, J., 2006, *Logika pisma a organizacja społeczeństwa*, Warszawa.
- GRAESER, A. (ed.), 1987, *Mathematics and Metaphysics in Aristotle*, Bern.
- HARDER, R., 1960, *Kleine Schriften*, München.
- HAVELOCK, E.A., 2006, *Muza uczy się pisać. Rozważania o oralności i piśmienności w kulturze Zachodu*, tłum. P.Majewski, Warszawa.

- HAVELOCK, E.A., 2007, *Przedmowa do Platona*, tłum. P. Majewski, Warszawa.
- KOBUSCH, T., MOJSISCH, B. (hrsg.), 1996, *Platon. Seine Dialoge in der Sicht neuer Forschungen*, Darmstadt.
- KRÄMER, H.J., 1959, *Arete bei Platon und Aristoteles*, Heidelberg.
- KRÄMER, H., 1964 (1967²), *Der Ursprung der Geistmetaphysik: Untersuchungen zur Geschichte des antiken Platonismus zwischen Platon und Plotin*, Amsterdam.
- KRÄMER, H.J., 1996, „Das Verhältnis von Prinzipienlehre und Dialektik bei Platon“, *Philologus* 110, s. 35–70.
- KRÄMER, H.J., 1969, „Epekeina tes oustias: zu Platon, *Politeia* 509b“, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 51, s.1–30.
- KRÄMER, H.J., 1982 (2001⁶), *Platone e i fondamenti della metafisica. Saggio sulla teoria dei principi e sulle dottrine non scritte di Platone con una raccolta dei documenti fondamentali in edizione bilingue e bibliografia*, Milano.
- KRÄMER, H.J., 1990, *Plato and the Foundations of Metaphysics. A Work on the Theory of the Principles and Unwritten Doctrines of Plato with a Collection of the Fundamental Documents*, Albany.
- KRÄMER, H.J., 1986, *La nuova immagine di Platone*, Napoli.
- KRÄMER, H.J., 1996, *Dialektica e definizione del Bene in Platone. Interpretazione e commento storico-filosofico di Repubblica VII 534B3–d2*, Milano.
- KRÄMER, H., *Platons ungeschriebene Lehre*, [w:] T. Kobusch, B. Mojsisch 1996, s. 249–275.
- KRÄMER, H., 1998, «La doctrine non écrite de Platon», *Les Études Philosophiques* 1, s. 31–56.
- KRÄMER, H., 1987, „Ku nowej interpretacji Platona“, tłum. M. Wesoly, *Studia Filozoficzne* 261, s. 3–18.
- KRÄMER, H., 1996, „Nowy wizerunek Platona“, tłum. S. Blandzi, J. Kałużny, *Kwartalnik Filozoficzny* 29, s.145–165.
- KRÄMER, H., 2004, „Die Ältere Akademie“, w: H. Flashar (hrsg.), *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike* Bd. 3, Basel, s. 1–165.
- KRÄMER, H., *Gesammelte Ansätze zu Platon*, D. Mirbach (hrsg.), Berlin i Boston 2014.
- KULLMANN, W., REICHEL, M. (hrsg.), 1990, *Der Übergang von der Mündlichkeit zur Literatur bei den Griechen*, Tübingen.
- MARKOVIČ, Ž., 1965, *Platons Theorie über das Eine und die unbestimmte Zweiheit und ihre Spuren in der griechischen Mathematik*, w: O. Becker (hrsg.), *Zur Geschichte der griechischen Mathematik*, Darmstadt, s. 308–318.
- MCLUHAN, M., 2004, *Zrozumieć media: Przedzuczenia człowieka*, Warszawa.
- NAPOLITANO VALDITARA, L.M., 1988, *Le idee, i numeri, l'ordine – la dottrina della mathesis universalis dall'Academia antica al Neoplatonismo*, Napoli.
- NIETZSCHE, F., 1913, *Werke*, Bd. 19: *Philologica* Bd. 3, Leipzig.
- ONG, W.J., 2011, *Oralność i piśmienność: słowo poddane technologii*, Warszawa.
- POSTMAN, N., 1995 (2004²), *Technopol: Triumf techniki nad kulturą*, tłum. A. Tanalska-Dulęba, Warszawa.
- REALE, G., 2001, *Alles, was tief ist, liebt die Maske. Aristophanes' Rede im Symposion als sinnbildliche Verhüllung der ungeschriebenen Lehren Platons*, w: T.A. Szlezák, 2001, s. 87–108.
- REALE, G., 2013²³, *Per una nuova interpretazione di Platone. Rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle "Dottrine non scritte"*, Milano (wersja niemiecka: *Zu einer neuen Interpretation Platons...*, Paderborn 1993).
- RICHARD, M.-D., 1986 (2006²), *L'enseignement oral de Platon. Une nouvelle interprétation du platonisme*, Paris.
- ROBIN, L., 1908 (1963³), *La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote*, Paris.
- ROSS, W.D., 1951, *Plato's Theory of Ideas*, Oxford.
- SCHLEIERMACHER, F., 1969, „Einleitung zu Platos Werken“, w: K. Gaiser (hrsg.), *Das Platonbild. Zehn Beiträge zum Platonverständnis*, Hildesheim, s. 1–32.

- SAYRE, K.M., 1983, *Plato's Late Ontology*, Princeton.
- SCHMALZRIEDT, E., 1969, *Platon. Der Schriftsteller und die Wahrheit*, München.
- STENZEL, J., 1924 (1959³), *Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles*, Leipzig.
- SZLEZÁK, T.A., 1987, *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen*, Berlin i New York.
- SZLEZÁK, T.A., 2004, *Das Bild des Dialektikers in Platons späten Dialogen*, Berlin i New York.
- SZLEZÁK, T.A., 1993, *Plato lesen*, Stuttgart (przekład polski: *Czytanie Platona*, Warszawa 1998).
- SZLEZÁK, T.A. (hrsg.), 2001, *Platonisches Philosophieren. Zehn Vorträge zu Ehren von Hans Joachim Krämer*, Zürich i New York.
- SZLEZÁK, T.A., 2003, *Die Idee des Guten und Platons Politeia. Beobachtungen zu den mittleren Büchern*, Sankt Augustin.
- TOEPLITZ, O., 1929, „Das Verhältnis von Mathematik und Ideenlehre bei Plato“, *Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik I*, s. 3–33.
- TRENDELENBURG, F.A., 1826, *Platonis de ideis et numeris doctrina ex Aristotelis illustrata*, Berlin.
- VILLERS, J., 2005, *Das Paradigma des Alphabets: Platon und die Schriftbedingtheit der Philosophie*, Würzburg.
- WILPERT, P., 1949, *Zwei aristotelische Frühschriften*, Regensburg.
- WIPPERN, J. (hrsg.), 1972, *Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons*, Darmstadt.
- ZELLER, E., 1922⁵, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Bd. II 1, Leipzig.

HANS JOACHIM KRÄMER **Plato's Unwritten Doctrine**

/ Universität Tübingen /

With the late Author's (†24.04.2015) kind permission, the present text is published here in a somewhat abbreviated and modified translation that has been given appropriate subheadings and supplemented with an extensive bibliography. Its German original from 1996 has been translated into French (1998) and English (2012). The purpose of the present translation is to make the Polish reader acquainted with the important and innovative account of Plato's philosophy that has been put forward by the Tübingen School whose one of the most prominent co-founders was Hans Joachim Krämer. While this text is devoted to Plato's critique of writing, it also presents Plato's *agrapha dogmata* as an important supplement to the written dialogues. A fuller overview of the major assumptions of this new interpretation is to be found in the recently published *Gesammelte Ansätze zu Platon* (2014).

KEY WORDS

The "Tübingen School of Plato", *agrapha dogmata*, oral and written dialectic, theory of principles, on the Good

Platona krytyka pisma / oralności oraz teoria pryncypiów

MICHAEL ERLER / *Julius-Maximilians-Universität Würzburg* /

Tak zatytułowany niniejszy tekst stanowi polski przekład następujących rozdziałów z nowatorskiej książki tegoż autora pt. *Platon* (München 2006): IV 4. a) *Kritik der Schriftlichkeit*; b) *Hören des Richtiges, Verfehlen der Wahrheit: Platons Kritik der Mündlichkeit*; IX 1. *Schriftlicher Dialog und mündliches Prinzipiendenken*; 2. *Einheit und Vielheit: Ein Rekonstruktionsversuch*; 3. *Mündliche Lehre als Ergänzung des schriftlichen Dialogs*. Książka ta wpisuje się w nowy paradygmat badań nad Platonem i podjęte tutaj jej wątki stanowią związłą i spójną wykładnię tematyczną wokół platońskiej krytyki pisma i oralności oraz związaną z tym teorią pryncypiów. Kwestie te pozostają przedmiotem dyskusji, a przedłożone tu wywody uznajemy za nader ważny poznawczo i dydaktycznie materiał do dalszych dociekań nad Platonem. Dziękujemy Autorowi i niemieckiemu Wydawcy za zgodę na polski przekład tych ważnych partii wspomnianej książki.

1. Krytyka pisma: *Fajdros*

W swojej rozprawie z tradycyjną retoryką rozważa Platon w *Fajdrosie* pod koniec dialogu (*Phdr.* 274 b–278 b) także rolę, jaka przypada słowu pisanemu w kontekście przekazu

wiedzy. Otóż książki nie służą do przekazu wiedzy: to podstawowy wydzźwięk stanowiska Sokratesa, które już wcześniej zabrzmiało w dialogu *Protagoras* (Prt. 329 a) i które konsekwencje podane są później w *Liście VII*: „Dotąd o tych [zasadach natury] nie ma mojego pisma i nigdy nie będzie” (*Ep.* 341 c).

W *Fajdroście* opowiada Sokrates historię Egipcjanina Teuta, który zwraca się do faraona Tamuza ze swoim odkryciem pisma (*Phdr.* 274 e): „Ta umiejętność, królu, uczyni Egipcjan mądrzejszymi i sprawniejszymi w zapamiętywaniu, albowiem odkryte zostało lekarstwo na pamięć i mądrość”. Faraon jednak nie jest tym w ogóle zachwycony. Pisane teksty, jak się obawia, prowadzą do wielowiedztwa i zapomniania, a nie do wiedzy. „Pismo bowiem u uczących się sprawi w duszach zapomnienie z braku ćwiczenia pamięci, jako że zawierając pismu od zewnątrz jego obcych znaków sami w sobie nie będą skłonni do zapamiętywania. A zatem nie na pamięć, jeno na przypominanie odkryłeś lekarstwo. Co do mądrości, dostarczasz uczniom jedynie pozór, a nie prawdę. Dzięki tobie staną się nader bystrzy wzrokowo, bez nauki zdając się być erudydami, choć w większości to ignoranci i trudni do współżycia, staną się oni pozornie mądrzy zamiast mądrymi” (*Phdr.* 275 a). Bez ustnego pouczenia — sądzi Tamuz — słowo pisane jest chłodne i martwe. Dalszy przebieg dyskusji w *Fajdroście* ukazuje, jak Sokrates Platoński broni ewidentnie tego właśnie poglądu.

W efekcie zapisane wyobrażenia nie dają żadnego jasnego i pewnego sensu, a tylko ustna rozmowa; sytuację komunikacji tworzy obecność samego rozmówcy i zdolność z jego strony obrony własnych tez, co umożliwi prawdziwy przekaz wiedzy. Podstawę swego sceptycyzmu wobec słowa pisanego upatruje Platon w tym, że książki nie są w stanie uniknąć nieporozumień, gdy wpadną w niewłaściwe ręce (*Phdr.* 275 e). Pozostają nieme, gdy ktoś chce nawiązać rozmowę (*Phdr.* 275 d); tak jak obrazy (*Phdr.* 275d) nie mogą dać żadnej odpowiedzi na stawiane pytania bądź mówią ciągle to samo. Teksty nie zdołają dostosować się do różnych typów czytelników, nie mogą dobrać sobie właściwych odbiorców i przyjść sobie z pomocą, gdy bywają znieważane (*Phdr.* 275 d–e). Co więcej, teksty wymagają wsparcia swego własnego ‘twórcy’ (*Phdr.* 275 e). Bez dodatkowego pouczenia ulegają zapomnieniu i dają pozór wiedzy (*Phdr.* 275 a). Są one tylko marnym odbiciem ustnej mowy. Platon jest przekonany, że żaden rodzaj tekstu i żadna forma literacka nie może usunąć deficytu pisanego tekstu w konfrontacji z oralną konwersacją. Dotyczy to także dialogu literackiego; żadnym słowem Sokrates nie wspomina, że jedynie forma dialogu może zrekomensować deficyt pisanego tekstu. Przeciwnie, Platon czyni tu pośrednie odniesienie do swoich własnych pism (*Phdr.* 276 e z odniesieniem do *Politei*) (Luther 1961: 536 n.). Może wydawać się paradoksem, ale jego własne dialogi nie stanowią żadnego wyjątku, skoro Platon wyraża gruntowny sceptycyzm co do pożytku pisanych tekstów w procesie nauczania, jak on to pojmuję, przyjmując te pisma tylko pod określonymi warunkami. A to dlatego, że Sokrates pisaniem tekstem w procesie uczenia przydziela tylko pewną funkcję hypomnematyczną, czyli ‘wsparcia pamięci tego, co już się wie’. Autor musi tekstów ‘bronić’ w dyskusji ustnej i przy pomocy czegoś, co zostanie określone jako ‘wartościowsze’ (*Phdr.* 278 d), ukazując te pisane jako ‘mniej wartościowe’ (*Phdr.* 278 c). Kto to potrafi, ten dowodzi według Platona, że jest filozofem.

Wątpliwości Platona co do zdolności komunikacyjnej pisanego tekstu, i wynikłe stąd pierwszeństwo, jakie on przyznaje ustnej rozmowie, trzeba uznać za wkład do pewnej dyskusji szczególnie żywej tamtych czasów. Otóż inaczej niż krytyka Karla Moorsa wobec „wieku kleksiarzy” w *Zbójcach* (1, 2) Schillera czy też skarga w *Nathanie mędrca* (5, 6) Lessinga na “chłodną erudycję książkową, która tylko wyraża się w mózgu martwyymi znakami”, Platon reaguje na pewien faktyczny, konkretny rozwój, jaki przybiera ze wzrastającym znaczeniem pismo i książka w V wieku przed Chr. w dziedzinie przekazu wiedzy i upatruje w książce jakiś wartościowy wkład ze strony dla nieobecnego autora. Przeciwno temu właśnie występuje Platon. Wprawdzie tworzy on teksty, jednak przy ich redagowaniu i oddziaływaniu kieruje się wyraźnie tymi przemyśleniami, które wyraża on w swej krytyce. Postępowanie Sokratesa w dialogach ukazuje, że obok zwykłej świadomości problemu zaleca się często rekurs do dalszego poziomu argumentacji, aby dojść do pozytywnych rezultatów. Przy tym zwykł on prowadzić przez takie postępowanie zorientowane na rozmówcę, które według Platona ukaże nam prawdziwego filozofa (*Phdr.* 278 c). Platowska postać Sokratesa we wczesnych dialogach aporetycznych (Erler 1987), jak i w całym jego późnym dziele, przedstawiona została w sposób paradygmatyczny (Szlezák 1985; 2004).

Jednocześnie z zaplecza krytyki Platona i jego wytycznych — tekst jako wsparcie przy zapamiętywaniu — osiągają filozoficzny profil osobliwości platońskiej sztuki dialogu. Przerywanie ciągu myślowego, pomijanie ważnych informacji, podkreślana tymczasowość niejednych rezultatów, bezradność na koniec rozmowy (aporie), są nie tylko literackimi toposami, które występują też u innych autorów przed Platonem, jak np. u Pindara. Takie *topoi* ze względu na odbiorcę przyjmują wręcz charakter apelu, zachęcając go przy tym, by przedyskutować nierozstrzygnięte problemy i wypełnić gdzie to możliwe luki (Erler 1987). Czy to tylko osiąga się przez to, że — jak przyjmował Schleiermacher — „dociera się bądź nie do wnętrza prawdziwego słuchacza” (Schleiermacher 1804), tj. teksty czyta się możliwie dokładnie, jest rzeczą dyskusyjną. Konieczne jest także istotne przeorientowanie i zmiana perspektywy, która skłonna jest zdystansować się od panujących poglądów, jakie partnerzy Sokratesa podejmują w rozmowie. Potrzeba także pewnej przemiany u ludzi, jakiej to Platon wymaga w pedagogicznym rdzeniu swej *Politei*, w owej alegorii jaskini. Stawia się często pewną wielość treści i wielofunkcyjność tekstów, podług tego czy zwraca się do przypadkowej, okazjonalnej publiki, czy do publiki zorientowanej, która potrafi trafnie ocenić filozoficzne znaczenie wskazówek. Forma i treść służą do ilustracji filozoficznych dyskursów zwieńczonych sukcesem czy niepowodzeniem, do opisu sposobów postępowania właściwych czy niewłaściwych. Zarazem jednak dialogi oraz ich przedstawienie dyskusji filozoficznych służą w uzyskaniu pewnego treningu, formalnego wyćwiczenia, ale także do wprawy, sprawdzenia i utrwalenia filozoficznych treści. Ich lektura zdoła wyzwolić się od fałszywych przedstawień, przekazać trafne poglądy, sprawdzić czy wzmocnić, a przede wszystkim do tego zachęcić, by przyjmować pewien kontrolowany, kierowany rozumem sposób życia, który to przeżył Sokrates.

2. Słuchanie trafności, chybianie prawdy: Platona krytyka ustności

Platona krytyczna dyskusja mediów w *Fajdrosie* dotyczy nie tylko wartości i pożytku pisanego słowa. Otóż z *Fajdrosa* i innych dialogów wynika, że Platon stawia wyższość ustnej komunikacji nad pisanymi tekstami. Jednak nie neguje on bynajmniej tego, że również w obszarze oralności istnieją problemy przekazu i uzyskiwania wiedzy. Co więcej, stosuje on formę dialogiczną swoich pism, które tak wyrażają formy ustnego przekazu wiedzy, aby ukazać trudności w tym obszarze i nad nimi się zastanowić. W związku z tym pewną rolę odgrywa tu motyw, który można określić jako ‘słuchanie trafności, chybianie prawdy’ (Erler 2002). Często bowiem Sokrates i jego rozmówcy stawiają w rozmowie wiedzę, którą oni od innych zasłyszeli i która w dyskusji ma być treściowo istotna i tak wskazywać na możliwości rozwiązania. Wszelako prawie zawsze chybiają oni próbie, by to co zasłyszane (*akousma*) uczynić owocne w dyskusji. W dialogu *Laches* podaje Nikias pewne określenie odwagi, które miał on często od Sokratesa usłyszeć (*La.* 194 e–195 a), a które formalnie jawi się jako nie fałszywe i opowiada w ważnych punktach widzenia definicji Sokratesa w *Politeia* (*R.* 429 b n.). Jednakże Laches ma problemy, by te ‘zasłyszane’ tezy właściwie wybronić. Motyw ‘słuchanie trafności, chybianie prawdy’ sygnalizuje, że także ten faworyzowany przez Platona ustny transfer wiedzy jest problematyczny, gdy nie obchodzi się trafnie z informacją ustną. Jak przy właściwym użyciu pisma, tak i tutaj odgrywa rolę odpowiednia kompetencja odbiorcy. Stąd ustne informacje, jak i teksty pisane, nie są giętkie i pomocne w zmieniających się sytuacjach, jeśli myśli się wstawić je do dyskusji jako ‘reguły pięści’ czy stałe formy. Motyw ten wskazuje na to, że taki użytek ‘zasłyszanego’, nawet jeśli pochodzi od bogów, nie jest wystarczający. Konieczna jest gotowość, by to ‘zasłyszane’ aktywnie i krytycznie poddać próbie. Kto nie potrafi trafnie podjąć treści znaczeniowe, daje wyraz temu, że ustne przekazy tylko wtedy poprawnie mogą być stosowane, gdy ich treść nie tylko się akceptuje, ale i zdoła objaśnić. Inaczej zachodzi ryzyko ‘słuchania tylko siebie samego’ (*Arist. EN* 1149 a 26 n.). Sokrates bowiem wciąż przywołuje owo uzasadnienie tego, dlaczego to co zasłyszane ma być trafne. Wiele dialogów ilustruje pewne fałszywe podejście. Dialog *Sofista* wykazuje zaś, że owo ‘zasłyszane’ bywa wtedy przyswojone, gdy jest się w stanie odtworzyć przebieg myśli, który do niego prowadzi (*Sph.* 236 e–264 d). Albowiem ustnie przekazane myśli są w ten sposób wynikiem dłuższych dociekań, wnioskami z szerszych rozumowań, przy których osiągnięte przesłanki są jakby ‘zamrożonymi słowami’ (*Plut.* 7, 79a) (Gaiser 1968: 584). Chodzi o to, aby rozpuścić to skrzepnięcie, jakby wstecz przebiec myślą, odszukać przesłanki i odtworzyć bieg myśli, którego wynik się wysłuchało. Tak jak tekst pisany, tak też dla Platona to, czego się wysłuchuje, jest w procesie nauczania wtedy tylko użyteczne, gdy umie się zrekonstruować dany kontekst. Konieczność tę ukazują właśnie jego dialogi. Odzwierciedlają one Platońskie przedstawienie przekazywania wiedzy, wraz z którym dystansuje się on od ujęć sobie współczesnych. Za tym stoi konkurent Platona, nauczyciel retoryki, Izokrates, który przez nauczanie rozumiał zwykle przekazywanie wieści, maksym, treści pamięciowych, i czynił z tego warunek dla trafnego postępowania (*Ad Dem.* 12): „Nie jest możliwe uzyskać właściwy pogląd nie napelniając się wieloma i wyborynymi zasłyszonymi wieściami (*akousmata*)”.

To co z dialogów można wywnioskować, potwierdzone też jest w *Liście VII* Platona. Podług tego Dionizjos Młodszy, tyran Syrakuz, który ponoć interesował się platońską filozofią, utrzymywał, że trafnie i wystraszająco usłyszał od Platona o jego filozofii (*Ep.* 341 a–b), a także od innych o niej został dobrze poinformowany. Jednak pewna z nim próbna rozmowa ukazała Platonowi, że Dionizjos nie był w stanie rozwinąć w rozmowie to, co usłyszał, i wydobyć z tego implikacje (*Ep.* 340 b–341 a) — właściwie tak jak to przytrafia się w dialogach wielu rozmówcom Sokratesa. Tak jak tamci pokazuje on, że nie przyswoił tego, co usłyszał jako pewnej wiedzy, a tylko posługuje się ‘pozorną wiedzą’ i przy tym kieruje się błędnym postępowaniem (*Ep.* 340 b; 341 c). Dionizjos rozpowszechniać miał pisemnie to, co usłyszał, i podawać obcą mu wiedzę jako swoją własną (*Ep.* 344 e), aczkolwiek jest niestosowne — jak to się mówi — wyrażać się pisemnie o tak ważnych sprawach.

Jako powód tego jest podane w *Liście VII* brakujące przyswojenie ze strony odbiorcy, a także podstawowy deficyt ustnego przekazu wiedzy, ‘słabość owego logosu’ (*to asthenes tou logou*). Taka słabość bierze się z niezdolności środków poznania (wizerunek, słowo i definicja), wyrażenia istoty danej rzeczy w języku bez jednoczesnego ujęcia również pewnej jakości tej rzeczy (*poion ti*) (*Ep.* 342 e–343 a). Dlatego ujęcie istoty rzeczy nie może tu być zapodane, tak jak w innych rodzajach wiedzy. Nie jest ona do przekazania za pomocą gotowych już sformułowań.

Wszelako trzeba też wiedzieć, że istnieją ramowe warunki, które zdołają ewentualnie sprostać słabości ustnej komunikacji. Ważne jest to, by partnerzy dyskusji byli kompetentni. Oni muszą być zdolni z natury i — jak mowa w *Liście VII* — być ‘oswojeni’ z właściwym przedmiotem, gdyż niezdolne natury nie zdołają nabyć poznania nawet przy trafnym pojmowaniu (*Ep.* 343 e–344 b). Przypada tu, po drugie, wymóg długotrwałego i ciągłego kontaktu nauczyciela i ucznia (*Ep.* 341 c), dialektyczna gra pytań i odpowiedzi, przyjazne testy i odparcia (*Ep.* 344 b), nade wszystko jednak poprawny kontakt ze środkami poznawczymi. Muszą bowiem te środki poznawcze tak ścierać się wzajemnie: zmysłowo przedstawiony obraz, słowa, definicje (*Ep.* 344 b), aż pewien płomień poznania zabyśnie i dalej w duszy ‘rozpali światło’ (Fritz 1978: 179 n.). Przypomina to zresztą projekt ćwiczeń dla przyszłych filozofów, o którym mowa w *Politei* Platona, oraz szukanie zdolnych partnerów dla dociekania prawdy, co oferują też niektóre momenty jego dialogów.

Nawet jeśli *List VII* nie miał pochodzić od Platona, na co dotąd nie przytoczono żadnych decydujących argumentów, komentuje on jednak w dobitny sposób krytykę oralności dialogów, uzasadnia ją i pozwala rozpoznać aspekty pozytywne: to nie konkluzja zawarta w jakiejś formule gwarantuje nabycie danej treści, tylko długotrwały proces zespolonej ustno-dialektycznej dyskusji o jej treści. Forma dialogu i osobliwości platońskiego przedstawienia sztuki uzyskują też pewien profil względem krytyki środków przekazu. Ilustrują one i wspierają wymagany proces aktywnego uczenia się, gdzie nie tyle rezultaty refleksji zostają zilustrowane, ale sam proces, który do nich prowadzi. Otwartość stymuluje dyskusje i czyni dialogi wsparciem przy zapamiętywaniu w sensie wymaganym przez Platona.

3. Pisany dialog i ustne dociekania pryncypiów

Krytyczna postawa Platona wobec pisanych tekstów oraz ich rola w przekazie wiedzy, a także świadomie utrzymana otwartość dyskusji w jego dialogach, pozwalają oczekiwać, że o problemach w nich rozważanych w kręgu Platona toczyła się dalej dyskusja. Dotyczy to także nauki o ideach oraz kwestii z tym związanych.

Nauka o ideach wykazuje, że Platon wielość rzeczy i zjawisk zamierzał sprowadzić do przyczyn, od których tamte biorą swój początek i mogą być wyjaśnione. Do tego w dialogach występują wskazówki, że Platon zajmował się dalej tym, by ilość tych przyczyn dalej zredukować i dojść do niewielu podstawowych zasad. W dialogu *Politeia* wypowiedział się Sokrates o takiej najwyższej Idee Dobra, która wykracza poza inne idee. W *Sofistice* i w *Polityku* znajdujemy wywody o pewnym hierarchicznym porządku w obrębie idei. W *Filebie* wszelki byt przydzielony został do czterech rodzajów (*Phlb.* 23 b–27 c), bezkresu, kresu, wymieszania obydwu, gdzie działa rozum jako przyczyna mieszania ‘król niebios i ziemi’ (*Phlb.* 28 e; Frede 1977: 211 n.). W *Timajosie* wreszcie mowa jest o przyczynie mieszania kresu i bezkresu oraz wprowadzony Demiurg jako wyższe pryncypium (*Tim.* 28 a).

Jak przed nim filozofowie przyrody poszukiwali uniwersalnych zasad, i znajdowali je wraz z Talesem w wodzie, z Anaksymenesem w bezkresie czy wraz z Anakagorasem w umyśle (*nous*), jak po nich neoplatonik Plotyn czy Proklos sprowadzili platońską filozofię do jednej zasady, tak też i Platon kontynuował w pewien sposób przedsokratejską tradycję wokół niewielu wyższych zasad w sferze noetycznej. Takie wrażenie zostaje wzmocnione przez dalszą obserwację, a nawet potwierdzone. Okazuje się, że czytelnik w ważkich partiach *Politei* (*R.* 506 d–e), w *Polityku* (*Plt.* 284 c–d) czy w *Timajosie* (*Tim.* 48 c; 53 d) nie zostaje w pełni ani nawet wystarczająco poinformowany w sprawie tych niewielu czy jednej zasady, jak ‘Idea Dobra’, o znaczeniu miary jako pryncypium wszechrzeczy w odniesieniu do redukcji dymensjonalnej. Wprawdzie jest mowa o ‘najwyższych rzeczach czy przedmiotach’ poznania, ale pozostaje to wzmianką, gdyż nie jest się w stanie głębiej rzecz uchwycić, przynajmniej na razie, albo ze względu na partnera dyskusji (np. *R.* 506 d–e).

Objasniająca rozmowa przełożona zostaje na później, oczywiście w danym dialogu już nie podjęta. Wszystko to przypomina podobne postępowanie w aporetycznych dyskusjach wcześniejszych dialogów, gdzie tak samo występują aluzje, wzmiankowane odniesienia, by podać pewne rozwiązanie, lecz wszystko to zostaje przesunięte na później (Erler 1987, 78b n.). Tu i tam cokolwiek pozostaje w zawieszeniu, tu i tam czytelnik ma wrażenie, że Platon zachowuje się wobec niego świadomie restryktywnie, aczkolwiek miałby mu coś więcej do powiedzenia.

Takie wrażenie tymczasowości zgodne jest ze świadectwami uczniów Platona, zwłaszcza Arystotelesa, że Platon faktycznie myślał o tym, aby wielość idei zredukować do niewielkiej liczby pryncypiów/zasad (*archai*), by za ich pomocą można było wyjaśnić istnienie wielości duchowych i zmysłowych rzeczy. Arystoteles mówi o naukach Platona, które — chyba nie przez samego Platona, tylko przez jego słuchaczy (Szlezák,

1993: 161) — zostały określone jako „tak zwane niepisane nauki” (Arist. *Phys.* 209 b 15 = Test. 54A Gaiser). Arystoteles traktował o tych naukach zwłaszcza w swym niezachowanym piśmie *O dobru*. Również przez innych uczniów Platona sporządzone zostały z nich notatki (Test. 8 Gaiser). Na ile świadectwa pozwalają rozpoznać — choć ich zawartość jest sporna (Brisson 2000: 43 n.) — zostały tam podjęte w ramach tak zwanych ‘niepisanych nauk’ tematy i kwestie, które pojawiają się w pewnych miejscach dialogów, lecz nie zostały tam przedyskutowane. Odpowiednie aluzje w fikcyjnym przebiegu dialogów mają więc pewne realne zaplecze i mogą skierować wzrok na dyskusje wewnątrz Akademii, o których posiadamy pewne świadectwa. Widocznie Platon zamierzał istotnie w kręgu swych uczniów podjąć, rozwinąć czy zgłębić to, co pozostawił otwarte w swym dyskursie spisany. To, że Platon w Akademii ze swymi uczniami dyskutował problemy filozoficzne, nas nie dziwi. Warte uwagi jest jednak to, że świadectwa o ‘niepisanych naukach’ dokumentują pewną treściową ‘nadwyżkę’ względem dialogów, która nie tylko dotyczy terminologii, co raczej owej próby podstawowych zasad, które w dialogach zaledwie bywają wzmiankowane. W dialogach idee są najwyższymi istnościami — ‘centrum platońskiego świata myśli’ — jak donoszą świadectwa, że Platon w ustnym wykładzie idzie dalej w ugruntowaniu horyzontu ponad tymi ideami (Halfwassen 1998: 29–42). Najwidoczniej w kręgu jego uczniów dyskutowano o dalszym uzasadnieniu hipotezy idei, a więc po ‘drugim płynięciu’ nauki o ideach (*Phd.* 99 c) o dalszym poziomie uzasadnienia idei (Reale 2000: 364–68). Jeśli Platon takowe rozważania powierzył ustnemu dyskursowi w kręgu swych uczniów, nie powinno się tego ograniczenia mylnie rozumieć w sensie ‘ezoteryki’ jako pewnej nauki tajemnej (Szlezák 1985: 400 n.). Powód powściągliwości dla Platona jest tutaj ten sam co uzasadnia otwartą postać dialogów. Jeden i drugi jest konsekwencją podstawowego przekonania Platona, że w przekazie wiedzy musi nieuchronnie dochodzić do nieporozumień i błędów, jeśli kompetencja i zdolność odbioru rozmówcy nie jest przestrzegana i tutaj — jak i w księgach — nie ma żadnej możliwości do skorygowania w bezpośredniej rozmowie.

„Dotąd nie ma mojego pisma na tym i nigdy nie i będzie; nie można bowiem tego w ogóle wyrazić, na podobieństwo jakby innych nauk, albowiem tylko z długiego obcowania z samym przedmiotem i zżycia się z nim, niespodziewanie, jak światło zapalone od położonego ognia, zrodzi się w duszy on sam i dalej rozwinie...” (*Ep.* 341 c–d).

Refleksje nad możliwością naukowego przekazu i dydaktycznej strategii, a nie kupczenie tajemniczością, skłoniły zatem Platona, postępować z nauką restryktywnie i nie wyjawiać tego wszystkiego publicznie, co wskutek braku przygotowania mogłoby się okazać niejasne bądź trywialne.

Postawa Platona została zresztą potwierdzona jego osobistym doświadczeniem. Platon bowiem, jak wnosimy ze świadectwa Arystoksenosa, ucznia Arystotelesa, sprzeniewierzył się swojej zasadzie. Podług niego wystąpił raz on publicznie i wygłosił przed większym zgromadzeniem pewien wykład *O dobru* (Gaiser 1980). W tym wykładzie traktował on jednak nie o wyobrażeniu Dobra, jakie zwykle oczekuje się w tym temacie. Chodziło raczej o problemy matematyczne i teorię liczb. To wystąpienie było wielkim niepowodzeniem u publiczności, która nie miała przygotowania filozoficznego.

Dla Arystotelesa było to pewnym ostrzegawczym przykładem, aby dana publiczność zawsze nastawić na tematykę swego wykładu i uczynić treść zrozumiałą, by uniknąć rozczarowania.

„Tak oto Arystoteles stale opowiadał o tym, czego doznała większość z tych, którzy słuchali wykładu Platona *O dobru*. Każdy z nich bowiem przychodził przekonany, że dowie się czegoś o tych uznawanych przez ludzi dobrach, takich jak bogactwo, zdrowie, siła, czy w ogóle o jakimś chwalebny szczęściu. Kiedy zaś wywody okazały się o naukach matematycznych, o liczbach, geometrii i astronomii, wraz z wnioskiem, że Dobro jest Jednym, całkowicie — jak miemam — wydało się to im jakimś paradoksem. Jedni potem wzgardzili tym przedmiotem, inni go potępiali.” (Aristox. *Harm.* II, 30 Macran).

Platon sam doświadczył tego, czego obawiał się w *Liście VII*: jego filozofia wystawiona została na drwiny przez tych, którzy niezupełnie bądź tylko w połowie ją rozumieją (*Ep.* 339 a; 341 a). Dlaczego Platon z taką tematyką zwrócił się do szerszej publiczności, trudno nam powiedzieć. Być może zamierzał przewyciężyć pewne przesady, które były żywione wskutek jego restryktywnego przekazywania wiedzy. We fragmencie komedii Aleksisa (fr. 180 K.-A.) czytamy: „Bezsens rozmawiać z Platonem w kręgu własnym”. Wydaje się, że Akademia Platona uchodziła za elitarną i ‘Dobro Platona’ uważano za coś mętnego i tajemniczego (Gaiser 1980: 22 n.).

4. Jedno i Wielość: próba rekonstrukcji

Świadczenia na rzecz ‘niepisanej nauki’, przy których nie chodzi o cytaty z Platona, a tylko o relacje i odnośniki uczniów i to z późniejszych źródeł, posiadają różną wagę i są dotąd trudne do ocenienia. O szczególnym znaczeniu są naturalnie doniesienia Arystotelesa. Jak można rozpoznać, chodzi w tej teorii zasad Platona o pewną ‘protologię’ (Reale 2000), o pewną naukę o pierwszych składnikach bytu. Oczywiście Platon dochodzi do tego, by zaprojektować pewien rodzaj teorii elementarnej, która zdoła wyjaśnić istnienie idei, hierarchię w noetycznym zakresie i rzeczy świata zjawiskowego (Arist. *Metaph.* 987 a 29 n. = Test. 22A Gaiser) i przez to być może wszelkie ‘pokrewieństwo całej natury’, o czym w dialogach niejednokrotnie jest mowa (*Men.* 81 c–d; *Smp.* 202 e; por. Theophr. *Metaph.* 6 a–b = Test. 30 Gaiser), i tworzy istotne podstawy platońskiego rozumienia natury. Platon starał się odnaleźć zasady, przez które wielość, różnorodność oraz istota wszechrzeczy stanie się wyjaśnialna. Przy tym określone są dwie procedury: jedna to redukcja, która od wielości zjawisk poprzez idee do zasad prowadzi, oraz kierunek dedukcji, która od zasad poprzez różne stopnie dochodzi do zjawisk. Poszukiwanie ostatecznych punktów wyjścia (*archai*), z których cała rzeczywistość wywodzi się i może być wyjaśniona, prowadzi Platona do dwóch zasad: do ‘Jednego’ (*to hen*) i do ‘Nieokreślonej Diady’ (*aoristos duas*) (Arist. *Metaph.* 987 b 14–988 a 17 = Test. 22A Gaiser). Owo ‘Jedno’ odnosi się do określoności, jednoznaczności i trwałości rzeczy. Według świadectwa Arystotelesa Platon w ustnym wykładzie określił Jedno jako przyczynę celową

wszystkich rzeczy w owej ‘Idei Dobra’ (Arist. *EE* 1218 a 24–31 = Nr 79 Richard; Aristox. *Harm.* II 30–31 = Test. 7 Gaiser), którą w parabolach *Politei* została tylko wzmiankowana, ale treściowo bliżej nie określona (R. 506 d–e; 509 c). W związku z tym może również wspomniana jest owa ‘ścisłość sama’ (*auto t’akribes*), o której mowa jest w *Polityku* (Plt. 284 d–e; Krämer 1959: 492), albo można myśleć o ‘ścisłej mierze’, gdy chodzi o *Prawa* (Lg. 716 c). Obydwa mogły być pojęte jako aluzje do owego nadrzędnego pryncypium, o którym dyskutowano w Akademii.

Drugą zasadę nazywa Platon ‘Wielkim i Małym’ (*mega kai mikron*) albo ‘Nieograniczoną Diadą’ (*auristos duas*). Pojęcie Diady ma oznaczać, że to drugie, nieokreślone pryncypium z jednej i drugiej strony jest otwarte, tzn. ku zmniejszaniu i ku zwiększaniu (*Metaph.* 987 b 25). Zasada ta ma wyjaśniać i zakładać, co w rzeczach jest dwojakie i nieokreślone, i dlaczego istnieje wiele rzeczy i dlaczego rzeczy dowolnie są zwiększalne. Jeśli Jedno jako przyczyna ‘formy i ograniczenia’ zostaje zrównane z Dobrem, to zasada ‘Nieograniczonej Diady’ jako przyczyna nieokreśloności stoi u podstaw zła. Obydwa pryncypia są więc tymi elementami, z których powstają idee, lecz także wszystkie inne rzeczy i liczby (Arist. *Metaph.* 987 b 18–988 a 17). Do tego dochodzi ograniczenie bezkształtnego pryncypium materii ‘nieograniczonej wielości’ poprzez kształtujące pryncypium jedności wraz z każdorazowo zróżnicowaną intensywnością. Otóż supremacja Jednego nad zasadą materii (Arist., *Metaph.* 987 b 28–988 a 17 = Test. 22A Gaiser) zmniejsza się aż do zjawisk, a obecność bezkształtnej zasady materii, a zatem nieokreśloność wzrasta aż do najniższego poziomu bytu, aż do zupełnej nieokreśloności ‘materii’ (por. Arist. *Metaph.* 987 b 28–988 a 17 = Test. Plat. 22A Gaiser). Otrzymuje się w ten sposób pewną hierarchię bytów, w której można wyróżnić trzy poziomy: jako pierwszy produkt powiązania obydwu zasad — Jednego i Wielości — tworzą się wprawdzie tak zwane idee-liczby, jak np. jedynka, dwójka itd. aż do dziesiątki, same w sobie nie operacyjne, tzn. dodawalne czy odejmowalne, jako że stanowią prawzorcy idei i liczb. Następnie liczby idealne konstytuują łącznie z bytami noetycznymi nieskończoną wielość idei, idee znów wraz z materialnie nieograniczoną Diadą — zatem materią — rzeczy zmysłowe.

Jasne jest wszak, że ta ‘piramida bytu’ stara się zniwelować ową opozycję między światem idei i światem zjawisk, o której mowa jest w dialogach — np. w *Politei* — i która tam rozmówcom w dialogu stwarza wiele problemów. Tego rodzaju przybliżenie można ogólnie dostrzec w późniejszych dialogach, jak w *Timajosie* czy w *Filebie*. Inaczej więc niż w dialogach, z których można wydobyć pewne rozróżnienie dwóch światów, bytu i stawania się, w teorii pryncypiów przyjął Platon pewną trójpoziomą naukę o byciu. Teoria pryncypiów przedstawia więc pewien schemat dla wzajemnej zależności poziomów bytu. Pozostaje trudne do zrozumienia, czy i jak w tej genealogii zachodzi powstawanie z nadrzędnej zasady, jak np. kształtują się liczby.

Jasne jest także, że w tym opisie struktury bytu przypada matematyce ważna rola. Arystoteles mógł o tym powiedzieć, że dla Platona i jego uczniów “cała filozofia stała się matematyką” (*Metaph.* 992 a 32–b 1 = Test. Plat. 26a). Przy tym trzeba zauważyć, że taka ‘matematyzacja’ ontologii odpowiada temu, co w *Politei* przy analogii odcinka jest wzmiankowane, gdzie Platon przedmioty matematyki umieszcza w porządku bytu

miedzy ideami a zjawiskami. Nader wszystko zaś zgodne to jest z tym, co można zauważyć w późnych dialogach Platona.

Takie zrównanie Jednego z Ideą Dobra, jakie w Akademii zostało podjęte, pozwala lepiej zrozumieć porównanie 'idei Dobra' ze Słońcem w *Politei*, która ma zapewnić nie tylko jakość, ale i egzystencję i poznawalność rzeczy (Szlezák 2003). Zakłada się ideę Dobra wraz z Jednym jako pryncypium jedności i porządku zarazem, jest ona odpowiedzialna za porządek w duszy i państwie, co przez Platona pojęte jest jako wartość. Jako zasada jedności nadaje Jedno ową Ideę wszystkiemu, co jest nieograniczone i nieskończone, kres i określenie, i stąd istnienie i poznawalność. Dlatego tylko to co ograniczone posiada bycie i może być poznane. Przy zrównaniu idei Dobra z Jednym, staje bardziej zrozumiała ontologiczna, gnozeologiczna i aksjologiczna analogia między Słońcem i ideą Dobra.

Problematyczne i sporne jest to, czy Platon ma być pojęty jako monista czy jako dualista, gdy przyjmuje on obok 'Jedna' drugie pryncypium, Nieograniczoną Diałę jako zasadę wielości. Obraz, jaki dają świadectwa ustnego nauczania i dialogi, nie jest jednolity. Otóż Platon wydaje się drugą zasadę uważać za podporządkowaną w pewien sposób pierwszej, tak, że można mówić o pewnej henologii jako filozofii jedności Platona (Halfwassen 2004: 263–278).

5. Ustne nauczanie jako dopełnienie pisanego dialogu

Literacka formuła (oszczędność, prowizoryczność, odnośnik do innych kompetentnych partnerów rozmowy, zapowiedź czegoś dalszego, co w dialogu nie zostaje podane) oraz otwartość późniejszych dialogów sygnalizują oczekiwania autora, że o problemach podjętych w dialogach będzie się dalej dyskutowało w rozmowie ustnej. Na tej podstawie nie dziwi nas fakt, że zachowały się świadectwa, które o takich dyskusjach donoszą, które dalej podnoszą to, co w dialogach zapowiedziano i dyskutowano. Również we wczesnych, aporetycznych dialogach można coś podobnego dostrzec i to w sensie 'krytyki pisma' dialogi móc rozumieć jako impuls do dalszego przemyślenia. Że istniała obok dialogów pewna nauka, nie było w antyku, zwłaszcza w neoplatonizmie okresu Cesarstwa, uznawane za jako problem. Dopiero gdy dialogi Platona zabsolutyzowano jako świadectwa jego filozofii (F. Schleiermacher) i 'otwartą' formę dialogów uznano za jedyną możliwą formę wyrazu jego filozofii, świadectwa o ustnej nauce odnoszono do wewnętrznego zaplecza Akademii. Skoro zaś świadectwa te zyskały coraz większe zainteresowanie, zostały podjęte próby zrekonstruowania ich sensu (Robin 1908; Stenzel 1933), aż do prac zwłaszcza Krämera (1959), Gaisera (1963–1965), Realego (2000) i Szlezáka (1985; 2004), gdy 'nauki niepisane' postawiono w centrum zainteresowania i uznano je za istotny składnik filozofii Platona, przy czym dzieła pisanego wcale nie odrzucono, choć jego znaczenie zostało zrelatywizowane. Wywołało to wiele głosów sprzeciwu (Cherniss 1966; Vlastos 1963; Brisson 2000: 43 n.). Powstała stąd kontrowersja do dzisiaj nie zniknęła i oddziałuje w pewnych zakresach inspirująco i zapładniająco. W każdym razie nic nie przeczy

temu, by brać poważnie świadectwa o ustnej, wewnątrz akademickiej nauce Platona jako uzupełnienie do jego dialogów, zwrócić uwagę na ewentualne zbieżności z dialogami, i świadectwa te starać się uczynić owocne dla zrozumienia całej jego filozofii. To musi jednak z dużą ostrożnością i rozwagą być czynione. Wiele jest rzeczy spornych i niepewnych: stan przekazu, zrozumienie świadectw, filozoficzna ważność ‘niepisanych nauk’ i pytanie, w jakim stosunku ma się ona do obrazu filozofii, jaką Platon przekazuje w dialogach. Wydaje się przy ‘niepisanej nauce’ chodzić raczej o pewną systematyczną próbę, by świat objaśnić, podczas gdy dialogi podprowadzają filozofię do jej dialektycznego spełnienia, podkreślają poszukiwanie prawdy, choć w mniejszym stopniu osiągają ten cel. Czy więc w teorii pryncypiów dostrzec właściwą filozofię Platona, która od początku stoi poza jego dziełem literackim, czy uzyskujemy poprzez dyskusję wgląd na próbę Platona, by filozofię matematyzować, co także można dostrzec w późniejszych dialogach? Gdy wczesne jak i późne dialogi często tak są ujęte, że mają skłaniać do rozmyślań, czy z tego nie wynika, że poza wszystkimi — także wczesnymi — stoi jakiś filozoficzny system rozstrzygnięć, że poprzez dialogi ukształtowane rozmyślania muszą zasadniczo nie być wykluczone, albo że dialogi nie zawierają nic istotnego? W każdym razie należy stwierdzić, że dla całego obrazu filozofii platońskiej świadectwa o ustnych dyskusjach w Akademii, pomimo całej niepewności, przedstawiają pewne ważne dopełnienie. Nie oznacza to żadnego zanegowania dialogów. Że w dziele pisanym Platona możliwie nie zawsze wszystko dochodzi do głosu, co w danym kontekście miał on do przedłożenia, a bywa to podjęte przezeń w dialogach, by wzorem Sokratesa metodę dyskusji zorientować na adresatów. Jest to więc jest warte wskazania, by pozostawiać zgodności świadectw dyskusji z miejscami w dialogach i z całą ostrożnością je uczynić instruktywnymi. Z drugiej zaś strony nie ma potrzeby mówić tu o jakimś systemie filozoficznym w sensie nowożytnym, który ma stać za tymi dialogami.

Wiele przemawia raczej za tym, by dostrzec w teorii pryncypiów pewien ‘zorientowany model’ (Gaiser 1968: 591), jaki został nadany w ustnym dyskursie Akademii dla pewnego ontologicznego zabezpieczenia nauki o ideach. W takim powiązaniu trzeba rozumieć platońską krytykę ustności, w której wskazuje się, że prawdziwe nauczanie może odnieść sukces tylko w pewnym powtarzalnym przemyśleniu problemów i propozycji rozstrzygnięć, i prowadzić do wyników i postępów poznawczych. To co posiadamy, stanowią niejako ‘zamrożone słowa’ (Plut., *de prof. virt.* 79 a) owej żywotnej dyskusji w tym trudnym przekazie, który w filologiczno-filozoficznej analizie winien być ‘rozmrózony’ (Gaiser 1963: 34 n.). Ważna jest i pozostaje próba Platona, przy wszelkiej wielości zjawisk, nie stracić z oczu pytanie o leżącą u podstaw jedność. W każdym razie zawdzięczamy to tym świadectwom, by przy próbie stworzenia obrazu filozofa Platona, poważnie je przyjąć i uczynić owocne w analizie trudniejszych miejsc w jego dialogach. Że to może nastąpić z zyskiem, zostało już stwierdzone w antyku (Porfiriusz u Simpliciosa *in phys.* 454, 18 = Porph. 174, p. 201, 42 Smith).

Z niemieckiego przełożył Marian Andrzej Wesoły

BIBLIOGRAFIA

- BRISSON, L., 2000, *Lectures de Platon*, Paris.
- CHERNISS, H., 1962², *The Riddle of the Early Academy*, New York.
- ERLER, M., 1987, *Der Sinn der Aporien in den Dialogen Platons*, Berlin i New York.
- ERLER, M., 2007, *Platon*, München.
- ERLER, M., 2007, „Platon“, w: K. Flashar (hrsg.), *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike*, Band 2, 1, Basel (fundamentalne opracowanie).
- GAISER, K. (hrsg.), 1969, *Das Platonbild. Zehn Beiträge zum Platonverständnis*, Hildesheim.
- GAISER, K., 1980, „Plato's enigmatic lecture *On the Good*“, *Phronesis* 25, s. 5–37 („Enigmatyczny wykład Platona *O Dobru*“, *Przegląd Filozoficzny* 3 (1997), s. 187–218).
- GAISER, K., 1968², *Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der platonischen Schule*, Stuttgart.
- GAISER, K., 2004, *Gesammelte Schriften*, T.A. Szlezák (hrsg.), Saint Augustin.
- KRÄMER, H.J., 1982; 2001⁶, *Platone e i fondamenti della metafisica. Saggio sulla teoria dei principi e sulle dottrine non scritte di Platone con una raccolta dei documenti fondamentali in edizione bilingue e bibliografia*, Milano.
- KRÄMER, H., 2014, *Gesammelte Ansätze zu Platon*, D. Mirbach (hrsg.), Berlin i Boston.
- LUTHER, W., 1961, „Die Schwäche des geschriebenen Logos. Ein Beispiel humanistischer Interpretation, versucht am sogenannten Schriftmythos in Platons Phaidros (274B6ff)“, *Gymnasium* 68, s. 526–548.
- REALE, G., 2013²³, *Per una nuova interpretazione di Platone. Rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle "Dottrine non scritte"*, Milano.
- RICHARD, M.-D., 1986; 2006², *L'enseignement oral de Platon. Une nouvelle interprétation du platonisme*, Paris.
- ROBIN, L., 1908 (1963²), *La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote*, Paris.
- SCHLAEIERMACHER, F., 1969, „Einleitung zu Platos Werken“, w: K. Gaiser (hrsg.), *Das Platonbild. Zehn Beiträge zum Platonverständnis*, Hildesheim, s. 1–32.
- STENZEL, J., 1924 (1959³), *Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles*, Leipzig.
- SZLEZÁK, T.A., 1985, *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen*, Berlin i New York.
- SZLEZÁK, T.A., 2003, *Die Idee des Guten und Platons Politeia. Beobachtungen zu den mittleren Büchern*, Sankt Augustin 2003.
- SZLEZÁK, T.A., 2004, *Das Bild des Dialektikers in Platons späten Dialogen*, Berlin i New York.
- VLASTOS, G., 1963, „On Plato's Oral Doctrine“, *Gnomon* 41, s. 641–655.

MICHAEL ERLER

/ Julius-Maximilians-Universität Würzburg /

Plato's Critique of Writings/Orality and Theory of Principles

The present paper is the first Polish translation of the following excerpts from the Author's original and innovative book entitled *Platon* (Beck, München 2006): IV 4. a) Kritik der Schriftlichkeit; b) Hören des Richtigen, Verfehlen der Wahrheit: Platons Kritik der Mündlichkeit; IX 1. Schriftlicher Dialog und mündliches Prinzipiendenken; 2. Einheit und Vielheit: Ein Rekonstruktionsversuch; 3. Mündliche Lehre als Ergän-

zung des schriftlichen Dialogs. The book represents a new paradigm in research on Plato and the topics developed in it constitute a concise and coherent account of Plato's critique of writing and orality as well as the related theory of principles. While these issues continue to be an area of scholarly debate, the authors groundbreaking proposals provide an invaluable point of reference for anyone truly interested in Plato's philosophy. We are extremely grateful to the Author as well as the Publisher for their permission to publish a Polish translation of the aforementioned parts of this excellent book.

KEY WORDS

Plato's critique of writing/orality, *agrapha dogmata*, theory of principles

Agatologia del molteplice. Considerazioni sulla Dualità Indeterminata

SALVATORE LAVECCHIA / *Università degli Studi di Udine* /

1. Il Bene come radice del molteplice

Le testimonianze relative all'insegnamento orale di Platone rinviano, come sappiamo, ad una protologia che presuppone *due* Principi trascendenti ogni forma di essere: l'Uno e la Dualità Indeterminata¹. Di primo acchito questo dato sembra stridere con il quadro deducibile dai dialoghi platonici, all'interno dei quali – lo mostrano in modo paradigmatico, ad esempio, la *Repubblica* e il *Filebo* – si rinvia sempre ad un *unico* Principio dell'Essere, identificato con il sommo Bene. Già in altri lavori ho cercato di mostrare come questa tensione fra testimonianze indirette e dialoghi platonici sia solo apparente,

¹ In queste pagine ogni rinvio alle testimonianze relative all'insegnamento orale di Platone verrà accompagnato dal numero d'ordine che le contrassegna nelle raccolte di Gaiser (1968) e Richard (1986). Una sintesi introduttiva riguardo ai contenuti degli *ágrapha dógmata* e alle loro diverse interpretazioni si può trovare in Erler (2007: 426–429).

qualora si prenda fino in fondo sul serio la nozione di *bene* presupposta da Platone: una nozione in cui, come vedremo qui di seguito, è immediatamente implicita la *non-duale* polarità di *uno e altro dall'uno*, ossia quella polarità di cui, nella dimensione della protologia, l'Uno e la Dualità Indeterminata possono essere percepiti quale espressione originaria². Come mostra chiaramente *Tim.* 29 e–30 a – luogo in cui si spiega perché il Demiurgo ha prodotto il cosmo sensibile –, l'essere buono è, infatti, in sé liberamente, incondizionatamente *automanifestativo, autodonativo, diffusivum sui*³. Per Platone essere buono implica, quindi, la forma più libera e radicale di relazionalità, che si manifesta, appunto, come incondizionato impulso a comunicarsi, a donarsi. Di questo impulso è un efficace analogo il sole, non a caso al centro dell'unico contesto in cui Platone decide di proporre un'icona del sommo Bene origine di ogni ente (*R.* 506 d 6–509 c): infatti, come il sole non può essere concepito senza il proprio manifestarsi mediante la luce, così il Bene non può esserlo senza il proprio manifestarsi mediante l'Essere – lo mostra l'analogia fra luce solare ed Essere, ovvero immediato manifestarsi del Bene, presupposta in *Repubblica* 508 d 4–6. Il Bene origine di ogni cosa *consiste*, allora, nella propria incondizionata *manifestatività*: è in sé *relazione*, e pertanto nell'*unità con sé* implica immediatamente, istantaneamente, con la medesima originarietà ed absolutezza, la radicale *differenza*, l'autonomia di un *altro* rispetto a sé. In altri termini, se il Bene – come più volte affermano le testimonianze sull'insegnamento orale di Platone⁴ – è identico al supremo Uno, in quanto Bene sarà, però, anche originariamente e antinomicamente identico al *contrario* rispetto all'Uno: sarà, di conseguenza, tanto Uno quanto Non-Uno, vale a dire tanto Principio dell'unità quanto Principio della molteplicità; sarà, insomma, la paradossale *non-dualità* dei *due* Principi, Uno e Dualità Indeterminata, indicati nelle testimonianze relative agli *ágrapha dógmata* quali origine di ogni ente.

Alla luce di un Bene percepito come incondizionata manifestatività la protologia platonica rivela, dunque, prospettive quanto mai stimolanti dal punto di vista teoretico. Lunghi dall'essere interpretabile come univoco monismo o dualismo⁵, essa sembra aprire

² Si veda Lavecchia (2005), Lavecchia (2006: 110–118), Lavecchia (2010), Lavecchia (2012), Lavecchia (2012a). Cfr. inoltre la recente stimolante messa a punto in Luchetti (2014: 482–504 *passim*).

³ Un'interpretazione complessiva della filosofia platonica alla luce di questa nozione di bene – anche sulla base di un'approfondita discussione di *Tim.* 29 e–30 a – è stata da me tentata in Lavecchia (2012) e Lavecchia (2015).

⁴ Si vedano, ad esempio, Aristoxen. *Harm.* II 39–40 Da Rios (Test. 7 Gaiser, 1 Richard), Aristot. *Metaph.* 1091 b 13–15 (Test. 51 Gaiser, 65 Richard), *EE* 1218 a 15–33 (Test. 79 Richard); nonché Aristot. *Metaph.* 988 a 14–15 (Test. 22 A Gaiser, 34 Richard), 1075 a 33–37, 1084 a 35 (Test. 61 Gaiser, 58 Richard), Sext. Emp. *Adv. Math.* X 268–275 (Test. 32 Gaiser, 94 Richard), Hermodor. *ap. Simplic. In Phys.* 248, 2–15 Diels (Test. 31 Gaiser, 91 Richard), Porph. fr. 220 F Smith (*ap. Cyrill. Alex. Contra Iulian.* I 31 A, PG 76, 549 A 5–B 6), Syrian. *In Metaph.* 182, 6–7 e 183, 1 Kröll.

⁵ Univoco si rivela ogni interpretazione monistica in cui l'Uno degli *ágrapha dógmata* viene inteso come Principio rispetto al quale l'altro dall'Uno, ovvero il Principio del molteplice, è manifestamente posto su un piano inferiore dal punto di vista protologico, ovvero finisce per essere un semplice derivato dell'Uno, non qualcosa di intrinsecamente implicito nel Bene. Univoca si rivela ogni interpretazione dualistica in cui l'Uno viene inteso come escludente ogni relazione con l'altro da sé, vale a dire con il Principio del molteplice, il che rende non fondabile una sua reale interazione con quel Principio, ovvero toglie ogni senso al rapporto fra la suprema origi-

un orizzonte in cui l'Assoluto e la sua manifestazione vengono preservati da ogni rischio di reciproco assorbimento o abissale separazione. Perché qui l'Assoluto è prima di tutto supremo Bene, e *poi* supremo Uno⁶, vale a dire è, come appena visto, prioritariamente connotato in senso relazionale; quindi la sua manifestatività, il suo essere radice di alterità, non si pone su un piano inferiore rispetto al suo essere Uno, come, invece, avviene nelle henologie peculiari del Platonismo⁷. Interpretata alla luce del Bene la protologia platonica rinvia, dunque, ad un Assoluto immediatamente e incondizionatamente *generativo*, che in quanto tale, potremmo dire, si pone, con la stessa originarietà, tanto come Uno quanto come Dualità Indeterminata, ossia come Principio del molteplice: il suo essere prioritariamente ed esclusivamente Uno – come l'Uno-Uno caratterizzato nella prima serie di deduzioni del *Parmenide* (*Prm.* 137 c 4–142 a) –, infatti, ne renderebbe impossibile proprio la generatività, vale a dire la sua manifestazione e, con essa, il suo essere Bene⁸.

Nella prospettiva appena delineata si comprende in pieno il motivo per cui l'insegnamento orale di Platone riguardo all'origine e ai Principi di tutte le cose, ossia gli *ágrapha dógmata*, siano stati sussunti sotto la locuzione *sul Bene*, come mostrano le testimonianze più antiche e autorevoli al riguardo. Per Platone obiettivo prioritario dell'insegnamento sull'Origine non sembra, quindi, il proporre una henologia di stampo neoplatonico, ovvero un insegnamento *sull'Uno*, orientato a marcare una – più o meno abissale – discontinuità fra Assoluto e manifestazione, a partire dalla quale la manifestazione appare come un accidente – per non dire un incidente –, ovvero come una casualità rispetto alla vita dell'Assoluto. L'esigenza di Platone sembra, al contrario, risiedere nel mostrare il radicamento della manifestazione nella sua Origine; radicamento a partire dal quale l'Origine si rivela Bene trascendente l'essere Uno, e quindi generante un'infinito spazio per la manifestazione di un Altro tanto radicato nell'Origine quanto radicalmente autonomo rispetto all'Origine stessa. L'esigenza di Platone sembra consistere, insomma, in una fondazione *agatologica*⁹ della manifestazione, non nel mostrare la necessità di un suo riassorbimento in un Uno che non ammette la realtà di un Altro. E proprio questa esigenza sembra manifesta nella vera e propria provocazione teoretica di rinviare a *due* Principi trascendenti ogni forma di essere. Due perché una manifestatività e generatività

ne ed il suo manifestarsi. Per una riflessione critica riguardo alla nozione di dualismo frettolosamente associata da molti interpreti alla filosofia di Platone si vedano ora i contributi raccolti in Candiotti (2015). Per quanto concerne il senso delle nozioni di monismo e dualismo rispetto ai contenuti dell'insegnamento orale di Platone si vedano Halfwassen (1997), Mouroutsou (2010: 185–193), Lavecchia (2012a).

⁶ La priorità del Bene rispetto all'Uno nella filosofia di Platone viene giustamente affermata già in Baumgartner (1965: 99).

⁷ Per una differenziazione fra la prospettiva protologica di Platone e quelle del Neoplatonismo cfr. Lavecchia (2012) e Lavecchia (2012a).

⁸ Sulla centralità del concetto di generatività nella filosofia di Platone cfr. ora Lavecchia (2015). Per l'incompatibilità dell'Uno-Uno caratterizzato in *Parmenide* 137 c 4–142 a con la centralità del Bene presupposta da Platone si veda la recente messa a punto, anche bibliografica, in Lavecchia (2010: 17–20).

⁹ Con *agatologico* vorrei qui rinviare ad un pensiero, ad un *lógos* che, come quello di Platone, percepisce il Bene (*agathón*) tanto come assoluto centro dell'Essere quanto come senso e sostanza non solo della propria attività, ma di ogni attività autenticamente produttiva.

originaria, e perciò incondizionata, dell'Assoluto necessariamente implica *nell'Assoluto* non solo l'Uno, ma anche un Principio che, appunto, renda possibile quella generatività, ossia l'*altro* rispetto all'Uno. Principio che, in questo orizzonte, andrà identificato con la Dualità Indeterminata, radice della molteplicità, del Non-Uno – appunto dell'*altro* rispetto all'Uno¹⁰–, e quindi della manifestatività nella quale il Bene consiste.

2. La Dualità Indeterminata come generatività del Bene e delle Idee. Su un'interpretazione di Simplicio

La prospettiva agatologica fin qui considerata sembrerebbe messa in crisi da una testimonianza di Aristotele: secondo *Metaph.* 988 a 8–15 (Test. 22 A Gaiser, 34 Richard) Platone avrebbe legato all'Uno la causa del bene, alla Dualità Indeterminata la causa del male; il che, ovviamente, impedirebbe di ipotizzare, come fatto sopra, un legame fra la Dualità Indeterminata e il Bene. Curiosamente, però, in *Metaph.* 1091 b 13–35 (Test. 51 Gaiser, 65 Richard) l'identificazione della Dualità con la causa del male appare essere solo una conseguenza che, nell'orizzonte di Aristotele, va tratta dall'insegnamento di Platone riguardo ai Principi: se si ammette come Principio accanto all'Uno il contrario dell'Uno, e se si identifica l'Uno con il Bene (1091 b 13–14), allora, *deduce Aristotele*, si dovrebbe identificare l'opposto dell'Uno, ossia il Principio del molteplice, e dunque il molteplice stesso, col male (1091 b 30–34)¹¹. In ogni caso, anche se disponessimo solo di *Metaph.* 988 a 8–15, la sua testimonianza non potrebbe obbligare ad assumere che Platone identificasse la Dualità Indeterminata con un Principio del male. Essendo, infatti, la Dualità Indeterminata, tanto quanto l'Uno, Principio delle realtà intelligibili, e non solo di quelle sensibili, a partire dalla suddetta identificazione anche le Idee sarebbero partecipi del male; la qual cosa è del tutto assurda, se è vero che Platone percepisce il mondo delle Idee quale supremo modello di ogni autentica virtù, come mostra chiaramente *Repubblica* 500 c 2–5. Di conseguenza, anche nel momento in cui si decidesse di considerare decisiva la testimonianza di Aristotele *Metaph.* 988 a 8–15 rispetto a quella di 1091 b 13–35, bisognerà adeguatamente interpretarla nella prospettiva di Platone, con cui essa, nella sua lettera, stride non poco¹². Anche volendo assumere che Platone connettesse la causa

¹⁰ Per la Dualità Indeterminata come Principio che rende possibile un *altro* accanto all'Uno cfr. Speus. *Fragm.* 62 Isnardi Parente = 48 Tarán (Procl. *In Parm.* VII 40, p. 38, 32–40, 5 Klibansky-Labowsky, Test. 50 Gaiser, 92 Richard). La pertinenza di questa testimonianza riguardo alla protologia platonica è stata giustamente affermata in Krämer (1969, 4–5, 11) e Halfwassen (1993).

¹¹ Nonostante questo luogo non menzioni Platone, esso comunque rinvia ai medesimi contenuti che 988 a 7–15 (Test. 22 A Gaiser, 34 Richard) esplicitamente connette alla filosofia di Platone. Di conclusioni tratte da Aristotele e, pertanto, non necessariamente attribuibili a Platone, si tratta pure in 1075 a 34–36 (cfr. a 25–27): se il Principio opposto all'Uno è il male in sé, allora tutte le cose, eccetto l'Uno, parteciperebbero del male.

¹² Sui luoghi aristotelici appena menzionati si vedano le quanto mai pertinenti osservazioni critiche in Robin (1908: 571–580).

del male alla Dualità Indeterminata, in quella prospettiva, infatti, quel legame, in ogni caso, non potrà essere ritenuto diretto.

Naturalmente non si può trascurare il fatto che Platone nel proprio insegnamento caratterizzava l'Uno quale Principio *formale*, *determinante/delimitante*, vale a dire quale Principio di *misura, ordine, conoscibilità, bellezza e verità*¹³, mentre alla Dualità Indeterminata legava il *non-essere*, il *vuoto*, l'*indefinito*, l'*assenza di forma*, l'*inconoscibile*¹⁴. Tutto ciò, infatti, conferisce all'Uno un primato assiologico. Questo, però, non implica di necessità che la Dualità Indeterminata sia *direttamente* causa del male. La negatività assiologica che risulta da quanto le fonti connettono alla Dualità Indeterminata è, infatti, di certo evidente nell'orizzonte in cui l'ontologia platonica considera gli enti legati alla realtà sensibile. Ma si deve dire la stessa cosa nell'orizzonte in cui quell'ontologia guarda alle realtà intelligibili?

Una risposta alla domanda appena formulata può essere tentata con l'ausilio di una riflessione che Simplicio sviluppa nel suo commento alla *Fisica* di Aristotele; riflessione finora non valorizzata adeguatamente negli studi sugli *ágrapha dógmata*.

Secondo Simplicio nei *lógoi* sul Bene Platone poneva la Dualità Indeterminata anche nel mondo intelligibile, qualificandola come *ápeiron*, ossia come *in(de)finito* (Simpl. *In Phys.* 453, 25–28 Diels, Test. 23 B Gaiser, 14 Richard). Ora, Simplicio distingue chiaramente la connotazione che questo *in(de)finito* assume nel mondo intelligibile da quella che esso acquista nel legame con la materia costitutiva della realtà sensibile. In continuità con Aristotele (*Phys.* 207 a 17–32) egli osserva che riguardo alla realtà sensibile l'*ápeiron* della Dualità Indeterminata è fonte dell'*inconoscibilità* che, in senso negativo, caratterizza gli enti sensibili (*Phys.*, 503, 12–15 Diels, Test. 53 B Gaiser, 6 Richard). La stessa cosa non si può dire, però, secondo Simplicio, riguardo al suo rapporto con le Idee. A questo proposito Simplicio prende una direzione diversa rispetto ad Aristotele. In *Phys.* 207 a 25–32 – luogo da cui parte la riflessione in Simplicio (*In Phys.* 503, 10–35 Diels) – Aristotele, infatti, contesta il fatto che la Dualità Indeterminata, nel suo essere inconoscibile e *in(de)finita*, possa comprendere in sé (*períéchein*) le realtà noetiche. Simplicio, invece, assume che riguardo al mondo noetico l'*ápeiron* connesso da Platone alla Dualità Indeterminata indichi qualcosa di ben diverso rispetto all'*inconoscibilità* cui si riferisce Aristotele. Trattandosi di un *in(de)finito* legato a realtà immateriali, secondo Simplicio nel mondo noetico esso da un lato si manifesta come ciò che produce la distinzione (*diákrisis*) fra le Idee (Simpl. *In Phys.* 503, 24–28 Diels), dall'altro, dominato dall'U-

¹³ Su questi aspetti dell'Uno si veda Krämer (1959: 214, 298–300, 307, 396–398, 491–492, 510–511, 547–549), Krämer (2001: 168–171).

¹⁴ Alla Dualità Indeterminata vengono ricondotti l'*instabile*, il *senza forma*, l'*in(de)finito*, il *non-essere* secondo Hermodor. *ap. Simplic. In Phys.* 248, 13–14 Diels (Test. 31 Gaiser, 91 Richard); il *luogo*, il *vuoto* e l'*indefinito* secondo Theophr. *Metaph.* III 6 a 28–b 1 (Test. 30 Gaiser, 89 Richard); l'*indefinito*, il *non ordinato*, il *senza forma* secondo Theophr. *Metaph.* IX 11 b3–5 (Test. 90 Richard); il *non-essere* e l'*irregolare* secondo Eudem. *ap. Simplic. In Phys.* 431, 8–9 Diels (Test. 55 B Gaiser, 68 Richard); l'*indefinito* secondo Simplic. *In Phys.* 503, 14 e 19 Diels (Test. 53 B Gaiser, 6 Richard).

no e dal limite, viene a costituire la ricchezza e la *generatività* (*gonimôtēs*) delle Idee (*In Phys.* 503, 30–31 Diels).

Anche se non è supportata da testimonianze esplicite riguardo all'insegnamento di Platone, la riflessione di Simplicio riguardo alla funzione della Dualità Indeterminata nel mondo noetico offre degli spunti quanto mai costruttivi: perché essa mostra come, a differenza di quanto avviene in Aristotele, a partire dai diversi piani ontologici di riferimento si possano e debbano differenziare le prospettive in cui si percepisce la funzione della Dualità Indeterminata. Mentre Aristotele, infatti, che si parli del mondo visibile o di quello intelligibile, riguardo alla Dualità Indeterminata declina sempre allo stesso modo la nozione di *ápeiron*, e perciò incontra un'insormontabile aporia riguardo al rapporto fra Dualità Indeterminata e mondo noetico, differenziando quella nozione Simplicio riesce a indicare un percorso interpretativo ragionevole, che consente di evitare ogni grave aporia. Simplicio mostra, insomma, come sia possibile costruire un percorso interpretativo a partire da cui riguardo al mondo noetico si possa escludere una negatività assiologica della Dualità Indeterminata. La differenziazione, la ricchezza e la generatività delle Idee, che Simplicio lega alla Dualità Indeterminata, sono, infatti, proprietà connotate in modo del tutto positivo, e certamente non possono essere collocate su un piano inferiore rispetto a quelle riconducibili all'Uno.

Nella prospettiva aperta a partire da Simplicio la testimonianza di Aristotele (*Metaph.* 988 a 8–15) si potrebbe, dunque, spiegare con uno schiacciamento l'uno sull'altro dei diversi piani ontologici – piano del sensibile e piano dell'intelligibile – da parte di Aristotele: da qui la lapidaria, indifferenziata caratterizzazione del legame fra il male e la Dualità Indeterminata, tale da farlo apparire, con tutte le conseguenti aporie, come un legame diretto, immediato, e non come indiretto, ovvero spiegabile in modo sensato solo a partire dalla mediazione della materia visibile¹⁵.

L'esplicazione fornita da Simplicio riguardo alla funzione della Dualità Indeterminata nel mondo noetico presenta due vantaggi quanto mai rilevanti dal punto di vista concettuale: da un lato non implica l'assurda assunzione di un male radicato a livello protologico, e quindi coinvolgente anche il mondo noetico; dall'altro fornisce un'immagine della Dualità Indeterminata pienamente armonica e coerente con un orizzonte, come quello di Platone, in cui il Bene costituisce l'origine e l'archetipo di ogni essenza noetica, di ogni Idea. Se, infatti, è vero che il Bene è anche la suprema Idea, e che quindi ogni Idea è sua immagine, ne consegue necessariamente che, come il Bene, anche le Idee saranno caratterizzate da una infinita manifestatività e generatività, ovvero da relazionalità¹⁶. A questa generatività Platone rinvia in due luoghi chiave della propria

¹⁵ Pur considerando attendibile questa testimonianza di Aristotele, Krämer (1959: 279 n. 79) giustamente non la interpreta come rinvio ad un legame diretto fra il male e la Dualità Indeterminata: il Principio del molteplice non agisce su ogni piano dell'essere come origine di un male; il suo legame, sebbene indiretto, col male, è però dovuto al suo essere origine dell'illimitato e della Dismisura.

¹⁶ Su queste essenziali implicazioni agatologiche della nozione platonica di Idea, finora trascurate dagli interpreti, si veda ora la messa a punto in Lavecchia (2015: 56–66).

opera, che evidenziano come l'esperienza dell'Idea non consista in una contemplazione univocamente passiva, ma nel partecipare di un'attività, appunto, generativa: in *Simposio* 212 a 1-7, dove Diotima indica nella *generazione* dell'autentica virtù il frutto dell'incontro con il Bello in sé, ovvero con l'Idea del Bello; in *Repubblica* 490 b 2-7, dove l'incontro con la realtà noetica viene legato alla *generazione* di intelletto e verità. Ci troviamo, dunque, di fronte ad una percezione della realtà noetica in cui quella realtà non appare quale inattivo *oggetto* di contemplazione, ma si rivela *soggetto* di un'attività generativa che si dona a chi sperimenta il mondo noetico. Posto, dunque, che l'Uno andrà ritenuto Principio dell'identità e stabilità di ogni ente noetico, di ogni Idea, la Dualità Indeterminata potrà essere ritenuta, sulla linea di Simplicio, radice della suddetta attività generativa, mediante la quale l'Idea si fa immagine del Bene, archetipo di ogni attività generativa, e perciò non solo archetipo d'ogni essere *uno*, ma anche radice di quel *non-uno* a partire da cui il suo Altro può ricevere realtà e autonomia.

3. La Dualità Indeterminata come radice di differenza, singolarità e autonomia

La riflessione condotta da Simplicio riguardo al rapporto fra Dualità Indeterminata e mondo noetico consente di evidenziare un'altra funzione positiva della Dualità, senza la quale la generatività del Bene non potrebbe culminare nella manifestazione di una realtà autenticamente *altra*, ossia autonoma rispetto alla suprema Origine.

Come già accennato, secondo Simplicio l'infinito legato alla Dualità Indeterminata è ciò che genera la distinzione (*diákrisis*) fra le Idee (*Simpl. In Phys.* 503, 24-28 Diels). La Dualità Indeterminata si manifesta, allora, come Principio che fonda l'essere reciprocamente *altre* delle Idee, vale a dire il fatto che ogni Idea ha un'identità autenticamente *distinta*, singolare e autonoma rispetto a quella delle altre. In questa prospettiva il legame fra la Dualità Indeterminata e il non-essere, a cui sopra si è accennato, va interpretato in un'orizzonte che non lo costringe in connotazioni univocamente negative. Se, infatti, nel mondo visibile il non-essere si può manifestare come *separazione* dal Bene, e quindi come dissoluzione dell'autentica essenza di una realtà – ovvero come negativa caotizzazione –, sul piano delle Idee e dei Principi la sua funzione può, in armonia col *Sofista* (cfr. in particolare *Sph.* 256 e-259 d), venir positivamente percepita quale radice dell'*alterità* non intesa come separazione, ma come necessario presupposto per la singolarità e autonomia di un ente. Singolarità e autonomia che costituiscono aspetti essenziali nella prospettiva agatologica di Platone. Come mostra il *Timeo*, il *diffusivum sui* dell'essere buono non consiste, infatti, nel generare delle meccaniche riproduzioni, delle *copie* di quell'essere buono: se è vero che il Demiurgo, a partire dalla manifestatività del proprio essere buono, plasma l'universo a propria immagine, ovvero in modo che gli sia simile (cfr. *Tim.* 29 e 3, 92 c 7), il risultato della sua attività è, però, un ente dotato di libertà e autocoscienza (*Tim.* 34 b 6-8). L'essere buono e, quindi, il bene, è, insomma, sì in sé generatore di proprie immagini, ma questa sua generatività consiste prima di tutto nel comunicare la propria incondizionatezza, ossia la propria libertà.

In questo orizzonte l'attività del sommo Bene si manifesta, dunque, come incondizionata apertura ad una autentica singolarità e autonomia dell'altro dal Bene che quell'attività genera. Di questa apertura la nozione *protologica* di Dualità Indeterminata può essere considerata efficace icona. Se l'Uno si rivela, in questa prospettiva, assoluta, incondizionata, e quindi metacausale autonomia del Bene – che *consiste* appunto nel proprio non aver fondamento altro dalla propria libertà –, la Dualità Indeterminata sarà, allora, il Non-Uno mediante cui l'assolutezza di quella autonomia si fa manifesta: manifesta quale radicale e immediato autotrascendimento dell'Uno che è il Bene, ossia quale radicale *negazione di sé*, generativa *autonegazione* che si fa istantaneamente *affermazione* per la più autentica autonomia, ossia spazio infinito per il manifestarsi di un Altro rispetto all'Uno originario.

A partire da queste premesse la protologia platonica può essere intesa come una *protologia della differenza*. Differenza non intesa nelle sue accezioni moderne e postmoderne, troppo spesso tali da annichilire ogni feconda nozione di essenza e identità. Differenza che, insomma, in questa prospettiva agatologica, riesce a manifestare in modo pieno sia l'identità sia la *relazione* sia la *singolarità e autonomia* dei termini che generano la relazione. Perché originaria *Differenza* è qui il Bene, Uno-Non-Uno la cui incondizionata trasparenza è immediata trasparenza dell'Altro, vale a dire della generativa *non-dualità* di Uno e Dualità Indeterminata.

Senza la Dualità Indeterminata, dunque, non potrebbe consistere la Differenza – il Disuguale (cfr. Alex. *In Metaph.* 56, 14–19 Hayduck, Test. 22 B Gaiser, 10 Richard), bilanciante l'Uguale dell'Uno –, l'immediato autotrascendersi del Bene e, con essa, la generatività del Bene. Senza la Dualità Indeterminata, ovvero senza la paradossale, generativa non-dualità con il proprio *opposto-contraddittorio* – con il Non-Essere –, in questa prospettiva l'Essere-Ente, allora, non potrebbe *principiarsi e originarsi*¹⁷. La generatività ontopoietica del Bene non potrebbe, quindi, manifestarsi senza il vuoto (*kenón*) della Dualità Indeterminata: senza l'infinito spazio che il Bene liberamente apre, radicalmente negando ogni arelazionale autoreferenzialità del proprio essere Uno, per farsi *luogo (tópos)* dell'Altro¹⁸.

Nel quadro appena delineato la Dualità Indeterminata non può essere ritenuta solo Principio della *negazione-negatività*. Anzi, proprio perché, in quanto negante, essa è anche *differenziante*, la Dualità Indeterminata è qui Principio anche di *singolarità e autonomia*, mediante cui si essenzia l'autentica *alterità* che il Bene desidera affermare.

¹⁷ Si comprende, in questa prospettiva, perché in Speus. *Fragm.* 62 Isnardi Parente = 48 Tarán (Procl. *In Parm.* VII 40, p. 38, 32–40, 5 Klibansky-Labowsky, Test. 50 Gaiser, 92 Richard) la Dualità venga identificata con il *principium entium*.

¹⁸ È bene accennare qui di nuovo al fatto che in Theophr. *Metaph.* III 6 a 28–b 1 (Test. 30 Gaiser, 80 Richard) il *vuoto* e il *luogo* vengono ricondotti alla Dualità Indeterminata.

Senza questo Principio il manifestarsi del Bene risulterebbe un banale, meccanico auto-moltiplicarsi dell'Uno¹⁹: la famigerata notte in cui tutte le vacche sono nere.

In quanto *non-dualità* di Uno e Dualità Indeterminata, nella prospettiva qui approfondita il Bene che trascende ogni forma di essere (R. 509 b 8–10) si rivela Assoluto garante di una reale e piena singolarità e autonomia della propria manifestazione²⁰: in quanto *agatologia*, la protologia e, in generale, la filosofia di Platone non riduce la manifestazione dell'Origine a banale magia d'illusionista, ovvero a radicale insensatezza. Il relazionale autotrascendersi del Bene, non il solipsismo di un Uno-Uno, si manifesta, dunque, quale aspetto essenziante della protologia platonica: di una protologia nel cui orizzonte, come abbiamo visto, l'Origine è Bene perché è, appunto, non-dualità di Uno e Molti, ovvero tanto Principio di unità quanto Principio di molteplicità. In questo orizzonte la *negativo* della Dualità Indeterminata non può essere *in sé* percepito quale Principio del male: al contrario, esso si rivela radice di ogni possibile *essere buono*, perché radice di quella *differenza/alterità* senza cui il Bene non consisterebbe.

Le premesse fin qui poste impediscono, dunque, di situare la nozione di male nell'orizzonte protologico della filosofia platonica²¹. Quella nozione è pertinente, e per Platone del tutto pregnante, solo nella dimensione ontologica di quella filosofia: più precisamente, solo nella sfera dell'ontologia che concerne il mondo visibile, come chiaramente affermato in *Teeteto* 176 a 5–8. Anche nel mondo noetico, infatti, non sussiste spazio per il male: in quel mondo la *differenza/alterità* rispetto al Bene è semplicemente *singolarità/autonomia* di *Idee* che immediatamente e coscientemente manifestano il Bene, generando tutte insieme un *uni-molteplice, vivente organismo* compenetrato di virtù (cfr. R. 500 c2–5; *Tim.* 30 c 3–31 a 1)²². Solo dove la differenza, l'alterità, e quindi la singolarità e l'autonomia può divenire *separazione* e, quindi, *oblio* rispetto al Bene, ossia solo nel mondo visibile, il male può trovare radice e dimora. Qui, infatti, l'Essere non può manifestarsi immediatamente, come nel mondo noetico, quale armonica *uni-molteplicità*, come non-dualità di Uno e Molti, ma si ritrova *legato* ai Molti *dall'esterno*, mediante la *persuasione* dell'Intelletto che *sconfigge* la Necessità (cfr. *Tim.* 47 e 5–48 a 5). Ecco, allora, che le *polarità* essenzianti l'Essere, e per prime quelle di Uno e Molti, di Identico e Altro, si fanno *contrarietà* implicanti *separazione/scissione/incompatibilità*. L'*altro* del Bene qui può diventare, pertanto, in quanto tendente a separarsi dal bene, appunto *male*: tanto un *molti* che tende a scindersi dall'*uno*, disperdendolo e caotizzandolo in un negativo *indefinito*, quanto un *uno* che tende a scindersi dai *molti*, sclerotizzandosi in forme più o meno radicali di solipsismo e tirannia. Ad entrambe queste opzioni rinvia in modo icastico l'opera scritta di Platone, specie nel suo caratterizzare dinamiche interne alla città. Il Platonismo ha scelto, in gran

¹⁹ Si veda anche Krämer (2001: 154).

²⁰ In questo orizzonte la filosofia agatologica di Platone può essere integrata in una organica filosofia dell'io: per tale prospettiva cfr. l'itinerario interpretativo proposto in Lavecchia (2015).

²¹ Cfr. pure Robin (1908: 571–580).

²² Si vedano pure i materiali presentati in Lavecchia (2006: 231–236).

parte dei casi, di porre l'accento sulla prima, decidendo, così, di farsi, spesso univocamente, sempre più henologia e sempre meno agatologia. Il tempo presente, immensamente ricco – nonostante le più o meno osannate apparenze – di impulsi riconducibili alla seconda opzione, consiglia vivamente una scoperta dell'agatologia: di una prospettiva filosofica in cui Uno e Molti non si annientano, ma si valorizzano in una generativa relazionalità. Di questa relazionalità l'insegnamento orale di Platone voleva, forse, aiutare a scoprire sempre più l'archetipo: la non-dualità di Uno e Dualità Indeterminata nella Luce del Bene.

BIBLIOGRAFIA

- BAUMGARTNER, H.M., 1965, "Von der Möglichkeit, das Agathon als Prinzip zu denken. Versuch einer transzendentalen Interpretation zu *Politeia* 509 b", in: K. Flash (hrsg.), *Parousia. Studien zur Philosophie Platons und zur Problemgeschichte des Platonismus. Festgabe für J. Hirschberger*, Frankfurt am Main, pp. 89–101.
- CANDIOTTO, L., 2015, *Senza dualismo. Nuovi percorsi nella filosofia di Platone*, Milano e Udine.
- ERLER, M., 2007, *Platon*, Basel.
- GAISER, K., 1968, *Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur geschichtlichen und systematischen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule*, Stuttgart.
- HALFWASSEN, J., 1993, "Speusipp und die metaphysische Deutung von Platons *Parmenides*", in: L. Hagemann, R. Gleis (hrsg.), *Hen kai plêthos. Einheit und Vielheit. Festschrift für K. Bormann*, Würzburg e Altenberge, pp. 339–373.
- HALFWASSEN, J., 1997, "Monismus und Dualismus in Platons Prinzipienlehre", *Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter* 2, pp. 1–21.
- KRÄMER, H.J., 1959, *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*, Heidelberg 1959.
- KRÄMER, H.J., 1969, "Epêkeina tês ousías. Zu Platon *Politeia* 509 b", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 51, pp. 1–30.
- KRÄMER, H.J., 2001, *Platone e i fondamenti della metafisica*, Milano.
- LAVECCHIA, S., 2005, "Idéa toû agathou-agathôn epêkeina tês ousías. Überlegungen zu einer platonischen Antinomie", *Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter* 10, pp. 1–20.
- LAVECCHIA, S., 2006, *Una via che conduce al divino. La homoiosis theo nella filosofia di Platone*, Milano.
- LAVECCHIA, S., 2010, *Oltre l'Uno ed i Molti. Bene ed Essere nella filosofia di Platone*, Milano e Udine.
- LAVECCHIA, S., 2012, "Agatologie. Denken als Wahrnehmung des Guten oder: Auf der Suche nach dem offenbarsten Geheimnis", *Perspektiven der Philosophie* 38, pp. 9–45.
- LAVECCHIA, S., 2012a, "Agatologie oder Henologie? Platons Prinzipienphilosophie jenseits von Monismus und Dualismus", in: U. Bruchmüller (hrsg.), *Platons Hermeneutik und Prinzipiendenken im Licht der Dialoge und der antiken Tradition. Festschrift für Th.A. Szlezák zum 70. Geburtstag*, Hildesheim e Zürich e New York, pp. 363–382.
- LAVECCHIA, S., 2015, *Generare la luce del bene. Incontrare veramente Platone*, Bergamo.
- LUCETTI, C., 2014, *Tempo ed Eternità in Platone*, Milano e Udine.
- MOUROUSOU, G., 2010, *Die Metapher der Mischung in den platonischen Dialogen Sophistes und Philebos*, Sankt Augustin.
- RICHARD, M.D., 1986, *L'enseignement oral de Platon*, Paris.
- ROBIN, L., 1908, *La théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote*, Paris.

SALVATORE LAVECCHIA
/ Università degli Studi di Udine /

Agathology of Multiplicity. Considerations Concerning the Indetermined Duality

This article intends to characterize the constructive function that the Indeterminate Duality may have played in Plato's oral teaching. Far from being in itself – as some *testimonia* seem to suggest – the primary

origin of evil, as origin of multiplicity the Indeterminate Duality can be perceived as intrinsically presupposed by Plato's identification of the source of being with the supreme Good. The notion of good implicates for Plato namely an unconditioned impulse to relationality, which indicates that the supreme Good is to be considered as supreme origin not only of unity, but also of multiplicity (*scil.* non-unity) and alterity. In the absence of multiplicity and alterity, no real relation, and, therefore, no real manifestation of the Good could in fact take place. As a consequence (and in accord with the suggestions given by Simplicius), the Indeterminate Duality may be considered as source of that original differentiation as well as of that generativity without which the supreme Good would be discordant with its goodness.

KEYWORDS

the Good, agathology, relationality, non-duality, generativity, individuality, autonomy

Widerspruch und Aphairesis in Platons *Politeia*

RAÚL GUTIÉRREZ / *Pontificia Universidad Católica del Perú* /

1. Explizite und intentionale Widersprüche

Eine vorsichtige und wiederholte Lektüre der Hauptbücher von Platons *Politeia*¹ zeigt zumindest drei vom Platon als solche in aller Deutlichkeit gesetzten Widersprüche. Alle drei beziehen sich auf drei im Dialog grundsätzliche Sachverhalte. Zunächst einmal auf die geteilte Linie. Denn wenn wir den Anweisungen des Sokrates Folge leisten, sollten wir sie zuerst in zwei ungleiche (ἀνίστα) Teile teilen (*R.* 509 d 6)², sodann jeden Teil nach demselben Verhältnis unterteilen, und dann müssten die zwei mittleren Unterteilun-

¹ Über die Konvenienz, immer wieder jene Sachverhalte zu betrachten, die schwer abzulehnen oder anzunehmen sind, vgl. Plat. *R.* 532 d 2–5. Dazu siehe Erler (1987: 79–95).

² Wenn, wie mehrere Interpreten zu zeigen versucht haben, der Text anders zu lesen wäre, hätte die Anweisung, die Linie weiter nach dem gleichen Verhältnis zu unterteilen, gar keinen Sinn. Dazu vgl. Adam (1963b: *ad loc.*).

gen gleich sein³. Ungleich müssten sie aber sein, wenn wir der anderen ausdrücklichen Anweisung des Sokrates folgten, der nach die Linie je nach Deutlichkeit bzw. Wahrheit oder Undeutlichkeit bzw. Unwahrheit geteilt werden soll⁴. Wie Foley (2008) überzeugend gezeigt hat, sei es die Absicht Platons, hinter diesem offensichtlich gewollten Widerspruch zu zeigen, dass die Lösung dieses Widerspruches der Anwendung der vier in der Linie dargestellten Erkenntnisweisen – *Eikasia, Pistis, Dianoia und Noesis* – bedarf.

Ein zweiter, wenngleich nicht so unmittelbar wahrzunehmender Widerspruch in der *Politeia* besteht zwischen jener emphatischen Aussage, „das Gute ist nicht von allem Ursache, sondern nur von dem, was sich gut verhält, an dem Üblen/Schlechten aber ist es unschuldig“ (R. 379 b 15–16), und der expliziten Annahme von Ideen von Ungerechtem und Schlechtem (R. 476 a 4–5), denn, wenn die Idee des Guten Ursache von Sein und Wesen (τὸ εἶναι τε καὶ οὐσίαν)⁵ von allen Ideen ist (R. 509 b 7–8), wäre sie auch Ursache von Sein und Wesen der Idee von Üblem/Schlechtem⁶. Einen möglichen Ausweg aus dieser Ausweglosigkeit hat man darin gesehen, diese Ideen als vollkommene Entitäten zu begreifen, denn wenn man an Ungerechtigkeit und Schlechtigkeit denkt, denkt man normalerweise an ungerechte oder schlechte Personen und Handlungen, nicht an die Gerechtigkeit und die Schlechtigkeit an sich. Wie White⁷ es sagt: diese seien nur „unqualifiedly bad“. Wenn aber nach einer grundsätzlichen Annahme der Ideenlehre Platons, schön seien die vielen schönen Dinge nur durch die Teilhabe an der Idee der Schönheit, so sind ungerechte und schlechte Menschen und Handlungen solche nur durch Teilhabe an der Idee der Ungerechtigkeit und der Schlechtigkeit. Letztendlich also wäre die Idee des Guten die Ursache der Ungerechtigkeit und der Schlechtigkeit in dieser Welt, eine nach dem Vorhergesagten offensichtlich in sich widersprüchliche Annahme. Interessanterweise nennt Sokrates in seiner kurzen Darstellung der Ideenlehre innerhalb des Sonnengleichnisses ausschließlich das Schöne selbst und das Gute selbst (R. 507 b 5). Wie in dem Fall des Liniengleichnisses wäre dieser Widerspruch also nicht eher eine an seinen Gesprächspartner und dabei an den Leser gerichteten Provokation, um den

³ Die Gleichheit der mittleren Teile der Linie ergibt sich aus dem Vergleich zwischen den Stellen 509 d 6–8 und 534 a 3–5, denn darin wechseln *Dianoia* und *Pistis* ohne weiteres miteinander, so dass nicht einmal eine mathematische Operation nötig wäre, um sie festzustellen. Dazu Foley (2008: 18): „Plato takes pains to let us know that he knows that his partition procedure entails the equality of the two middle subsegments, which is tremendously odd. One must begin to suspect that Plato not only *intentionally* divides the line in a contradictory way, he also wants his readers to know that he has done so, but without stating this point explicitly”.

⁴ Plat. R. 509 d 9: σαφηνεία καὶ ἀσαφεία; 510 a9: ἀληθεία τε καὶ μῆ. Vgl. Plat. R. 511 e 2–3.

⁵ Über den Sinn dieses Ausdrucks sind die Meinungen geteilt. Vgl. Krämer (1997: 186, Anm. 9): „Der Ausdruck Seinsheit (*ousia*) präzisiert den zuerst genannten des (infinitivischen) Seins (*einai*) und bezeichnet die formale ontologische Selbstständigkeit und Subsistenz der einzelnen Idee, nicht jedoch ihr inhaltliches Wesen („Essenz“).“ Dagegen unterscheidet Leroux (2002: S. 671, Anm. 140), zwischen beiden Termini: εἶναι benennt die Subsistenz der Idee, ihre ewige Unveränderlichkeit, οὐσία dagegen ihr Wesen als eine bestimmte Idee, „unique et accordée à un domaine de référence qui la spécifie comme une forme unique (par exemple, la forme du beau, le beau en soi).“ In diesem Punkt schließe ich mich der Ansicht Leroux an.

⁶ Ausführlicher darüber siehe Gutiérrez (2011).

⁷ White (1979: S. 41); vgl. Krämer (1997: 202).

Widerspruch aufzulösen? Umso mehr, wenn man zu der oben zitierten sokratischen Aussage über die Ursache des Schlechten noch die Behauptung heranzieht, man sollte „von dem Bösen sonst andere Ursachen aufsuchen, nur nicht Gott“ (R. 379 c 6–7). Die Aussparung dieser Untersuchung in der *Politeia* drängt um so mehr nach ihrer Durchführung, macht aber die Grenzen dieses Dialogs deutlich. Mögliche Antworten darauf findet man sowohl in späteren Dialogen wie auch in den *agrapha dogmata*⁸. Mehr als an eine Entwicklung der Philosophie Platons lässt dies an die Einschränkungen der Gesprächspartner des Sokrates denken, an die *Politeia* überhaupt als die Darstellung eines Momentes in der Ausbildung des platonischen Philosophen, eine Ausbildung, die in jenen späteren Dialogen und den *agrapha dogmata* gewissermaßen zu ihrer Vollendung gebracht wird. Es ist durchaus denkbar, dass Platon die Reihenfolge seiner Werke im Gefolge der Ausbildungsphasen des Philosophen sich ausgedacht hat, und zwar in der Art und Weise, wie er sie im Höhlengleichnis dargestellt hat⁹.

Direkt mit dem gerade Genannten hängt ein dritter Widerspruch zusammen, und zwar hinsichtlich der Idee des Guten. Denn einerseits haben wir die berühmte und viel diskutierte Behauptung ihrer Seinstranszendenz (ἐπεκεινα τῆς οὐσίας, R. 509 b 8), andererseits ihre Zugehörigkeit zum Seinsbereich, wenn auch als das Leuchtendste (τοῦ ὄντος τὸ φαινότατον, R. 518 c 9), das Seligste (τὸ εὐσαιμονέστατον τοῦ ὄντος, R. 526 e 3) und als das Beste unter den Seienden (τὸ ἄριστον ἐν τοῖς οὐσι, R. 532 c 6); mehr noch, sie ist das letzte Ziel des Intelligiblen (τέλος τοῦ νοητοῦ, R. 532 b 2) oder im Intelligiblen (ἐν τῷ γνωστῷ τελευταία, R. 517 b 8–c 1). Selbstverständlich kann man auf die Folgen der Analogie zwischen der Sonne und der Idee des Guten hinweisen. Denn so wie die Sonne das Werden und Wachstum dem Sichtbaren verleiht und darum selbst kein Werden sein kann, so auch ist das Gute nicht das Sein (οὐκ οὐσία ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ), da es das Intelligible Sein und Wesen von ihm erhält (R. 509 b 1–8). Dadurch wird die Seinstranszendenz des Guten gekennzeichnet, und dieses umso mehr, da kurz davor Helios als ein Gott gepriesen wird (R. 508 a 4), der als solcher weder Werden noch Vergehen unterworfen ist¹⁰. Nichtsdestotrotz ist die Sonne aber ein „Sprössling des Guten, welchen das Gute nach der Ähnlichkeit mit sich gezeugt hat (ἐγέννησεν)“ (R. 508 b 12–13; 506 e 3–4). Natürlich könnte man dieses Werden nur als ein Bild von der Abhängigkeit des Sohnes hinsichtlich seines Vaters verstehen¹¹. Doch dürfte man dabei nicht vergessen, das die Sonne, wie die anderen himmlischen Körper, eben im Himmel (ἐν οὐρανῷ, R. 508 a 4) wohnt, im Sichtbaren (ἐν τῷ ὁρωμένῳ) also, so dass sie über eine zeitliche Seinsweise

⁸ In diesem Sinne zeigt Szlezák (2003), dass es keinen Gegensatz zwischen Sokrates' Theorie des Prinzips [in der *Politeia*] und der Prinzipientheorie der indirekten Überlieferung besteht.

⁹ Ein neuer Versuch in dieser Hinsicht ist derjenige von A.K. Cotton (2014), die aber leider sich praktisch ausschließlich nur die englischsprachige Literatur ins Betracht zieht.

¹⁰ So Szlezák (2003: S. 67).

¹¹ Ein Bild, so wie die Zeit ein bewegliches Bild der Ewigkeit (εἰκὼ κινητὸν τινα αἰῶνος, *Tim.* 37 d 5) ist, und zwar ein ewiges, ein sich gemäß der Zahl entfaltendes Bild (κατ' ἀριθμὸν ἰούσαν αἰώνιον εἰκόνα, *Tim.* 37 d 6–7).

verfügt, die jedoch keinem Werden noch Vergehen unterworfen ist. Die göttliche Erhabenheit der Sonne entspricht also keinesfalls einer angeblichen Unsichtbarkeit, so dass sie als himmlischer Körper nur graduell über andere Körper erhaben ist. Dementsprechend hindert die Erhabenheit des Guten Sokrates nicht daran, das Gute als Idee (ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ) zu betrachten. Kurzum, auch dies ist ein ausdrücklicher und intentionaler Widerspruch Platons in der *Politeia*. Nach einer im Folgenden zu deutenden Stelle sollten solche Widersprüche als hinleitende Aufforderung zum Denken dienen.

2. Gleichzeitig erscheinende Gegensätze als Aufforderung zum Denken und das Studium der Einheit

Im Zusammenhang mit der Darstellung der mathematischen Studien des Philosophen unterscheidet Platon zwei Arten von Wahrnehmungsgegenständen: a) diejenigen, die die Vernunft gar nicht zur Betrachtung auffordern, weil sie keine gleichzeitigen Gegensätze hervorbringen, so dass sie angeblich von der Wahrnehmung hinreichend beurteilt werden¹², und b) diejenigen, die die Vernunft (νόησιν) doch zur Betrachtung auffordern, weil ihre Wahrnehmung eben beide Gegensätze zugleich vorzeigt¹³. Bei dieser letzten Gruppe muss die Vernunft auseinanderhalten, was die Wahrnehmung vermischt. Dieser Vorgang führt letztendlich zur Unterscheidung zwischen Intelligiblen und Sichtbaren (*R.* 524 c13), und wird später *Analyse* genannt¹⁴. Nun wird dieser hier ausschließlich auf Wahrnehmungsgegenstände angewendete Vorgang der Aussonderung der Gegensätze immer wieder im Aufstieg zum Intelligiblen und letztlich zur Idee des Guten vollzogen werden. Um diesen von Glaukon anfänglich nicht verstandenen Vorgang zu erklären, führt Sokrates das Beispiel der drei Finger und ihrer Eigenschaften vor. Bei den drei Fingern – der kleinste, der zweite und der mittlere – sieht sich die Seele der Vielen (ἡ ψυχή τῶν πολλῶν) nicht dazu aufgefordert, die Vernunft zu fragen, was ein Finger sei, denn nirgends hat sich gezeigt, dass ein Finger zugleich das Gegenteil von einem Finger sei (*R.* 523 c 4–e 1). Ihre Größe und Kleinheit unterscheidet das Sehvermögen aber nicht hinreichend, genausowenig wie die anderen Sinne die von ihnen jeweils wahrgenommen entgegengesetzten Eigenschaften, so dass die Seele in eine Aporie gerät und fragt, was bedeutet Größe, was Kleinheit, usw. (*R.* 523 e 3–524 a 10). So sieht sich die Seele dazu genötigt, die berechnende Überlegung und die Vernunft (λογισμὸν καὶ νόησιν) herbeizurufen, um zu untersuchen, ob das Angemeldete eins oder zwei sei (*R.* 524 b 3–5).

¹² Plat. *R.* 523 c 1–2: τὰ μὲν οὐ παρακαλοῦντα (...) ὅσα μὴ ἐκβαίνε εἰς ἐναντίον αἴσθησιν ἅμα

¹³ Plat. *R.* 523 c 2–3: τὰ δ' ἐκβαίνοντα ὡς παρακαλοῦντα τίθεμι, ἐπειδὴν ἡ αἴσθησις μηδὲν μᾶλλον τοῦτο ἢ τὸ ἐναντίον δηλοῖ.

¹⁴ Vgl. Alcin. *Intr.* 5, 4: „Analysis comprises three types: the first is the ascent from sense objects to the primary intelligibles; the second is an ascent through what can be demonstrated and indicated to propositions which are indemonstrable and immediate; and the third is that which advances upwards from a hypothesis to non-hypothetical first principles” (Alcinous 1993).

Wenn sie als zwei erscheinen, so wird jeweils jede als andere und damit als eine erscheinen. Erscheint jeweils jede als eine, so werden alle beide als zwei erscheinen, und die Vernunft muss sie getrennt (*κεχωρισμένα*) begreifen, denn sonst wären sie nicht zwei, sondern nur eine (*R.* 524 b–c). Die Erkenntnis dessen, dass sie zwei sind, bringt mit sich die Erkenntnis ihrer Entgegensetzung, somit auch ihrer Trennung. Die Vernunft hält also auseinander, was die Wahrnehmung als Vermischtes (*συγκεχυμένον*) wahrnimmt (*R.* 524 c 4), so dass die Vernunft Klarheit (*σαφήνειαν*, *R.* 524 c 6) in die unzutreffenden Deutungen (*ἄστοι ἐρμηνεῖαι*, *R.* 524 b 1) der sinnlichen Wahrnehmung bringt. Das Resultat der Arbeit der Vernunft ist letztlich nicht nur die Trennung der entgegengesetzten Eigenschaften, sondern auch die Unterscheidung vom Intelligiblen und Sichtbaren: *Καὶ οὕτω δὴ τὸ μὲν νοητόν, τὸ δ' ὄρατόν ἐκαλέσαμεν* (*R.* 524 c 13)¹⁵.

Klarheit und Mangel an Klarheit lassen an dem Liniengleichnis denken¹⁶. Die relative, von der Mehrheit der Menschen nicht in Frage gestellten Klarheit der Finger ist ein gutes Beispiel der Gegenstände der *Pistis*, ihre vermischten und daher unbestimmten Eigenschaften dagegen dürfen als Beispiele der von der *Eikasia* wahrgenommenen Bilder (*εἰκόνας*) dieser Gegenstände verstanden werden¹⁷. Daher wäre zu erwarten, dass der nächste Schritt des bisher erwähnten Vorgangs uns in die *Dianoia* versetzt. Gerade in diesem Sinne wird nach der Einordnung der Zahl und der Einheit in den oben genannten Gegenstandsarten gefragt, ob sie der Klasse der die Vernunft auffordernden oder nicht auffordernden Gegenständen gehören. Der Ausgangspunkt der Untersuchung ist nun die sinnliche Einheit, die von den Vielen unbefragt blieb. Nach diesem neuen Moment im Argument „sehen wir“ aber „dasselbe“, bzw. jegliche sinnliche Einheit, „zugleich als eines und als unendliche Vielheit“ (*ἅμα γὰρ ταὐτὸν ὡς ἓν τε ὁρῶμεν καὶ ὡς ἄπειρα τὸ πλῆθος*, *R.* 525 a 4–5). Infolgedessen wird die Seele nun wieder in eine Aporie versetzt, muss das Denken in Bewegung setzen und sich fragen, was die Einheit selbst sei (*τί ποτέ ἐστὶν αὐτὸ τὸ ἓν*, *R.* 524 e). Der Vorgang ist nun wieder derselbe wie beim Ausgangspunkt des Arguments. Die Vernunft muss als die entscheidende Instanz (*ἐπικρινοῦντος*) wieder herangezogen werden. Somit wird die Lehre über das Eine (*περὶ τὸ ἓν μάθησις*), die bereits eine Rolle spielte, als eine leitende und zur Betrachtung des Seienden hinlenkenden anerkannt (*R.* 524 e–525 a).

Die Frage nach der Einheit an sich führt zur Unterscheidung der sinnlichen von der mathematischen Einheit. Würde jemand die Einheit selbst im Gedanken zerteilen wollen, so würden die Experten sie vervielfältigen, und zwar aus Furcht, dass sie nicht als eins, sondern als viele Teile erschiene (*R.* 525 d 4–e 3). Also wird die mathematische

¹⁵ In aller Deutlichkeit bezieht sich diese Stelle auf die Einführung der Ideenlehre im Buch V 475 e ff. Und kann durchaus als eine Erklärung des ersten Abschnitts 475 e 9–476 a 3 begriffen werden.

¹⁶ Sowohl die *σαφήνεια* wie die *ἄστοι ἐρμηνεῖαι* verweisen auf das Linien- (*σαφηνεία καὶ ἀσαφεία*, *R.* 509 e 9; vgl. *R.* 513 e 3) wie auf das Höhlengleichnis (*ἄστονον εἰκόνα καὶ δεσμώτατος ἀτόπους*, 515 a4). Vgl. Gutiérrez (2009a).

¹⁷ Wie mehrmals anerkannt, dürfen diese Bilder keinesfalls buchstäblich verstanden werden. Vgl. Gutiérrez (2009a).

Einheit als unteilbar (μόριον τε ἔχον ἐν ἑαυτῷ οὐδέν) aufgefasst, so dass a) jede Einheit jeder anderen gleich ohne jegliche Differenz ist (R. 526 a 3–4), b) nur der *Dianoia* zugänglich (διανοηθῆναι μόνον ἐγχορεῖ, R. 526 a 6–7; cf. R. 529 d 4–5) und darum unmöglich auf irgendeine andere Art zu handhaben (ἄλλως δ' οὐδαμῶς μεταχειρίζεσθαι δυνατόν, R. 526 a 7). Diese Einheit ist also nicht nur unteilbar und immerseiend (ἀεὶ ὄντος)¹⁸ wie die Ideen, sondern auch unendlich wiederholbar, was sie wiederum von der Ideen unterscheidet¹⁹: diese sind nämlich jeweils einzig²⁰. Somit unterscheiden sich auch die Zahlen an sich (αὐτοὶ οἱ ἀριθμοί) sowohl von den sichtbaren und greifbaren Zahlen (ὄρατὰ ἢ ἀπτὰ σώματα ἔχοντας ἀριθμούς, R. 525 d 5–8), wie von den Ideen. Gerade der oben genannten Ausschluss anderer Arten der Manipulation der mathematischen Einheit und der mit ihr gebildeten Zahlen hebt den Hinweis auf die *Dianoia* hervor, so dass diese, nicht zuletzt wegen der hier vorgeschlagenen Strukturgleichheit des Arguments mit dem Liniengleichnis, nicht nur als Denken im allgemeinen, sondern präziser als mittlerer Erkenntnismodus zwischen der Meinung und der Vernunft/Einsicht (ὡς μεταξύ τι δόξης τε καὶ νοῦ τὴν διάνοιαν οὔσαν, R. 511 d 4–5; cf. R. 533 d 4–6) zu verstehen ist.

So werden einerseits drei Arten von Einheit – sinnliche, mathematische und ideen-hafte – differenziert und auseinandergehalten, andererseits aber wird die mathematische Einheit selbst als an sich vollkommene und einfache Einheit von den Zahlen an sich bzw. von der mathematischen Zahlen getrennt, da diese als eine von vielen Einheiten zusammengesetzten Vielheit bzw. Einheit aufgefasst wird²¹. Die Macht zur Trennung von Sichtbaren und Intelligiblen teilt die verschiedene mathematischen Wissenschaften untereinander und macht den Zugang zur Betrachtung der Idee des Guten leichter (ῥᾶον, R. 526 e 2–3)²², besonders die Trennung von Einheit und Zahl bietet ein ausgezeichnetes Modell für die *Aphairesis* der Idee des Guten von der anderen Ideen an²³, worin weiterhin die Forderung zur Trennung von Gegensätzen bzw. von Einheit und Vielheit wirkt.

¹⁸ Diese den Gegenständen der Geometrie zugeschriebene Bestimmung (R. 527 b 6) dürfte wohl für alle mathematischen Gegenständen gelten.

¹⁹ Vgl. Plat. *Phlb.* 56 d 9–e 3: οἱ μὲν γάρ που μονάδας ἀνίσους καταριθμοῦνται τῶν περὶ ἀριθμῶν (...) οἱ δ' οὐκ ἄν ποτε αὐτοῖς συνακολουθήσειαν, εἰ μὴ μονάδα μονάδος ἐκάστης τῶν μυρίων μηδεμίαν ἄλλην ἄλλης διαφέρουσιν τις θήσει.

²⁰ Vgl. Plat. R. 476 a6–7: αὐτὸ μὲν ἐν ἑκάστων εἶναι; R. 507 b5–6: κατ' ἰδέαν μίαν ἐκάστου ὡς μίας οὔσης. Vgl. R. 596 a 6–7.

²¹ Vgl. Eucl. VII, Def. 2: ἀριθμὸς δὲ τὸ ἐκ μονάδων συγκείμενον πλῆθος.

²² Gaiser (1986: 103), weist eigentlich auf diese Unterscheidung hin: „Formen der Einheitlichkeit (Gleichmäßigkeit, Übereinstimmung), denen *Erscheinungsweisen* (Kursiven von R.G.) der Uneinheitlichkeit (Ungleichmäßigkeit, Nichtübereinstimmung) gegenüberstehen“. Dabei ist zu bedenken, dass der von ihm genannten Grundgegensatz sich in der Entgegensetzung zweier Seinsebenen bzw. zwischen sinnlich konkreten und mathematischen abstrakten Entitäten (nicht Ideen) zeigt. Auf gleicher ontologischen Ebene zeigt sich dieser Grundgegensatz bei den Beispielen für mathematische Hypothesen: Ungeradzahligkeit und Geradzahligkeit, die Figuren (Kreisform und die unendlich vielen Möglichkeiten geradliniger Begrenzung, wie Dreieck, Viereck, usw.), die drei Arten von Winkel (rechte, spitze und stumpfe) (Gaiser 1986: 102).

²³ Ausführlich darüber Krämer (1966).

3. *Aphaireisis* und *Prosthēsis* in *Politeia* I–II

Der dargestellte Vorgang der Trennung von Gegensätzen wird bereits in den ersten Büchern der *Politeia* gebraucht. Gerade der sokratische Elenchus der Gerechtigkeitsauffassungen von Kephalos, Polemarchos und Thrasymachos versucht zu zeigen, dass diese je nach den Umständen gerecht bzw. ungerecht sind. Auch Glaukon verlangt in *Politeia* II die Absonderung des Gerechtesten von dem Ungerechtesten, um ein richtiges Urteil über ihre Lebensweise fällen zu können (R. 360 e; 361 d)²⁴. Glaukon gibt uns eine weitere Auskunft über diese Gegeneinanderstellung (διάστασις): „Wir wollen dem Ungerechten nichts von der Ungerechtigkeit *abtrennen* (μηδὲν ἀφαιρῶμεν μήτε τοῦ ἀδίκου ἀπὸ τῆς ἀδικίας), dem Gerechten auch nichts von der Gerechtigkeit, sondern sie jeden in seinem Bestreben vollendet setzen (τέλειον τιθῶμεν)“ (R. 360 e 4–6). Ἀφαιρεῖν und τιθεῖναι sind zwei komplementäre Vernunftstätigkeiten. Die Setzung des vollendetsten Gerechten und des vollendetsten Ungerechten schließt die Substraktion von allem ihnen jeweils Eigenen aus, setzt aber jeweils die Substraktion (ἀφαίρεσις) von allem der Gerechtigkeit und der Ungerechtigkeit Fremden voraus, sollten ihre Erscheinungen eben als Vollendete gesetzt werden. Die διάστασις besteht also in einer Vernunfttätigkeit, wodurch zum Auseinanderhalten der Gegensätze von ihnen alles weggenommen wird, was ihren Wesen fremd ist, so dass sie in ihrer vollendetsten Gestalt sich zeigen. Somit ist sie dem oben dargestellten Vorgang der Trennung der Gegensätze ähnlich. Nur im gegenwärtigen Zusammenhang ist diese Trennung von der Auffassung des Thrasymachos und der Mehrheit bedingt, eine Auffassung, die keine Unterscheidung zwischen Sein und Schein anerkennt. Ganz im Gegenteil: dem vollkommenen Ungerechten müsste man die vollkommene Ungerechtigkeit zugestehen (δοτέον) und ihm nichts davon abziehen (οὐκ ἀφαιρετέον) oder doch von der wahrhaften, aber keinesfalls von dem Schein der Gerechtigkeit, denn die vollendetste Ungerechtigkeit bestehe darin, gerecht zu scheinen ohne es zu sein (ἔσχάτη γὰρ ἀδικία δοκεῖν δίκαιον εἶναι μὴ ὄντα, R. 361 a 4–5); dem Gerechten müsste man dagegen den Schein von Gerechtigkeit wegnehmen (ἀφαιρετέον δὴ τε δοκεῖν), nicht aber den größten Schein der Ungerechtigkeit (δόξαν τὴν μεγίστην ἀδικίας) (R. 361 a–d). Auf die ursprünglich mathematische Herkunft dieser Methode verweist der ausdrückliche Gebrauch der *termini technici* πρόσθησις und ἀφαίρεσις seitens von Adeimantos: „Lasse das weg, was sich auf den Ruf bezieht (τὰς δὲ δόξας ἀφαίρει) [...]; denn wenn Du nicht von beiden den richtigen Schein hinweg nimmst (εἰ γὰρ μὴ ἀφαιρήσεις ἐκατέρωθεν τὰς ἀληθεῖς)“, vom Gerechten den Schein, gerecht zu sein, vom Ungerechten der Schein, ungerecht zu sein, „und den falschen an die Stelle hinzusetzt (τὰς δὲ ψευδεῖς

²⁴ Man könnte denken, Glaukon folge so einen Vorschlag von Thrasymachos, der in der Tat meint, man sollte die vollendetste Ungerechtigkeit (τελειωτάτην ἀδικίαν, R. 344 a) ins Betracht ziehen (R. 344 a), um den Ungerechten leichter erkennen zu können. In Wahrheit würde Thrasymachos aber von Sokrates zu dieser Meinung hingeleitet, und zwar 1) von seiner Forderung nach einer deutlicheren Ausdruckweise (R. 338 d 4–5), 2) von seiner Feststellung, der Regierende könne bei der Bestimmung des ihm Zutraglichen sich irren, und 3) von seiner Forderung der Klärung, ob Thrasymachos sich einer gewöhnlichen oder einer genauen Redeweise bediene.

προσθήσεις)“, dem Gerechten, ungerecht zu sein, dem Ungerechten, gerecht zu sein, „so werden wir sagen, du lobst nicht die Gerechtigkeit, sondern den Schein davon“ (R. 367 b 5–8). Es ist erstaunlich, dass die Verteidigung der Meinung der Mehrheit über den Vorteil der Ungerechtigkeit über die Gerechtigkeit gerade von der Methode der Trennung und der Gegenüberstellung der Gegensätze Gebrauch macht, einer Methode der Mathematik, die wie wir gesehen haben, von Platon zur Unterscheidung von Sichtbaren und Intelligiblen herangezogen wird. Doch muss sie davon Gebrauch machen, denn sie verspricht keinen Erfolg ohne den Rekurs auf die vollendete Gestalt der Ungerechtigkeit, der Tyrannei, die aber eben nur dann möglich ist, wenn sie alle mögliche Hindernisse überwindet, und somit einem Bezug zur Empirie bzw. zum Schein durchhält. Das wahre Interesse von Glaukon und Adeimantos richtet sich aber auf das Sein der Gerechtigkeit und der Ungerechtigkeit an sich, „was jedes ist und was für eine Kraft es an und für sich hat (τί τ' ἔστιν ἐκάτερον καὶ τίνα ἔχει δύναμιν αὐτὸ καθ' αὐτὸ), sowie es in der Seele ist“, ohne Rücksicht auf ihre Folgen (R. 358 b 4–6; d 3; 367 b2–5; d 2–3; e 3–4)²⁵. In aller Deutlichkeit haben wir hier die Intention zur Trennung und Gegenüberstellung der Gegensätze, der Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, in einer Sprache ausgedrückt, die zweifelsohne das begriffliche Abstraktionsebene der Ideenlehre antizipiert.

4. Einheit und unbestimmte Vielheit in der Konstitution der Polis, der Seele und der Ideen

Ist die Konstitution der sinnlichen Einheit als eine Zusammensetzung von Einheit und unbestimmter Vielheit explicit genannt, so ist es kein Wunder, dass Platon (1) die Polis als ein Beispiel davon betrachtet. Doch – im Zusammenklang mit der *agrapha dogmata* – lässt sich auch zeigen, dass dies auch für (2) die Seele und (3) die Ideen gilt.

1. Sokrates sagt zu Glaukon: „Du bist sehr unschuldig (...), dass du meinst, es verdiene irgendeine andere, dass man sie eine Stadt nenne, außer nur eine solche, wie wir eingerichtet haben (...) Die anderen muß man größer nennen (μειζόνως προσαγορεύειν). Denn eine jede von ihnen ist gar viele Städte, aber nicht eine Stadt (ἐκάστη γὰρ αὐτῶν πόλεις εἰσι πάμπολλα ἀλλ' οὐ πόλις) (...) Denn zwei sind sie auf jeden Fall, die einander feindlich gegenüber stehen, eine der Armen und eine der Reichen, in jeder von diesen wiederum sind sehr viele (τούτων δ' ἐκατέρω πάνυ πολλαί)“ (R. 422 e 3–423 a 2). Nur die gerechte Stadt verdient also eine Stadt genannt zu werden, solange wie sie gemäß der Bestimmung der Gerechtigkeit eine aus einer Vielheit entstandene gänzliche Einheit bildet. Je ungerechter sie wird, nimmt ihre Einheitlichkeit ab, ihre Vielfältigkeit aber zu. Dies ist aber genau das Modell, nach dem die Darstellung der ungerechten

²⁵ Vgl. Plat. R. 367 e 2–4: τί ποιοῦσα ἐκατέρα τὸν ἔχοντα αὐτὴ δι' αὐτήν, ἕαντε μὴ θεοῦς τε καὶ ἀνθρώπων, ἢ μὲν ἀγαθόν, ἢ δὲ κακόν ἐστί.

Verfassungsformen in *Politeia* VIII–IX erfolgt²⁶. Das ist aber auch das Modell der Durchführung der zweiten Deduktion des zweiten Teils des *Parmenides*: wenn das Eine ist, hat es Teile, das Eine und das Seiende, so dass aber bei jedem dieser Teile wiederum die ebengenannten Teile – das Seiende und das Eine – dabei sind. Daraus folgt: das seiende Eine (τὸ ἓν ὄν) ist also zugleich eine unbestimmte Vielheit (ἄπειρον τὸ πλῆθος, *Prm.* 142 b–143 a). Somit ist jegliche sinnliche Einheit, darunter auch die Polis, ein Beispiel des seienden Einen. Das Argument des *Parmenides* gilt aber nicht nur für die sinnliche Einheit, sondern für die Gesamtheit dessen, was ist und eines ist.

2. Die Seele wird mit einem „Strom“ (ῥεῦμα) verglichen, denn je nach der Richtung ihrer Begierden bewegt sie sich in die eine oder die andere Richtung (*R.* 485 d 6–8). Entweder findet sie zu ihrem ursprünglichen bzw. wahrhaften, mit dem Göttlichen, Unsterblichen und Immerseienden verwandten (τῷ θεϊῷ καὶ ἀθανάτῳ καὶ ἀεὶ ὄντι, *R.* 611 e 1–2) Wesen zurück, indem sie die ihr in ihrer gegenwärtigen leiblichen Verfassung zugewachsenen (προσπεφυκέναι, *R.* 611 d 3; περιπέφυκεν *R.* 612 a 2) Muscheln und Gestein abstößt (περικρουσθεῖσα, *R.* 611 e 4), oder wird sie durch die tausenderlei ihr neuzugewachsenen Übel eher einem Tier (θηρίῳ) ähnlich (*R.* 611 d 4). Offensichtlich kann man diesen Unterschied im Sinne der *prósthēsis* und *aphairesis* verstehen. Nun unterscheidet Sokrates in der gegenwärtigen Verfassung dieses seelischen Stroms drei Teile.²⁷ Zu diesem Zweck setzt er als Prinzip den Satz von zu vermeidenden Widerspruch voraus (ὑποθέμενοι, *R.* 437 a 5): „Es ist offenbar, dass dasselbe nicht das Gegenteil tun oder leiden will gemäß demselben und hinsichtlich desselben zu gleicher Zeit, so dass, wenn wir irgendwie finden sollten, dass in der Seele (ἐν αὐτοῖς) dies geschieht, wir wissen werden, dass sie nicht dasselbe waren, sondern mehreres“ (*R.* 436 b 8–9). Gemäß dieses Prinzips unterscheidet er zwei entgegengesetzte Bewegungen in der Seele: eine, die zu etwas drängt, und eine andere, die davon abhält, eine, die etwas an sich zieht, und eine andere, die eben dasselbe von sich stößt. Diese beiden Bewegungen, da sie nach dem Satz vom Widerspruch nicht von ein und demselben in der Seele verursacht werden können, werden das eine auf das Unvernünftige und Begehrliche (ἀλόγιστον τε καὶ ἐπιθυμητικόν), das andere auf das Vernünftige (λογιστικόν) in der Seele zurückgeführt (*R.* 439 d 4–8). Wie bei der Trennung von entgegengesetzten Eigenschaften haben wir also zwei bzw. jeweils eine und voneinander verschiedene (διττὰ τε καὶ ἕτερα ἀλλήλων) seelische Instanzen, eine, wodurch (ᾧ) die Seele überlegt, die andere, wodurch (ᾧ) sie begehrt, die aber darüber hinaus die Vermittlungsfunk-

²⁶ In 462 a 2–b 2 nennt Sokrates ausdrücklich das Kriterium (ἀρχὴ τῆς ὁμολογίας), nach dem die Reihenfolge der Darstellung der ungerechten Staatsverfassungen erfolgt. Siehe dazu Gutiérrez (2002).

²⁷ Platon spricht von μέρη, εἶδη und γένη. Problemlos spricht er auch von Teilen der Tugend (*R.* 484 d 6) und vom seienden Einen (*Prm.* 142 b–143 a).

tion der Seele zwischen Intelligiblen und Sinnlichen erklären. Im Unterschied zu dem Vorgehen bei jener ersten Trennung wird nun der Satz vom zu vermeidenden Widerspruch ausdrücklich als Hypothese angenommen. So werden also zwei voneinander verschiedenen Handlungs- oder Bewegungsprinzipien in der Seele abgeleitet. Dass Platon die Seele als ein Kontinuum betrachtet, wird jedenfalls eine Rolle bei der Einführung eines dritten Seelenteils gespielt haben. Denn es ist offensichtlich, dass diese entgegengesetzten Bewegungsprinzipien einer Vermittlung durch das Thymoeides bedürfen, weil, wie der Fall vom Kephalos zeigt, das Einschlafen der körperlichen Begierde bei weitem nicht das Aufwachen des Interesses an intellektuellen Genüssen bedeutet. Darüber hinaus wird eine unbestimmte Anzahl von Vermittlungen ins Betracht gezogen (εἰ ἄλλα ἄττα μεταξύ τυγχάνει ὄντα, *R.* 443 d 7–e 1), um nicht die Möglichkeit einer unbestimmten Iteration der Seelenteile zu nennen (*R.* 580 d 6–7). Kurzum: in ihrer gegenwärtigen Verfassung ist die Seele eine Zusammensetzung (συνθέσει, *R.* 611 b 5–7; 588 b 5–6) von Einheit und unbestimmter Vielheit, so dass sie, wenn sie gerecht ist, eine vollkommene Einheit aus Vielen (παντάπασιν ἓνα γινόμενον ἐκ πολλῶν) bildet (*R.* 443 d–e), wie die Zahl und die Harmonie, wenn sie aber ungerecht ist, zersplittert sie sich und zerstreut sich in die unbestimmte Vielheit (*R.* 444 b)²⁸.

Um die Natur beider Bestrebungen und Bewegungs- bzw. Handlungsprinzipien verständlicher zu machen, nennt Sokrates zwei grundlegenden Begierden, Durst und Hunger²⁹. Dies ermöglicht die Unterscheidung zweier Betrachtungsweisen der Seele. Denn einerseits geht jegliche Begierde an sich (αὐτὴ ἢ ἐπιθυμία ἐκάστη) auf dasjenige allein an und für sich, worauf sie ihrer Natur nach neigt (*R.* 437 e 5), was aber ihr hinzugefügt (τὰ προσγιγνώμενα) wird, verwandelt sie in eine so oder so beschaffene (τοιαῦτα) Begierde, je nach den Umständen und dem Gegenstand, auf den sie gerichtet ist. So geht der Durst an sich (αὐτὸ τὸ δίψα), der Durst als solcher (καθ' ὅσον δίψα), auf das Getränk an sich (αὐτοῦ πώματος), und ähnliches gilt für den Hunger und jeglicher Begierde. Wenn aber Wärme oder Kälte dem Durst hinzukommt (προσῆ), entsteht ein Durst nach einem kalten oder warmen Getränk, und wenn der Durst groß ist, ist es der Durst nach viel Wasser, usw. (*R.* 437 d–e). Das Hinzugefügte kann eine Qualität oder eine Quantität sein, die als solche die Begierde so oder so bestimmt, so dass sie eine so oder so bestimmte Begierde nach einem bestimmten Gegenstand wird. So haben wir zwei verschiedene Betrachtungsweise nicht nur bei Begierden, sondern bei jeglichen Relativa: „was von der Art ist, dass es sich auf etwas bezieht (ὅσα γ' ἐστὶ τοιαῦτα οἷα εἶναι του), das bezieht sich, so und so beschaffen, auch

²⁸ Vgl. die Darstellung der Verfallensformen der Seele in den Büchern VIII–IX. Dazu siehe Gutiérrez (2003).

²⁹ Zum Folgenden siehe Gutiérrez (2012). Zu dieser Stelle als Antizipation der Kategorie der Relation bei Aristoteles siehe Santa Cruz (2012).

auf ein so und so Beschaffenes (τὰ μὲν ποιά ἅττα ποιοῦ), wie mich dünkt, an und für sich aber auch nur jedes auf das Seinige an und für sich (τὰ δ' αὐτὰ ἕκαστα αὐτοῦ ἑκάστου μόνον)“ (R. 438 a 7–b 2). Die relativen Termini können daher also einerseits an sich oder im allgemeinen betrachtet nur im Verhältnis zu ihren Gegenständen an sich, andererseits durch die Hinzufügung einer Quantität oder einer Qualität, somit als etwas so und so Beschaffenes in Bezug auf ihren so und so beschaffenen Gegenstand betrachtet werden. Beide Betrachtungsweisen unterscheiden sich also durch die Hinzufügung von partikulären Bestimmungen, die jeweils durch *aphairesis* abgezogen oder durch *prosthēsis* hergestellt werden können. Diese Betrachtungsweisen entsprechen den beiden Betrachtungsweisen der Seele, 1) die der drei Teilen der Seele, die jeweils gesondert im Verhältnis zu ihren wesenseigenen Gegenständen betrachtet werden – das Vernünftige auf Wissen, das Mutartige auf Ruf und Ehre, das Begehrliche auf die Erfüllung der körperlichen Begierde (R. 436 a 8–b 2) –, und 2) die der Praxis, in der wir mit der ganzen Seele (ὅλη τῇ ψυχῇ) handeln (R. 436 b 2), denn dann ist der Durst nicht vom Getränk selbst geleitet, sondern ein bestimmter Durst von einem bestimmten Getränk (R. 437 d–e), je nach dem Umständen, von einem oder mehreren kühlen Bieren im heißem Sommer oder einem oder mehreren Glühweinen im kalten Winter; in welchem Maße auch immer, hier muss man je nach den Umständen vernünftige Unterscheidungen auch treffen.

Beide Betrachtungsweisen – die Seele als ein Strom und die Teilung der Seele – werden durch zwei verschiedenen Beispielreihen illustriert. Erstens durch unterschiedliche Grade von quantitativen Relationen: das Größere im Bezug auf das Kleinere, das weit Größere in Bezug auf ein weit Kleineres, das ehemals Größere auf ein ehemals Kleineres, das künftig Größere auf ein künftig Kleineres, das Mehrere im Verhältnis zu dem Wenigerem, das Doppelte zu dem Halben, das Schwerere zu dem Leichterem und das Schnellere zu dem Langsameren, und ferner das Warme zu dem Kalten, „und alles dem Ähnliche verhält sich so“ (R. 438 b 4–c 5). Die nähere Betrachtung dieser Verhältnisse zeigt, dass in jedem Punkt der Beziehung zwischen den jeweils Entgegengesetzten beide Gegensätze sich treffen, nur jeweils in verschiedenen Maße. So auch bei der Seele. Denn auch wenn Sokrates die drei Seeelenteile auseinanderhält, handeln sie immer zusammen, jeweils jede in höherem oder niedrigerem Maße, je nachdem welche die Herrschaft über die anderen ausübt. Die weitere Beispielreihe dient eher der Erklärung des Verhältnisses der jeweils als getrennt betrachteten Seelenteile zu ihren jeweiligen Gegenständen im allgemeinen: Die Wissenschaft an sich (ἐπιστήμη αὐτό) ist Wissenschaft eines Wissbaren an sich (μαθήματος αὐτοῦ), eine bestimmte und irgendwie beschaffene Wissenschaft (ἐπιστήμη τις καὶ ποιά τις) dagegen ist eine Wissenschaft eines bestimmten und irgendwie beschaffenen Wissensgegenstandes (ποιοῦ τινος καὶ τινός) (R. 438 c 7–9). So ist die Medizin keine Wissenschaft schlechthin, weil dazu ein so und so Beschaffenes hinzuge-

- kommen ist (τοῦ ποιοῦ τινος προσγενομένου), das Gesunde und Krankhafte (R. 438 e). Noch einmal spielen hier wieder *aphairesis* und *prosthēsis* eine Rolle.
3. Die Darstellung der Ideenlehre in *Politeia V* wird durch die ausdrückliche Trennung zweier Gegensätze eingeführt, und zwar genauso wie in der Stelle über die Trennung der von der Wahrnehmung vermischten Gegensätze: „Da Schönes dem Hässlichen entgegengesetzt ist, sind sie zwei (...). Da sie also zwei sind, ist auch jedes von ihnen eins“ (R. 475 e 9–476 a 3). Bis dahin die Trennung zweier eidetischer Einheiten. Jede von ihnen ist eine insofern, als jeweils jede gänzlich ihren Gegensatz ausschließt und infolgedessen homogen (μονοειδής) und immer identisch mit sich selbst bleibt (ἀεὶ κατὰ ταῦτα ὡσαύτως ἔχουσαν, R. 479 a 2; 479 e 6–7). Jede Idee ist rein und vollkommen das, was sie ist (εἰλικρινῶς ὄν, R. 477 a 7; παντελῶς ὄν, R. 477 a 3), d. h., sie ist absolut jene von ihr dargestellten Eigenschaft (F) und somit eine elementare ontologische Bedeutungseinheit. Doch jede von diesen an sich getrennten eidetischen Einheiten erscheint als eine Vielheit von Erscheinungen: „Und vom Gerechten und Ungerechten und dem Guten und dem Schlechten und von allen anderen Ideen gilt dieselbe Rede: jede ist für sich eins, aber da jeder vermöge der Gemeinschaft mit den Handlungen und den Körpern und miteinander überall zum Vorschein kommt, auch jede als vieles erscheint“³⁰. Wurde zunächst einmal die Einförmigkeit der Idee hervorgehoben, wird sie nun durch ihre Einzigkeit im Unterschied zu der Vielheit ihrer Erscheinungsformen gekennzeichnet. Wie nun Ferrari überzeugend gezeigt hat,³¹ muss der Gegensatz Einheit/Vielheit bzw. Sein/Schein nicht der Unterscheidung zwischen Intelligiblen und Sichtbaren gleichkommen, denn hier wird nicht nur zwischen der Einheit der Ideen und der Vielheit ihrer sinnlichen Erscheinungen – an den Handlungen und den Körper – differenziert, sondern auch zwischen der Einheit der Ideen und der Vielheit ihrer intelligiblen Erscheinungen. Denn wenn erst einmal die Gemeinschaft der Ideen miteinander angenommen wird – und sie ist hier notwendig als Bedingung der Möglichkeit der politischen und der psychischen Gerechtigkeit –,³² muss man auch das Sein von intelligiblen Erscheinungen annehmen und konsequenterweise die Gleichzeitigkeit der Gegensätze – Sein und Nicht-Sein, Einheit und Vielheit – nicht nur im sinnlichen, sondern auch im intelligiblen Bereich. Denn im Unterschied zu dem vollkommenen Sein und

³⁰ Plat. R. 476 a 4–7: Καὶ περὶ δὴ δικαίου καὶ ἀδίκου καὶ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ καὶ πάντων τῶν εἰδῶν πέρι ὁ αὐτὸς λόγος, αὐτὸ μὲν ἓν ἕκαστον εἶναι, τῆ δὲ τῶν πράξεων καὶ σωμάτων καὶ ἀλλήλων κοινωνία πανταχοῦ φανταζόμενα πολλὰ φαίνεσθαι ἕκαστον.

³¹ Ferrari (2000).

³² Immer noch gültig ist das Urteil von Adam (1963a: 362–368). Man muss an die Stelle 500 c denken, wo der Ideenbereich als eine gemäß des Grundes (κατὰ λόγον) seiende und gerechte Ordnung konzipiert wird, in dem die Ideen οὐτ’ ἀδικούντα οὐτ’ ἀδικούμενα ὑπ’ ἀλλήλων. Diese ist wohl das Paradeigma der politischen und individuellen Gerechtigkeit, die der Philosoph nachahmen und anähnlichen soll. Offensichtlich ist sie also die Bedingung der Möglichkeit jeglicher gerechten Ordnung. Darum ist die Gemeinschaft der Ideen untereinander wesentlicher Bestandteil der *Politeia*.

der Einheit der Ideen an sich nehmen sowohl die sinnlichen wie die intelligiblen Erscheinungen am Sein und am Nichtsein teil (τὸ ἀμφοτέρων μετέχον, τοῦ εἶναι τε καὶ μὴ εἶναι, *R.* 478 e 1–2; cf. *R.* 479 b 7): Jegliches von diesen Vielen ist sowohl als es auch nicht ist, so dass, was man davon auch aussagt, immer auch das Gegenteil umfasst (*R.* 479 b 9–10), und so sind F und Nicht-F zugleich (*R.* 478 e). Die Gleichzeitigkeit von F-und-Nicht-F-Sein ist der charakteristische Zug des *phainesthai* im allgemeinen³³. Somit sind die Ideen als intelligible Erscheinungen nicht absolut einheitlich, wenn sie auch, da sie homogen und ewig selbstidentisch sind, einheitlicher als die sinnlichen Erscheinungen sind³⁴. Gehören die Ideen auch zum Bereich der Erscheinungen, können sie somit entweder als Erscheinungsweisen höherer Ideen verstanden werden oder aber insgesamt als Erscheinungsweisen der Idee des Guten. Sie sind somit zusammengesetzt³⁵, und zwar auch, wenn die Idee eine elementare und vollkommen durchsichtige ontologische Bedeutungseinheit bildet. Denn ihre vollkommene Bestimmung verweist auf das ganze Gewebe der Beziehungen der Ideen untereinander. So ist die Idee auch aus Einheit und unbestimmter Vielheit zusammengesetzt. Wir stehen also wieder vor einem Fall von Gleichzeitigkeit von Gegensätzen, was wiederum zur Aufforderung der Aussonderung (ἀφαίρεσις) durch die Vernunft führt, in diesem Fall zur Aussonderung der Idee des Guten von allen anderen Ideen: διορίσασθαι τῷ λόγῳ ἀπὸ τῶν ἄλλων πάντων ἀφελὼν τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν (*R.* 534 b 8–9). Offensichtlich führt diese *aphairesis* zur Idee der Einheit an sich als oberste Gattung und als letztes Element zugleich bzw. als das Allgemeinste und als das Einfachste zugleich³⁶. Dies bedeutet, dass das Gute, wenn die Bezeichnung „Idee des Guten“ ernst genommen werden soll, ein reflexiver Begriff ist, d. h., dass sie, weil sie im Unterschied zu aller anderen Ideen ausschließlich durch sich selbst bestimmt ist, nur durch sich selbst erkennbar ist³⁷. Das Gute wird also nur an sich selbst erkannt³⁸. Darum ist sie das größte Lehrstück (μέγιστον μάθημα, *R.* 505 a 2). Nur indem die Vernunft durch die *aphairesis* zur Anwesenheit bei dem Einen gelangt, wird die Selbstbestimmung der Idee des Guten von der Vernunft durch

³³ Vgl. Ferrari (2000: 374, n. 17). Selbstverständlich kommt diese Deutung der Darstellung der κοινωμία τῶν γενῶν im *Sophistes* 251 a 8–257 a 12 nahe, wenn auch in der *Politeia* nicht thematisiert wird.

³⁴ Vgl. Ferrari (2000: 374). Dies zeigt sich auch an der Tatsache, dass Platon ausdrücklich sagt, die Meinung sei Meinung von etwas Eines – ἄλλ’ ἐν γέ τι δοξάζει ὁ δοξάζων; *Naí* (*R.* 478 b 9) –, wie die Erkenntnis (*R.* 476 a).

³⁵ Vgl. Plat. *Prm.* 157 e 2: ὅλον ἐξ ἀπάντων ἐν τέλειον γεγονός.

³⁶ Vgl. Krämer (1966: 432).

³⁷ Darum kann ich die Meinung nicht teilen, „la conoscenza del ‚buono‘ è dunque ottenuta non in se stesso ma attraverso la sua funzione causale, i suoi effetti epistemico-veritativi“; Veggetti (2003: 424).

³⁸ Vgl. Plat. *R.* 516 b 4–6: Τελευταῖον δὴ (...) τὸν ἥλιον, οὐκ ἐν ὕδασι οὐδ’ ἐν ἄλλοις ἔδρα φαντάσματα αὐτοῦ, ἀλλ’ αὐτὸν καθ’ αὐτὸν ἐν τῇ αὐτοῦ χώρᾳ δύναται ἂν καταδεῖν καὶ θεάσασθαι οἷος ἐστίν. Die Erkennbarkeit der Idee des Guten hat mehrmals und emphatisch hervorgehoben, Szlezák (2003: 99 ff.).

das *diorízein* eingesehen³⁹. Ist nun die Idee des Guten ausschließlich durch sich selbst bestimmt, so schließt sie – noch einmal im Unterschied zu aller anderen Ideen – das Nicht-Sein bzw. die Negation aus. Das heißt, dass sie nichts nicht ist und es ihr mithin an nichts mangelt⁴⁰. Ihr Sein konstituiert sich eben nicht, wie dies bei der anderen Ideen der Fall ist, durch ein gleichzeitig bestehendes Nichtsein⁴¹. Dagegen setzen die eidetische Erscheinungsweisen des Einen/Guten die Idee des Guten als Idee der Ideen bzw. Bestimmung aller Bestimmungen notwendig voraus, und zwar nicht nur jeweils in ihrem vollkommen bestimmten Sein, sondern auch in ihrer Erkennbarkeit (R. 509 a 5–7)⁴². In ihrer Einheit und Einfachheit fasst sie alle Bestimmungen in sich zusammen. Daraus folgt, dass sie nach dem mathematischen Modell als exaktestes Maß zu bestimmen ist⁴³. Auf diese Weise löst sich der zu Beginn genannte Widerspruch zwischen der Aussagen über die Jenseitigkeit bzw. Diesseitigkeit der Idee des Guten reibungslos auf. In diesem Sinne sagt Sokrates, die Ursache sei anders, das ist, noch schöner als Erkenntnis und Wahrheit (αἰτία [...] ἄλλο καὶ καλλίον ἔτι τούτων, R. 508 e 4–5), wobei καί nur epexegetisch gemeint ist, so dass die Andersheit des Einen/Guten keine Andersartigkeit, sondern nur eine komparative bzw. graduelle Erhabenheit meint⁴⁴: Darum kann das Eine/Gute noch als Idee betrachtet werden.

Platon lässt Sokrates keine Aussage über das Wesen der Idee des Guten machen, doch die durchgängige Anwendung der *aphairesis* in der *Politeia* führt zu einem Ergebnis, das in voller Übereinstimmung mit der von den *agrapha dogmata* angebotenen Auskunft steht: „Von den Vertretern unbewegter Substanzen [d.h. die Platoniker] sagen die einen, das Eine selbst sei das Gute selbst. Sein Wesen (οὐσία) sei jedoch vorzugsweise das Eine“⁴⁵. Dass den Ideen nicht nur das Erkenntwerden von dem Einen/Guten zuteil wird

³⁹ Zu diesem Zusammenhang vgl. 517 b9: ὀφθεῖσα δὲ συλλογιστέα. Die Anwesenheit beim Guten entspricht dem Sehen („ist sie aber gesehen“), das *diorizein* dem *sylogizein*.

⁴⁰ Darum seine Bestimmung als Vollendet- und Vollendendsein, vgl. Platon, *Phlb.* 20 d 1–3: Τὴν τάγαθὸν μοῖραν πότερον ἀνάγκη τέλειον ἢ μὴ τέλειον εἶναι; Πάντων δὴπου τελεώτατον, ὃ Σώκρατης; *Phlb.* 20 e 4–21 a2: δεῖ γάρ, εἴτερον πότερον αὐτῶν (i.e. die Lust oder die Einsicht) ἐστὶ τάγαθόν, μηδὲν μηδενὸς ἔτι προσδεῖσθαι. Dazu siehe Jürgasch (2013: 130).

⁴¹ Vgl. Gutiérrez (2009b: 11–30).

⁴² Wegen des Zusammenhangs zwischen Sein und Erkennbarkeit ziehe ich vor, bei dem Ausdruck καὶ τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν das erste Glied als Ausdruck der Subsistenz der Idee, ihrer ewigen Unveränderlichkeit, das zweite dagegen als Ausdruck ihres Wesens als eine bestimmte Idee zu verstehen (siehe oben Anm. 5). Das Sein der Idee kann nicht von ihrem vollkommen bestimmten Sein bzw. Wesen getrennt werden, denn erkannt werden kann sie nicht nur wegen ihrer Einheit und ihrer ewigen Selbstidentität, die in jedem Fall eine bestimmte Identität sein muss. Aus diesem Grund scheint mir Santas' Unterscheidung zwischen „common“ oder „ideal attributes“ and „proper attributes“ der Ideen allzu artifiziell und kann seinen Vorschlag, die Kausalität des Guten auf die „common attributes“ der Ideen zu beschränken, nicht zustimmen. Vgl. Santas (1983). Zur Kritik von Santas siehe: Strobel (2004).

⁴³ Vgl. Krämer, (1966: 434–437).

⁴⁴ Vgl. Fronterotta (2010: 125–152, bes. 146 f.).

⁴⁵ Aristot. *Metaph.* N 4, 1091 b 14 f. Vgl. Arist. *Metaph.* 1084 a 34 ff.; *EE* 1218 a 15 ff.; Theophr., *Metaph.* 11 a 27 ff.; Aristox., *Elem. Harm.* 39–40 Da Rios.

(καὶ τοῖς γινώσκομένοις τοῖσιν μὴ μόνον τὸ γινώσκεισθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι), sondern dass ihnen ihr vollkommen bestimmtes Sein zukommt (καὶ τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ' ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι)⁴⁶, bestätigt einerseits die Deutung der Ideen als Erscheinungsweisen des Einen/Guten, andererseits die zwei Betrachtungsweisen eines und desselben Sachverhalts, einmal als an sich Seiendes, ein anderes Mal in seinen Erscheinungen. Und nun wieder, während die *aphairesis* die synoptisch-generalisierende Substraktion und Aussonderung einer eidetischen Einheit von allen übrigen Ideen vorbereitet, vollzieht die *prosthēsis* die Entfaltung und Hinzufügung anderer letztlich aus dem Einen/Guten herkommenden Bestimmungen im dialektischen Abstieg nach. Möglicherweise lässt sich diese *prosthēsis* weiterhin bis in den sinnlichen Bereich hinein fortsetzen, und zwar nach dem mathematischen Modell eines kontinuierlichen Fortschreitens vom Einfachen zum Komplizierteren und Abgeleiteten⁴⁷, doch, angesichts der Konstitution der gesamten Erscheinungswelt – sowohl des Intelligiblen, des Seelischen wie des Sichtbaren – aus Einheit und unbestimmter Vielheit, bliebe immer die Ursache der Unbestimmtheit unerklärt. Offensichtlich entspricht die Einheit jeglicher Seienden der Möglichkeit der Erfüllung der ihnen von Natur aus bestimmten Funktion und damit ihrer Arete bzw. ihrem Gutsein, so dass die Unbestimmtheit der Schlechtigkeit entspricht⁴⁸. Zugleich aber lässt eine Aussage des Sokrates daran denken, dass die Ursache des Schlechten an der Konstitution des jeweilig Seienden liegt, denn er spricht ja von einem fast jedem und allem angestammten Schlechten (σχεδὸν πᾶσι σύμφυτον ἐκάστῳ κακόν, *R.* 609 a 3; vgl. a 8). Über die genaue Bestimmung dieser Ursache hat Platon aber den Sokrates in der *Politeia* schweigen lassen.

5. „Alles nämlich ist ausgesagt, wenn einer sagt: sowohl das Eine und auch die Anderen“, *Parmenides* 159 b 8–c149

Gewiss ist der *Parmenides* einer der umstrittensten Dialoge Platons, so dass bisher keine Einstimmigkeit über seine Bedeutung erreicht werden konnte und sicherlich keine erreicht wird. Nach dem Vorhergesagten dürfte aber die Interpretation des ersten Teils des Dialogs als eine Kritik der Ideenlehre der Dialoge der sogenannten mittleren Periode

⁴⁶ Zur Bedeutung von τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν siehe oben Anm. 5.

⁴⁷ Dazu siehe: Krämer (1966: 428); Gaiser (1986: 150 ff.).

⁴⁸ Dies geht deutlich aus dem Duktus des Arguments der *Politeia* hervor. Bereits die drei letzten Argumente des Sokrates im Buch I – das der Pleonexia (*R.* 348 b 8–350 c 11), der Kooperation (*R.* 350 c 12–352 d 2) und des Verhältnisses von natürlichen und künstlichen Seienden mit ihrer Arete und mit ihrer Funktion (*R.* 350 c 12–352 d 2) – deuten darauf hin, aber auch die Bestimmungen von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, die eine Form der Arete und die unzähligen der Schlechtigkeit (*R.* 445 c) und noch einmal die Darstellung der ungerechten Verfassungsformen und Seelen in den Büchern VIII und IX.

⁴⁹ Zum Folgenden vgl. Gutiérrez (2003).

Platons ausgeschlossen sein⁵⁰. Was dort kritisiert wird ist eine Auffassung der Ideen als in sich geschlossene atomare Einheiten, die z.B. der *Politeia* völlig fremd ist. Wie erwähnt halte ich die *Koinōnia* der Ideen miteinander für einen wesentlichen Bestandteil der Untersuchung der politischen und individuellen Gerechtigkeit. Darum ist der Darsteller der dort kritisierten Ideenlehre ein junger Sokrates, der eine Bewusstseinsgestalt repräsentiert, die hinter der des reifen Sokrates der *Politeia* zurückfällt⁵¹. Dagegen scheint es mir eine Selbstreferenz von Platon, wenn er Parmenides sagen lässt: „Und sehr wohlbegabt (πάνυ εὐφροῦς) muss der sein, der dies soll einsehen können, dass es eine Gattung gibt jedes einzelnen und ein Wesen an sich; noch vortrefflicher (θαυμαστοτέρου) aber der, welcher es herausfindet und dies alles gehörig auseinandersetzend auch andere lehren kann“ (*Prm.* 135 a–b)⁵². Diese Lehre soll dem jüngeren, aber mit einem schönen und göttlichen Streben begabten Sokrates zu seiner philosophischen Reife führen (*Prm.* 135 c–d; vgl. *Prm.* 130 a–b), wie sie wohl in der *Politeia* vorausgesetzt wird. Denn dieser Lehre fähig ist nur derjenige, der „zuerst die Ideen selbst aussonderte (διαίρηται χωρὶς αὐτὰ καθ’ αὐτὰ τὰ εἶδη): die Ähnlichkeit und Unähnlichkeit, die Vielheit und die Einheit, die Bewegung und die Ruhe und alle von dieser Art, und dann zeigt, dass diese auch unter sich miteinander vermischt und voneinander getrennt werden können (εἶτα ἐν ἑαυτοῖς ταῦτα δυνάμενα συγκεράνυσθαι καὶ διακρίνεσθαι)“ (*Prm.* 129 d–e). Der Weg dahin führt durch eine dialektische „Übung“, die aber ein „enormes Geschäft (ἀμήχανον πραγνατεῖαν)“ impliziert, denn man muß einen Durchgang durch alle Bestimmungen (διὰ πάντων διεξόδου) vollziehen, um die richtige Einsicht zu erlangen (*Prm.* 136 e). Auch wenn Platon nur ein Beispiel dieser Übung anhand der Bestimmung der Einheit und zwar nur „spielenderweise“ (παιδίαν, *Prm.* 137 b 2) bietet, sind da genügend Hinweise über die in der *Politeia* verschwiegene Scheidung der Prinzipien. Denn letztlich, wie der platonische Parmenides sagt, „sind wir ja unter uns“ (*Prm.* 137 a), d. h. zum ersten Mal im Schriftwerk Platons: unter vollblütigen Philosophen also.

Die erste Deduktion zeigt die Unmöglichkeit der Annahme einer absolut einfachen und relationslosen Einheit (*Prm.* 137 c–142 a). Dagegen ist das seiende Eine (τὸ ἐν ὄν) der zweiten Deduktion (*Prm.* 142 a–155 e) ein Zusammengesetztes von Einheit und unbestimmter Vielheit (ἄπειρον τὸ πλῆθος, *Prm.* 143 a). Die dritte und vierte Deduktion führt dieses seiende Eine – die Gesamtheit dessen, was ist und ist eines – auf seine grundsätzliche konstitutive Elemente und Prinzipien zurück. In der dritten Deduktion (*Prm.* 157 b–159 b) werden zunächst einmal die Anderen als das Eins (τᾶλλα τοῦ ἑνός) so betrachtet, wie sie des Einen nicht ganz beraubt sind (οὐδὲ μὴν στέρεται γε παντάπασι), sondern insofern als sie irgendwie an ihm teilhaben (ἀλλὰ μετέχει πη) (*Prm.* 157 c). Durch die Teilhabe an dem Einen werden die Anderen jeweils ein aus Teilen zusammengesetztes Ganzes, das alle entgegengesetzten Eigenschaften erfah-

⁵⁰ Der neueste Versuch in diesem Sinne ist das Buch von Rickless (2009).

⁵¹ Vgl. Plat. *Parm.* 135 c–d.

⁵² Eine ähnliche Selbstreferenz Platons finden wir in *Charmides* 169 a.

ren (*Prm.* 159 a 6–7). Im Unterschied dazu werden die Anderen der vierten Deduktion (*Prm.* 159 b–160 b) insofern betrachtet, wie sie auf jede Weise vom Einen beraubt sind (τοῦ ἐνὸς πανταχῆ στέρεται, *Prm.* 159 e 1). Sind sie des Einen völlig beraubt, so muss man alle „Eigenschaften“ von ihnen verneinen (*Prm.* 159 d–160 a). So muss einerseits das Eine abgetrennt (χωρίς) von den Anderen sein, andererseits die Anderen abgetrennt (χωρίς) von dem Einen (*Prm.* 159 b 6–7). Das wahre Eins hat also keine Teile (οὐδὲ μὴν μόρια γε ἔχειν φαμὲν τὸ ὡς ἀληθῶς ἔν, *Prm.* 159 c 5), und die Anderen sind weder eins noch vieles, wenn sie auf alle Weise vom Einen beraubt sind (*Prm.* 159 d). Nachdem diese vollkommene Scheidung vollzogen ist, kommt Parmenides zum folgenden Schluss: „Alles nämlich ist ausgesagt, wenn einer sagt: sowohl das Eine und auch die Anderen“ (πάντα γὰρ εἴρηται, ὅταν ῥηθῆι τὸ τε ἐν καὶ τᾶλλα, *Prm.* 159 b 8–c 1). Diese ist wohl eine allgemeine und prinzipielle Aussage⁵³. Sie unterscheidet sich von der Zurückhaltung des Sokrates in der *Politeia* und bringt uns möglichst nahe an die *agrapha dogmata*.

Während das wahre Eine als die einzig vollkommen einfache Einheit aufgefasst wird (*Prm.* 157 c 4; 158 a 5–6), ist die Natur dieser Anderen obskur. Warum sollte diese Scheidung nicht die Anderen einfach zu Nichts werden lassen, wie dies bei der absoluten Negation des Einen in der achten Deduktion geschieht (*Prm.* 165 e)? Die dritte Deduktion bietet in dieser Hinsicht eine Art Gedankenexperiment, das auch darauf hin deutet, dass Parmenides an eine Reduktion des seienden Einen zu seinen letzten Elementen und Prinzipien denken lässt. Denn er geht von den vom Einem nicht ganz beraubten und an ihm teilhabenden Anderen aus, die als solche jeweils ein aus Vielen zusammengesetztes Ganzes bilden. Es wird an das Moment gedacht, in dem diese Gebilde an dem Einem Teil ergreifen (τότε ὅτε λαμβάνει, *Prm.* 158 b 9). „Wenn wir in Gedanken (διανοίᾳ) hier von das kleinste, was wir nur immer [erreichen] können (ὡς οἰοί τε ἔσμεν), absondern (ἀφελεῖν), würde nicht notwendig auch jenes Abgesonderte (τὸ ἀφαιρεθὲν ἐκεῖνο), *da es an dem Einem nicht teilhat*, Vielheit und nicht Eines sein (πλήθος εἶναι καὶ οὐχ ἔν)?“ (*Prm.* 158 c 2–4). So werden die Anderen hier schon aus der Sicht der in der vierten Deduktion bereits vollzogenen Aussonderung des Einen von den Anderen betrachtet, d. h. an sich (αὐτά γε, *Prm.* 158 b 7). Dies führt letztendlich noch einmal zur *aphairesis* (οὕτως) jener Natur, die an und für sich verschieden von der Idee ist (αὐτὴν καθ’ αὐτὴν τὴν ἑτέραν φύσιν τοῦ εἶδους)⁵⁴. Übrig bleibt nur eine Unbestimmtheit an Vielheit, die er vorhin mangels einer besseren Bezeichnung als Vielheiten (πλήθη) – keinesfalls als Menge⁵⁵ – bezeichnet hat. Die Ergänzung zu diesem Satz lässt deutlich an eine von jegli-

⁵³ Dagegen Krämer (1966: 439–440, Anm. 110).

⁵⁴ Vgl. Aristot. *Metaph.* A 6, 987 b 33: τὸ δὲ δῦαδα ποιῆσαι τὴν ἑτέραν φύσιν διὰ τὸ τοὺς ἀριθμούς.

⁵⁵ Wie die Übersetzung Zekls annimmt, vgl. Platon (1972). Dabei muss man das Gedankenexperiment der Absonderung des Moments vor der Teilhabe der Anderen an dem Einem von dem unmittelbar vorhergehenden Abschnitt unterscheiden, in dem tatsächlich von den Anderen als „unbegrenzt an Menge“ (πλέθει ἄπειρα) gesprochen wird, denn diese Anderen nehmen bereits teil an dem Einem (*Prm.* 158 a–b). Dagegen werden die Anderen im Gedankenexperiment selbst als Vielheiten, in denen das Eine nicht ist – πλήθη, ἐν οἷς τὸ ἐν οὐκ ἔνι –, folglich, wie in der vierten Deduktion, als von jeglichen Einheit beraubt, d. h. als Unbestimmtheit – ἀπειρία, *Prm.* 158 d 6.

cher Einheit beraubte Instanz denken: „Sind dann nicht Vielheiten (πλήθη), in denen das Eine nicht ist (ἐν οἷς τὸ ἓν οὐκ ἔστι)“ (*Prm.* 158 b 8–9). Dies wird in der vierten Deduktion ausdrücklich bestätigt, denn von den des Einen ganz und gar beraubten Anderen wird gesagt, dass sie unmöglich an Eins, Zwei, Drei, am Ungeraden und Geraden teil haben (*Prm.* 160 a).

An eine Reduktion auf die Prinzipien durch *aphairesis* lässt sich auch deswegen denken, weil nach der ausdrücklichen Aussonderung des Einen und der Anderen behauptet wird, es gäbe kein Verschiedenes (ἕτερον), kein Drittes also, in dem das Eine und die Anderen als im Selben (ἐν ᾧ [...] τῷ αὐτῷ) sich befinden (*Prm.* 159 c). Dieses kann nur die Idee sein. Dagegen entsteht durch die *Koinonia* des Einen und der Anderen „etwas Verschiedenes“ (ἕτερον τι) in den Anderen – die Ideen also –, das Grenze bzw. Bestimmung (πέρας) den an sich noch unbestimmten Anderen bzw. Vielen erteilt (παρέσχε, *Prm.* 158 d 5), so dass die auf diese Weise gewordenen Teile zu einem in sich strukturierten Ganzen werden. Anders ausgedrückt, die Ideen entstehen durch das Zusammenwirken dieser Prinzipien. Darum wird die Idee als ein Ganzes (ὅλον) begriffen, d.h. als ein aus Allen vollendet/vollendend gewordenes Eines (ἐξ πάντων ἐν τέλειον γεγονός, *Prm.* 157 e 2). Vollendet und vollendend (τέλειον) ist die Idee, weil sie durch die *Koinōnia* mit der anderen Ideen und letztlich mit dem Einem in sich alle ihre Bestimmungen hat, aber zugleich als Bestimmungsprinzip der sinnlichen Erscheinungen wirkt. Sie verwandelt die Anderen zu Teilen eines Ganzen. Weil die so entstandenen Anderen nicht vollständig bestimmt werden, bewirkt die an sich betrachtete Natur der Anderen (ἡ δὲ αὐτῶν φύσις καθ’ ἑαυτὰ) – diejenige Natur, die verschieden von den Ideen ist, die unbestimmte Zweiheit also – die Unbestimmtheit (ἀπειρίαν) unter den sinnlichen Erscheinungen (*Prm.* 158 d–e). Eine solche Aussage stimmt mit dem Bericht des Aristoteles überein: „Offenbar hat er [Platon] nach dem Gesagten nur zwei Ursachen angewendet, nämlich das Prinzip des Was und das stoffartige Prinzip; denn die Ideen sind für das übrige, für die Ideen selbst aber das Eine die Ursache des Was (...). Ferner schrieb er auch den beiden Elementen, dem Einem die Ursache des Guten, dem andern des Schlechten zu“⁵⁶.

Die Berufung auf die *agrapha dogmata* und den *Parmenides* bei der Interpretation der Idee des Guten als des Einen wird gewöhnlich des Neuplatonismus verdächtigt⁵⁷, ein Vorwurf, der oft einer Disqualifizierung gleichkommt oder für einen Anachronismus gehalten wird. Doch auch wenn der Neuplatonismus gewisse Gedanken Platons weiterführt, ist es nicht zufällig, dass meine Ausführungen sich auf die dritte und vierte Deduktion der dialektischen Übung des *Parmenides* beziehen, welche die Neuplatoniker kaum beachten. Diese identifizieren die Idee des Guten mit dem Einem der ersten Deduktion, die das Eine ausdrücklich als *apeiron* versteht (*Prm.* 137 d 7). Dieses Eine ist ein absolut

⁵⁶ Arist. *Metaph.* A 6, 988 a. Wie die Stelle 617 a 4–5 – αἰτία ἐλομένη. Θεὸς ἀναρτίος – zeigt, Ursache muss jeweils anders gedeutet werden. Jedenfalls kann die unbestimmte Zweiheit Ursache im moralischen Bereich nur als Bedingung der Möglichkeit sein.

⁵⁷ Der letzte und bedeutendste Versuch die neuplatonische Deutung stark zu machen, ist der von Halfwassen (1992).

unbestimmtes Eines, das keine *epistēmē* zulässt (*Prm.* 142 a 3–4). Das Eine/Gute Platons ist dagegen nicht nur *ιδέα τοῦ ἀγαθοῦ*, sondern auch *μέγιστον μάθημα* genannt. Es ist also grundsätzlich der Einsicht des Nus zugänglich, und zwar so sehr, dass Platon im Grunde sein ganzes Schrifttum gemäß des Linien- und Höhlengleichnisses als einen stufenweise konzipierten Weg der Vermittlung von Wissen geplant haben mag. Doch sofern dieses Schrifttum nur ein Abbild des lebendigen Gesprächs darstellt (*Phdr.* 276 a), bilden die *agrapha dogmata* eine dazu notwendige Ergänzung. „Und vielleicht, wenn wir so beides gegeneinander betrachten und reiben“ (*R.* 435 a 1–2), werden wir weitere Einsichten in die Philosophie Platons gewinnen.

BIBLIOGRAPHIE:

- ADAM, J., 1963a, *The Republic of Plato*, Cambridge, vol. I.
- ADAM, J., 1963b, *The Republic of Plato*, Cambridge, vol. II.
- ALCINOUS, 1993, *The Handbook of Platonism*, J. Dillon (trans., intr. & comm.), Oxford.
- COTTON, A.K., 2014, *Platonic Dialogue and the Education of the Reader*, Cambridge.
- ERLER, M., 1987, *Der Sinn der Aporien in den Dialogen Platons*, Berlin und New York.
- FERRARI F., 2000, „Teoria delle idee e ontologia”, in: Platone, *La Repubblica*, M. Vegetti (cur.), Vol. IV, Napoli.
- FOLEY, R., 2008, „Plato’s Undividable Line: Contradiction and Method in *Republic VI*”, *Journal of the History of Philosophy* 46, S. 1–24.
- FRONTEROTTA, F., 2010, „Plato’s *Republic* in the Recent Debate”, *Journal of the History of Philosophy* 48, S. 125–152.
- GAISER, K., 1986, „Platons Zusammenschau der mathematischen Wissenschaften”, *Antike und Abendland* 32, S. 89–124.
- GUTIÉRREZ R., 2009b, „Platón y el neoplatonismo sobre el Bien. En torno a una reciente lectura neoplatónica del Parménides de Platón”, in: O.F. Bauchwitz, C. Cunha Bezerra (eds.), *Imagen e Silencio. Actas del I Simposio Ibero-Americano de Estudios Neoplatonicos*, t. I: *Do Neoplatonismo pagao ao Neoplatonismo Medieval*, Natal.
- GUTIÉRREZ, R., 2002, „La Lógica de la Decadencia. En torno a las formas deficientes de gobierno en la *República* de Platón”, in: *Estudios de Filosofía* 26, S. 43–61 (englische Fassung: „The Logic of Decadence: On the Deficient Forms of Government in Plato’s *Republic*”, *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy* 3 (2003), S. 85–102).
- GUTIÉRREZ, R., 2003, „La estructura de los símiles de la *República* como clave hermenéutica”, in: R. Gutiérrez (ed.), *Los Símiles de la República VI–VII* de Platón, Lima, S. 119–143.
- GUTIÉRREZ, R., 2009a, „Algunas consideraciones sobre el símil de la línea”, *Areté* 21, S. 123–142.
- GUTIÉRREZ, R., 2011, „„O mesmo logos vale para o justo e o injusto, o bom e o mau, e para todas as Ideias”. *República* 476 a 4–5”, in: D.G. Xavier, G. Cornelli (eds.), *A República de Platão*, Sao Paulo, S. 137–152.
- GUTIÉRREZ, R., 2012, „Die Stufen der Selbsterkenntnis in Platons *Politeia*”, in: U. Bruchmüller (hrsg.), *Platons Hermeneutik und Prinzipien denken im Licht der Dialoge und der antiken Tradition. Festschrift für Thomas Alexander Szlezák zum 70. Geburtstag*, Hildesheim und Zürich und New York, S. 339–344.
- HALFWASSEN, J., 1992, *Der Aufstieg zum Einen. Untersuchungen zu Platon und Plotin*, Stuttgart.
- JÜRGASCH T., 2013, *Theoria versus Praxis? Zur Entwicklung eines Prinzipienwissens im Bereich der Praxis in Antike und Spätantike*, Berlin und New York.
- KRÄMER, H.J., 1966, „Über den Zusammenhang von Prinzipienlehre und Dialektik bei Platon”, *Philologus* 110, S. 35–70.
- KRÄMER, H.-J., 1997, „Die Idee des Guten. Sonnen und Liniengleichnis (Buch VI 504 a–511 e)”, in: O. Höffe (Hrsg.), *Platon. Politeia*, Berlin, S. 179–203.
- LEROUX, G. (trad.), (2002), *Platon. La République*, Paris.
- PLATON, 1972, *Parmenides*, H.G. Zekl (Übers.), Hamburg.
- RICKLESS, S., 2009, *Plato’s Forms in Transition: A Reading of the Parmenides*, Cambridge.
- SANTA CRUZ, M.I., 2012, „Sobre la categoría de los relativos en Platón y Aristóteles”, *Revista Latinoamericana de Filosofía* 38, S. 5–30.
- SANTAS, G., 1983, „The Form of the Good in Plato’s *Republic*”, in: J.P. Anton, A. Preus (eds.), *Essays in Ancient Greek Philosophy*, Vol. 2, Albany, S. 232–263.

- STROBEL, B., 2004, "Attribute der Formen und die Form des Guten. Gerasimos Santas über die metaphysische Theorie des Guten in Platons *Politeia*", in: M. Van Ackeren (hrsg.), *Platon Verstehen. Themen und Perspektiven*, Darmstadt, S. 111–134.
- SZLEZÁK, T.A., 2003, *Die Idee des Guten in Platons Politeia*, Sankt Augustin.
- VEGETI, M., 2003, „Dialectica“, in: Platone. *La Repubblica*, M. Vegetti (cur.), Vol. V, Napoli.
- WHITE, N.P., 1979, *A Companion to Plato's Republic*, Indianapolis und Cambridge.

RAÚL GUTIÉRREZ

/ Pontificia Universidad Católica del Perú /

Contradiction and *Aphairesis* in Plato's *Republic*

The purpose of this paper is to show that Plato uses contradictions in the *Republic* as an impulse to think and to advance in the ascent to the Idea of the good. The procedure to dissolve the main contradictions in the text is that of *aphairesis*, complementary to that of *prosthēsis*. Also if they are explicitly named just at the beginning and at the end of the ascent (Books II and VII), I will show that *aphairesis* and *prosthēsis* are consistently applied throughout the ascendant argument of *Republic* I-VII. Starting with the separation of the opposites at the sensible level, the process will continue separating the rational and the irrational in the soul and culminate when explicitly naming the *aphairesis* of the One/ Good at the intelligible level. As will be seen, the opposites in question are unity and indeterminate/indefinite multiplicity. But also if named, the culminating *aphairēsis* of the Idea of the Good will not be consistently developed in the *Republic*. Some important allusions to it will also be found in the *Parmenides* allowing us to solve the main unresolved contradictions in the *Republic* in consonance with the theory of principles of the *agrapha dogmata*.

KEY WORDS

Contradiction, *Aphairesis*, *Prosthesis*, Idea of the Good, Cause and Idea of Evil

Platone e i “cacciatori di uccelli”: la controversa eredità di un cigno incatturabile

ANNA MOTTA / *Università di Napoli “Federico II”, Freie Universität Berlin /*

1. La caccia al “vero” Platone

Càpita spesso di riaccendere antiche dispute filosofiche senza rendersi conto che le domande che ci poniamo noi oggi sono le stesse che già altri, e molti secoli prima di noi – talvolta indicando soltanto la strada da intraprendere nella ricerca delle risposte –, si sono posti. La differenza tra i dibattiti moderni e quelli antichi è costituita dal luogo in cui tali discussioni nascono, dal metodo che consente loro di crescere e dalle conclusioni cui giungono, elementi questi tutt’altro che trascurabili in un’esposizione, come la presente, la quale si propone di portare alla luce alcuni degli aspetti della ricezione neoplatonica della testimonianza aristotelica sugli ἄγραφα δόγματα.

Il nucleo delle dispute antiche (e moderne) può essere individuato attraverso il racconto di un sogno riportato in un testo neoplatonico anonimo usato nelle scuole¹ tardoantiche per introdurre Platone e i suoi dialoghi. I paragrafi 37-46 del primo κεφάλαιον,

¹ Sulla difficoltà di considerare una scuola in senso proprio quella neoplatonica di Alessandria cfr. Motta (2011).

riservato alla vita di Platone contenuta negli anonimi *Prolegomeni a Platone* – questo il titolo del testo –, restituiscono l'aneddoto onirico, che – sebbene la sua attestazione sia tarda² – sembra, sulla base dell'interprete citato, circolare già in ambito accademico:

καὶ αὐτὸς δ' ὁ Πλάτων εἶδεν ἑαυτὸν ἐν τῷ μέλλειν τελευτᾶν κύκνον γενόμενον καὶ μεταπηδῶντα ἀπὸ δένδρου ἐπὶ δένδρον καὶ πολλὰ παρέχοντα τοῖς ὀρνιθοθήραις πράγματα, μὴ δυναμένων ἐλεῖν αὐτόν. τούτου δὲ τοῦ ἐνυπνίου ἀκούσας Σιμμίας ὁ Σωκρατικὸς ἔφησεν πάντας ἀνθρώπους σπουδάσαι καταλαβεῖν τὴν τοῦ Πλάτωνος διάνοιαν, μηδένα δὲ δυνήσεσθαι, ἀλλ' ἕκαστον πρὸς τὸ δοκοῦν αὐτῷ τὴν ἐξήγησιν ποιεῖσθαι, εἴτε θεολογήσῃ εἴτε φυσιολογήσῃ εἴτε ἄλλο τι ἔλοιτο (Anon. *Proll.* 1, 37–46).

E lo stesso Platone, in punto di morte, vide se stesso trasformarsi in un cigno e saltare di albero in albero e causare molti fastidi ai cacciatori di uccelli, poiché non erano capaci di catturarlo. L'allievo di Socrate, Simmia, dopo aver ascoltato il suo sogno, disse che tutti gli uomini sarebbero stati interessati a cogliere il pensiero di Platone, però che nessuno ci sarebbe riuscito, ma che ognuno lo avrebbe interpretato secondo la propria opinione, sia che avesse preferito l'aspetto teologico sia quello fisico sia altro ancora (trad. Motta (2014)).

L'anonimo autore neoplatonico suggerisce che la morte di Platone accende la πολλὴ στάσις – come la definisce Diogene Laerzio³ – sulla sua eredità, eredità di un insegnamento il quale, nel suo essere πολύφωνος (e non πολύδοξος⁴), crea problemi a coloro che tentano in diversi modi di appropriarsene. Proprio per il fatto di essere immaginato come un sogno dello stesso Platone, il racconto non appare subito ciò che in realtà è, ossia una profezia *post eventum*⁵. I commentatori neoplatonici sono, infatti, più che consapevoli di raccogliere una preziosa quanto controversa eredità filosofica (i «molti fastidi» di cui legge nel passo citato), trasmessa attraverso scritti che necessitano del soccorso di altri nella ben dichiarata armonia dell'intero cosmo dialogico. Benché, però, nella metà del secolo VI d.C., secolo in cui si datano i *Prolegomeni*, i Platonici dichiarino conclusa la secolare caccia al *vero* Platone – riconosciuto come un filosofo dogmatico⁶ –, i Platonisti moderni, e con maggiore coesione a partire dagli anni cinquanta del secolo

² Cfr. Riginos (1976: 24–25).

³ Cfr. D.L. 3, 52, Dörrie (1987: 397–398) e Ferrari (2001). Sulle conseguenze di tale scontro polemico anche tra diverse tradizioni di pensiero cfr. Bonazzi (2015b).

⁴ Cfr. Eudor. *apud* Ar. Did. *apud* Stob. *Eclog.* II 49, 25–50, 1.

⁵ È indicativo di ciò il fatto che prima di Olimpiodoro e dell'Anonimo non si abbiano attestazioni di questo aneddoto; cfr. *supra* n. 2. Per meglio comprendere la direzione che gli immediati successori di Platone prendono riguardo alla questione delle «dottrine non scritte»: cfr. Dillon (2010: 39–49).

⁶ Cfr. Anon. *Proll.* 12, 1–4.

appena trascorso⁷, hanno deciso di riaprirla ufficialmente dandole nuovo lustro e conferendole grande fascino⁸, fascino che, però, non la rende esente da critiche⁹.

Il dibattito attuale, come scrive Vegetti – e in estrema sintesi, perché una trattazione storiografica della questione esula dalle finalità di questo contributo¹⁰ –, vede, da una parte, una “agguerrita minoranza”, quella oralistico-esoterica¹¹ di Konrad Gaiser, Hans Joachim Krämer, Giovanni Reale, Thomas A. Szlezák e Maurizio Migliori¹², affermare che è possibile ricostruire un sistema con un’idea forte del pensiero di Platone attraverso le autotestimonianze, la tradizione indiretta e le «cosiddette dottrine non scritte»¹³ – di cui parla Aristotele – e, dall’altra parte, una “maggioranza silenziosa”, che, invece, in termini meno unitari in quanto a metodo e risultati, individua in Platone un pensatore problematico e, quindi, tende a guardare con esitazioni comprensibili ogni tentativo di interpretazione sintetica e complessiva del suo pensiero. In quest’ultimo gruppo si possono segnalare l’antiaristotelismo storiografico di Harold Cherniss, l’acceso antisistemismo di Margherita Isnardi Parente, l’immagine di un Platone scettico di Franco Trabattoni, la posizione di Enrico Berti, che colloca le dottrine non scritte in un periodo tardo del pensiero platonico, e l’idea di Rafael Ferber per il quale le dottrine non scritte, proprio in quanto ἄγραφα, non hanno un carattere essenziale, ossia sono tali perché su di esse Platone non ha raggiunto un’opinione definitiva¹⁴. Più in generale, però, tale

⁷ Sugli antecedenti della scuola di Tubinga-Milano cfr. Krämer (1982: 92–97) e Vegetti (1994).

⁸ Il fascino è indubbiamente dovuto alla quasi perfetta corrispondenza tra la tradizione indiretta – che colma invero le omissioni e le lacune dottrinali degli scritti – e alcune allusioni presenti nei dialoghi.

⁹ Infatti, l’interpretazione della scuola di Tubinga è ancora al centro del dibattito contemporaneo (inibendo talvolta – come spiega Ferrari (2012) – la formulazione di un giudizio pienamente obiettivo e meditato su di essa) che è quindi tuttora diviso sostanzialmente tra i sostenitori della tesi oralistico-esoterica e una nutrita maggioranza di studiosi che si tiene lontana da un’interpretazione sintetica e complessiva del pensiero platonico. Sulle eccessive critiche – p.e. cfr. Casertano (1998) – rivolte alla teoria oralistico-esoterica cfr. la difesa di Szlezák (2001).

¹⁰ Per un’eccellente sintesi della questione storiografica si rimanda a Vegetti (1994), Centrone (2000), Trabattoni (2005: 39–66) e Ferrari (2012). La posizione dell’illustre studioso italiano Gabriele Giannantoni è, invece, riassunta da Fronterotta (2000).

¹¹ Sulla difficoltà di definire “esoterica” questa scuola, poiché più correttamente essa si occupa di dottrine intraaccademiche, cfr. Trabattoni (2005: 37), il quale opta per la definizione di “scuola di Tübingen-Milano”. Più recentemente Ferrari (2012: 363) suggerisce di tornare all’uso dell’appellativo “esoteristi” per i sostenitori della «nuova immagine» di Platone.

¹² Lavori fondamentali sono Gaiser (1959), (1963), Krämer (1959), (1964), (1986), Reale (1984), (1994²) Szlezák (1985), (1991), Migliori (1990), (1993), (1996), (2013). Una correzione a questa tesi tubinghese, al fine di sottolineare il carattere didattico piuttosto che quello esoterico dei dialoghi, è proposta da Erler (1994: 129-164).

¹³ Sul significato da attribuire al greco λεγόμενος in tale contesto cfr. Szlezák (2001). Scrive Krämer (1986: 61): «In base alle autotestimonianze, ai riferimenti ai dialoghi e alle convergenze contenutistiche tra questi e le relazioni presentate dagli allievi come la posizione di Platone, possiamo ritenere con una certa sicurezza che al più tardi dietro ai dialoghi del periodo della *Repubblica* c’è una dottrina non scritta, che corrisponde ampiamente a quella della tradizione indiretta pervenutaci».

¹⁴ Cfr. Cherniss (1944), Isnardi Parente (1986), (1991), Berti (1989), Ferber (1989²), (1991), Trabattoni (2005).

maggioranza segue la via che mira a evidenziare come per Platone la filosofia sia esercizio critico del sapere.

Possiamo certamente affermare, senza aprire altri terreni di scontro, che la difficoltà degli antichi cacciatori e quella dei moderni parte da un stesso dato di fatto il quale risiede nell'*unicum* storico rappresentato dai testi platonici: possediamo, infatti, tutti gli scritti di Platone (perché Platone, a differenza del suo maestro decide di scrivere), e anzi anche più di quelli che Platone ha effettivamente redatto (per esempio, i Neoplatonici considerano autentico l'*Alcibiade I* e la *II Lettera*), ma discutiamo anche di sue dottrine non scritte (ἄγραφα δόγματα)¹⁵ e di un corso di lezioni *Sul Bene*¹⁶. Ne discutono gli attuali Platonisti, ma ne discutevano anche gli antichi Platonici. A questa difficoltà è, inoltre, strettamente connessa quella legata all'esegesi di un *corpus* singolare nella sua polifonia: Platone, un cigno, cioè l'animale sacro ad Apollo¹⁷, dio con cui il Socrate platonico e neoplatonico intesse una stretta relazione, salta di albero in albero e non consente – come spiega Olimpidoro, che identifica esplicitamente i generici "cacciatori di uccelli" dei *Prolegomeni* con gli "esegeti"¹⁸ – di leggere in maniera univoca testi anch'essi sacri – o tali erano considerati nella tarda antichità i dialoghi del divino filosofo – e lasciati volutamente aperti od oscuri, animati da voci diverse come diverse sono quelle che popolano l'universo cosmico preso a modello nei dialoghi¹⁹. Sono proprio tali voci a complicare l'individuazione del pensiero di Platone, ma al contempo a conferire al dialogo una ricchezza tale da farne una fonte inesauribile di domande sempre nuove su questioni morali, osservazioni fisiche e problemi teologici²⁰.

Partendo da tali premesse, cercheremo, nella prima parte del saggio, di delineare, in un continuo parallelo, gli elementi che rendono l'antica disputa, in particolare quella che legge teologicamente e quindi neoplatonicamente il testo di Platone, e la disputa moderna così simili da poter essere presentate come il frutto di una medesima difficoltà la quale, in epoche diverse, è stata risolta in modi differenti. Nella seconda parte, poi, discuteremo alcuni passaggi dei *Prolegomeni* in cui è possibile cogliere il ruolo che il λόγος scritto assume nella filosofia platonica senza sottovalutare le testimonianze aristoteliche sul suo insegnamento orale. Va tuttavia segnalato, in via preliminare, che la finalità di questo

¹⁵ Cfr. Arist. *Ph.* 209 b 14–15. Sulla possibilità che tali dottrine non siano le stesse cui Aristotele fa riferimento nella *Metafisica* cfr. Trabattoni (2005: 33–35).

¹⁶ Cfr. Aristox. *El. harm.* II 39–40 e *Phlp. in de An.* 75, 34–35. La questione trova approfondita discussione in Krämer (1982), Reale (1997a: 315–361), Migliori (2002: 114–49), Halfwassen (2006: 13–34).

¹⁷ I cigni sono uccelli sacri ad Apollo: Alceo (fr. 307 Voigt) racconta che essi trasportarono il carro di Apollo dal paese degli Iperborei. Per ulteriori notizie sui miti legati ai cigni cfr. Fobes Irving (1998: 257–259). Simmia è nei *Prolegomeni* l'esegeta del sogno: questo personaggio è in realtà uno dei protagonisti del *Fedone*, dialogo in cui Socrate – come è noto – si paragona al cigno, animale che muore cantando, in quanto consapevole di raggiungere con la morte la divinità. Cfr. Plat. *Phd.* 85 a 10–b 8.

¹⁸ Olymp. *in Alc.* 2, 156–165.

¹⁹ Cfr. Anon. *Proll.* 15, 10–17.

²⁰ Olymp. *in Alc.* 2, 156–165. Sul legame tra Omero e Platone e sulla polifonicità dei testi di entrambi sulla base del passo olimpidoreo cfr. Buffière (1956: 2–3).

contributo non è quella né di prendere posizione nell’attuale dibattito storiografico né di esaminare l’incidenza teoretica della teoria dei Principi testimoniata da Aristotele nel neoplatonismo. Il carattere storico-ricostruttivo di questa indagine permette piuttosto di indagare l’atteggiamento dei Neoplatonici – riconosciuti come i massimi rappresentanti di quella tendenza che trasforma il filosofo quasi in un filologo²¹ –, di solito trascurato, di fronte alla testimonianza aristotelica, in particolare quella, riportata per chiarezza di seguito, in cui si fa esplicito riferimento agli insegnamenti orali di Platone²²

διὸ καὶ Πλάτων τὴν ὕλην καὶ τὴν χώραν ταυτό φησιν εἶναι ἐν τῷ Τιμαίῳ· τὸ γὰρ μεταληπτικὸν καὶ τὴν χώραν ἐν καὶ ταύτων· ἄλλον δὲ τρόπον ἐκεῖ τε λέγων τὸ μεταληπτικὸν καὶ ἐν τοῖς λεγομένοις ἀγράφοις δόγμασιν, ὅμως τὸν τόπον καὶ τὴν χώραν τὸ αὐτὸ ἀπεφώνητο (Arist. *Ph.* IV 209b 13–16).

Per questo motivo Platone nel *Timeo* afferma che materia e spazio sono la stessa cosa; il ricettacolo e lo spazio sono infatti un’identica cosa. Afferma invece che il ricettacolo esiste in modo diverso nelle cosiddette «dottrine non scritte», laddove ha assimilato spazio e luogo (trad. Ruggiu (1995)).

È uso comune, in particolare da parte degli interpreti della scuola di Tubinga-Milano, connettere questa testimonianza con quella in cui Aristotele attribuisce a Platone la discussione attorno a due Principi, l’Uno e un Secondo Principio variamente chiamato «Grande e Piccolo» e «Diade indefinita»:

ἐπεὶ δ’ αἴτια τὰ εἶδη τοῖς ἄλλοις, τὰ κείνων στοιχεῖα πάντων ᾗθηται τῶν ὄντων εἶναι στοιχεῖα. ὡς μὲν οὖν ὕλην τὸ μέγα καὶ τὸ μικρὸν εἶναι ἀρχάς, ὡς δ’ οὐσίαν τὸ ἓν· ἐξ ἐκείνων γὰρ κατὰ μέθεξιν τοῦ ἐνός [τὰ εἶδη] εἶναι τοὺς ἀριθμούς (Arist. *Metaph.* 1 (A), 6, 987 b 18–22).

E poiché le idee sono causa delle altre cose, Platone riteneva che gli elementi delle idee fossero elementi di tutti gli esseri. Come principi poneva il grande e il piccolo quale materia, l’uno come sostanza; dal grande e dal piccolo, per partecipazione all’uno, si costituiscono le idee, che sono i numeri che nascono da quei principi²³ (trad. Viano (1995)).

²¹ Cfr. Sen. *epist.* 108.23 con Barnes (1993), Barnes – Griffin (1997: 112–116) e Hadot (1998: 146–149).

²² Cfr. anche Phlp. *in Ph.* 521, 14–15.

²³ Cfr. Viano (1995: 162–178) e Cardullo (2013: 203–207) per il commento. Sulle dottrine di Platone e degli Accademici secondo Aristotele cfr. Donini (2000: 55–61). Sul sistema dei principi in Platone nella testimonianza aristotelica cfr. Wesoly (2012).

2. La difficoltà di discutere della teoria dei Principi

Sebbene Szlezák ne sottolinei alcune fondamentali sfumature di differenza²⁴, l'idea da cui nasce la teoria della cosiddetta attuale "agguerrita minoranza" sembra essere molto vicina a quella della maggioranza dogmatica dell'antichità – e quindi ai Neoplatonici –, almeno per quell'aspetto che la presenta come convinta di ricavare, dalla ricomposizione dell'eredità del maestro e attraverso un preciso metodo esegetico, un compiuto e organico sistema filosofico fondato su una precisa teoria dei Principi. In linea con tale osservazione pare, pertanto, esserci tra gli antichi e i moderni una comunanza di intenti, che consiste nella spinta sistematizzante²⁵, ma non una precisa comunanza di metodo e non il medesimo risultato.

La tendenza alla sistematizzazione del pensiero platonico è ricavabile anche dall'ultimo – in termini temporali – testo collegabile alla scuola di Tubinga-Milano, testo in cui Maurizio Migliori, a partire dalle testimonianze aristoteliche e dalle autotestimonianze platoniche, ritiene possibile derivare un sistema costituito da due Principi, sistema che tuttavia è indubbiamente lontano sia dall'esito aristotelico della discussione, sia – come vedremo – da quello neoplatonico. Il Principio originario si configura, nel nuovo paradigma ermeneutico di Platone, il *misto* tra i due Principi, il Secondo Principio ordinato dal Primo Principio, cioè una realtà che è disordine ordinato da un elemento ordinante²⁶: ciò è dovuto al fatto che il Principio non può essere un uno, in quanto non darebbe spiegazione del disordine, mentre deve essere riconosciuto nella polarità che è la tensione reciproca tra i due Principi.

L'esegesi antica su Platone, invece, per lo più incentrata sui suoi dialoghi, alla *auctoritas* dei quali tutte le altre testimonianze sono subordinate, si nutre certamente anche di altri testi, quelli aristotelici per esempio, che, sebbene non propriamente predisposti a una lettura neoplatonicamente sistematica, vengono piegati a un'interpretazione metafisico-ontologica in vista dell'esegesi armonica con Platone²⁷. Inoltre, nella gradua-

²⁴ Cfr. Szlezák (2001).

²⁵ Su tale aspetto cfr. ancora Szlezák (2001).

²⁶ Cfr. Migliori (2013).

²⁷ I Platonici dell'antichità sono ben consapevoli che Aristotele non è motivato dallo stesso senso di lealtà a Platone di un Senocrate, ma molti di loro sono disposti ad ammettere che lo Stagirita sia il migliore continuatore dello spirito indagativo del Maestro. Come spiega Karamanolis (2006), dopo Speusippo e Senocrate che introducono nell'Academia elementi di pitagorismo, Polemone sembra assorbire il pensiero di Aristotele, pensiero che alla fine della storia dell'Academia – come mostra Antioco di Ascalona nella testimonianza di Cicerone – risulta così armonizzato a quello di Platone da esserne diverso solo per il nome (*ac.* 2, 15 e 1, 17). L'opinione di Antioco non viene però universalmente accettata: sebbene nel II d.C. il platonismo sia la principale scuola filosofica, una distinzione interna la divide. Tale distinzione riguarda proprio l'atteggiamento verso le dottrine aristoteliche: cfr. Donini (1982), (1990), (1994). Per una ricostruzione dettagliata della storia del platonismo cfr. Bonazzi (2015a). Paradossalmente i Platonici della tarda antichità, per i quali non è assolutamente possibile confutare Platone, sono unanimemente concordi e quindi più disponibili dei Medioplatonici a credere che la filosofia di Aristotele sia compatibile con la dottrina di Platone. Nell'esegesi di Platone Aristotele ha un ruolo molto importante e viene spesso usato per argomentare e sostenere tesi e interpretazioni neoplatoniche. È un Aristotele, quello neoplatonico, che apre la strada alla metafisica platonica e le cui "mancanze" possono essere giustificate

lità dell’istruzione scolastica, che acquista nella sua ultima fase un carattere esclusivo, come sembra esserlo stato l’insegnamento di Platone sui Principi, sono i testi aristotelici ad essere introduttivi alla mistagogia platonica e non quelli platonici a costituire – come suggerisce la scuola di Tubinga-Milano – un protrettico alla filosofia. Con i dialoghi si penetra, infatti, nel cuore della teologia platonica, teologia introdotta dalla *Teologia* – ossia dalla *Metafisica*²⁸ – di Aristotele, filosofo che, come scrive per primo Merlan²⁹, può essere inserito in quell’unitaria linea che va dal platonismo al neoplatonismo. Lo Stagirita, in virtù della sua ontologia derivativa, appare testimone – per giunta uno dei migliori in quanto allievo diretto di Platone – e prosecutore di una metafisica sistematica al cui vertice si pongono i due Principi dell’Uno e della Diade indefinita. Se, però, il sistema derivativo a lui attribuito si caratterizza di successive pluralizzazioni indotte dall’azione del Secondo Principio sul Primo, allora indubbiamente tale lettura del pensiero aristotelico segue un modello che non è affatto aristotelico bensì molto più neoplatonico, nonostante la duplicità dei Principi resti estranea al neoplatonismo³⁰.

Quanto al modo usato per sostenere una metafisica di tal tipo, va rimarcato che i Neoplatonici sono, più dei Tubinghesi, strenui difensori del metodo esegetico fondato sul chiarire Platone attraverso Platone³¹: del resto, è possibile attribuire al Limite (πέρας) e all’Illimitato (ἄπειρον) la funzione di Principi senza statuto autonomo, appoggiandosi solo all’interpretazione di testi platonici³². Secondo Cherniss ci sono, invero, già nei dialoghi esperimenti teorici di ciò³³: tuttavia, benché ancora lontani da ciò che Aristotele intende per Uno e Diade indeterminata, indubbiamente è nel *Filebo* che Platone individua due principi/elementi strutturali degli enti, appunto il limite e l’illimitato, mentre è nel *Sofista* che si colloca la discussione dei cinque generi sommi, il primo dei quali è, però, l’essere³⁴. Questi due testi, assieme ad altri dieci inseriti nel *curriculum* di studi giambliceo³⁵, contribuiscono alla costruzione di un’interpretazione sistematica di Platone

solo oltrepassando il quadro dottrinale aristotelico e aderendo a quello platonico. Del resto, lo Stagirita resta colui che non è stato in grado di postulare un Principio Primo senza comprometterne la priorità. Non ci sono, secondo i Neoplatonici, in Platone quegli indizi linguistici – l’inaccretezza o improprietà di cui parla Migliori (2013) – i quali potrebbero far pensare che Aristotele abbia espresso – come pensa Migliori (2013) – meglio la dottrina del Maestro. Platone resta nella tarda antichità il modello indiscusso di chiarezza e scientificità espressiva.

²⁸ Cfr. Anon. *Proll.* 1, 1–12 e Motta (2014: 85 n. 2).

²⁹ Merlan (1953) e su questo testo cfr. Cambiano (1978). Sulla stessa scia cfr. Karamanolis (2006).

³⁰ Come scrive Beierwaltes (1991: 43): «La parità di origine dei principi “Uno e Diade indefinita”, così come essa va pensata secondo Platone, si è dunque trasformata in un essere e un agire gerarchizzato di vari Principi».

³¹ Scrive Szlezák (1997: 82), in un testo fondamentale su Plotino: «Plotino tenta di risolvere i singoli problemi (...) con l’aiuto di altri passi dei dialoghi, laddove il materiale aristotelico serve come spiegazione». Sull’esegesi platonica improntata sulle norme della filologia ellenistica come quella di chiarire “ὄμηρον ἐξ’ὄμηρου” cfr. Mansfeld (1994: 204–205).

³² Cfr. Wallis (1972: 148–149).

³³ Cfr. Cherniss (1944).

³⁴ Su questo dialogo e sulla discussione intorno all’essere cfr. Palumbo (1994: 139–187).

³⁵ Sul *curriculum* cfr. Anon. *Proll.* 26, 13–44. Cfr. anche Larsen (1972: 321–428), Saffrey (1987: XX–XXI), O’Meara (2003: 61–68).

al quale ultimo, di conseguenza, si attribuisce la concettualizzazione di una complessa teoria dei Principi.

Il risultato finale di tale interpretazione è, quindi, un sistema non ontologico, ma henologico, perché i due Principi Primi (l'Uno e la Diade), che, secondo Aristotele, Platone avrebbe collocato, nelle sue lezioni orali, a un livello superiore a quello delle Idee, vengono ridotti, attraverso l'esegesi della *Repubblica*³⁶ e del *Parmenide*, a un unico originario Principio Primo, definito Uno-Bene dal quale deriva una pluralità di Principi sempre più gerarchizzata fino a giungere alle moltiplicazioni delle Ipostasi dell'ultimo platonismo. Il *Parmenide* – scritto fondamentale nel neoplatonismo, al vertice dei dialoghi teologici³⁷, ma soprattutto, nell'analisi di Wallis, il dialogo che permette ai Neoplatonici di subordinare la testimonianza aristotelica alla fonte platonica in merito alla teoria dei Principi³⁸ – analizza in tutti i suoi possibili aspetti logici e ontologici, il rapporto tra l'Uno e il molteplice, mentre la *Repubblica*, collocando il Bene ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, attribuisce all'idea del bene un ruolo generativo e valorizzante rispetto alle altre idee, ruolo assai simile a quello che le dottrine non scritte riferirebbero esotericamente all'Uno e che il neoplatonismo effettivamente riferisce al Principio Primo definito appunto Uno-Bene³⁹. È da questo luogo dei dialoghi, con grande probabilità, che nasce la più grande difficoltà la quale, però, non è tale soltanto per i limiti propri del testo scritto rispetto al testo orale.

La strutturale incomunicabilità del Primo Principio associata ai precetti misterici è discussa da Proclo nelle *Dissertazioni X e XI del Commento alla Repubblica*, quando l'esegeta stabilisce la differenza tra non-ente e nulla. In tale contesto l'uno-che-non-è viene identificato con il Bene, il quale – in linea con quanto si legge nel VI libro della *Repubblica* – sussiste anteriormente all'essenza. Secondo Proclo, Glaucone è incapace di fissare lo sguardo su ciò che è al di sopra dell'essere (τὸ ὑπερούσιον) in quanto non è in grado di distinguere i vari modi in cui si dice il non-essere: egli, incedendo nel vuoto, giunge pertanto all'assurda conclusione che non-essere è soltanto il nulla assoluto⁴⁰. Così, nella lettura procliana, il motivo per il quale l'immagine platonica del sole sembra dire solo *qualcosa* intorno al Bene, che è al di là dell'essenza, e svelare esclusivamente *qualcuna* delle dottrine ineffabili, è che essa non può rivelare l'intera verità e non può farlo perché Socrate conosce i limiti del suo uditorio⁴¹. Per Proclo, infatti, Platone nella *Repub-*

³⁶ Il testo della *Repubblica* viene studiato dai Neoplatonici, pur non essendo nel *curriculum* obbligatorio. Sui motivi di tale esclusione cfr. O'Meara (1999).

³⁷ Cfr. Anon. *Procl.* 26, 21 e Motta (2014: 71 n. 78).

³⁸ Cfr. Wallis (1972: 20–21).

³⁹ L'interpretazione plotiniana della metafora solare in chiave monistica apre la strada al rifiuto neoplatonico della testimonianza aristotelica, benché si basi su di essa, per elaborare una teoria influenzata dalla tematica derivazionistica della tradizione indiretta: cfr. Szlezák (1997: 82–85).

⁴⁰ Cfr. Procl. *in R.* I 264, 22–266, 1.

⁴¹ Cfr. Procl. *in R.* I 273, 27–274, 11.

blica è frenato dal rivelare i più grandi misteri in virtù della presenza di interlocutori inadeguati – cioè i sofisti – che popolano il dialogo⁴²:

εἰ δ' ἦσαν οἱ ἀκροαταὶ τοῖς τοιοῖσδε λόγοις προσφερεῖς, πολλῶν ἂν καὶ ὄντως θεολογικῶν ἡμᾶς ἐπλήρωσεν περὶ αὐτοῦ λόγων (Procl. *in R.* I 274, 9–11).

Se gli uditori (*scil.* di Socrate) fossero stati adatti a discorsi di tale livello, egli ci avrebbe colmato di molti discorsi ed autenticamente teologici intorno al Bene (trad. Abbate (2004)).

Benché, però, per Proclo queste rivelazioni siano solo rinviate a un altro dialogo, e cioè al *Parmenide* in cui compaiono ascoltatori più adatti, la sua riflessione sulla conoscenza del Bene rimanda, come già in Platone, a una osservazione sullo statuto epistemico-ontologico assolutamente peculiare dell'idea del bene, la quale si differenzia dalle altre idee per il fatto di essere, per così dire alla maniera neoplatonica, “ulteriore”. Tale peculiarità implica una forma differente di conoscibilità che per i Neoplatonici non è soddisfatta né da un testo scritto né da un testo orale, in quanto riguarda il carattere stesso dei fondamenti della filosofia, carattere che ne esclude, in generale, l'esprimibilità linguistica tanto verbale quanto testuale⁴³.

A riguardo Plotino scrive:

Τοῦτο δὴ ἐθέλον δηλοῦν τὸ τῶν μυστηρίων τῶνδε ἐπίταγμα, τὸ μὴ ἐκφέρειν εἰς μὴ μεμνημένους, ὡς οὐκ ἔκφορον ἐκεῖνο ὄν, ἀπεῖπε δηλοῦν πρὸς ἄλλον τὸ θεῖον, ὅτω μὴ καὶ αὐτῷ ἰδεῖν εὐτύχηται (Plot. VI 9 [9], 11, 1–4).

Questo è il senso della consegna data nei nostri misteri di non rivelare ai non iniziati. È perché dio non è rivelabile che la consegna vieta di rendere noto il divino a chi non ha avuto in sorte di vedere (trad. Moriani (1997)).

Il riferimento al silenzio iniziatico è presente non solo in Plotino, ma anche in numerosi passaggi dei commenti neoplatonici ai dialoghi e, per esempio, quando, nell'esegesi procliana del *Parmenide*, la pagina 136 d 6–e 4 viene intesa come un'esplicita attestazione del precetto di non divulgare i più elevati insegnamenti dialettici in quanto essi sono sia ardui da affrontare sia teoreticamente decisivi per la ricerca della verità⁴⁴. Tuttavia il silenzio ha anch'esso capacità comunicative, poiché riflette la completa indicibilità degli dèi,

⁴² Questo ed altri passi della *Repubblica* rientrano tra quelli definiti “di omissione”, quelli cioè – spiega Szlezák (1991: 32–39) – in cui è possibile affermare che Socrate utilizza la comunicazione filosofica in modo esoterico.

⁴³ Cfr. Plot. VI 9 [9], 3, 49–51. Per questo aspetto nella teoria oralistico-esoterica cfr. Szlezák (1988). Sul segreto iniziatico e l'impossibilità di dire sul Principio Primo cfr. Pépin (1984).

⁴⁴ Cfr. Procl. *in Prm.* V 1024, 2–16.

come mostra il fatto che Esiodo tace sugli ordini divini più elevati⁴⁵. Più esplicitamente la pagina di *Ti.* 28 c 3–5 – pagina centrale per la formulazione della teologia negativa –, che afferma l'impossibilità di comunicare (λέγειν) a tutti, una volta trovato, il creatore e padre e dell'universo, è da leggersi non solo in riferimento al segreto esoterico ma anche al silenzio dell'anima, silenzio relativo alla visione intrinsecamente inesprimibile del divino: è infatti impossibile tradurre la visione in discorso, perché essa avviene con gli occhi chiusi ed è una scoperta propria dell'anima in silenzio⁴⁶.

Nel *De Principiis* Damascio spiega le motivazioni iniziatiche e teoretiche del totale silenzio di Platone sull'Ineffabile, Ineffabile che l'ultimo diadoco della scuola neoplatonica di Atene colloca al di là dell'Uno e la cui assenza nel testo platonico è spiegata come il risultato di un metodo tipico dell'insegnamento platonico volto a rimandare all'Uno senza profanarlo nominandolo⁴⁷. Il Principio al di là dell'Uno non è solo ciò che esotericamente non *deve* essere detto, ma anche ciò che non *può* essere detto né in forma scritta né in forma orale: in Damascio è chiaramente espressa la totale identità tra l'inesorabile silenzio (σιγή ἀμήχανος) esoterico e la costitutiva inesprimibilità del Principio al di là dell'Uno⁴⁸. Tale è il risultato dell'esegesi del *Parmenide* e delle conclusioni cui porta la discussione della prima ipotesi, discussione durante la quale viene prospettata la soppressione dell'Uno⁴⁹. Come spiega Valerio Napoli, «comunque vada inteso il silenzio della prima ipotesi sul principio totalmente ineffabile al di là dell'uno, esso per Damascio non coincide con un rifiuto platonico di quest'ultimo, non implica la saturazione del *lògos* che, una volta elevatosi fino all'uno, non avrebbe più nulla da ricercare oltre questo. [...] Il ricorso al silenzio appare finalizzato a sottrarre ciò che è totalmente inesprimibile al rischio del fraintendimento cui il *lògos* è esposto nel tentativo di esprimerlo. Tale rischio dipende dallo statuto aporetico che il principio totalmente ineffabile manifesta nell'orizzonte dialettico del *lògos*»⁵⁰.

3. L'aporia dei dialoghi

Stabilito che si può parlare di esoterismo della dottrina platonica in relazione all'oggetto del discorso, il quale, in quanto divino, è passibile solo di approssimazione, e può tutt'al più essere riservato a un ricevente ben preparato⁵¹, c'è, a questo punto, da valuta-

⁴⁵ Cfr. Procl. in *Cra.* CXV, p. 67, 7–23 e *Theol. Plat.* IV 9, 28, 24–29, 2.

⁴⁶ Cfr. Procl. in *Ti.* I 302, 25–303, 23.

⁴⁷ Cfr. Dam. *Pr.* I 9, 16–22 e Hadot (1971: 272–273).

⁴⁸ Cfr. Linguisti (1990).

⁴⁹ Cfr. Plat. *Prm.* 141 e 10–12.

⁵⁰ Napoli (2008: 446).

⁵¹ Cfr. Plat. *Epist.* VIII 344 d 8. Non c'è secondo Gaiser (1963: 588) e Krämer (1968: 150) una dottrina segreta, perché esoterismo e segretezza sono due cose distinte.

re la più marcata differenza tra l'esoterismo neoplatonico e l'esoterismo dei sostenitori del nuovo paradigma di Platone, differenza che riguarda il destinatario e l'uso del testo scritto. A tal fine procederemo tentando di dare alcune indicazioni su come nelle scuole neoplatoniche si risolve la critica della scrittura fatta da Platone in *Phdr.* 274 b–278 c⁵². Gli interpreti oralistico-esoterici – sottolinea Szlezák – se da un lato preservano la priorità ermeneutica dei lavori scritti, dall'altro non escludono ma anzi tendono a far emergere come ciò che rimane della filosofia orale di Platone sia utile all'interpretazione dei dialoghi. Pertanto, il terreno su cui si gioca la disputa tra Neoplatonici e moderni esoterici è l'interpretazione del *Fedro*, dialogo la cui ben nota critica alla scrittura, secondo gli esegeti della tarda antichità, e a differenza dei sostenitori del nuovo paradigma di Platone⁵³, non colpisce i dialoghi platonici. Nei *Prolegomeni* è chiaramente detto che Platone valuta l'opportunità di servirsi del mezzo scritto per comunicare il suo *dogma* e al contempo viene lasciato intendere che egli sfugge alla critica mossa contro la scrittura senza vita. La questione viene posta nei seguenti termini:

πρῶτον δ' ἐπιλυσώμεθα τὴν ἀπορίαν τὴν φερομένην διὰ τὸ συγγραφῆς ἀξιῶσαι τὰ οἰκεῖα δόγματα. αὐτὸς γάρ, φασίν, ἐν Φαίδρῳ διαβάλλει τοὺς συγγραφομένους διὰ τὸ ἄψυχα ὄντα τὰ συγγράμματα μὴ δύνασθαι λόγον δοῦναι πρὸς τὸν ἀποροῦντα ἅτε δὴ τὸ αὐτὸ φθεγγόμενα καὶ μὴ δυνάμενα ἀπορίαν φερομένην κατ' αὐτῶν ἐπιλύσασθαι· οὐ δεῖ οὖν, φησίν, συγγράφειν, ἀλλὰ μαθητὰς δεῖ καταλιμπάνειν, οἵτινές εἰσιν ἔμψυχα συγγράμματα. τοῦτο γὰρ καὶ οἱ πρὸ αὐτοῦ εἰώθεσαν ποιεῖν· ὄθεν Σωκράτης καὶ Πυθαγόρας ἐταίρους μόνον, οὐ μὴν καὶ συγγράμματα καταλελοίτασι (Anon. *Proll.* 13, 4–14).

Dapprima risolviamo la difficoltà portata dal fatto che ritenne degno mettere le proprie dottrine per iscritto. Egli – dicono – in effetti nel *Fedro* critica coloro che compongono discorsi scritti, perché essendo senza anima non possono dare risposta a colui che non sa, dato che dicono appunto la stessa cosa e non possono risolvere il problema sollevato da essi. Non è opportuno dunque – dice – scrivere, ma bisogna lasciare discepoli, i quali sono scritti dotati di anima. Effettivamente questo erano soliti fare anche coloro che vennero prima di lui: ragion per cui Socrate e Pitagora hanno lasciato soltanto discepoli, non certo *anche* scritti (trad. Motta (2014)).

I discepoli cui l'eredità platonica è lasciata sono presentati come veri e propri libri animati, figli legittimi – scrive Ermia, commentando *Phdr.* 275d – di quel discorso seminato nell'anima di colui che apprende, come Socrate seminò in Platone, Platone in Senocrate e Senocrate in Polemone⁵⁴. Tuttavia ἔμψυχα συγγράμματα – come si legge

⁵² Cfr. Lafrance (2003).

⁵³ Cfr. Szlezák (2009), (2011).

⁵⁴ Cfr. Herm. in *Phdr.* 2258, 29–259, 2.

nei *Prolegomeni* di Olimpiodoro⁵⁵ – sono *anche* scritti che possiedono un'anima, scritti che, animati, animano e, animando, creano un seguito di discepoli i quali possono combattere per se stessi e per le idee dei maestri dimostrando di intendere l'attività del $\mu\alpha\theta\acute{\alpha}\nu\epsilon\upsilon\iota$, cioè dell'apprendimento⁵⁶, un movimento proprio dell'anima, il quale è l'opposto dell'ammaestramento esterno ($\delta\iota\delta\acute{\alpha}\sigma\kappa\epsilon\upsilon\iota$)⁵⁷, ossia dell'insegnamento attuato attraverso discorsi privi di anima. I discepoli del discorso scritto, figli di un figlio illegittimo, imparano da ciò che tace solennemente nel suo essere offerto a tutti e che, per tal motivo, pur passando di bocca in bocca, non viene profanato. È infatti costume di uomini saggi, come lo furono i Pitagorici, che nascondevano i propri *dogmata* ai profani – dice Ermia –, non dire tutto a tutti, ma – come ha fatto poi anche Socrate – unire il dicibile all'indicibile, non-iniziati e iniziati, adattando il discorso in maniera appropriata al ricevente⁵⁸.

È a questo punto che la lettura del *Simposio* viene in soccorso all'esegesi del *Fedro*, dialogo con il quale nel *curriculum* giambliceo costituisce la coppia teologica⁵⁹. I discorsi scritti di cui si legge nel *Fedro* appaiono simili al Socrate del *Simposio*: molto somiglianti alle statuette dei sileni che si aprono per mostrare al loro interno immagini di divinità, essi sembrano, al sentirli, discorsi ridicoli, e paiono ripetere sempre le medesime cose al punto che chi non sa penetrare in essi li irride⁶⁰. Ma i λόγοι di Socrate, tutt'altro che ridicoli, qualora li si osservi nella loro parte interna, sono intimamente coerenti con un preciso pensiero e densi non di immagini ridicole ma di immagini di virtù. L'analogia tra Socrate e i suoi discorsi, nel *Simposio*, evidenzia, quindi, la "serietà" del gioco platonico: Socrate e i suoi discorsi sono silenici e muti per i più, ma simbolicamente divini e tacitamente solenni – quindi si potrebbe dire "animati" – per pochi⁶¹.

Mentre per i sostenitori della tesi oralistico-esoterica, i quali avallano la loro ipotesi rimarcando l'autenticità della *VII Lettera*⁶², sui contenuti seri del pensiero platonico non esisterà mai uno scritto, i Neoplatonici reputano impossibile sia leggere i dialoghi come giochi⁶³ sia accettare che esista una dimensione non scritta del *dogma* del Maestro insegnabile e trasmissibile, seppur a pochi, diversa da quella scritta, e oltretutto fondante.

⁵⁵ Cfr. Olymp. *Proll.* 13, 39.

⁵⁶ Nei dialoghi il verbo $\mu\alpha\theta\acute{\alpha}\nu\epsilon\upsilon\iota$ è usato come sinonimo di $\epsilon\upsilon\rho\acute{\iota}\sigma\kappa\epsilon\upsilon\iota$. Cfr. Plat. *Th.* 150 d–e, 197 e; *Ti.* 88 a; *Cra.* 436 a–e, 439 b.

⁵⁷ Cfr. p.e. Stenzel (1961: 154 ss.).

⁵⁸ Cfr. Herm. *in Phdr.* 259, 11–24.

⁵⁹ Il *Fedro* e il *Simposio* sono definiti teologici, perché conducono entrambi all'Essere primo, come spiegano Anon. *Proll.* 26, 41–43 e Herm. *in Phdr.* 10, 18–20; 12, 21–23; 42, 28–31. Cfr. anche Motta 2012.

⁶⁰ Cfr. Plat. *Smp.* 221 d 7–222 a 6.

⁶¹ Cfr. Motta (2013b).

⁶² Cfr. Gundert (1968).

⁶³ Giamblico, affrontando la questione dei simboli iniziatici, afferma che in una determinata categoria di interpreti, cioè i profani, essi generano il riso (*Myst.* I 11, 37–47). Similmente Proclo afferma che le raffigurazioni mitiche di cui si serve Platone risultano ridicole alla maggior parte, mentre solo a pochi, cioè a quelli ridestati alla comprensione noetica, esse manifestano il loro legame con le cose divine (*in R.* I 83, 7–16 e II 107, 14–108, 16). Sul gioco dei dialoghi cfr. Reale (1997b).

Infatti – come si legge nei *Prolegomeni* –, nonostante inizialmente Platone sembri voler condividere la scelta di dedicarsi esclusivamente a un insegnamento orale, seguendo gli esempi illustri di Socrate e Pitagora, egli poi decide di lasciare assieme ai suoi discepoli vivi anche dei dialoghi, cioè la migliore rappresentazione delle sue lezioni orali. Tale aspetto è evidenziato a seguito di una riflessione volta a presentare il dialogo platonico come μίμησις della creazione divina, attraverso la quale Platone supera la supposta inadeguatezza dei libri scritti⁶⁴:

καὶ ταῦτα μὲν ἡ ἀπορία· ἡμεῖς δὲ λέγομεν ὅτι καὶ ἐν τούτῳ τὸ θεῖον μιμούμενος συγγράφειν ἠξίωσεν μείζον ἀγαθὸν ἀντὶ ἐλάττονος κακοῦ αἰρησάμενος (Anon. *Proll.* 13, 15–18).

E questa è dunque la difficoltà. Così noi affermiamo che, prendendo a modello anche sotto questo aspetto la divinità, ritenne opportuno scrivere, poiché ha scelto un bene maggiore invece di un male minore (trad. Motta (2014)).

Accettando «un bene maggiore invece di un male minore», cioè accettando di rappresentare ciò che è possibile rappresentare di un modello divino e rischiando di incorrere in quel male minore che può essere lo scritto inanimato, sempre uguale a se stesso e incapace di dare risposte, Platone si configura come colui che possiede una divina capacità mimetica⁶⁵, capacità che gli consente di dare vita, di creare non solo un cosmo di allievi, ma più in generale un cosmo di esseri viventi, cosmo in cui il dialogo, il più bello tra essi, genera nuovi figli. La più bella opera letteraria segue, difatti – come spiega il *Fedro*⁶⁶ –, la struttura biologica unitaria dell’essere vivente che è composto non solo di un corpo, ma anche di un’anima. Platone, poi, assimilato analogicamente a quello Zeus demiurgo procliano che, in quanto «causa del vivere» e «colui per via del quale il vivere è proprio di tutti i viventi»⁶⁷, conferisce vitalità agli elementi del cosmo letterario, trasforma scritti senza vita in scritti vivi benché ai più continuino ad apparire come semplici immagini dipinte. È attraverso la sua vitale mimeticità, e in un contesto scolastico le cui tappe e i cui contenuti richiamano quello iniziatico, che il dialogo platonico sfugge alle accuse rivolte contro la scrittura nel *Fedro*. Conseguentemente, Platone si qualifica come il πρῶτος

⁶⁴ Sull’indispensabilità dei λόγοι e, quindi, sul fatto che i dialoghi non sembrano coinvolti nella condanna platonica della scrittura cfr. Cerri (1991), Trabattoni (2005: 86–138), Palumbo (2008: 467–470).

⁶⁵ Sulla μίμησις nel neoplatonismo cfr. Motta (2015) e la bibliografia ivi citata, mentre sulla μίμησις in Platone cfr. Palumbo (2014: 78–134).

⁶⁶ Cfr. Plat. *Phdr.* 264 c 2–5. Per l’analogia tra λόγος ed essere vivente nel neoplatonismo cfr. Brisson (1982: 71–75), Motta (2013a) e la bibliografia ivi citata.

⁶⁷ Cfr. Plat. *Cra.* 396 a 2–b 2; Procl. *in Ti.* I 315, 7–8; *Theol. Plat.* V 80, 5–6; V 81, 1–2.

εὑρετής del dialogo filosofico⁶⁸, per il fatto che, allorché sceglie di scrivere, decide anche di dare una giustificazione teoretica forte di tale scelta⁶⁹.

Se, attraverso un sistema metafisico derivativo-generativo, contenuto nell'insegnamento non scritto di Platone, e quindi ipoteticamente ben noto a un grande allievo come lo era Aristotele, il paradigma di Tubinga-Milano risolve insieme il problema della critica della scrittura e quello delle testimonianze aristoteliche, anche il neoplatonismo, sebbene in maniera diversa, riesce in questa ardua impresa.

ὡσπερ γὰρ ἐκεῖνό τινα τῶν ὑπ' αὐτοῦ δημιουργηθέντων ἀφανῆ ἐποίησεν, οἷά εἰσι τὰ ἀσώματα πάντα, ἄγγελοι καὶ ψυχαὶ καὶ νοῖ καὶ ἄλλα τοιαῦτα, τινὰ δὲ ὑποπίπτοντα τῇ ἡμετέρᾳ αἰσθήσει καὶ φανερὰ τυγχάνοντα, οἷά εἰσιν τὰ οὐράνια σώματα καὶ τὰ ἐν γενέσει καὶ φθορᾷ, οὕτως καὶ αὐτὸς τινὰ μὲν ἐγγράφως παραδέδωκεν, τινὰ δὲ ἀγράφως καὶ μὴ ὑποπίπτοντα τῇ αἰσθήσει δίκην τῶν ἀσωμάτων, οἷά εἰσι τὰ ἐν συνουσίαις εἰρημένα αὐτῶ. ἀμέλει γοῦν καὶ Ἀριστοτέλει γέγραπται περὶ τῶν ἀγράφων συνουσιῶν Πλάτωνος. ἵνα οὖν κἀν τούτῳ δείξῃ τὴν πρὸς τὸ θεῖον φιλίαν, ἐσπούδασεν αὐτὸ μμηῖσθαι· οἱ γὰρ φίλοι μιμῆσθαι ἑαυτοὺς σπουδάζουσι (Anon. *Proll.* 13, 18–29).

Come infatti quello [*scil.* il Dio] ha reso alcune parti della sua creazione invisibili, come lo sono tutti gli esseri incorporei, gli angeli e le anime e le intelligenze e così via, altre, invece, le ha fatte soggette alla nostra percezione e visibili, per esempio i corpi celesti e le cose nel mondo della generazione e della corruzione, allo stesso modo anche lui [*scil.* Platone] ha trasmesso alcune sue idee per iscritto e altre invece non in forma scritta, quindi non soggette alla percezione, come entità incorporee, proprio come ciò che egli ha detto nelle sue lezioni. E infatti per esempio anche Aristotele ha scritto di lezioni non scritte di Platone. Affinché quindi potesse dimostrare in ciò l'amicizia con la divinità, ebbe a cuore di seguirne il modello: poiché gli amici hanno a cuore di prendersi a modello l'un l'altro (trad. Motta (2014)).

La costruzione della relazione analogica e mimetica tra realtà intelligibili e sensibili, tra discepoli viventi e dialoghi vivi, permette all'Anonimo di superare la più grande aporia connessa alla filosofia di Platone e, nello stesso tempo, sancisce l'accordo tra i dialoghi e la testimonianza aristotelica con una terminologia mimetico-rappresentativa che attinge al linguaggio dei misteri. Già Porfirio, invero, aveva sottolineato la capacità dell'antica sapienza teologica di raffigurare, per quanto possibile, l'invisibile attraverso forme visibili⁷⁰, richiamandosi proprio con il suo *incipit* al *Simposio* di Platone⁷¹:

⁶⁸ Cfr. Anon. *Proll.* 5, 7; 5, 56–59.

⁶⁹ Infatti nei *Prolegomeni* il *Fedro* è il primo dialogo scritto da Platone sia per lo stile ditirambico, in esso adottato, sia perché qui ci si interroga sulla convenienza di lasciare o meno testi scritti: cfr. Anon. *Proll.* 24, 7–12.

⁷⁰ Sull'ambivalente atteggiamento di Porfirio in merito alla rappresentabilità del divino cfr. Motta (2013b: 6 n. 9).

⁷¹ Cfr. Plat. *Smp.* 218 b.

«Φθέγξομαι οἷς θέμις ἐστί, θύρας δ' ἐπίθεσθε, βέβηλοι» σοφίας θεολόγου νοήματα δεικνύς, οἷς τὸν θεὸν καὶ τοῦ θεοῦ τὰς δυνάμεις διὰ εἰκόνων συμφύλων αἰσθήσει ἐμήνυσαν ἄνδρες τὰ ἀφανῆ φανεροῖς ἀποτυπώσαντες πλάσμασι, τοῖς καθάπερ ἐκ βιβλῶν τῶν ἀγαλμάτων ἀναλέγειν τὰ περὶ θεῶν μεμαθηκόσι γράμματα. Θυμαστὸν δὲ οὐδὲν ξύλα καὶ λίθους ἠγεῖσθαι τὰ ξόανα τοῦς ἀμαθεστάτους (Porph. *Peri agalm.* fr. 1, 1–9).

«Parlerò a coloro a cui è lecito, voi profani chiudete le porte», mostrando i pensieri di una sapienza teologica, a coloro ai quali alcuni uomini svelarono il dio e le potenze del dio mediante immagini congeneri ai sensi, raffigurando l'invisibile mediante forme visibili, a coloro che hanno imparato a leggere le lettere dell'alfabeto divino derivandole, per così dire, da libri di statue divine. Non suscita meraviglia, infatti, che i più ignoranti ritengano le immagini della divinità legno o pietra (trad. Maltomini (2012)).

Seguendo la divinità e l'amicizia con essa, l'autore dei *Prolegomeni*, immagina che Platone lavori come un Demiurgo, e, pertanto, crei artigianalmente un discorso scritto, e quindi visibile, il quale riproduce quanto accade nella dimensione orale e invisibile del cosmo dialogico. È possibile perciò rappresentare l'intelligibile nel sensibile, purché tale riproduzione avvenga seguendo lo schema macrocosmico: ciò implica che l'immagine sia sempre considerata quale essa è, ossia di rango inferiore rispetto al suo modello e quindi mai pienamente in grado di dire l'indicibile. Tuttavia, il fatto che il dialogo sia un'immagine non depotenzia il suo valore conoscitivo, ma anzi sottolinea che esso è la migliore εἰκὼν in grado di rimandare a ciò che, in virtù del suo statuto onto-epistemologico, non sarebbe in alcun modo esprimibile.

4. Conclusioni

La controversa eredità scritta e orale di un “animale sacro” come Platone ha dato vita, nei secoli, a numerosi lavori interpretativi tra i quali, a conclusione di questo breve sguardo sul passato, si vuole segnalare il ben noto libro di Thomas A. Szlezák. *Come leggere Platone* è davvero, come recita il suo titolo, un invito a percorrere, secondo un preciso criterio ermeneutico, la strada tracciata da Platone attraverso i suoi scritti e le sue lezioni accademiche. Come leggere Platone è, però, anche l'interrogativo che attanaglia tutti i seguaci di Platone già negli anni immediatamente successivi alla morte del filosofo. Attorno al tentativo di dare una risposta a tale interrogativo si sedimentano i materiali di quella tradizione che prende il nome di platonismo, materiali che costituiranno l'intelaiatura concettuale del *cursus* di studi filosofici fissato nelle scuole neoplatoniche per “iniziare” ogni aspirante filosofo ai «grandi misteri» platonici.

Il breve studio qui presentato ha preso in esame alcune suggestioni esegetiche e alcune osservazioni metafisiche che, usate in diversi contesti e con uno scarto temporale molto ampio, sembrarono dar vita a posizioni teoretiche senza una chiara differenza specifica, nate a seguito dell'esistenza di una difficoltà riconosciuta unanimemente come

tale. In realtà, mentre, dal punto di vista della costruzione del sistema teorico, i Neoplatonici sembrarono orientati a fornire una interpretazione che non esclude la forte incisività di lezioni esoteriche, dal punto di vista strutturale – se è concesso l’anacronismo storico –, si potrebbe affermare che gli esegeti della tarda antichità furono degli Schleiermacheriani⁷² *ante litteram* e quindi quanto di più lontano ci possa essere dagli esponenti della scuola di Tubinga-Milano, poiché sentirono la necessità di spiegare in via preliminare, cioè all’inizio del corso su Platone, le maggiori aporie interpretative, presentando il dialogo come la forma rappresentativa per eccellenza del dibattito orale, e, per dirla con Friedländer, come «l’unica forma del libro che sembri superare il libro stesso»⁷³.

⁷² Cfr. Schleiermacher (1994).

⁷³ Friedländer (1964³: 177).

BIBLIOGRAFIA

- ABBATE, M., 2004, *Proclo. Commento alla Repubblica di Platone*, Milano.
- BARNES, J., 1993, “Imperial Plato”, *Apeiron* 26, pp. 129–151.
- BARNES, J., GRIFFIN, M., 1997, *Philosophia Togata II. Plato and Aristotle at Rome*, Oxford.
- BEIERWALTES, W., 1991, *Il paradigma neoplatonico nell’interpretazione di Platone*, Napoli.
- BERTI, E., 1989, “Strategie di interpretazione dei filosofi antichi. Platone e Aristotele”, *Elenchos* 10, pp. 289–315.
- BONAZZI, M., 2015a, *Il platonismo*, Torino.
- BONAZZI, M., 2015b, *À la recherche des Idées. Platonisme et philosophie hellénistique d’Antiochus à Plotin*, Paris.
- BRISSON, L., 1982, *Platon. Les mots et les mythes*, Paris.
- BRUCHMÜLLER, U. (Hrsg.), 2012, *Platons Hermeneutik und Prinzipiendenken im Licht der Dialoge und der antiken Tradition: Festschrift für Thomas Alexander Szlezák zum 70. Geburtstag*, Hildesheim e Zürich e New York.
- BUFFIÈRE, F., 1956, *Les mythes d’Homère et la pensée grecque*, Paris.
- CAMBIANO, G., 1978, “Merlan: filologia e filosofia”, *Rivista di filosofia* 69, pp. 89–98.
- CARDULLO, R.L., 2013, *Aristotele, Metafisica. Libri A, a, B*, Roma.
- CASAGLIA M., GUIDELLI C., LINGUITI A., MORIANI F. (a cura di), 1997, *Enneadi di Plotino*, 2 voll., Torino.
- CASERTANO, G., 1998, “Chi studia Platone può andare all’inferno”, *Bollettino della Società Filosofica Italiana* 165, pp. 3–9.
- CENTRONE, B., 2000, “Platone e la scrittura filosofica: alcune precisazioni sul dibattito attuale”, in AA.Vv., *La scrittura filosofica. Generi letterari, destinatari, finalità e forme della scrittura filosofica, Atti del corso residenziale di aggiornamento sulla didattica della filosofia. Ferrara, 16–21 novembre 1998*, Ferrara e Roma, pp. 165–182.
- CERRI, G., 1991, *Platone sociologo della comunicazione*, Milano.
- CHERNISS, H., 1944, *Aristotle’s Criticism of Plato and the Academy*, Baltimore.
- DILLON, J., 2010, *I medioplatonici: uno studio sul platonismo (80 a.C. –220 d. C.)*, Milano.
- DONINI, P.L., 2000, *La Metafisica di Aristotele: introduzione alla lettura*, Roma.
- DONINI, P.L., 1982, *Le scuole, l’anima, l’impero: la filosofia antica da Antioco a Plotino*, Torino.
- DONINI, P.L., 1990, “Medioplatonismo e filosofi medioplatonici. Una raccolta di studi”, *Elenchos* 9, pp. 79–93.
- DONINI, P.L., 1994, “Testi e commenti, manuali e insegnamento: la forma sistematica e i metodi della filosofia in età postellenistica”, in: W Haase (Hrsg.), *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, II 36, 7, Berlin e New York, pp. 5027–5100.
- DÖRRIE, H. (Hrsg.), 1987, *Der Platonismus in der Antike*. Bd. 1: *Die geschichtlichen Wurzeln des Platonismus*, Stuttgart und Bad Cannstatt.
- ENGELHARD, K., HEIDEMANN, D.H. (Hrsg.), 2006, *Ethikbegründungen zwischen Universalismus und Relativismus*, Berlin e New York.
- ERLER, M., “I dialoghi aporetici di Platone alla luce del nuovo paradigma ermeneutico”, in: Reale (1994²).
- ERLER, M., NESCHKE-HENTSCHE, A. (Hrsg.), 2012, *Argumenta in Dialogos Platonis*, Teil 2, Basel.
- FERBER, R., 1989², *Platos Idee des Guten*, Sankt Augustin.
- FERBER, R., 1991, *Die Unwissenheit des Philosophen oder warum hat Plato die „ungeschriebene Lehre“ nicht geschrieben?*, Sankt Augustin.
- FERRARI, F., 2001, “Struttura e funzione dell’esegesi testuale nel medioplatonismo: il caso del *Timeo*”, *Athenaeum* 89, pp. 525–574.

- FERRARI, F., 2012, "Tra metafisica e oralità. Il Platone di Tubinga", in: Erler, Neschke-Hentschke (2012), pp. 361–391.
- FOBES IRVING, P.M.C., 1998, *Metamorphosis in Greek Myths*, Oxford.
- FRANCO REPELLINI, F., 1973, "Gli *agrapha dogmata* di Platone: la loro recente ricostruzione e i suoi presupposti storico-filosofici", *Acme* 26, pp. 51–84.
- FRIEDLÄNDER, P., 1964³, *Platon*, I, Berlin.
- FRONTEROTTA, F., 2000, "Socrate e il Platone esoterico", *Elenchos* 21, pp. 79–87.
- G. REALE, SCOLNICOV, S. (eds.), 2002, *New Images of Plato. Dialogues on the Idea of the Good*, Sankt Augustin
- GABRIELE, M., MALTOMINI, F. (cur.), 2012, *Porfirio, Sui Simulacri*, Milano.
- GADAMER, H.-G., SCHADEWALDT, W. (Hrsg.), 1968, *Idee und Zahl. Studien zur platonischen Philosophie*, Heidelberg.
- GAISER, K., 1959, *Protreptik und Paränese bei Platon. Untersuchungen zur Form des platonischen Dialogs*, Stuttgart.
- GAISER, K., 1963, *Platons Ungeschriebene Lehre*, Stuttgart.
- GUNDELT, H., 1968, "Zum philosophischen Exkurs im 7. Brief", in: Gadamer, Schadewaldt (1968), pp. 85–105.
- HADOT, I., 1971, "Les système théologique de Simplicius dans son *Commentaire sur le Manuel d'Épictète*", in: AA. V.V., *Le Néoplatonism. Colloques internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique. Sciences Humaines. Royaumont, 9–13 Juin 1969*, Paris, pp. 265–279.
- HADOT, P., 1998, *Che cos'è la filosofia antica?*, Torino.
- HALFWASSEN, J., 2006, *Platons Metaphysik des Guten*, in: Engelhard, Heidemann (2006), pp. 13–34.
- ISNARDI PARENTE, M., 1986, "Il problema della dottrina non scritta di Platone", *La parola del passato* 41, pp. 5–30.
- ISNARDI PARENTE, M., 1991, "Platone e il discorso scritto", *Rivista di storia della filosofia* 46, pp. 437–461.
- KARAMANOLIS, G., 2006, *Plato and Aristotle in agreement? Platonists on Aristotle from Antiochus to Porphyry*, Oxford.
- KRÄMER, H.J., 1959, *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*, Heidelberg.
- KRÄMER, H.J., 1964, *Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin*, Amsterdam.
- KRÄMER, H.J., 1968, "Die grundsätzlichen Fragen der indirekten Platonüberlieferung", in: Gadamer, Schadewaldt (1968), pp. 106–150.
- KRÄMER, H.J., 1982, *Platone e i fondamenti della metafisica. Saggio sulla teoria dei principi e sulle dottrine non scritte di Platone*, Milano.
- KRÄMER, H.J., 1986, *La nuova immagine di Platone*, Napoli.
- LAFRANCE, Y., 2003, "La fin du *Phédre* de Platon (274B–279C): Ésoterisme et anti-ésoterisme", *Philosophie antique* 3, pp. 81–119.
- LARSEN, B.D., 1972, *Jamblique de Chalcis, exégète et philosophe*, Aarhus.
- LINGUITI, A., 1990, *L'ultimo platonismo greco*, Firenze.
- MALTOMINI, F., 2012, *Porfirio, Sui Simulacri*, in: Gabriele, Maltomini (2012).
- MANSFELD, J., 1994, *Prolegomena. Questions to be settled before the study of an author, or a text*, Leiden and New York and Köln.
- MERLAN, P., 1953, *From Platonism to Neoplatonism*, The Hague.
- MIGLIORI, M., 1990, *Dialettica e verità. Commentario filosofico al Parmenide di Platone*, Milano.

- MIGLIORI, M., 1993, *L'uomo tra piacere, intelligenza e bene. Commentario storico-filosofico al “Filebo” di Platone*, Milano.
- MIGLIORI, M., 1996, *Arte politica e metretica assiologica. Commentario storico-filosofico al “Politico” di Platone*, Milano.
- MIGLIORI, M., 2002, *Sul Bene. Materiali per una lettura unitaria dei dialoghi e delle testimonianze indirette*, in: Reale, Scolnicov (2002), pp. 114–149.
- MIGLIORI, M., 2013, *Il disordine ordinato: la filosofia dialettica di Platone*, voll. 2, Brescia.
- MORIANI, F., 1997, *Enneadi di Plotino*, in: Casaglia et alii (1997).
- MOTTA, A., 2011, “La tarda scuola neoplatonica di Alessandria: aspetti dell’*Introduzione* alla filosofia di Platone”, *Atene e Roma* 5, pp. 35–46.
- MOTTA, A., 2012, “Eros ἀναγωγός e filosofia nell’esegesi tardo neoplatonica”, in: Sorge, Palumbo (2012), pp. 71–82
- MOTTA, A., 2013a, “L’*ekphrasis* del discorso: una lezione neoplatonica sul miglior artefatto”, *Estetica. Studi e ricerche* 1, pp. 186–200.
- MOTTA, A., 2013b, “Socrate, i discorsi e gli *agalmata theon*: l’interno del *Simposio* di Platone”, *Vichiana* 15, pp. 6–18
- MOTTA, A., 2014, *Anonimo. Prolegomeni alla filosofia di Platone*, Roma.
- MOTTA, A., 2015, “Materia e forma dei miti. Su mimesi platonica e simbologia omerica”, *Revista Estética e Semiótica* 5, pp. 19–41.
- NAPOLI, V., 2008, *Ἐπέκεινα τοῦ ἐνός. Il principio totalmente ineffabile tra dialettica ed esegesi in Damascio*, Catania e Palermo.
- O’MEARA, D.J., 1999, “Plato’s ‘Republic’ in the School of Iamblichus”, in: Vegetti, Abbate (1999), pp. 193–205.
- O’MEARA, D.J., 2003, *Platonopolis. Platonic Political Philosophy in Late Antiquity*, Oxford.
- PALUMBO, L., 1994, *Il non essere e l’apparenza. Sul Sofista di Platone*, Napoli.
- PALUMBO, L., 2008, *Μίμησις. Rappresentazione, teatro e mondo nei dialoghi di Platone e nella Poetica di Aristotele*, Napoli.
- PALUMBO, L., 2014, *verba manent. Su Platone e il linguaggio*, Napoli.
- PÉPIN, J., 1984, “L’arcane religieux et sa transposition philosophique dans la tradition platonicienne”, in Aa.Vv., *La storia della filosofia come sapere critico. Studi offerti a Mario Dal Pra*, Milano, pp. 18–35.
- REALE G., 1984, *Per una rilettura e nuova interpretazione di Platone*, Milano.
- REALE G., 1994², *Verso una nuova immagine di Platone*, Milano.
- REALE, G., 1997a, *Per una nuova interpretazione di Platone. Rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle ‘Dottrine non scritte’*, Milano.
- REALE, G., 1997b, *Eros demone mediatore e il gioco delle maschere nel Simposio di Platone*, Milano 1997.
- RIGINOS, A.S., 1976, *Platonica. The anecdotes concerning the life and writings of Plato*, Leiden.
- RUGGIU, L. (cur.), 1995, *Aristotele, Fisica*, Milano.
- SAFFREY, H.D., 1987, *Proclus, Diadoque de Platon*, in : J. Pépin, J., Saffrey, H.D. (eds.), *Proclus lecteur et interprète des Anciens, Actes du colloque international du CNRS, Paris 2–4 octobre 1985*, Paris, pp. XI–XXVIII.
- SCHLEIERMACHER, F., 1994, *Introduzione a Platone*, Brescia.
- SORGE, V., PALUMBO, L. (cur.), 2012, *Eros e Pulchritudo. Tra Antico e Moderno*, Napoli.
- STENZEL, J., 1961, *Platon der Erzieher*, Hamburg.
- SZLEZÁK, T.A., 1985, *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie*, Berlin.
- SZLEZÁK, T.A., 1988, *Platone e la scrittura della filosofia*, Milano.

- SZLEZÁK, T.A., 1991, *Come leggere Platone*, Milano.
- SZLEZÁK, T.A., 1997, *Platone e Aristotele nella dottrina del Nous di Plotino*, Milano.
- SZLEZÁK, T.A., 2001, "On the standard aversion to the *agrapha dogmata*", *Graduate Faculty Philosophy Journal* 22, pp. 147–163.
- SZLEZÁK, T.A., 2009, "Reflejo del discurso vivo. ¿Qué es y qué pretende un diálogo platónico?", *Areté. Revista de Filosofía* 21, pp. 87–110.
- SZLEZÁK, T.A., 2011, "La critique de l'écriture chez Platon. Contribution à la méthodologie de l'interprétation du *Phèdre* et de la *Lettre VII*", in: J.-L. Périllié, *Oralité et Écriture chez Platon*, Bruxelles, pp. 63–84.
- TRABATTONI, F., 2005, *La verità nascosta. Oralità e scrittura in Platone e nella Grecia classica*, Roma.
- VEGETTI, M., 1994, "Cronache platoniche", *Rivista di filosofia* 85, pp. 109–129.
- VEGETTI, M., Abbate, M. (cur.), 1999, *La 'Repubblica' di Platone nella tradizione antica*, Napoli.
- VIANO, C.A., 1995, *Aristotele, La Metafisica*, Torino.
- WALLIS, R.T., 1972, *Neoplatonism*, London.
- WESOLY, M., 2012, "Plato's "Analytic System of Principles" in Aristotle's Critical Account", in: Bruchmüller (2012), pp. 247–275.

ANNA MOTTA

/ Università di Napoli "Federico II",
Freie Universität Berlin /

Plato and 'the Birdhunters': The Controversial Legacy of an Elusive Swan

The aim of this paper is to discuss some features of the doctrines of the *agrapha dogmata* in Neoplatonism, starting from the reading of an anecdote, presented in the Anonymous *Prolegomena to Platonic Philosophy*, in which Plato dreams that close to death he becomes a swan which hunters are unable to catch. In fact, the dream is an explanation of the development of the Platonic tradition, and, more precisely, it presents a story of several exegetical disagreements that have survived till the present day. Compared to modern interpretation of the Aristotelic testimony on the "so-called unwritten doctrines", we can state that the late antique interpretations of them focus and depend on what Plato has left us in his written dialogues, which are the best living images of his oral dialogues. This conclusion is, then, a consequence of a study carried out on Ancient and Neoplatonic texts that leads to the acknowledgement of a Platonic philosophical system as well as to an overview of modern secondary bibliography produced by the esoteric interpretation of Plato and various views of scholars who are against this account.

KEY WORDS

Plato, Aristotle, Neoplatonism, legacy, *dogma*, esoterism, unwritten doctrines, the Good

Τιμιώτερα. Libri, oggetti parlanti, onore e vergogna nel *Fedro*

CRISTIANA CASERTA / *Università di Palermo* /

(...)
il ministro, per nascondere la sua lettera, era ricorso all'espedito più
ingegnoso che si possa concepire da mente umana,
il quale consisteva addirittura nel *non tentare*
affatto di nascondersela.
(E. A. Poe, *La lettera rubata*)

Un paradigma per la scrittura filosofica

Nel *Fedro*, Socrate afferma che colui il quale non possiede τιμιώτερα, “cose di maggior valore”, rispetto ai suoi stessi scritti, deve essere chiamato ‘poeta’, ‘scrittore’ o ‘legislatore’.

Chi possiede *τιμώτερα* bisogna invece chiamarlo ‘filosofo’: affermazione – quest’ultima – non formulata da Socrate, ma facilmente desumibile dal brano che precede¹.

L’espressione *τιμώτερα*, tradotta in genere con “cose di maggior valore”, si è prestata com’è noto a varie interpretazioni, diventando un elemento fondamentale di differenziazione fra quanti sono convinti che il pensiero platonico sia integralmente delineato nelle opere pervenuteci e quanti ritengono che Platone non abbia consapevolmente voluto affidare alla divulgazione scritta le sue dottrine più elevate. Per gli esponenti della scuola di Tubinga e Milano, *τιμώτερα* sono contenuti, corrispondono alla “dottrina dei principi” tramandata dalla tradizione indiretta: teorie idonee al soccorso dello scritto². Secondo altri studiosi, la superiorità del filosofo rispetto ai suoi scritti risiederebbe nella capacità di aggiornarli e migliorarli continuamente, per iscritto o oralmente, e le “cose di maggior valore” coinciderebbero con la capacità “assoluta e illimitata” di persuadere l’interlocutore fino al limite imposto dalla comunicazione verbale³. Altre posizioni sono più sfumate: le “cose di maggior valore” indicherebbero genericamente l’attività di discutere in rapporto a quella di scrivere e la normale capacità di spiegare, chiarificare e difendere un testo scritto⁴.

Queste spiegazioni muovono dall’assunto, implicito ma tutt’altro che pacifico, che le cose di maggior valore di cui il filosofo dispone siano relative alla sfera della comunicazione verbale, siano dottrine in forma di asserzioni o enunciati, o eventualmente anche la capacità di formulare nuove asserzioni e nuovi enunciati: in definitiva *compe-*

¹ Plat. *Phdr.* 278 c–e (riportato *infra*). L’analisi più approfondita di questa definizione del filosofo è in Trabattoni (1994).

² Nel paradigma esoterico, a partire dagli studi di Thomas A. Szlezák, *τιμώτερα* sono le “motivazioni fondative” che in linea di massima non possono essere messe per iscritto, ma a cui è possibile alludere o che è possibile chiamare espressamente in causa, se l’interlocutore è giudicato idoneo ad un più alto livello di discussione; fermo restando, tuttavia, che il piano “supremo ultimativo” è precluso agli interlocutori dei dialoghi (e, *a fortiori*, ai lettori) – anche quelli di “maggior livello spirituale” – e disponibile soltanto attraverso l’insegnamento orale. Corollario di questa tesi è stata l’individuazione, da parte di Szlezák, della cosiddetta “situazione di soccorso” come schema drammaturgico di base dei dialoghi. Il possesso di *τιμώτερα* consente (talora, e con i giusti interlocutori) a Socrate, in quanto veramente filosofo, di prestare soccorso ai suoi discorsi sulla base proprio di quelle “cose di maggior valore” che egli conosce: un soccorso comunque relativo, poiché “l’aiuto ultimo” si trova necessariamente fuori dallo scritto. Vd. Szlezák (1988 e 1991).

³ Trabattoni (1994: 16), ha argomentato contro la contrapposizione lineare e simmetrica fra lo scritto, assolutamente privo di cose di maggior valore, e la dottrina orale che conterrebbe tutti i principi e tutte le cose di maggior valore. Sulla scorta di Gaiser, egli ritiene che la critica dello scritto sia in definitiva una critica della rigidità e fissità cui la forma scritta costringe la ricerca filosofica, che ha necessariamente una natura provvisoria e incompiuta. Si spiegherebbe in tal modo la preferenza accordata da Platone al dialogo come genere letterario, in quanto, fra i testi scritti, esso è quello che consente una minore fissità. Tuttavia, argomenta Trabattoni, pur sempre di testo scritto si tratta. Ciò che vale per lo scritto può dirsi in pari misura anche della comunicazione orale, sicché rimarrebbe sempre un non detto, un mistero ultimo fuori dalla comunicazione e attingibile soltanto intuitivamente. Dunque la fissità criticata da Platone deve essere quella insita in ogni comunicazione verbale, anche orale: cioè l’incapacità di rispondere alle domande, di andare oltre al già detto. Il problema sarebbe quindi quello dell’aggiornamento: il vero – sostiene Trabattoni – risiede nelle mobilità delle anime e nella loro possibilità di modificare, indirizzare e adattare il discorso. Le cose di maggior valore sarebbero dunque virtualità, capacità non ancora o non del tutto concretizzate.

⁴ Un quadro del dibattito e delle diverse posizioni si trova in Trabattoni (1994: 10 e ss.). Vd. sul tema della scrittura, Narcy (2011).

tenze ovvero *performances* comunicative (e in quanto tali, soggette alle limitazioni della comunicazione *verbale*). Con le osservazioni che seguono ci si muoverà in direzione diversa, cercando di collocare l'espressione all'interno della tematica erotica, che prevale nella prima parte del dialogo, e di valutarla alla luce della contrapposizione fra αἰσχύνη, "vergogna" e τιμή, "onore". Ci si muoverà dunque dal *logos* verso il *bios*: la condotta, l'identità, le azioni.

Il contesto del passo del *Fedro* è ben noto: Socrate incontra Fedro che ritorna da una conferenza tenuta da Lisia a casa di Epicrate: il giovane ha con sé una copia del discorso di Lisia, sul tema – bizzarro – dell'amore senza passione e, su invito di Socrate, lo legge ad alta voce. Il filosofo si lascia allora persuadere a pronunciare un 'suo' discorso sul medesimo tema ma, prima di giungere alla conclusione, avverte la voce demonica che lo ammonisce di non continuare, ed anzi di ritrattare. Ammonimento cui Socrate ottempera, pronunciando una *palimodia* sull'esaltazione della 'follia d'amore'. I due passano poi ad analizzare approfonditamente il tema dei 'discorsi' in generale e il discorso di Lisia nello specifico. Si giunge dunque al passo in cui Socrate usa l'espressione in questione. Egli invita Fedro a riferire a Lisia (ma anche, virtualmente, ad Omero e a Solone) le seguenti parole:

S. (...) Se uno di voi ha composto sapendo com'è la verità, sia essendo in grado di prestare soccorso, quando si va all'*elenchos* di ciò che ha scritto, sia parlando egli stesso è capace di dimostrare che le cose scritte valgono poco: un tale uomo deve essere definito non per qualcuno di questi (scritti), ma per quelle cose in cui ha messo impegno.

F. Quali nomi gli attribuisce dunque?

S. Chiamarlo sapiente, Fedro, mi sembra troppo, perché spetta solo a un dio. Ma filosofo, o qualcosa di analogo, gli converrebbe meglio e sarebbe più appropriato.

F. Non sarebbe per nulla fuori luogo

S. Mentre invece chi non dispone di nulla di maggior valore dei suoi scritti e delle sue composizioni e continuamente se lo rigira in alto e in basso, staccando e riattaccando i pezzi l'uno sull'altro, lo chiamerei a buon diritto poeta o scrittore o legislatore⁵.

Si tratta dell'elaborazione di una serie di 'requisiti', necessari alla ἐπωνυμία del filosofo. Al quale occorre:

1. sapere come sia la verità;
2. saper soccorrere, βοηθεῖν, lo scritto;

⁵ Plato. *Phdr.* 278 c–e. Mi servo del testo greco di Moreschini, Robin, Vicaire (2002⁴). La traduzione, salvo diverse indicazioni, è mia. Negli ultimi anni, il *Fedro* è stato oggetto di numerose riedizioni, nuove edizioni e traduzioni: Brisson (2004²); Velardi (2006); Mouze (2007); Bonazzi (2011); Yunis (2011). Fra le edizioni precedenti si segnalano: Centrone (1998); Reale (1998); Trabattoni (1996); De Luise (1997).

3. essere capace di dimostrare, ἀποδείξαι, con discorsi, la pochezza, φαῦλα, degli scritti;
4. possedere τιμώτερα rispetto ai propri scritti⁶.

L'ultima prerogativa fa da discriminare fra il poeta, lo scrittore e il legislatore (ai quali essa manca) e il filosofo (cui non deve mancare).

Fra questi elementi, è sempre stata considerata prioritaria l'attitudine a soccorrere lo scritto da eventuali attacchi altrui, mentre non si è prestata molta attenzione alla capacità di dimostrare, con discorsi, di aver scritto delle sciocchezze. Ciò perché o si è inteso il termine "scritti" (τὰ γεγραμμένα) in senso generalissimo (il filosofo deve dimostrare la pochezza del testo scritto *tout court*), o si è ritenuta questa dimostrazione come un ampliamento del precedente βοήθειν: soccorrendo il proprio scritto, si attinge un livello superiore (di spiegazione e persuasione, o di contenuti) che automaticamente declassa lo scritto "soccorso" e lo confina ad un livello antecedente-inferiore⁷. Lo scritto, imperfetto e bisognoso, si rivela in ogni caso poca cosa.

Ma, a ben vedere, la dimostrazione della pochezza dello scritto potrebbe non essere una conseguenza del soccorso portato ad esso, bensì un'alternativa. Nei confronti del proprio scritto – questo il senso della frase indicato dalla sua sintassi – occorre essere capaci *sia* (καὶ) di difenderlo *sia* (καὶ) di criticarlo. A seconda dei casi, naturalmente. Se lo si difende, cioè se lo si sa difendere e se esso può essere difeso, non c'è alcun bisogno di dimostrarne la pochezza! Questa dimostrazione è invece necessaria se il discorso è indifendibile. Dunque: si soccorre ciò che è valido e si rettifica ciò che è da poco⁸. Che Socrate, come qualunque filosofo, possa incappare in discorsi indifendibili e dunque esse-

⁶ È interessante l'uso del verbo ἔχω 'possedere' associato a scritti, su cui Vd. De Martino (2013: 135–136). L'idea di possedere qualcosa in più rispetto agli scritti rimanda al fatto – già problematico – che si 'posseggono' i libri. In *Rane* 114, ciascuno è "possessore" di un libro; vd. anche Euripide, *Ippolito* 451–452 "quanti dunque scritti di antichi/ possiedono (ἔχουσιν) e loro stessi sono sempre in mezzo alle Muse/sanno che...". Il verbo indica precisamente il "tenere fra le mani". In Diogene Laerzio VII 180 "un tizio aveva tra le mani il libro". In Erodoto V 49, 1 Aristagora, il tiranno di Mileto, si reca a Sparta "avendo (ἔχων) una tavola di bronzo", cioè la carta geografica di Anassimandro, disponibile anche in esemplari su papiro. In Platone, *Ippia minore* 368b Ippia arriva ad Olimpia "portando (ἔχων) tragedie, ditirambi e molti discorsi in prosa", insieme ad una lista di prodotti artigianali che ha prodotto lui stesso: anello, sigillo, strigile, tunica, mantello, cintura e appunto "poesie". Socrate ha di mira gli scrittori ma anche i lettori che confondono il possesso del libro con il possesso di una sapienza, e gli accumulatori di libri e possessori di biblioteche, come l'Euripide bibliomane parodiato da Aristofane.

⁷ Sulla βοήθεια si è detto molto, a partire da Slezák (1989), ma qualcosa resta ancora da dire. Intanto la situazione che qui viene descritta, con l'autore che deve difendere il proprio scritto, è considerata da Platone come estrema ed eccezionale, mentre di norma il discorso dovrebbe sapersi difendere da solo, come verrà detto in seguito; inoltre, nel mondo eroico e omerico esiste un preciso codice etico del soccorso; per cui esso è inteso, in positivo, come capacità di destare una corresponsione, e rimanda alla qualità di colui il quale ha bisogno di aiuto e alla sua visibilità. Vd. Hom. *Il.* XVIII 207 e ss. in cui la cessazione dell'ira di Achille comporta la riacquisizione della capacità di attrarre il soccorso dei vicini e Hom. *Od.* IX 47 e ss. in cui la prima sconfitta di Odisseo sulla via del ritorno avviene ad opera dei "Ciconi aggiuntisi ai Ciconi". Riuscire ad attrarre e a condensare intorno a sé il soccorso dei pari, alleati o vicini, è virtù politica di prim'ordine e non rende affatto φαῦλοι, tutt'altro! (rende φαῦλοι aver bisogno di una βοήθεια paterna quando si è adulti).

⁸ Tutto sta, naturalmente, a capire *come* Platone pensa che debba essere soccorso il discorso: se, come vuole Slezák, verbalmente – con l'insegnamento orale – o in altro modo. Le due situazioni: di 'soccorso' e di 'rettifica' in alternativa l'una all'altra, concorrono, come si cercherà di dimostrare, a definire le attitudini del filosofo.

re nella condizione di doverli rettificare, è poi cosa che non non dovrebbe disturbare nessun vero studioso.

Questo modo di intendere il periodo, assecondandone la costruzione, libera l'interprete dalla contorsione, gravida di conseguenze, di dover pensare ad un autore che soccorre il proprio scritto e lo sminuisce *al tempo stesso*, essendo costretto sempre e comunque a superarlo. Come pure evita l'acrobazia di cercare poi una sorta di dispensa a questa condanna per gli scritti di Platone, ipotizzando tutta una attività parallela di 'soccorso' orale. Invece, se ne ricava che l'autore di uno scritto deve essere, per Socrate, libero da esso e capace di poter difendere *oppure* "falsificare" i suoi propri scritti, che non sono tutti e sempre φαῦλα, "sciocchezze" (anche indipendentemente, ritengo, dal fatto che siano scritti⁹).

Ora, τὰ γεγραμμένα φαῦλα ἀποδείξαι, "dimostrare la pochezza di un proprio scritto" cos'altro significa se non farne una *palinodia*?¹⁰ Ciò che Socrate fa nel *Fedro* non è forse "dimostrare la pochezza (di un discorso) con un altro discorso, λέγων αὐτὸς? Non sarà un caso che, proprio nello stesso dialogo, Socrate abbia pronunciato un discorso di cui si è pentito e che ha ritrattato. Abbiamo dunque dimostrazione pratica di quel principio nei due discorsi sull'amore che Socrate declama nel *Fedro*: il primo, sugli svantaggi per l'amato dell'amante appassionato; il secondo sulla follia d'amore. Ecco allora che, nel definire il filosofo, è ben possibile che Socrate si stia riferendo a se stesso: non in senso generale ed astratto, ma con preciso riferimento a quanto egli stesso ha detto e fatto nel corso della sua conversazione con Fedro. La "definizione" di filosofo è desunta dalla prassi socratica¹¹. È ben strano che questa ipotesi non sia stata, che io sappia, esplorata a fondo.

Per convincersi di ciò, che cioè i "requisiti" di cui sopra altro non riflettano se non il modo stesso – reso esemplare e normativo – in cui Socrate ha affrontato i discorsi sull'amore, si confrontino i ragionamenti e le parole usate per descrivere la rettifica del primo discorso con quelli usati poco oltre per formulare i "requisiti". Si vedrà come il *Fedro*, nella sua prima parte così spesso trascurata dai commentatori, metta in scena *all'inizio* esattamente ciò che teorizza *poi* in termini di definizione. Così, nel corso del dialogo,

⁹ Non osta a questa interpretazione l'affermazione di 276 d: che chi ha senno, come un bravo contadino, scriverà per gioco e per piacere (laddove altri si dedicano ai simposi e ad altri piaceri simili) e per accumulare un tesoro di ricordi. Questa attività di scrittura del filosofo, è relativa a un certo tipo di discorsi e non esaurisce tutta la possibile attività scrittorica del filosofo, ma ne connota una parte (si vedrà quale) come edonistica.

¹⁰ Il modello della *palinodia* rimanda al poeta Stesicoro, il quale, secondo un notissimo aneddoto, avendo perso la vista per aver biasimato Elena, la recuperò componendo due ritrattazioni (una parziale e una completa). Vd. Nightingale (2004) e Griswold (1986) sul tema importantissimo della 'vista', che sarà ripreso più oltre nel dialogo. Giustamente Isnardi Parente (1992) segnala la possibilità che il discorso orale svolga la funzione di auto-elenchos, ma non legge nella prima parte del *Fedro* la messa in scena di questa idea.

¹¹ Più che una 'definizione' si tratta dunque di un 'paradigma', nel senso in cui Khun usa il termine nel *Poscritto* (1969): «paradigmi come esempi condivisi da un gruppo» vd. Khun (1999: 226 e ss.). Socrate non sta cercando di designare ciò che i membri di una comunità – i "filosofi" – possiedono in comune, cioè l'insieme delle tecniche, dei modelli e dei valori a cui i membri della comunità più o meno consapevolmente aderiscono, ma sta trattando un caso singolo – quello di Socrate e Fedro che ascoltano, poi emulano e infine ritrattano un discorso retorico – in modo tale che esso possa modellare tacitamente il comportamento e le pratiche di ricerca dei "filosofi". Vd. anche Agamben (2008).

vediamo Socrate *diventare* progressivamente filosofo, imparando egli stesso e dimostrando in che modo rapportarsi ad un *proprio logos sia errato che 'scritto'* (si vedrà in quale senso).

Due Socrate. Un primo Socrate – stordito, dimentico, erratico – pronuncia il discorso di biasimo dell'amante non appassionato: egli evidentemente, come Lisia, non è meritevole del nome di filosofo; un secondo – ispirato, veridico, visionario, che pronuncia la *palinodia* – è poi pienamente meritevole di tale nome; uno non è in grado di soccorrere il discorso, l'altro è capace di dimostrarne la pochezza. Spartiacque (in senso metaforico e drammaturgico) l'ammonimento della voce interiore, il segno demonico che trattiene Socrate – mentre attraversa il fiume – dal commettere una colpa (si vedrà in seguito quale).

Confrontiamo nel dettaglio la definizione e le sequenze iniziali. Che cosa ha fatto Socrate prima di “definire” il filosofo? *Ha abbandonato* il suo stesso discorso; cioè *non è stato in grado, non ha voluto soccorrerlo*. Interrompendosi al momento di passare all'enumerazione dei vantaggi dell'amante non innamorato, Socrate lo afferma in modo inequivocabile: “così al discorso tocchi quello che merita: io attraverso questo fiume e me ne vado”¹².

Perché il discorso è stato così repentinamente abbandonato? Socrate dice chiaramente che esso potrebbe aver successo, ingannandolo, solo con ἀθροπίσκους τινὰς “qualche omiciattolo”; ma, se una persona “nobile” o “innamorata” si fosse trovata ad ascoltarlo, sarebbe stata assolutamente in disaccordo con le cose dette; addirittura prova vergogna davanti al possibile e giustificato disaccordo di un tale ascoltatore “non spregevole”. Ancora: si è trattato di un discorso εὐρήθη, “inconsistente”; il discorso di Socrate e quello di Lisia, sono infine discorsi pieni di una εὐρήθεια “che non dice nulla di sensato o di vero”¹³.

La *palinodia* resasi necessaria ha un compito ben preciso:

Questo discorso canti vittoria solo dopo aver dimostrato che l'amore è inviato a chi ama e a chi è amato non per loro vantaggio. A noi tocca invece dimostrare il contrario: che questa follia è stata concessa dagli dei come la più grande fortuna. La dimostrazione risulterà poco persuasiva per i raffinati, ma lo sarà per i sapienti. (...) questo è l'inizio della dimostrazione¹⁴.

Non sfugga l'insistenza sulla necessità di ἀπόδειξις “dimostrazione”, che renderà vittorioso il discorso di ritrattazione: Socrate non ha soccorso il proprio discorso inconsistente e intende invece “dimostrarne, con un altro discorso, la pochezza”.

Come si vede, i requisiti formulati da Socrate perché qualcuno sia definito filosofo non fanno altro che riprodurre, in forma sintetica e normativa, ciò che nel dialogo è stato

¹² Plat. *Phdr.* 241 e–242 a.

¹³ Plat. *Phdr.* 242 d; 243 c–d.

¹⁴ Plat. *Phdr.* 245 b.

già agito in forma drammatica con le diverse azioni compiute dai due interlocutori: lettura, ascolto, declamazione del primo discorso da parte di Socrate e poi della *palinodia*. La formulazione paradigmatica di 278 d configura come campi differenti e *sincronici* ciò che nel dialogo era stato uno sviluppo *diacronico*: dall'errore verso la filosofia.

La διατριβή sofistica

Occorre non dimenticare, tuttavia, che il paradigma formulato da Socrate riguardava il filosofo *e i suoi scritti e componimenti*. Se le affinità di contenuto fra il discorso di Lisia e quello di Socrate sono evidenti e fanno risultare immediatamente comprensibile la condanna di entrambi come 'errati' (e dei loro autori come non filosofi), molto meno evidente è l'affinità *formale* fra i due discorsi e in particolar modo il loro comune rapporto con la scrittura. In apparenza, se il Socrate del primo discorso è criticabile quanto Lisia in relazione al contenuto del suo discorso, lo è solo approssimativamente riguardo alla forma: quello di Socrate non è infatti un discorso "scritto".

Ciò tuttavia è meno vero di quanto possa sembrare.

Anzitutto cerchiamo di stabilire che tipo di discorso sia quello di Lisia. Si tratta indubbiamente di un discorso scritto, un "libro". Ma esso è inserito in un sistema molto vasto e articolato di pratiche e di tecniche strettamente interconnesse che, oltre alla lettura e alla scrittura, includono l'ascolto e il parlato¹⁵.

All'inizio del dialogo vediamo come Fedro sia reduce da una διατριβή¹⁶ tenuta da Lisia in casa di Epicrate. Deve trattarsi di un tipo di evento abbastanza frequente e di cui erano ben note le modalità e le consuetudini. Si tratta a tutti gli effetti di una 'conferenza'¹⁷.

È noto che i sofisti furono i primi intellettuali itineranti a tenere, nelle città in cui soggiornavano oppure nei grandi santuari, delle dimostrazioni, a volte estemporanee altre volte preparate con cura in precedenza, della propria erudizione e abilità retorica. A seconda del luogo e dell'occasione di queste *performances*, il pubblico poteva essere pagante oppure no, numeroso ovvero ridotto. Accanto ad altri intellettuali o politici, ad ascoltare le *diatribai* vi erano sempre giovani allievi, che poi ne meditavano il testo. Da

¹⁵ Velardi (2011) lo definisce "una conferenza", senza prendere in considerazione gli aspetti extratestuali che ciò comporta (l'evento-conferenza, le sue caratteristiche e la sua trasformazione nella trasposizione che Socrate e Fedro ne fanno). Invece, è di estrema importanza analizzare le caratteristiche testuali e il genere letterario del tipo di discorso scelto da Socrate per esemplificare il 'non filosofico' per eccellenza.

¹⁶ Il termine διατριβή non aveva ancora, probabilmente, il significato tecnico che acquisirà con la Seconda Sofistica, denotando semplicemente la serietà dei contenuti. Altro termine molto usato in Platone per designare queste occasioni colte è ἐπίδειξις, "dimostrazione": tali discorsi servivano infatti a offrire un saggio del valore e dell'erudizione del conferenziere Marrou (1965: 3) parla infatti di: "conférence-échantillon". Sull'uso neosofistico di ἐπιδείκνυμαι vd. Civiletti (2002: n.35, 486). Sull'epidittica prima di Aristotele, vd. Pernot (1993).

¹⁷ Sulla conferenza e le sue caratteristiche testuali nel mondo antico, vd. Swain (1998), il quale sottolinea la discontinuità terminologica fra la conferenza ellenistica e i suoi precedenti di V secolo; ancora valido Marrou (1965: 282 e ss.); sul modello comunicativo sotteso al genere 'conferenza' e su Plutarco conferenziere, vd. La Matina (2001: 139–190). Vd. anche Nieddu (1992).

questo genere di pratica, di cui nei dialoghi platonici vediamo numerosi esempi¹⁸, nasce un vero e proprio genere letterario, molto diffuso in età ellenistica, e parte integrante dell'insegnamento ufficiale. Ne conosciamo tematiche e prassi attraverso Plutarco ma molto si può ricavare anche dalle *Vitae sophistarum* di Filostrato¹⁹. Dall'analisi testuale dei trattati di Plutarco, gli studiosi hanno potuto distinguere due modalità di redazione del testo delle conferenze, che possono essere proiettate indietro nel tempo: Plutarco teneva le sue conferenze talora sulla base di un testo già scritto in ogni dettaglio, talaltra sulla base di note e appunti presi in precedenza e poi elaborati in forma discorsiva sul momento. In quest'ultimo caso, il testo definitivo veniva messo per iscritto ai fini della pubblicazione – per iniziativa dello scrittore stesso o su sollecitazione di discepoli e amici – dopo la redazione orale, rielaborandolo ovvero operando semplicemente una trascrizione²⁰. In entrambi i casi, questi testi conservano tratti riconoscibili di parlato: pensata per l'esecuzione orale, la conferenza possiede una grammatica, una sintassi, una scelta lessicale tipiche della lingua orale e pensate per avvicinare e catalizzare l'attenzione dell'ascoltatore²¹.

Possiamo immaginare, mettendo insieme le informazioni fornite da Socrate e Fedro stessi, che l'evento del *Fedro* si sia svolto così: Lisia legge, in modo espressivo e accattivante, a diversi astanti (Socrate infatti afferma, sarcasticamente: “sicuramente Lisia *vi* avrà imbandito una tavola di discorsi!”) il discorso che in precedenza ha scritto. Il *logos* di Lisia pare a tutti gli effetti una sorta di prototipo del testo di una conferenza sofistica: un discorso composto per iscritto, ma finalizzato specificatamente alla lettura orale. Lo testimoniano alcuni particolari stilistici e lessicali: il riferimento da parte del parlante ad un “tu”, tratto tipico del *medium* orale (il *logos* di Lisia inizia infatti rivolgendosi a qualcuno di cui si dice: “dei miei affari sei al corrente... etc.”)²²; l'*incipit in medias res*, segno che lo scrittore elaborava eventuali aggiunte esordiali al momento stesso della conferenza,

¹⁸ Si veda per esempio l'*Ippia Minore*, in cui fra Eudico, Socrate e Ippia si tiene una διατριβή dopo la conferenza pubblica di quest'ultimo. Ippia è peraltro in procinto di recarsi a Olimpia dove, in occasione delle Olimpiadi, egli è solito tenere in pubblico una conferenza, su un tema a scelta fra alcuni in precedenza preparati o a partire da eventuali domande del pubblico. Vd. anche *Euthyd.* 274 d; *Gorg.* 447 c, 457 c; *Protag.* 329 a; *Hipp. Ma* 282 b, 286 b; *Lach* 183 b.

¹⁹ Informazioni preziose sul genere della conferenza ai tempi di Plutarco sono contenute nel *De audiendo*, che dunque, secondo La Matina (2001: 143) è «un metatesto, ossia un testo che descrive il modo di produrre (ma soprattutto di recepire) un altro testo». Si tratta infatti di un conferenza in cui Plutarco parla di quel che succede in una sala per conferenze; su Filostrato, vd. l'*Introduzione* di M. Civiletti alle *Vite dei Sofisti*, in Civiletti (2002: 42–51).

²⁰ Vd. per esempio quanto lo stesso Plutarco dice nella lettera dedicatoria del *De capienda ex inimicis utilitate*, 86 c, che è una trascrizione di una conferenza. Altri testi, a detta dello stesso Plutarco, nascevano invece come testi scritti: è il caso del *De tranquillitate*. Vd. La Matina (2002: 147–153).

²¹ Il compito prevalente del conferenziere è infatti anzitutto quello di tenere desta l'attenzione del suo auditorio. Vd. Goffman (1987: 220 e ss.).

²² Il “tu” è un tratto tipico dell'oralità discorsiva e serve a focalizzare l'esposizione sui partecipanti all'atto comunicativo; lo si trova preponderante nella diatriba stoico-cinica

anche in base all'uditorio e al contesto²³; altre caratteristiche, acutamente notate e sottolineate da Socrate, quali la tendenza all'espansione paratattica – produttrice questa di una impressione di ripetitività e di accumulo tipica del parlato, in cui, non essendoci la possibilità di tornare indietro, l'oratore deve in genere ripetere varie volte lo stesso concetto per prevenire eventuali incomprensioni²⁴.

Nello stesso luogo in cui si è tenuta la *diatribè*, Socrate immagina che si sia svolta una seconda attività, di tipo del tutto diverso: gli astanti, forse soltanto alcuni o forse il solo Fedro, *prendono visione* individualmente dell'originale letto in precedenza; cioè del libro (segno questo che il testo era stato già scritto prima della lettura pubblica e pronto per la 'pubblicazione')²⁵. Complementare a questa attività di lettura privata pare quella che Platone definisce μελέτη. Una sorta di esercitazione, di recita del discorso memorizzato, finalizzata all'apprendimento: Socrate immagina Fedro in grado di compiere l'esposizione parola per parola; Fedro confessa invece di non aver memorizzato tutto il discorso, ma di essere in grado di procedere per sommi capi, ordinatamente. Né l'una né l'altra opzione in realtà si verificheranno, perché Socrate afferma che, se Fedro ha effettivamente con sé il libro contenente il discorso di Lisia, sarà preferibile leggerlo direttamente²⁶.

Occorre notare come il fatto che Fedro prenda visione dell'originale scritto, lo studi e finisca col farsene o farsene dare una copia personale, introduca già in qualche modo una contraddizione rispetto agli scopi e alle modalità con cui funzionava di norma la conferenza sofistica: pensata per stimolare una ricezione soprattutto di tipo emozionale, essa affidava gran parte della sua riuscita ad elementi paralinguistici e metacomunicativi quali l'inflessione della voce, il cipiglio, l'abbigliamento del conferenziere, l'organizzazione e l'acustica della sala. Di tutto ciò non si fa cenno a proposito della *diatribè* di Lisia, tuttavia la battuta ironica sulla prontezza con cui Socrate immagina che Lisia abbia ripetuto il suo discorso ad un ostinato e insistente Fedro pare delineare il ritratto di un oratore compiaciuto e vanitoso, come pure l'analogia che Socrate trova fra questo

²³ Vd. Goffman (1987: 180 e ss) su *preplay* e *postplay*. La fase preparatoria, in cui potevano essere inseriti aneddoti o elementi estemporanei, era della massima importanza per conquistare la buona disposizione degli ascoltatori e per stemperare la tensione del parlare in pubblico sperimentata da ogni oratore. Swain (1998: 1195).

²⁴ Plat. *Phdr.* 235a. La struttura ad accumulo è caratteristica delle conferenze di Plutarco: La Matina (2001: 179–180) con ampio repertorio di successioni trimembri e quadrimembri. Sottolineandola, Socrate non rileva un "difetto di composizione" ma individua un "segnale di genere" della conferenza. Dietro la critica a Lisia, vedo pertanto la critica al genere letterario.

²⁵ Fedro è in possesso dell'originale? O si è fatto, o fatto fare, una copia personale? Impossibile dirlo con certezza. Casi di "trascrizione" privata sono noti da varie fonti: cfr. Caroli (2012: 6 e n. 23).

²⁶ Plat. *Phdr.* 228 b, d, e. Nonostante il punto di partenza sia il medesimo, la traccia scritta del *biblion*, Lisia e Fedro compiono azioni del tutto diverse leggendo: Fedro agisce (o dovrebbe agire) come 'macchina fonica', prestare solo la voce al testo di Lisia, laddove un conferenziere che legge il testo della sua conferenza può prendersi delle libertà, operando 'distanziamenti' rispetto al suo stesso testo. Nancy (2011: 150) ritiene che Fedro esponga a Socrate un riassunto a memoria del discorso di Lisia, che tiene conservato sotto il mantello, sulla base del fatto che in 228 d il giovane dice di voler fare così. Ma Socrate non è d'accordo e da quel momento si parla soltanto di "leggere" ed è questo che Fedro in effetti fa, come Socrate dice espressamente in 243 d ("mentre leggevi").

genere di conferenza e l'offerta di un banchetto²⁷. I tratti tipici dell'evento-conferenza si perdono in gran parte quando il testo viene staccato dalla cornice per cui è pensato e dunque il *biblion* di una conferenza è sempre qualcosa di meno rispetto alla conferenza stessa²⁸.

Fedro tuttavia insiste per visionare e studiare quello scritto ed entrarne in possesso: perché? Ciò che accade è che al piacere dell'ascolto si sostituisce il piacere derivante dal libro in sé. Cioè il piacere derivante dall'illusione che possedendo un libro si possegga una sapienza e si possa prolungare e rinnovare nel tempo il piacere di quel primo ascolto. Altri lettori platonici si comportano nello stesso modo, a partire dal Socrate giovane ricordato nel *Fedone*, e in Senofonte troviamo Socrate alle prese col giovane Eutidemo lettore vorace e tenace collezionista di libri²⁹. Il piacere del possesso rende per Fedro irrilevante la perdita della cornice e degli elementi costitutivi del testo, nato come orale. Egli anzi non avverte alcuna perdita e non vede nel *biblion* un sostituto inferiore all'originale.

L'incontro con Socrate consente di introdurre una ulteriore modalità di lettura, dopo quella performata retoricamente di Lisia, quella privata individuale di Fedro e la declamazione-recita prefigurata da Socrate: la lettura "distributiva", per così dire, semi-pubblica³⁰. Fedro legge *ad alta voce* dal libro di Lisia e Socrate ascolta. Il *logos* di Lisia torna dunque ad essere fruito in quella modalità per cui era stato pensato: l'ascolto. Luogo, postura di lettura e relazione fra lettore e ascoltatore differenziano però nettamente questa lettura da quella avvenuta in casa di Epicrate: Platone ha cura di descrivere nel dettaglio l'ambientazione campestre, perfino la luce mattutina, l'orario e la posizione che i due assumono per leggere e non si deve pensare che tanta cura sia inutile³¹. L'estrema differenza di contesto e di evento rende infatti evidente come la scrittura, che consente questa seconda vita del discorso, non solo non arricchisce il testo, ma ne ostacola la eventuale comprensione, ne amplifica i difetti e crea addirittura dei paradossi come quello di un giovane (Fedro) che, leggendo per un interlocutore adulto (Socrate), assume temporaneamente l'io di un adulto (Lisia) che si rivolge ad un ragazzo e lo corteggia per convincerlo a concedergli! Questo esito paradossale, che forse sfugge a chi è abituato alla lettu-

²⁷ Plat. *Phdr.* 228 b (Lisia acconsente προθύμως a ripetere la performance) e 227 b (Lisia offre τῶν λόγων ... εἰστία).

²⁸ Sul carattere di evento unico e irripetibile della conferenza antica, vd. quanto lo stesso Filostrato racconta a proposito di Filagro di Cilicia ridicolizzato perché scoperto a spacciare per improvvisata una conferenza già in precedenza declamata: *Vite dei sofisti*, II 7.

²⁹ Cfr. Xen. *Mem.* I 6, 14; per la pratica di trascogliere parti di libri su cui meditare con gli allievi e gli amici; Plat. *Phdr.* 97 b, 98 b: Socrate ricorda di aver sentito, da giovane, un tale leggere un *biblion* di Anassagora, di averlo poi letto egli stesso velocemente, ma di esserne rimasto deluso. Vd. su ciò Nieddu (2004: 100–101); M. Brioso Sánchez (2008: 13–40).

³⁰ Come si vede, il concetto di 'lettura' rischia di essere quanto meno semplicistico: va sottolineata la differenza fra i testi la cui esecuzione non comporta mutamenti significativi, come i testi scritti di cui viene data lettura personale o pubblica che rimangono *lo stesso testo*, e quelli la cui esecuzione comporta una *performance* vera e propria, con l'uso di artifici recitativi, come le conferenze. Allo stesso modo, la 'scrittura' che serve da base per una *performance* orale è cosa diversissima da quella destinata alla lettura individuale silenziosa.

³¹ Plat. *Phdr.* 229 b–230 e.

ra silenziosa, non sfuggiva certamente ai contemporanei di Platone per i quali “lettura” era (quasi) sempre lettura ad alta voce e comportava l’assunzione temporanea di un “io” estraneo³².

Benchè sradicato dal suo contesto, il discorso di Lisia continua a produrre la sua ‘magia’: la lettura ad alta voce di Fedro produce il medesimo effetto di stordimento dell’uditore, ma ciò accade per tutt’altro motivo. La *performance* del giovane infatti ne lascia trasparire l’entusiasmo, derivante come si è detto dal possesso stabile e personale di quel discorso che tanto lo avevo impressionato. Ecco infatti come commenta Socrate l’effetto prodotto dall’ascolto della lettura di Fedro:

È un discorso demonico, caro amico, tanto che mi ha stordito. E questo stordimento l’ho provato grazie a te, Fedro, guardandoti, perché mi sembravi splendere di gioia, mentre lo leggevi. Convinto infatti che di queste cose tu ne capisca più di me, ti seguivo, e seguendoti dividevo il tuo entusiasmo bacchico, testa divina!³³

Due aspetti sono notevoli in questa osservazione semi-seria di Socrate: intanto c’è un piacere dell’ascolto che travalica i dati di realtà: chi legge ad alta voce sembra più esperto dell’ascoltatore e più autorevole nella materia di cui parla, sebbene non lo sia affatto (che competenza può avere il giovane Fedro su quale sia l’amante più vantaggioso a cui concedersi?). Inoltre, è proprio la scrittura a consentire il propagarsi e ripetersi della magia dell’ascolto ad ogni nuova lettura e, almeno in un primo momento, indipendentemente dal contenuto del discorso. Questo piacere, derivante sia dall’ascolto-evento di discorsi, sia dalla possibilità di reiterare *ad libitum* l’esperienza di ascolto attraverso la lettura ad alta voce (individuale o pubblica) di uno scritto, è evocato a più riprese in tutta la prima parte del *Fedro* e situato entro una tipologia ben precisa di esperienze contrassegnate dal piacere e dal contagio, quali la malattia, la gola, la danza. Infatti, la conferenza di Lisia è definita da Socrate “banchetto di discorsi”, lo stesso Socrate in modo semi-serio afferma che ascoltare quella *diatribè* dalla voce di Fedro sarebbe per lui “superiore alla mancanza di tempo” e che pur di ascoltarlo farebbe con Fedro il cammino fino a Megara e ritorno; infine definisce se stesso “malato di ascolto dei discorsi”, “compagno coribante” di Fedro – il cui amore per i discorsi è descritto nella scena che Socrate immagina essersi svolta a casa di Epicrate – e “amante di discorsi”³⁴.

Ultima notazione sulla *diatribè* e le sue propaggini: il discorso ascoltato origina, quasi automaticamente, un desiderio di emulazione: “non so come – dice Socrate – ma ho il petto gonfio, e mi sento di poter pronunciare un discorso non peggiore di quello”. Ma, come Socrate stesso afferma prima di pronunciarlo, nulla di ciò che dirà è frutto di suoi pensieri. Si tratta invece di cose da lui ascoltate chissà quando, da altri sapienti o *da scrit-*

³² Sulla lettura nel mondo antico, vd. Del Corso (2003); Sulla lettura come “distribuzione”, Svenbro (1991).

³³ Plat. *Phdr.* 234 d.

³⁴ Plat. *Phdr.* 227 b, d; 228 b.

tori³⁵. Questa affermazione di Socrate è molto importante: essa ci consente di distinguere Socrate, in quanto responsabile della formulazione linguistica del discorso e animatore del testo, dai ‘mandanti’ del testo: cioè da chi si assume la responsabilità del contenuto degli enunciati in relazione al ruolo che ricopre (nel nostro caso, Anacreonte, Saffo e gli ignoti “scrittori”)³⁶. Socrate sviluppa al momento dell’esecuzione testi di diversa origine linearmente fissati, cioè scritti da altri in precedenza e che evidentemente ha memorizzato. Si tratta di una sorta di declamazione improvvisata ma altamente codificata e con ampio uso di moduli tematici e mnemonici di matrice tradizionale. Qualcosa in ogni caso di molto diverso dal parlato *ex tempore*, spontaneo³⁷. Un discorso dunque, il suo, frutto di spezzoni di altri libri, di cui ha ascoltato la lettura, di discorsi “bevuti da rivi estranei”, e di cui egli ha dimenticato perfino l’autore³⁸.

Questo discorso “non peggiore”, che ora Fedro vuole a tutti i costi sentire da Socrate – da un lato, strettamente legato a quello ascoltato e generato da esso; dall’altro, improvvisato sulla base di un repertorio di temi e formulazioni già fissate per iscritto, quali

³⁵ Plat. *Phdr.* 235 c. Sul primo discorso di Socrate, vd. Calvo (1992), in Rossetti (1992) e Trabattoni (2011). Trabattoni, sulla base del riferimento di Socrate 264 e ai “due discorsi” precedenti, ritiene che egli introduca una dicotomia fra il discorso di Lisia, stigmatizzato, e i propri due discorsi. Lo studioso, dunque, ritiene che essi siano esenti da quei difetti che Socrate imputa al discorso di Lisia. Osservo che ciò indebolirebbe, e di molto, la caratterizzazione del secondo discorso come ‘palinodia’. L’unico errore, comune ad entrambi, è per Trabattoni (2011: 296) “nella definizione di eros come desiderio sessuale eccessivo”. Ma, a monte dell’errore, io penso, vi sono le intenzioni comunicative e gli scopi di Lisia e del ‘primo’ Socrate che ‘avvelenano’, per così dire, ogni sforzo retorico successivo e asserviscono l’impegno definitorio.

³⁶ Goffman propone di distinguere, nella nozione di ‘parlante’, tre funzioni: il responsabile della formulazione linguistica del testo di una conferenza (‘autore’), colui che di fatto anima le parole di quel testo nella performance (‘animatore’) e infine chi si assume la responsabilità del contenuto degli enunciati (‘mandante’). In questa prospettiva, risultano salienti i ‘distanziamenti’ che, per esempio, l’animatore può operare sul testo dell’autore, correggendolo o intercalandovi inserti o mimiche durante la lettura. Il primo discorso di Socrate mostra un esempio efficace di questi distanziamenti: in 283 b, Socrate interrompe il flusso vocale per chiedere a Fedro: “non ti sembra che io sia divinamente ispirato?”. È un caso in cui il parlato spontaneo esprimendo ironia distanzia l’animatore dal suo stesso ‘testo’. L’inserito, 283 b 5–d 8, contiene pure un commento parenetico: “noi riprendiamo il discorso ...” e un riferimento pronominale all’ascoltatore attraverso il vocativo esplicito (“Fedro amico mio”) e il verbo imperativo (“ascoltami in silenzio”). Sono tutti ‘segnali di genere’ della conferenza sofistica. Un ulteriore distanziamento è ottenuto delegando (‘incassando’) parte del contenuto nel discorso di una figura che fa da controparte, cosicché il discorso di Socrate è in gran parte il discorso dello “spasimante astuto”. Vd. Goffman (1987: 175–216) e La Matina (2001: 171–181).

³⁷ Rispetto al discorso di Lisia, il primo discorso di Socrate, pronunciato αὐτοσχεδιάζων, “improvvisando”, è più simile alle declamazioni improvvisate di cui parla Filostrato, le cosiddette μελέται αὐτοσχεδίοι. Si tratta di testi veri e propri, nonostante l’impressione di spontaneità che studiatamente suscitano: il primo discorso di Socrate è stilisticamente e retoricamente complesso e sofisticato, vd. supra, n. 39. Sull’improvvisazione, vd. per esempio, *Vite dei sofisti* II 9 (Aristide). Negli αὐτοσχεδίοι λόγοι la funzione di ‘animatore’ ingloba quella di ‘autore’. Vassallo (2011: 328) parla di ‘recita’ per il discorso di Lisia e di ‘mimo’ per il primo discorso di Socrate.

³⁸ A questi spezzoni va riferita, a mio avviso, l’espressione usata in 278 d–e, per definire lo scrittore non filosofico, πρὸς ἄλληλα κολλῶν καὶ ἀφαιρῶν. Lo scrittore che si gira e rigira il discorso fra le mani, “staccando e riattaccando i pezzi” è qualcuno che usa spezzoni di altri discorsi (altri vi vedono invece una allusione scherzosa al modo in cui si costruivano i rotoli di papiro: vd. Bonazzi (2011: 241 n. 299)). Potrebbe anche esservi un riferimento alla *gag* della “pesa dei poeti”, su cui vd. De Martino (2013: 127–128); nelle *Rane* di Aristofane si gioca con l’idea di pesa dei testi poetici “al minuto”, “al taglio”, di pezzettini di un testo come se fossero pezzettini di formaggio (1369); tagli di papiro servivano anche per copiare parti di un testo: un caso è ricordato nelle stesse *Rane* ai vv. 145–151, dove tra i condannati nell’Ade c’è anche chi ha copiato una *rhesis* di Morsimo, un tragico scadente; mentre l’idea di “fettina” di un testo è nel detto di Eschilo che aveva sfruttato “fettine di Omero”

i componimenti di Saffo o di Anacreonte o degli anonimi “scrittori” menzionati – pur non essendo un discorso *scritto* come quello di Lisia, è considerato dallo stesso Socrate *come se lo fosse*, essendo in realtà un *collage* di altri discorsi scritti. Gemello, per forma e contenuto e per relazione con la scrittura, del discorso di Lisia. Socrate insiste più volte sull’interscambiabilità fra il suo discorso e quello di Lisia: essi sono spesso citati come se facessero tutt’uno: entrambi sono detti essere in qualche modo pronunciati da Fedro (uno letto da un *biblion*, l’altro pronunciato attraverso la bocca di Socrate, “incantata” da Fedro, διὰ τοῦ ἐμοῦ στόματος καταφάρμακευθέντος ὑπὸ σοῦ ἐλέγθη); quanto al contenuto, entrambi i discorsi, τῷ λόγῳ, “si sono macchiati di colpa nei confronti di Amore”, ἡμαρτανέτην περὶ τὸν Ἔρωτα; entrambi sono pieni di “inconsistenza”, εὐήθεια, e ingannevoli, entrambi “detti con impudenza” ἀναιδῶς εἴρησθον. Comune, infine, anche la sorte: entrambi devono essere ritrattati e, poiché Socrate ha rettificato, anche Lisia dovrà farlo e scrivere (Fedro si impegna ad ottenerla) anch’egli una *Palinodia*.

Lisia – conclude infine Socrate – “è il padre di questi discorsi”³⁹.

Si vede dunque come, nell’idea di essere in grado di dimostrare a parole la pochezza del proprio scritto e cioè nel delineare quale debba essere il comportamento da tenere dopo aver composto il discorso, il bersaglio polemico è sì lo scritto di Lisia, ma in un senso ampio, che individua tutta una categoria di discorsi. Dei quali la scrittura, finalizzata alla lettura ad alta voce, è un aspetto importante perché amplificatore di eventuali difetti già originariamente presenti. Discorsi come quelli di Lisia e di Socrate, qualora contengano errori, una volta *scritti* – e quindi *letti* e *riletti*, al di fuori dall’occasione che li ha prodotti – non possono che apparire ancora più errati di quanto non fossero all’interno del contesto per cui erano stati pensati. Il loro carattere strategico, occasionale, limitato (nel senso concreto del termine), ancorché accettabile nella cornice dell’evento che li ha prodotti, trova poi innaturale stabilità e pericolosa libertà nella scrittura.

Rispetto all’eventualità in cui la scrittura finisca per rendere definitivo un errore, Socrate mette in campo l’alternativa: saperlo rettificare, cosa che egli fa estemporaneamente e che consiglia di fare anche a Lisia, oppure non saperlo o volerlo fare (e non essere definibile come filosofo). Ecco dunque che si comprende come il ‘paradigma’ riscriva in forma regolativa ciò di cui si era già data rappresentazione drammatica: il passaggio dalla non conoscenza o dimenticanza della verità e dalla sua sottomissione a scopi parziali e strategici, con conseguente composizione di discorsi inconsistenti e impossibili da

(Ateneo 8, 347e = Eschilo T 5 Lanata). Vd. anche De Martino (2006: 52). Sulla vendita al taglio di rotoli interi di papiro vergine, vd. Caroli (2012: 6).

³⁹ Plat. *Phdr.* 242 e–244 e; 257 b. Che Lisia sia il padre dei due discorsi è vero anche in senso linguistico: in effetti il primo discorso di Socrate conteneva, in realtà, il discorso pronunciato dalla figura fittizia di uno dei molti spasimanti, astuto, del “ragazzo bellissimo” di cui si dice nell’*incipit* del discorso. Costui, Socrate lascia intendere, è proprio Lisia. Così anche Svenbro (1991: 205): “l’allusione è evidente: Socrate suggerisce che la tesi difesa da Lisia nel suo discorso sia null’altro che l’astuzia di un *erastès* – innamorato – che vuole corteggiare un *eròmenos* particolarmente corteggiato”. Ecco quindi in che senso Lisia è il padre dei due discorsi: il primo è quello che egli ha pronunciato in casa di Epicrate e che Fedro ha letto, il secondo è quello che Socrate ha messo in bocca allo “spasimante astuto”, controfigura di Lisia. Su ciò, vd. *infra*.

soccorrere (pertanto da abbandonare) ad una piena dimostrazione di quella inconsistenza, tramite la *Palinodia*. Questo passaggio, compiuto per Socrate, è niente più che un auspicio per Lisia.

Ciò non è privo di conseguenze sull'interpretazione del "possedere *timiotera*". Si tratta, a questo punto, non di ragionare in astratto su cosa siano per il filosofo le "cose di maggior valore", ma di estrarre dalla prima parte del dialogo, in cui è massima l'attenzione di Platone alla drammaturgia, ed in cui i personaggi non solo parlano ma anche si muovono, interagiscono con l'ambiente che li circonda, leggono, ascoltano, attraversano un fiume etc., estrarre dunque da quella serie di attività, apparentemente scomposte, alcune regole per fare venire alla luce un paradigma.

Onore, follia erotica e conoscenza di sé

L'attività di "dare un nome" non è – ritengo – una attività definitoria, di tipo deduttivo e dottrinale, esercitata, per così dire, nel vuoto o rispetto ad un oggetto generale; ma la distillazione di un 'paradigma' da un caso singolo: l'agire di Socrate e di Fedro. Non vi sono, da un lato, comportamenti e pratiche comunicative da biasimare e dall'altro comportamenti e pratiche da elogiare: questo schema della lode e del biasimo (lo schema propriamente 'retorico') e dei discorsi contrapposti, Socrate lo rifiuta con nettezza, in altri dialoghi e anche in questo, quando, rifiutandosi di continuare il discorso su vantaggi e svantaggi dell'amante indifferente, evidenzia la sterilità di esplorare un campo sulla base di una posizione già presa, un 'nero' già portatore del 'bianco' suo opposto⁴⁰. Vi è piuttosto un frammento di *bios* – l'incontro con Fedro, l'ascolto del discorso di Lisia, la declamazione di un altro discorso, l'improvvisa consapevolezza di aver sbagliato e la ritrattazione – che esemplifica il *diventare* filosofo, l'attività di scoprire in sé e e riattivare continuamente (ascoltando i segnali demonici) l'amore per la sapienza e tutto ciò che questo vuol dire. Scoprire e riattivare, a seconda dell'età: c'è chi scopre e chi, avendo scoperto, deve però poi continuamente curare quella scoperta. La riattivazione è necessaria perché ciò che allontana dalla filosofia e la fa dimenticare ha per Platone una attrattiva reale, spesso sottovalutata dagli studiosi: la gola, la sfrenatezza della danza e lo stordimento dell'ascolto hanno una presa effettiva e concreta sul filosofo ed egli deve sempre riscoprire se in se stesso prevalga la filosofia o cos'altro. Non è un caso se, proprio all'inizio del *Fedro*, Socrate afferma di non aver tempo per occuparsi di Borea e Orizia o altre creature mitologiche:

⁴⁰ Plat. *Phdr.* 241 e: "in una parola ti dico dunque che il contrario di ciò che abbiamo rimproverato nell'uno è bene nell'altro. Che bisogno c'è di un discorso lungo?" I vari modi di intendere questa frase, vd. Bonazzi (2011: 69 n. 76), non colgono, a mio avviso, nel segno: una volta impostato il discorso sullo schema biasimo-elogio e aver trovato gli argomenti del biasimo, basta cambiare di segno gli stessi argomenti per ottenere l'elogio. Del tutto a prescindere da ciò che realmente si pensa. Socrate dunque non sta, a rigore, affermando alcunché.

(...) io di tempo per queste cose non ne ho, e la causa, mia caro è questa. Non sono neppure capace di conoscere me stesso come prescrive l'iscrizione di Delfi: ignorando questo, mi sembra allora ridicolo indagare cose che mi sono estranee. Perciò le lascio da parte, credendo a quello che di esse si tramanda; e intanto, come dicevo, indago non loro ma me stesso: sono forse una bestia più contorta e più fumante d'orgoglio di Tifone? O sono forse un animale più mansueto e più semplice a cui è toccata in sorte una natura divina e senza fumi d'orgoglio?⁴¹

Dove il "chi si è" non è un dato fermo e immutabile, benché inalienabile, ma è esposto continuamente alla "dimenticanza" e all'allontanamento da sé. E infatti Socrate, spinto dall'amore dei discorsi e dalla compagnia coribantica di Fedro, tiene una condotta e un discorso impudente, ἀναιδής, "indegno", αἰσχρόν "vergognoso" ed ἄσεβῆ "empio"⁴². Questa impudenza, indegnità ed empietà riguardano tanto la forma quanto il contenuto del discorso che egli ha tenuto.

Ma perché quel discorso è empio e vergognoso? Per quanto concerne il contenuto: Socrate insinua che il discorso di Lisia, di elogio dell'amante indifferente, sia in realtà parte di uno stratagemma, ordito da Lisia per conquistare i favori di un giovane molto corteggiato, forse proprio Fedro. Lisia si sarebbe finto indifferente e avrebbe composto il suo discorso, in cui enumera i vantaggi di una relazione amorosa siffatta, per superare altri corteggiatori rivali⁴³. Vediamo dunque non solo come si generi una sorta di corto circuito fra il contenuto del discorso e l'occasione concreta, strategica, per cui è stato scritto, ma anche come la seconda vita del testo di Lisia rafforzi un inganno: Lisia si insinua surrettiziamente nella vita di Fedro, attraverso il suo libro, sfruttando e compiacendo la passione di costui per i discorsi e senza dichiarare i suoi veri propositi⁴⁴. Non solo, ma questa strategia amorosa di Lisia viene allo scoperto nel momento in cui Fedro legge il discorso a Socrate, perché Socrate, ascoltatore non ingenuo, scopre subito l'intento inconfessato dell'apparentemente peregrino argomento. Dunque è un discorso dal contenuto impudico e di cui vergognarsi⁴⁵.

Per quanto concerne la forma, vi è una stretta relazione, come ha mostrato Jesper Svenbro, fra il modo di Lisia di concepire la relazione amorosa e l'uso che egli fa della

⁴¹ Plat. *Phdr.* 229 e–230 a. Il riferimento a Tifone consente di porre il problema della passione violenta, che nella *palinodia* sarà svolto attraverso la figura del cavallo nero. Si tratta di controfigure, non degli "amanti che figurano nei discorsi di Lisia e di Socrate", come ritiene Bonazzi (2011: 17 n. 22) ma degli stessi Lisia e (primo) Socrate. La differenza è consistente: non si tratta di capire genericamente 'chi siamo' senza alcun riferimento al proprio *bios*, ma di vedere l'eccesso e la violenza del mito in noi, nel momento in cui essi si presentano (cioè in quel preciso momento, per Socrate, soggiogato da Fedro e dal suo *biblion*). Nel rimando a Tifone, non si può escludere poi un'altra suggestione: il mostro era raffigurato 'fumante' sullo scudo di Ippomedonte nei *Sette a Tebe*. Si tratta di scudi molto particolari, su cui vd. *infra*, le cui figurazioni rimandano al tema della città da espugnare col fuoco, come Troia. Tema cui potrebbe essere sotteso un risvolto erotico.

⁴² Vd. *supra*.

⁴³ Vd. *supra*.

⁴⁴ A questa opacità dell'intento, a mio avviso, fa da *pendant* teorico il deficit definitorio del discorso di Lisia.

⁴⁵ Si può pensare che, nel farsi leggere il discorso di Lisia da Fedro e nel pronunciarne uno sul medesimo tema per compiacere il giovane, anche Socrate abbia ceduto ad un intento analogo, e infatti se ne vergogna. Si

scrittura: in un saggio di alcuni anni fa, lo studioso rintracciò nel *Fedro* e illustrò quello che definiva “il paradigma pederastico della scrittura”⁴⁶. Si trattava di ciò: le iscrizioni graffite e l’iconografia vascolare arcaica mostrano con chiarezza come fra i primissimi usi della scrittura vi fosse quello di sbeffeggiare o insultare il lettore⁴⁷. Chi leggeva ad alta voce, magari con difficoltà, queste caratteristiche iscrizioni, si trovava senza volerlo ad autodefinirsi come parte passiva di un rapporto omoerotico. Il lettore, pronunciando ad alta voce le parole iscritte sul vaso, si lascia possedere da colui che ve le ha – a suo tempo – graffite, ne diventa strumento e tramite passivo. Non diversamente da quanto fa l’amato (*eromenos*) con l’amante (*erastes*) nella consumazione fisica del rapporto omoerotico.

Scrivere – conclude Svenbro – significa comportarsi da erastès; leggere significa comportarsi da eròmenos (...). Scrivere significa essere dominante, attivo, vittorioso – a patto di trovare un lettore disposto a cedere. Leggere, se ci si decide a farlo (il lettore infatti – se non è in posizione servile, è evidentemente libero di rifiutare di leggere), significa sottomettersi alla traccia scritta dello scrittore, essere dominato, assumere la posizione del vinto: sottomettersi allo scrittore, erastès metaforico. Se scrivere è onorevole, non è certo che la lettura sia senza problemi, vissuta com’è alla stregua di una servitù e di una «passività» (è «passivo» chi subisce la scrittura). Leggere significa concedere il proprio corpo a uno scrittore forse sconosciuto, per far risuonare parole «straniere», «altrui», allòtrioi⁴⁸.

I dati desunti dall’iconografia e dalle iscrizioni vascolari trovano conferma in un gruppo di epigrammi ellenistici dell’*Antologia Palatina*, aventi per tema la relazione mestro-scolaro e in cui il ragazzo-lettore è fonte di piacere (immaginato) per il maestro. Rivale del maestro nel destare la voce lettrice del ragazzo, è in uno di questi epigrammi, il libro. L’oggetto-libro, in assenza dello scrittore, ha la possibilità di entrare in contatto, anche fisicamente, col ragazzo: non solo dettandogli le parole che egli pronuncerà

può pure notare come lo σχῆμα adatto alla lettura, sdraiato, preso da Socrate in 230 e sia lo stesso evocato in 255 e–256 a per gli amanti tentati dal piacere sessuale. La posa ‘in abbandono’ – sdraiati, col braccio piegato dietro il capo – è quella usualmente adottata dai ceramografi per descrivere la posizione di ‘ascolto’ (ma anche, significativamente, di godimento, sonno, entusiasmo: tutte esperienze di passività). Vd., sullo σχῆμα, Franzoni (2006: 155). Una storia delle posizioni corporee del lettore e dell’ascoltatore in Goulemot (1985). Per l’immagine del lettore nella statuaria, vd. Zanker (1997: 145–147) il quale riporta l’aneddoto riferito ad Arcesilao, il quale la mattina presto, quando voleva leggere qualche pagina di Omero, era solito dire che andava dal suo amato. Vi è una contiguità di lessico e di immaginario fra la lettura-scrittura e amore maschile.

⁴⁶ Svenbro (1991). Sul ruolo del “paradigma pederastico della scrittura” nell’interpretazione del *Fedro*, vd. Nancy (2011: 149).

⁴⁷ Così come accade quando i bambini, neo-lettori, si divertono a scrivere: “scemo chi legge”; dove ovviamente si è tanto più “scemi” quanto più lentamente si legge e meno rapidamente ci si accorge dell’inganno. Solo chi sa leggere “con gli occhi” sfugge allo scherzo e non subvocalizza la parola che lo qualificerebbe negativamente.

⁴⁸ Svenbro (1991: 194).

leggendo, ma anche soltanto iscrivendosi nel suo personale spazio corporeo⁴⁹. All'inizio del dialogo, Socrate, come si ricorderà, ipotizza divertito che l'amico Fedro tenga nascosto sotto il mantello il *biblion* contenente il discorso di Lisia: per mezzo del libro, Lisia, dice Socrate, «è presente» alla loro conversazione. Di questa presenza, il collegamento operato da Svenbro consente di cogliere il lato opaco, impudico e, nell'ottica di Socrate, vergognoso.

Se la lettura, come afferma Svenbro, è l'*analogon* del concedere l'atto sessuale e pertanto concedendo la propria voce ad un discorso altrui, il lettore si sottomette al desiderio di costui, seguendone di buon grado la traccia scritta, allora è evidente che, leggendo con piacere il libro di Lisia, Fedro si rivela essere proprio l'interlocutore cui il *biblion* si rivolge: il giovane cui Lisia consiglia di concedersi all'amante non appassionato, cioè allo stesso Lisia. Leggendo ad alta voce il discorso di uno scrittore che non (lo) ama e che mantiene le distanze dall'amato, Fedro si è già lasciato animare e possedere dall'amante. Lisia è riuscito – metaforicamente – nel suo intento. La scrittura continua su un piano diverso l'opera di seduzione e di inganno che l'amante mette in campo con l'amato⁵⁰.

Se queste osservazioni colgono nel vero, si comincia a comprendere la preoccupazione e il timore di Socrate mentre pronunciava quel primo discorso, gemello del discorso di Lisia, indegno ed empio per contenuto e per forma: egli teme che – avendo con ciò sbagliato nei confronti degli dèi – possa, come Ibico non ricevere τιμὰ πρὸς ἀνθρώπων *l'onore presso gli uomini*⁵¹.

“Onore”, τιμάν, è la parola-chiave.

Essa ritorna quando, a conclusione della *Palinodia*, Socrate rivolge al dio Amore questa preghiera:

perdona la mie parole di prima e accogli con favore queste; benevolo e propizio, non privarmi dell'arte dell'amore che mi hai concesso, non colpirmi per l'ira: concedimi di essere onorato (τίμων) dai bei ragazzi ancor più di ora⁵².

Parlando e agendo come Lisia, Socrate avrebbe perso l'onore presso i bei ragazzi e sarebbe diventato come “persone tirate su negli angiporti, che non hanno mai visto un amore libero”, che hanno successo con “omicciattoli”; mentre, avendo ritrattato quelle sciocchezze, egli può sperare di essere maggiormente onorato. Onorando Amore, egli sarà onorato a sua volta. Discorsi quali quello di Lisia e il primo di Socrate sono vergo-

⁴⁹ *Antologia Palatina*, XII 208 su cui vd. Svenbro (1991: 199). Si noti che l'epigramma immagina il ragazzo che legge seduto.

⁵⁰ Svenbro (1991: 202–203).

⁵¹ Plat. *Phdr.* 242 d. Si tratta di una citazione del fr. 310 Davies di Ibico.

⁵² Plat. *Phdr.* 257 a. La presenza di questo inno a Eros a conclusione della palinodia segnala, secondo Vassallo (2011), come l'intera sezione si presenti come un “inno in prosa” e più precisamente come una “nuova forma innodica” di cui Platone sarebbe consapevolmente il *protos eureses*.

gnosi, da pronunciare a capo coperto, e di conseguenza la *Palinodia* è una necessaria purificazione di quelle parole sconvenienti, tale da garantire al suo autore un accresciuto “onore” presso gli uomini.

Si vede come la posta in gioco sia proprio ciò che è in questione nella relazione educativa ed amorosa: se essa sia da intendere alla stregua di una caccia, in cui il predatore si serve di ogni stratagemma – inclusi discorsi ingannevoli e libri interessatamente ceduti – per catturare la sua preda e divorarla; e dunque sia vero che “l’amicizia di un amante non nasce dall’affetto, ma è come cibo per saziarsi;[e che] come i lupi amano gli agnelli, così ‘gli amanti si tengono caro il proprio fanciullo’⁵³; ovvero se in tale relazione non debba esservi dell’altro, e se discorsi e libri non debbano presupporre tutt’altri intenti, contenuti e forme. Questo ‘altro’ sono cose *timiotera* e il loro possesso è la posta in gioco: lo scrittore-lupo non ne ha, e neppure la bestia più fumante e contorta di Tifone (quel Socrate improvvisatore di conferenze sofistiche che si è intravisto prima dell’attraversamento del fiume). Dobbiamo dunque, alla luce di queste considerazioni, rivedere la traduzione corrente di *timiotera*, che è propriamente: “cose maggiormente degne di onore”, “cose che rendono (più) onorati” e non “cose di maggior valore”.

Ma che cos’è la *τιμή*? Il termine – astratto di un antico verbo *τίω*, ‘onorare’ – significa, in modo chiaro e costante in tutte le fasi della lingua greca e in tutti i generi letterari, ‘onore’, ‘dignità’, da cui l’aggettivo *τίμιος*. Esso costituisce – come afferma Benveniste – una grande famiglia, vasta e diversificata che comprende anche una serie di termini relativi all’idea di ‘punire’ ‘ripagare’, ‘ricompensare’. Nell’*Iliade*, la *time* è conferita dal destino, fa parte della sorte personale, della *moira*, è di origine divina ed associata all’esercizio del potere regale. Ai re omerici spetta la *time* come parte di onore e di vantaggi materiali che gli uomini accordano loro, in virtù della dignità di cui godono. In generale, e al di fuori dal contesto della regalità arcaica, essa è la considerazione di cui si gode e comprende riguardi, manifestazioni di rispetto, posti d’onore⁵⁴.

Si ricorderà che l’interrogazione che Socrate rivolgeva a se stesso, sulla scorta del precetto delfico, riguardava in qualche modo “l’essere partecipe di una sorte divina”, *θείας μοίρας μετέχων*; dalla preghiera al dio Amore sappiamo che Socrate ha ricevuto in dono l’arte di amare, *τὴν ἐρωτικὴν μοι τέχνην ἣν ἔδωκε*; dunque è questa *techne* ricevuta per sorte divina che occorrerà indagare per sapere quale *timè* essa comporti⁵⁵.

Nel mito della *Palinodia*, ad essere elargita agli uomini per sorte divina è la follia (244 c 4). Una delle forme della follia elargita dagli dei, la quarta, è quella che prende l’uomo quando vede “la bellezza di quaggiù” e si ricorda della vera bellezza, che ha visto un

⁵³ Plat. *Phdr.* 241 d. Si tratta di un proverbio alquanto noto.

⁵⁴ Benveniste (2001: 321–325).

⁵⁵ La *theia moira* è infatti il destino personale, ma non in senso astratto, bensì legato ad una competenza, un campo d’azione, un compito da svolgere, sovrapponendosi in parte al campo della *techne*. Vd. su ciò Gilli (1988).

tempo, “assisa su un piedistallo di purezza insieme alla temperanza”⁵⁶. È una follia che fa mettere le ali e fa desiderare di volare:

questa è la migliore e proviene da quanto è migliore, sia per chi ne è preda sia per chi ne partecipa; e ancora, che è partecipando di questa follia che chi ama i bei ragazzi è chiamato amante⁵⁷.

L'amante è dunque colui al quale è stata donata dagli dèi la follia d'amore. A partire da questa 'dotazione', frutto delle visioni di cui ha potuto godere e del ricordo che ne conserva, l'amante è posto di fronte ad una serie di scelte: deve anzitutto scegliere l'oggetto del suo amore osservando, imparando e impegnandosi in questa ricerca; deve poi educare e modellare la condotta dell'amato. Ma deve anche evitare di assecondare le pulsioni più bestiali e corporee, abbandonandosi ai piaceri di Afrodite, “cose terribili e licenziose” (245 a–b), e accompagnarsi all'amato con pudore e timore, fissando su di lui lo sguardo e venerandolo come un dio (254 e–255 a).

In questa serie di scelte, cosa guida il vero amante, oltre al ricordo delle sacre visioni? È l'imitazione della condotta divina:

regolando il loro cammino su quello del loro dio, cercano un amato che abbia la stessa natura e quando lo conquistano, imitando essi stessi il loro dio (μιμούμενοι) e persuadendo ed educando il loro amato, lo conducono a riprodurre (ῥυθμίζοντες) la condotta e la forma del dio (...) tutti gli sforzi sono rivolti a rendere l'amato quanto più simile a se stessi e al dio che onorano⁵⁸.

Qui vediamo come esista una sorta di triangolazione fra il dio, l'amante e l'amato, e come l'amante sia il perno di tale circuito. Non si tratta della reciprocità del sistema di dono e contro-dono, per cui il devoto dona al dio e viene esaudito o ricompensato in ragione del dono fatto⁵⁹; ma di un sistema asimmetrico, per cui colui che è devoto ad un dio e ne ha ricevuto un dono, mette poi in circolo la materia stessa – per così dire – della relazione col dio, per un altro fruitore. Da un lato, imitando il dio con la sua condotta, offre tale condotta come modello di imitazione ad un terzo elemento del sistema: il giovane; dall'altro, egli che onora il dio, riceve l'onore dal giovane che ama, in quanto degno di onore.

⁵⁶ Plat. *Phdr.* 254 b.

⁵⁷ Plat. *Phdr.* 249 e. Questa follia amorosa può, a seconda dell'anima che ne è presa, far degenerare verso l'eccesso (e allora colui che è preso da follia amorosa, “non teme né si vergogna di inseguire piaceri contro natura”); o verso la contemplazione e la venerazione.

⁵⁸ Plat. *Phdr.* 253 b. Tutta la sezione che va da 252 c 3 a 253 c 3 descrive la condotta dell'amante come tesa a onorare e imitare il dio e, per ciò, a rendere l'amato quanto più possibile simile a se stesso e al dio che entrambi onorano.

⁵⁹ Questo sistema è criticato da Socrate nell'*Alcibiade secondo*. Vd. Tagliapietra (2009).

L'amato, dunque, al pari di un dio, è oggetto di una totale venerazione da parte dell'innamorato, il cui sentimento non viene dissimulato ma sincero. L'amato stesso, inoltre, ricambia chi lo venera con la sua spontanea amicizia⁶⁰.

Il sistema funziona dunque non sulla base del principio di scambio, ma sulla base del principio della restituzione ad altri. Ne deriva che è proprio questa condotta imitativa del dio e questa opera di persuasione ed educazione dell'amato, affinché imiti anch'egli il dio, che possono far sì che l'amante riceva su di sé l'onore che egli stesso ha tributato. L'amato, dopo un'iniziale e naturale diffidenza, è colpito dal *logos* e dall'*omilia* dell'amante e si rende conto che essa "vale di più di quella che possono offrirgli tutti gli altri insieme, amici o parenti e allora ciò che accade è che egli riceve come un contagio o come di rimbalzo – come un soffio di vento o un'eco rimbalzando da superfici lisce e solide – tutto ciò che l'amante prova: il desiderio, la sofferenza, la gioia"⁶¹.

In tal modo, a partire da un'azione sbilanciata, asimmetrica e oblativa, l'amante e l'amato raggiungono una sorta di parità e di somiglianza: essi finiscono per provare gli stessi sentimenti, le stesse difficoltà e gli stessi slanci. È per questo che, se l'amante saprà far prevalere la parte migliore dell'anima, che conduce a un comportamento disciplinato e alla filosofia, anche l'amato saprà comportarsi in modo decoroso e temperante ed entrambi potranno attingere infine "un'esistenza di quaggiù beata e concorde, padroni di sé e armonici, per aver asservito ciò che fa nascere il vizio e aver affrancato ciò che fa nascere la virtù (256 a–b)".

L'onore che un amante può ricevere altro non è se non l'onore che egli stesso ha riversato sull'amato. L'amato, rispecchiandosi nell'amante, finisce col provare un anti-amore, immagine dell'amore: εἶδωλον ἔρωτος ἀντέρωτα. Questa restituzione di cui l'amante è oggetto, parte di un sistema di riconoscimento, è quella che Socrate ha potuto temere che gli venisse tolta per non aver egli onorato il dio Amore. Ne deriva che la *timè* è il riconoscimento spettante a colui che il dio ha reso folle d'amore, cioè capace di riconoscere la bellezza ma anche di offrire all'altrui imitazione una condotta casta e virtuosa, in cui l'azione educativa è gratuita, non guidata dall'idea di una gratificazione erotica e a sua volta imitativa del dio⁶².

Tale condotta casta e virtuosa, ad imitazione di quella divina, è ciò che il filosofo possiede da offrire all'altrui sguardo: τιμώτερα.

⁶⁰ Plat. *Phdr.* 255 a–b: l'amante "pieno di pudore e di timore" e l'amato, scelto per la sua "somiglianza al dio", non possono che reciprocarsi: ciò perché "mai il destino ha permesso che un cattivo fosse amico di un buono o che un buono fosse amico di chi non lo fosse". Sul tema della giustizia (reciprocità) amorosa, vd. Gilli (1988).

⁶¹ Plat. *Phdr.* 255 d.

⁶² Ha ragione Trabattoni (2011: 298) ad osservare che non vi è nei due discorsi di Socrate alcuna definizione della mania positiva. Si può però osservare una discontinuità terminologica: quando la follia ingovernata e intemperante, nonché ignorante del proprio vero oggetto, viene sottoposta al controllo e alla disciplina da parte del vero amante, Socrate si riferisce ad essa indicandola come *technè*.

Suoni da vedere: un nuovo paradigma per la lettura

Qual è l'*analogon* dell'amore casto e temperante sul versante della scrittura? Se il carattere costrittivo e produttore di passività della scrittura lisiana rende impossibile, per Platone, inscrivere in una ricerca della verità, si deve allora praticare una totale "astinenza scrittoria"? Rifiutare tanto la seduzione erotica, quanto quella del libro? Così ritiene Svenbro: la scrittura, egli sostiene, "mezzo di vittoria facile e ingannevole" può essere imbrigliata preoccupandosi, come fece Platone, della difesa e del controllo degli scritti attraverso un'istituzione quale l'Accademia. A questa istituzione, nel suo complesso, Platone affida la responsabilità di recare allo scritto l'aiuto di cui esso ha bisogno. Sarebbe dunque che il modello erotico della scrittura messo in campo dal *Fedro* non possa che essere solidale con la posizione esoterica di Szlezak, con cui infatti Svenbro si dichiara d'accordo⁶³.

Tuttavia, quello individuato da Svenbro come paradigma pederastico *della scrittura* andrebbe ridefinito, come si è visto, come paradigma della scrittura *e della lettura ad alta voce*. Non è la scrittura, ma la lettura ad alta voce dello scritto composto per essa a realizzare la relazione amorosa nel senso dis-onorevole desiderato da Lisia. La voce, sia quella udita che invade e seduce l'ascoltatore, sia quella prodotta quando si anima, leggendo, la scrittura altrui è responsabile del dis-onore⁶⁴. Ecco perché l'erotica platonica privilegia la vista. Nella *Palinodia*, il tema della visione ritorna in modo quasi ossessivo: non soltanto l'anima dell'amante conserva nella memoria il ricordo della *visione* della bellezza "assisa su piedistallo di purezza insieme alla temperanza", ma sul giovane che suscita il suo amore, il vero amante *fissa lo sguardo*, ὡς ἀγάλματι⁶⁵.

Si tratta di un 'vedere' peculiare, che non stordisce né immobilizza lo spettatore, ma che anzi produce mutamento nell'amante che guarda l'oggetto d'amore: "mentre lo guarda" – spiega Socrate – "si produce in lui un cambiamento". Per spiegare come avvenga questo cambiamento, Platone ricorre ad una teoria del fenomeno ottico in cui si mescolano elementi fisico-scientifici ed altri ideali-morali. Lo spettatore-amante riceve "l'effluvio", ἀπορροήν, della bellezza della statua-amato attraverso gli occhi, διὰ τῶν ὀμμάτων: quando l'anima fissa lo sguardo sull'oggetto dell'amore, da questo partono e fluiscono particelle, μέρη, che vengono accolte dall'amante e infine traboccano e ritornano sull'amato. Com'è noto, l'idea che gli oggetti visti producano delle emanazioni, grazie alle quali si produce la vista, è attribuita da Aristotele ad Empedocle⁶⁶. Questa posizione, non l'unica di Empedocle sulla visione, sarà fatta propria dagli atomisti, a comin-

⁶³ Svenbro (1991: 217 n. 118).

⁶⁴ Analogamente, ma a partire dal *Simposio*, Cavarero (2003), la quale giustamente avverte come da un tale pericolo, di fascinazione uditiva, non fosse esente il *logos* propriamente *sokratikos*: cioè quello oralmente dibattuto da Socrate con i suoi allievi e riprodotto in forma sempre orale da essi. Non credo dunque, con Isnardi Parente (1992: 114) che nel *Fedro* si tratti di esaltare quella modalità discorsiva o di fissarla per iscritto (per poi confutarla, oralmente!). Si tratta invece di superarla, riducendone la componente 'vocale'.

⁶⁵ Plat. *Phdr.* 251 a.

⁶⁶ Empedocle fr. B 89 Diels-Kranz. Sull'eros come energia, vd. Sassi (2007).

ciare da Leucippo. Non dovrebbe sorprenderci, a questo punto, osservare che esiste un rapporto analogico fra una simile teoria della percezione visiva e l'invenzione della lettura silenziosa, 'con gli occhi'. È infatti il modello alfabetico, nel quale le parole si formano grazie alla combinazione dei 24 στοιχεία della scrittura, a spiegare le combinazioni degli στοιχεία nel mondo fisico, potendo στοιχεία significare sia 'elementi' che 'segni alfabetici'. Ciò vuol dire che per gli Atomisti, la percezione visiva è una "lettura silenziosa della scrittura del mondo fisico"⁶⁷.

La lettura silenziosa ci appare allora come il correttivo in grado di neutralizzare gli effetti deleteri, seducenti e passivizzanti, prodotti dalla lettura ad alta voce del discorso scritto. Poiché l'ascolto, sia sul fronte della lettura ad alta voce sia su quello del discorso-conferenza, si presta a strategie relazionali che nulla hanno di educativo e onorevole e tutto di bestiale e vergognoso, la devocalizzazione del discorso appare un eccellente antidoto a quel pericolo⁶⁸.

Ricordiamo che il discorso di Lisia, dopo il momento della conferenza, era stato riattivato più volte, sia in presenza che in assenza del suo autore. Infatti esso era stato:

1. riascoltato dalla viva voce di Lisia;
2. visionato da Fedro;
3. letto ad alta voce da Fedro a Socrate.

Di queste fasi, soltanto la prima e l'ultima finiscono per assecondare gli intenti inconsci del suo autore. Infatti, perché si verifichi quel piacere biasimato da Socrate, occorre che l'interlocutore sia ascoltatore o lettore ad alta voce. Il piacere e la seduzione passano per la voce che legge⁶⁹. Un incantamento che lo stesso Socrate, come si è visto, subisce (ma non fino in fondo). Ma il discorso scritto, non meno dell'amato la cui fluorescente bellezza è raccolta dall'amante, può essere fruito in altro modo, cioè letto silenziosamente, 'con gli occhi'⁷⁰.

Oltre al cenno sul "visionare" il discorso, nel *Fedro* non sembra farsi cenno alla lettura silenziosa. Ma non è così. A patto di cercare nella giusta direzione, che non è quel-

⁶⁷ Svenbro (1991: 176). Sulle teorie ottiche degli atomisti, vd. Wissmann (2010).

⁶⁸ È questa la tesi di Cavarero (2003), ma senza riferimenti al *Fedro*.

⁶⁹ Vi è pure, sotteso all'impazienza di Fedro di impossessarsi del libro, un feticismo dello scritto, per cui l'interlocutore/lettore inesperto viene illuso dal fatto stesso della scrittura e dalla sua oggettualità, ma tale smania di possesso dell'oggetto-libro è in fondo accesa dal desiderio di riattivare a proprio piacimento l'incantamento del primo ascolto. Allo stesso modo, gli amanti che cedono al piacere fisico, una volta compiuta la μακροστήν ἄρεσιν la ripeteranno ancora, sebbene sempre più raramente (256 c). Ugualmente, Lisia aveva con malcelato piacere ripetuto più di una volta il suo discorso a Fedro (228 a). Al piacere materiale, acustico o sessuale che sia, inerte una sorta di compulsività iniziale, che cede poi ad un rapido declino.

⁷⁰ Da questo punto di vista, è altamente significativo il nome dell'interlocutore di Socrate e del dialogo stesso: Φαίδρος, "splendente", "lucente". Φαίδροι "raggianti" sono, in Xen. *Mem.* III 10, 4–5, coloro nel cui volto si rifrange il sentimento dell'amicizia, secondo il pittore Parrasio. Per quanto concerne la pratica della lettura silenziosa, al tempo di Platone essa era diffusa già da mezzo secolo, poiché le prime testimonianze irrefutabili risalgono agli anni '30 del V secolo, quando sia Euripide che Aristofane mettono in scena lettori che hanno l'abitudine di leggere fra sé e sé e ne sfruttano l'effetto drammatico (Ippolito può così riassumere il contenuto di un testo che ha letto in silenzio durante il canto del coro, un personaggio dei *Cavalieri* equivoca le parole di un lettore che chiede da bere mentre legge, prendendo le parole pronunciate – 'riempimi un'altra coppa' –

la del lettore che legge silenziosamente, bensì dell'oggetto che si offre alla vista e parla per mezzo di scrittura⁷¹. Infatti, devocalizzando il *logos*, si muta radicalmente prospettiva e si accede al problema delle arti figurative, al cui interno ritengo si debba collocare il fenomeno della 'lettura con gli occhi', sul quale sarà bene fare qualche osservazione generale.

La lettura silenziosa presuppone un peculiare atteggiamento verso lo scritto: mentre il lettore arcaico, o in tempi moderni il lettore principiante, deve far intervenire la *propria voce* per comprendere ciò che vede scritto e soltanto durante la lettura, o a lettura ultimata, riconosce la parola pronunciata confrontandola col suono di cui conserva memoria, leggere con gli occhi significa riconoscere immediatamente la scrittura, *come se fosse essa stessa a parlare*⁷². Ciò naturalmente accade tanto più facilmente quanto più la scrittura è accompagnata da un'immagine. Nei *Sette a Tebe*, una scena famosa contiene la descrizione dei sette scudi imbracciati dai sette assediati della città di Tebe: in alcuni di essi sono raffigurati soggetti umani (un uomo nudo recante una torcia, un armato su una scala, Polinice e Giustizia) con relative iscrizioni. Francesco De Martino ha acutamente interpretato queste iscrizioni come 'fumetti'⁷³. In effetti, bisognerebbe cercare la preistoria della lettura con gli occhi all'interno delle tecniche della comunicazione senza voce (e la sua eredità nel fumetto). Scudi, vasi dipinti, stele scolpite, iscrizioni, immagini con o senza testo possono efficacemente valere come latori di messaggi muti in vari ambiti, da quello militare a quello funerario.

Due campi ci sembrano particolarmente interessanti ai fini dello sviluppo della lettura silenziosa: la statuaria e la pittura vascolare. Nella decorazione vascolare si passò ben presto, già verso la fine del VI sec. a.C., dall'uso di apporre accanto ad un personaggio il suo nome per facilitarne il riconoscimento⁷⁴, a quello di far uscire le parole direttamente dalla sua bocca. Qualche esempio: un convitato canta, in un fondo di coppa a figure rosse del Pittore di Brigo, e dalla bocca gli escono le parole della canzone; un altro è intento ad un gioco da tavolo, su un frammento vascolare a figure nere dall'agorà di Atene e l'iscrizione dice; "io ho (fatto) quattro"; ancora: un'etera sdraiata su un cuscino, su una *psykter*

per parole lette, cosa che non sono). Sul tema, ancora valido Knox (1968); vd anche Turner (1975); J. Svenbro (1991 e 1995); Grailov (1997); Burnyeat (1997), Cavallo (2001).

⁷¹ È merito di Burzachechi aver individuato, in un saggio di vari decenni fa, questa categoria di oggetti – armi, stele, ceramiche, statue – i quali sembrano aver voce per l'impiego della 1ª persona sulle iscrizioni che essi recano iscritta o graffita. Vd. Burzachechi (1962).

⁷² Svenbro (1991: 172).

⁷³ De Martino (1998 e 2003).

⁷⁴ De Martino (2003: 16). Nel vaso François, risalente al VI sec., ogni immagine reca iscritto il nome: ciò non solo per i personaggi mitici, ma persino per i cani e gli oggetti; Plin. *Nat.* 35, 16 riconduce quest'uso ai primi ceramografi che usarono il disegno sui vasi: Aridice di Corinto e Telefane di Sicione, vissuti alla corte di Clistene (590–570 a.C.)

a figure rosse di Eufronio, nell'atto di lanciare il vino, dice: "o Leagro getto questa tazza per te"⁷⁵.

«Dipingere alcune parole proprio nello spazio davanti alle labbra aperte o semiaperte di un personaggio – dice De Martino – è un primitivo tentativo di registrarle per così dire in diretta, come potevano, non su nastro, ovviamente, ma appunto su terracotta»⁷⁶. Oggetti parlanti sono anche le epigrafi funerarie o votive, stele o statue munite di iscrizione: esse sembrano allo spettatore levare la propria voce e parlare, fornire risposta ad un implicito domandare⁷⁷. L'iscrizione di una statuetta di bronzo (ora perduta), datata alla fine del VI secolo e trovata ad Atene, recita: "A chiunque me lo chieda rispondo (ὕποκρίνομαι) la stessa cosa, e cioè che Androne figlio di Antifane mi ha dedicata come decima"⁷⁸.

Su questa possibilità di intreccio fra immagine e parola, di «cooperazione fra linguaggio verbale e linguaggio iconico»⁷⁹, che taluni oggetti – molti dei quali circolanti nel simposio – consentivano, troviamo molte riflessioni di Socrate, sia in Senofonte che in Platone, e proprio nel *Fedro*, in cui il tema della statua è ampiamente ricorrente (tutto è 'statua' in questo dialogo: i concetti astratti, i libri, i giovani amati...). Nell'*elenchos* del discorso di Lisia, in particolare, c'è un'importante e sottovalutata affermazione di Socrate: egli afferma infatti che quel discorso non differisce in nulla dall'epitaffio di Mida⁸⁰. Questo epitaffio, attribuito a Cleobulo, uno dei Sette Sapienti, o ad Omero, consiste in un epigramma apposto ad una statua, una sfinge (o una *kore*) di bronzo, dal contenuto molto simile all'iscrizione di Androne:

Vergine bronzea, sulla tomba di Mida sto.

Fino a che l'acqua scorra e gli alti alberi crescano,

stando qui sul tumulo molto lacrimato

ai passanti annuncio (ἀγγελέω) che qui Mida è sepolto⁸¹.

⁷⁵ Vd. Franzoni (2002: 1238). Convitati che cantano, con le parole che fuoriescono dalla bocca, sono frequenti nelle coppe del Pittore di Brigo (c. 480 a.C.): vd. dossier in Lissarague (1989); per il frammento dall'*agorà*, vd. Tempesta (2002: 1031); la *pykter* di Eufronio è a San Pietroburgo, Ermitage B 1650. Le iscrizioni di questi vasi rivestono un interesse notevole anche per l'organizzazione visiva 'calligrafica' del testo: spesso le lettere e le parole prendono forme iconiche, come le parole che, sulla *kylix* di Firenze Museo archeologico PD 248, escono da una coppa imitando il ricadere delle goccioline (un po' come nella poesia di Apollinaire, *le jet d'eau* la cui forma grafica imita lo zampillo dei getti di una fontana).

⁷⁶ De Martino (2003: 17).

⁷⁷ Le iscrizioni funebri si indirizzano spesso direttamente al passante e cercano con lui un dialogo: ciò perché le tombe erano spesso ubicate lungo le vie extraurbane. In età ellenistica si diffonde un modello di epitaffio che prende la forma di un dialogo, con puntuali domande e risposte, fra il monumento stesso e il "viandante". Vd. per esempio CV 1859, n. 61 Nicosia (1992).

⁷⁸ Lazzarini (1976) 658. Molte sono le iscrizioni sepolcrali che offrono spiegazione di sé attraverso la forma autoeittica: "io sono/mi fece". Vd. CEG 137, 24, 58, 162, 118, 153, per non citarne che alcune da Nicosia (1992).

⁷⁹ De Martino (2003: 19).

⁸⁰ Sul significato di questo epigramma e sulla sua collocazione non molti commentatori del *Fedro* si sono interrogati. Con l'eccezione di Carson (1986).

⁸¹ Plat. *Phdr.* 264 d.

Si tratta con tutta evidenza di una statua parlante per mezzo di iscrizione, o meglio di un'iscrizione la cui scrittura 'parla' da sola e può essere fruita 'con gli occhi' da parte del passante/lettore. Citandola, Socrate dice più di quanto sembri. Dice infatti che anche il libro di Lisia, di cui si apprezza ora la materialità, è a suo modo un oggetto parlante⁸². Ci dice anche, tuttavia, che la possibilità di essere fruito con gli occhi (come accade realmente al discorso di Lisia, visionato da Fedro) non pare, in questo accostamento, andare a vantaggio del *biblion*, anzi sembra introdurre una ulteriore difficoltà. Questa: un discorso dovrebbe essere composto – dice Socrate – come un organismo vivente, ζῶον, a somiglianza di un corpo umano, con una sua testa e suoi piedi, con parti centrali ed estremità⁸³; ma tanto l'epitaffio di Mida quanto il discorso di Lisia non presentano questa organicità e possono essere letti indifferentemente dall'inizio verso la fine o dalla fine verso l'inizio, sicché non si sa bene quale sia la testa e quali i piedi (264e: “vedi bene che non fa nessuna differenza quale verso sia detto per primo e quale per ultimo”).

Questa osservazione di Socrate è davvero sorprendente. Il povero Fedro non ne capisce assolutamente il senso e Socrate lascia cadere il discorso⁸⁴. L'idea messa in campo è a mio avviso questa: la scrittura, di un *biblion* o di un'iscrizione, che si offre 'agli occhi', che consegna il suo senso senza il ricorso alla vocalizzazione, somiglia pericolosamente al disegno, all'immagine. Che cosa manca infatti al *logos* che si può leggere partendo da uno qualsiasi dei suoi elementi? Gli manca la linearità e la irreversibilità. Ma queste sono proprio le caratteristiche della scrittura, in cui le singole unità si susseguono in un ordine che è funzionale e non intercambiabile. Se alla scrittura – dice Socrate – manca questa linearità e irreversibilità, non è più scrittura, ma immagine, disegno⁸⁵. Così è il libro di Lisia, leggibile con gli occhi.

Che l'epigramma di Mida significhi il rischio della scrittura di scivolare verso l'immagine è chiarito varie pagine dopo, quando Socrate biasima quell'aspetto della scrittura per cui i suoi prodotti *sembrano* esseri viventi, ma tacciono quando li si interroga.

⁸² L'accostamento del *biblion* di Lisia al monumento funebre iscritto, che pare in prima istanza peregrino, può essere stato suggerito a Platone dal caso della statua aurea fatta collocare da Gorgia lungo la via sacra di Delfi, visibile e leggibile per tutti coloro che si recavano a consultare l'oracolo, vd. Philostr. *VSI* 9, 4 e l'epigrafe 875 a Kaibel. Ad accomunare i due manufatti l'intento epidittico e propagandistico. La circostanza è forse presente in 235 d, dove Fedro promette a Socrate che, in cambio di un discorso “migliore e non meno lungo” di quello contenuto nel *biblion* di Lisia, egli dedicherà a Delfi una “statua d'oro a grandezza naturale”. L'accostamento fra discorso e statua è presente anche altrove in Platone: nel *Simposio*, dove i discorsi di Socrate sono paragonati ai “Sileni che si aprono”, nell'*Eutifrone* 11 c–e, dove sono come le statue di Dedalo.

⁸³ Plat. *Phdr.* 264 c. Analizza questo passo Marino (2011), che giustamente ricollega la questione al problema di come gli elementi si armonizzino fra loro, con riferimento a lettere e sillabe.

⁸⁴ Bisognerebbe indagare a fondo su tutti i casi in cui Socrate lascia cadere un argomento per manifesta incapacità dell'interlocutore: sono altrettanti casi di appello al lettore, affinché raccolga la sfida e colmi il deficit.

⁸⁵ Le ibridazioni fra scrittura e immagine, che si rivelano nell'aspetto figurativo della scrittura ai suoi primi stadi e reciprocamente nell'ordinamento lineare delle immagini sono magistralmente studiate da Pierantoni (1986: 56–65). La metafora del corpo, che Socrate introduce poco prima della menzione dell'epigramma di Mida, mi sembra che non vada sopravvalutata; anzi essa finisce per fare perdere di vista l'essenziale che è, secondo me, il concetto di 'irreversibilità' che Socrate introduce come irrinunciabile nella scrittura (esso corrisponde infatti solo parzialmente a quello di 'acefalia' cui si giunge attraverso la metafora corporea, su cui insiste Marino (2011)).

E aggiunge, provvidenzialmente: “come accade nella ζωγραφία”, cioè nella pittura⁸⁶. Si parla dunque, dovrebbe essere ormai chiaro, non della scrittura *tout court*, ma della scrittura che si offre all’occhio, della scrittura da vedere e da leggere silenziosamente (da sola o con l’ausilio di un apparato iconico). La conferma giunge dalla battuta successiva, famosa e commentatissima:

Lo stesso può dirsi dei discorsi: potresti credere che parlino come se pensassero; ma se uno li interrogasse per capire che cosa dicono, significano una cosa sola, sempre la stessa (ἐν τι σημαίνει μόνον ταῦτὸν αἰεὶ)⁸⁷.

Il nesso fra le due osservazioni è abbastanza chiaro se si riflette che “significare sempre la stessa cosa” ad un interrogante è un chiaro riferimento al lessico delle iscrizioni: l’iscrizione di Androne *ripete sempre la medesima cosa* (ἴσα) a chiunque chieda; quella di Mida, *annuncia* lo stesso contenuto. L’obiezione di Platone è un’obiezione alla “scrittura parlante”, alla scrittura integrata all’immagine e al suo carattere statico e immutabile.

Con ciò la questione potrebbe dirsi chiusa e l’idea che la lettura silenziosa possa ovviare all’inconveniente della vocalizzazione si direbbe infondata. Se non fosse che la critica di questa scrittura per gli occhi non esaurisce l’argomento ‘scrittura parlante’. Socrate infatti insiste: esiste un discorso che, a differenza di quelli, “sa con chi parlare e con chi tacere” ἐπιστήμων λέγειν τε καὶ σιγᾶν πρὸς οὓς δεῖ⁸⁸. “Vivente e animato” aggiunge un Fedro finalmente perspicace. Quando di questo discorso si dà scrittura, allora lo scritto, γεγραμμένος, sarà un εἶδωλον, un “fantasma”, un “simulacro”⁸⁹.

Resta da precisare la differenza fra i due tipi di scrittura parlante.

La scrittura-zoografia, rappresentata dalla tipologia dell’epigramma di Mida, *risponde sempre la stessa cosa a chiunque*. Lo stesso potrebbe dirsi delle figure sugli scudi e di quelle sui vasi: l’etera, il simposiasta che canta, il giocatore dell’agorà. Le figure e gli oggetti parlanti è come se parlassero, è come se fossero vivi e animati. Rispondono ad una domanda virtuale: “che cosa fai?” Di fatto, però, vi è solo l’illusione di un dialogo: il loro rispondere è mera apparenza. Le figure parlanti, tramite iscrizione o *ballon*, possono dare l’idea di un’azione ma non agire, possono parlare, ma non anche dialogare. La critica di Socrate, anche stavolta, non produce una opposizione polare (scritto *vs.* orale, lettu-

⁸⁶ Plat. *Phdr.* 275 d. Su questi termini e in generale sul paragone fra scrittura e pittura in questa sezione del *Fedro*, vd. Laspia (2011). Sul costituirsi di una problematica estetica nella letteratura socratica, vd. Brancacci (1997).

⁸⁷ Plat. *Phdr.* 275 d. Tema caro a Socrate, già affrontato nel *Protagora*.

⁸⁸ Plat. *Phdr.* 276 a.

⁸⁹ Che il discorso scritto sia un “simulacro” è idea non nuova, ma usata in modo atipico da Platone: vd. Laspia (2011: 112). Sul termine εἶδωλον esiste una vasta bibliografia: vd. Vernant (2010: 70–79 e 107–112). Che sia usato con valenza positiva, nella battuta di Fedro, mi pare potersi desumere dal fatto che lo stesso termine è usato nella *Palinodia* per definire l’amore di ritorno che prova l’amato su cui si riversa l’amore del vero amante.

ra ad alta voce *vs.* lettura silenziosa, etc.) in base a un giudizio di merito, ma distingue all'interno di ciascun campo ciò che *sembra* qualcosa da ciò che è *effettivamente* qualcosa.

L'assenza di vitalità e di movimento delle figure parlanti non deriva dal loro essere frutto di una *techne*, di un'arte, non dipende dalla finzione artistica. L'arte *può* rappresentare il movimento e la vitalità, può parlare agli occhi. Ma quale arte? Io penso che il riferimento mancante, il campo che fornisce a Socrate il criterio di giudizio sia il teatro. Sia i fumetti vascolari che le statue parlanti possono essere interpretati come una sorta di teatro 'muto': gli artisti, ceramografi e scultori, si sono serviti del disegno e della scrittura a fini mimetici, per dipingere i suoni e far parlare i protagonisti, così come accadeva sulla scena teatrale. L'espressione 'teatro muto' è usata da De Martino in relazione ai fumetti vascolari; ma al teatro rinvia pure la logica di iscrizioni come quella di Androne. L'uso del verbo ὑποκρίνομαι, 'rispondo', tipico delle iscrizioni, è tratto infatti dal modello comunicativo teatrale, in cui l'attore 'risponde' – al coro o all'altro attore – recitando la sua battuta⁹⁰. Allo stesso modo, la statuetta iscritta interpreta la domanda implicita dello spettatore/passante, quale che esso sia, e risponde: parla per mezzo di scrittura. Come il vaso (o meglio, i personaggi su di esso dipinti), fruito specialmente in ambiente simposiale, l'iscrizione sa parlare in silenzio consegnando il suo senso direttamente all'occhio⁹¹. Entrambi presentano più di una analogia con l'esperienza del teatro.

Ma, se la relazione che si instaura fra le figure parlanti e i passanti è modellata su quella che nel teatro si instaura fra attore e spettatore, allora si comprende l'obiezione di Socrate sul significare sempre la stessa cosa della scrittura iscrizionale: è l'obiezione ad uno spettacolo in cui un solo attore pronuncia sempre e solo una battuta! Poiché figure parlanti e passanti abitano scene differenti e incomunicabili, il loro interagire – malgrado l'apparenza – non è autenticamente 'teatrale'. Ciò perché nella comunicazione teatrale, l'attore non risponde allo spettatore e questi non può rivolgere alcuna domanda all'attore (se non a patto della rottura scenica): l'*hypokrites* risponde soltanto ad un altro attore, cioè un personaggio sulla sua stessa scena, e soltanto con lui può dialogare. Perché ci sia traccia di quel movimento o di pensiero vivo (nell'arte e nella scrittura) che chiede Socrate, occorrerebbe che chi parla per mezzo di scrittura rispondesse ad un interlocutore *all'interno della sua scena*; occorrerebbero *due* oggetti o figure *reciprocamente* parlanti, come due sono gli attori sulla scena teatrale.

Il dialogo, ciò che Socrate vuole, può aversi soltanto introducendo un terzo 'attore', oltre al lettore-amante-spettatore e alla statua-amato-*hypokritès*. Il rapporto fra il lettore e il suo *biblion* viene disarticolato e riconfigurato con l'introduzione di una voce (muta) ulteriore, che proietta il lettore dentro il *biblion* e vi rappresenta le sue istanze (Socrate dice: le sue domande); quante più istanze è possibile per ricomprendervi quanti più lettori possibili.

⁹⁰ Vd. Nicosia (2000: 64).

⁹¹ Così Svenbro (1991: 172–174).

Che conseguenze ne derivano per la scrittura? Osserviamo il fumetto vascolare. Sul fondo di una kylix attica del 500 a.C., un uomo adulto, un *erastes*, tentando un approccio fisico, dice ad un ragazzo: ἔασον “lascia(mi fare)” e il ragazzo risponde: οὐ παύσει, “non la smetterai?”⁹² Si tratta di pittura integrata da scrittura, ma la relazione fra i personaggi costringe il discorso *gegrammenon* sul vaso ad assumere una precisa direzione. Non si può leggere indifferentemente dalla fine o dall’inizio. C’è un ordine delle battute dettato dall’azione (dipinta) che si svolge: il ragazzo non può dire: “smetti” se prima l’uomo non ha tentato la sua seduzione, muovendo il braccio verso di lui. La scrittura non è più palindroma come l’iscrizione di Mida, ma fornisce all’immagine il suo modello di linearità e irreversibilità. Una straordinaria *pelike* attica a figure nere offre un dialoghetto fra due personaggi: un venditore di olio e un acquirente⁹³. I personaggi sono rappresentati in due momenti diversi, in successione, prima e dopo la reciproca interazione e l’azione che essi compiono di misurazione dell’olio: il tempo dell’azione si prolunga tanto da costringere il ceramografo a dipingere due scene! L’acquirente non può pronunciare la sua battuta se l’azione illustrata non è giunta al punto giusto!

Figure e discorsi come questi cos’altro sono se non quell’ εἶδωλον del discorso vivente e animato di cui parla Fedro?

Se quanto osservato coglie nel segno, ne deriva che la differenza fra la statua parlante, da un lato, e gli attori sulla scena, dall’altro è analoga a quella che vi è fra *discorso* da conferenza e *dialogo* platonico. Nel teatro e nel dialogo platonico, l’elemento qualificante e vivificante è la sequenza lineare irreversibile: il tempo si inserisce fra un segmento e il successivo e la direzione di lettura ne visualizza lo scorrere, per cui le figure che vi compaiono si spostano nello spazio e *anche nel tempo*, modificandosi⁹⁴. Ciò che consente a queste forme di rappresentazione artistica di riprodurre un *logos* che si muove, è vivo, ha inizio e fine in senso cronologico e non spaziale, è la possibilità – che queste hanno e la pittura, la scultura e la conferenza no – di far percepire allo spettatore/lettore il tempo che trascorre. Soltanto laddove c’è il tempo c’è la possibilità di non dire “sempre la stessa cosa a chiunque”, ma di dire cose diverse in tempi diversi e rispondendo a domande diverse e perfino di dire e rettificare, di dire male e poi meglio, di cambiare idea, di capire dopo aver non capito etc⁹⁵. Queste scritture speciali (o *eidola*) non danno l’impressio-

⁹² Conservata a Boston, Museum of Fine Arts 65.837, su cui vd. De Martino (1998: 48).

⁹³ Conservata a Roma, Musei Vaticani. Vd. De Martino (1998: 45–46).

⁹⁴ Esempi di figure vive e in movimento non mancano in realtà neppure nelle arti visuali tradizionali, con degli accorgimenti: esistono infatti dei cicli pittorici o scultorei che vanno letti con una precisa sequenza, in cui una serie di immagini si riferiscono a diversi momenti di un evento narrato: una stessa persona, riconoscibile per certi tratti iconografici permanenti, è raffigurata in sequenze differenti di una azione, dando vita ad una narrazione. In questi cicli pittorici o scultorei la direzione di lettura visualizza lo scorrere del tempo e infatti si realizza lungo superfici continue, assumendo spesso andamento bustrofedico.

⁹⁵ In tal modo questo tipo di scrittura ovvia all’inconveniente inerente – secondo Platone – alla mimesi: la possibilità di imitare/rappresentare il brutto. Il tempo consente infatti, col mutamento e la ritrattazione, la mimesi del brutto-che-diventa- bello. La mimesi del bello rende inoltre impossibile, secondo quanto detto nella *Palinodia*, che esso possa attrarre il brutto, per il principio che “il bello non può essere amato dal brutto”.

ne di pensare ma sono trascrizione di un pensiero vivo e mobile nel suo farsi. Scritture filosofiche.

Comprendiamo dunque ciò che significa *eidolon*: è la scrittura in grado di rappresentare ad altri che guardano – con o senza supporti figurativi – il discorso vivo⁹⁶. Questa scrittura è quella del dialogo platonico in quanto genere letterario: non in virtù di una sua maggiore somiglianza all'orale, giacché può benissimo darsi un orale monologico o indifferente al tempo e procedente *ut pictura* per immagini giustapposte, bensì in virtù della possibilità che ha di inglobare e far percepire il tempo e con esso il mutamento del *logos*. Il dialogo platonico non è *zoografia*, bensì *eidolon*, fantasma del discorso vivo che presuppone. Fantasma destinato, come il teatro (e il fumetto, suo moderno discendente) alla fruizione visiva, dunque alla lettura con gli occhi.

Conclusione

Il *Fedro* stesso è dunque quell'altro tipo di discorso, che “sa difendersi da solo”. Se questa capacità è legata all'altra, quella di non dire sempre la stessa cosa ad un interlocutore generico come fanno le iscrizioni, si può pensare che il soccorso, *boeteia*, sia una sorta di responsabilità all'interno del testo. Come, nel teatro, un gesto, un movimento rendono comprensibile, aiutano, una battuta, e viceversa, così nel *Fedro*, e in genere nel dialogo come genere letterario, per ogni questione saliente che viene affrontata e che desta un interrogativo, il testo stesso offre risposte differenti a partire da stimoli diversi. Potremmo dire: per lettori differenti, o, per usare il lessico di Platone, risposte atte a persuadere anime differenti. Le domande, infatti, nel *Fedro* non sono poste dal solo Fedro, ma da svariati “personaggi”: fittizi, come i ‘discorsi’ stessi che parlano, o immaginari o virtuali o anche storici. Le risposte offerte sono differenti, in differenti momenti del dialogo, in relazione a differenti forme linguistiche e registri stilistici. Il mito di Theut illustra, secondo il registro che gli è proprio, quell'impotenza della scrittura che già le vicissitudini del discorso di Lisia palesavano drammaturgicamente: le parole del re esplicitano ciò che l'azione dei personaggi e i loro dialoghi avevano già mostrato circa il rapporto fra memoria e scrittura (Fedro non aveva memorizzato il discorso ascoltato più volte, fidando sulla possibilità di entrare in possesso dello scritto e lo scritto gli era servito poi come supporto per la memorizzazione, proprio come dice il mito). Il mito dell'auriga e dei due cavalli dice, diversamente, ciò che Socrate aveva detto all'inizio, in forma dialogica, confessando di non sapere ancora quale parte prevasse in lui, se la belva fumosa o la creatura divina. L'esempio dei “giardini di Adone” dimostra la differenza, già apparsa tale, fra i discorsi di Lisia e di Socrate e il *Fedro*: fra i discorsi scherzosi dei conferenzieri e quelli seri e fati-

⁹⁶ Laddove l'immagine è già in partenza concepita come scrittura, cioè come sequenza lineare e irreversibile di immagini, l'omissione dell'apparato iconico in favore di quello testuale non comporta alcuna perdita di significato. Nel dialogo platonico, l'immagine – semmai – è riassorbita entro la scrittura che si incarica di rendere visibile tutto ciò che nel teatro è frutto di allestimento, recitazione, costumi, etc.

così dei filosofi, paragonandoli rispettivamente al lavoro estemporaneo del giardino in miniatura e al lavoro annuale del contadino⁹⁷.

Per ogni questione saliente necessitante di risposta, il dialogo offre: un discorso breve con domande e risposte, *oppure* una rappresentazione gestuale-drammatica, *oppure* un mito, *oppure* un esempio tratto dalla vita quotidiana, *oppure* un discorso lungo, *oppure* una definizione⁹⁸. E ciò a seconda che si voglia privilegiare il versante particolare, specifico, individuale oppure quello generale, astratto, dottrinale o se vogliamo definitorio.

Va da sé che, se il soggetto del dialogo – denso di “cose degne di onore” – non potrà che attrarre “i buoni” (per il principio esposto nella Palinodia: l’impossibilità che il cattivo sia amico del buono), i differenti registri linguistici usati *parleranno* a qualcuno e non a qualcun altro: qualche lettore sarà indifferente al procedere di Fedro e Socrate sull’argine di un fiume, a mezzogiorno, con un libro in tasca; altri troveranno ripetitive le parti didascaliche e definitorie, altri prolissi i miti, altri volgari gli esempi. Questa varietà di risposte – che fa del dialogo platonico un testo-contenitore di altri testi – è conseguenza dell’opera minuziosa di individuazione, di adattamento e aggiustamento fra principi generali e (quanto più è possibile) singole anime, che il vero retore deve compiere, adattando i discorsi alle anime e alle azioni in vista delle quali parla. Uno sforzo di comprensione della varietà e multiformità delle situazioni singole; una strada lunga e laboriosa, di cui non esiste scorciatoia.

Un tale sistema di difesa interno al testo, che lo protegge quando è letto da un lettore esperto e che, esplicitando il suo metodo, non nasconde alcuna parte della verità al lettore giovane e dunque non lo inganna né lo seduce, rende possibile ad un libro come il *Fedro* rotolare via lontano dall’autore e ne fa un libro da leggere, nel senso più moderno e per noi consueto del termine⁹⁹.

⁹⁷ Il libro-dialogo, il *Fedro* che noi ancora leggiamo, trascrive questa faticosa opera di coltivazione dell’anima ed è pertanto cosa ben diversa dal libro di Lisia, da una conferenza sofistica. La quale, vero e proprio giardino di Adone, è come una pianta seminata in vaso per l’occasione festiva, cresciuta rapidissimamente e fuori stagione e altrettanto rapidamente appassita. Questo vaso a rapida fioritura e sfioritura, rispetto all’attività del contadino che coltiva il campo durante tutto il ciclo di semina, fioritura e raccolto, altro non è se non una coltivazione in proporzioni ridotte e con un’estensione cronologica anch’essa ridotta. È dunque un esempio, un campione, un saggio che rimanda, ben che vada, ad una attività di ben altra estensione spaziale e temporale. Sappiamo infatti che la conferenza era concepita dai sofisti proprio come una sorta di saggio, di dimostrazione delle proprie capacità retoriche e delle proprie competenze, da dispiegare poi più distesamente nel rapporto vero e proprio di insegnamento. Questi discorsi-campione, naturalmente, sono costruiti per stimolare il desiderio degli ascoltatori di essere istruiti o di far istruire i propri figli dai sofisti che in tal modo si mettono in mostra. Sono discorsi-mostra legati unicamente all’occasione: la conferenza. Devono essere presi per quello che sono e non sovrastimati: il saggio si dedicherà a questa occupazione per scherzo e per divertimento e non per l’insegnamento e se vorrà metterli per iscritto, sotto forma di appunti, sarà soltanto per scopi personali: una seconda vita meno avventurosa e rotolante, vicina all’autore e sotto il suo controllo.

⁹⁸ Vd. Segoloni (2012), secondo il quale la caratteristica formale del dialogo come genere letterario è la *plokê* dei generi letterari, governata a sua volta dalla *plokê* di serio e faceto. Non è certo il caso, in questa sede, di ripercorrere l’ampia bibliografia sul dialogo platonico: vd. uno *status quaestionis* in Trabattoni 2011.

⁹⁹ È appena il caso di notare che il libro rotola via dal suo autore proprio come le famose statue di Dedalo fuggivano via nell’*Eutifrone*.

OPERE CITATE

- AGAMBEN, G., 2008, *Signatura rerum. Sul metodo*. Torino.
- BENVENISTE, E., 2001, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee. Volume secondo. Potere, diritto, religione*. Torino (Paris 1969).
- BONAZZI, M., 2011, *Platone, Fedro*. Torino.
- BRANCACCI, A., 1997, "Socrate critico d'arte", in: G. Giannantoni, M. Narcy (cur.), *Lezioni socratiche*. Napoli, pp. 121–151.
- BRIOSO SÁNCHEZ, M., 2008, "Sócrates lector?", *Salamanca*, pp. 13–40.
- BRISSON, L., 2004, *Platon, Phédre*. Paris.
- BURNYEAT, M., 1997, "Postscript on Silent Reading", *Classical Quarterly* 47, pp. 74–76.
- CALVO, T., 1992, "Socrates' first speech in the *Phaedrus* and Plato's criticism of rhetoric", in: L. Rossetti (cur.), *Understanding the "Phaedrus"*, Sankt Augustin, pp. 47–60.
- CAROLI, M., 2012, "Il commercio dei libri nell'Egitto greco-romano", *Segno e Testo* 10, pp. 1–78.
- CARSON, A., 1986, *Eros the Bittersweet. An Essay*, Princeton.
- CASERTA, C., 2009, *Corpo politico. Corpo, dike, comunicazione fra Agamemnone e Pericle*, Bologna.
- CAVALLO, G., 2001, "L'altra lettura. Tra nuovi libri e nuovi testi", *Antiquité Tardive* 9, pp. 131–138.
- CAVARERO, A., 2003, *A più voci. Filosofia dell'espressione vocale*, Milano.
- CENTRONE, B., 1998, *Platone, Fedro*. Roma e Bari.
- CIVILETTI, M., 2002, *Filostrato. Vite dei sofisti*, Milano.
- DE LUISE, F., 1997, *Fedro. Le parole e l'anima*, Bologna.
- DE MARTINO, F., 1998, *Teatro "sonoro" e teatro "muto": fumetti greci*, in: J.V. Bañuls et al. (cur.), *El teatre clàsic al marc de la cultura griega i la pervivència dins la cultura occidental*, Bari, pp. 39–64 + Addendum s.p.
- DE MARTINO, F., 2003, "A ciel sereno (fumetti senza nuvole)", *Primum legere. Annuario delle Attività della Delegazione della Valle del Sarno dell'A.I.C.C.* 2, pp. 11–76.
- DE MARTINO, F., 2006, *Poetesse greche*, Bari.
- DE MARTINO, F., 2013, "Donne di sapere", in: F. De Martino, C. Morenilla (cur.), *Palabras sabias de mujeres*, Bari, pp. 111–226.
- DEL CORSO, L., 2003, "Materiali per una protostoria del libro e delle pratiche di lettura nel mondo greco", *Segno e stile* 1, pp. 5–78.
- DEL CORSO, L., 2011, "Il libro e il logos. Riflessioni sulla trasmissione del pensiero filosofico da Platone a Galeno", *Quaestio. Annuario di storia della metafisica* 11, pp. 3–34.
- FRANZONI, C., 2002, "Il simposio", in: S. Settis (cur.), *I Greci. Storia cultura arte società. 4. Atlante. II*, Torino, pp. 1229–1259.
- FRANZONI, C., 2006, *Tirannia dello sguardo. Corpo, gesto, espressione nell'arte greca*, Torino.
- GILL, G., 1988, *Origini dell'uguaglianza. Ricerche sociologiche sull'antica Grecia*, Torino.
- GOFFMAN, E., 1987, *Forme del parlare*, Bologna.
- GOULEMOT, J., 1985, "De la lecture comme production de sens", in: R. Chartier (cur.), *Pratiques de la lecture*, Paris, pp. 115–128.
- GRAVILOV, A., 1997, "Techniques of Reading in Classical Antiquity", *Classical Quarterly* 47, pp. 56–73.
- GRISWOLD, C.J., 1986, *Self-Knowledge in Plato's "Phaedrus"*, New Haven e London.
- HALLIWELL, S., 2008, *Greek Laughter*, Cambridge e New York.

- HEITSCH, E., 1989, "Timiotera", *Hermes* 117, pp. 278–287.
- KNOX, B., 1968, "Silent Reading in Antiquity", *Greek, Roman and Byzantine Studies* 9, pp. 421–435.
- KUHN, T., 1999, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Torino.
- LA MATINA, M., 2001, *Il problema del significante. Testi greci fra semiotica e filosofia del linguaggio*, Roma.
- LAZZARINI, M., 1976, *Le formule delle dediche votive nella grecia arcaica*, Roma.
- LISSARAGUE, F., 1990, *L'immaginario del simposio greco*, Roma e Bari.
- MARINO, S., 2011, "Quot capita tot sententiae. Il corpo del discorso tra fisiologia delle parti e genesi del senso in Fedro 264C2–5", in: G. Casertano (cur.), *Il Fedro di Platone: struttura e problematiche*. Napoli, pp. 125–137.
- MARROU, H.-I., 1965, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, Paris.
- MORESCHINI, C., Robin, L., Vicaire, P., 2002, *Platon, Oeuvres complètes, Phèdre*, Paris.
- MOUZE, L., 2007, *Platon, Phèdre*, Paris.
- NARCY, M., 2011, "La lezione di scrittura di Socrate nel Fedro di Platone", in: G. Casertano (cur.), *Il Fedro di Platone: struttura e problematiche*, Napoli, pp. 139–156.
- NICOSIA, S., 2000, "Sul concetto greco di giudizio (*krisis*). Un approccio linguistico", in: S. Nicosia (cur.), *Il giudizio, Filosofia, teologia, diritto, estetica*, Roma, pp. 55–68.
- NIEDDU, G., 1992, "Il Ginnasio e la scuola: scrittura e mimesi del parlato", in: G. Cambiano, L. Canfora, D. Lanza (cur.), *Lo spazio letterario della Grecia antica*, Salerno e Roma, pp. 555–585.
- NIEDDU, G., 2004, *La scrittura 'madre delle Muse': agli esordi di un nuovo modello di comunicazione culturale*, Amsterdam.
- NIGHTINGALE, A., 2004, *Spectacles of Truth in Classical Greek Philosophy*, Cambridge.
- PIERANTONI, R., 1986, *Forma fluens, fluxus formae. Il movimento e la sua rappresentazione nella scienza, nell'arte e nella tecnica*, Torino.
- REALE, G., 1998, *Platone, Fedro*. Milano.
- SASSI, M., 2007, "Eros come energia psichica. Platone e il flusso dell'anima", in: M. Migliori, L. Napolitano Valditarà, A. Fermani (cur.), *Interiorità e anima. La "psyche" in Platone*, Milano, pp. 275–292.
- SEGOLONI, L., 2012, "Un genere letterario privo di leggi scritte, legge a se stesso: il dialogo", *Seminari Romani di cultura greca* I, 2, pp. 339–350.
- SEGOLONI, L., 2013, "Socrate, i "dialoghi socratici" (logoi Sokratikoi) e il "genere serio-comico" (spoudaiogelion)", in: F. de Luise, A. Stavru (eds.), Berlin, pp. 140–148.
- SVENBRO, J., 1991, *Storia della lettura nella Grecia antica*, Roma e Bari.
- SVENBRO, J., 1995, "La Grecia antica e classica: l'invenzione della lettura silenziosa", in: G. Cavallo, C. R. (cur.), *Storia della lettura*, Roma e Bari, pp. 3–36.
- SWAIN, S., 1998, "La conferenza", in: S. Settis (cur.), *I Greci. Storia Cultura Arte Società. Una storia greca. Trasformazioni*, Torino, pp. 1183–1198.
- SZLEZÁK, T., 1988, *Platone e la scrittura della filosofia. Analisi di struttura dei dialoghi della giovinezza e della maturità alla luce di un nuovo paradigma ermeneutico*, Milano.
- SZLEZÁK, T.A., 1989, "Struttura e finalità dei dialoghi platonici. Che cosa significa venire in soccorso al discorso?", *Rivista di filosofia neoscolastica* 81, pp. 523–542.
- SZLEZÁK, T.A., 1991, *Come leggere Platone. Presentazione di Giovanni Reale*, Milano.
- TAGLIAPIETRA, A., 2009, *Il dono del filosofo. Sul gesto originario della filosofia*, Torino.
- TEMPESTA, A., 2002, "L'agorà", in: S. Settis (cur.), *I Greci. Storia cultura arte società. 4. Atlante. II*, Torino, pp. 978–1032.

- TRABATTONI, F., 1994, *Scrivere nell'anima. Verità, dialettica e persuasione in Platone. Nuova introduzione di Franco Trabattoni*, Firenze.
- TRABATTONI, F., 1996, *Platone, Fedro*, Milano.
- TRABATTONI, F., 2011, "Un'interpretazione "platonica" del primo discorso di Socrate nel Fedro", in: G. Casertano (cur.), *Il "Fedro" di Platone: struttura e problematiche*, Napoli, pp. 285–305.
- TRABATTONI, F., 2012, "Dialogo", in: P. D'Angelo (cur.), *Forme Letterarie Della Filosofia*, Roma, pp. 105–124.
- TURNER, E., 1975, "I libri nell'Atene del V e IV secolo a.C.", in: G. Cavallo (cur.), *Libri editori e pubblico nel mondo antico. Guida storica e critica*, Roma e Bari, pp. 5–24 e 135–149.
- VASSALLO, C., 2011, "La palinodia tra retorica e metafora", in: G. Casertano (cur.), *Il Fedro di Platone: struttura e problematiche*, Napoli, pp. 327–352.
- VELARDI, R., 2006, *Platone, Fedro*, Milano.
- VERNANT, J., 2010, *L'immagine e il suo doppio. Dall'era dell'idolo all'alba dell'arte*, Milano e Udine.
- WISSMANN, H., 2010, *Les avatars du vide. Democrite et les fondaments de l'atomisme*, Paris.
- YUNIS, H., 2011, *Plato: Phaedrus*, Cambridge.
- ZANKER, P., 1997, *La maschera di Socrate. L'immagine dell'intellettuale nell'arte antica*, Torino.

CRISTIANA CASERTA
/ Università di Palermo /

Τιμώτερα Books, Talking Objects, Honour and Shame in the *Phaedrus*

In the *Phaedrus*, the expression τὰ γεγραμμένα φαῦλα ἀποδείξει, „to demonstrate the inadequacy of its own written” could mean „to make a palinody.” The requirements to define someone as a philosopher that Socrates provides (*Phdr.* 278) describe in theoretical and normative form what the dialogue has already represented in its dramatic form. Plato has targeted the speech of Lysias and the first speech of Socrates as belonging to a literary genre that is still *in statu nascendi*: a sophistic conference in which the writing is supposed to be read aloud and there is established a particular emotional relationship between the reader and listener with the subordination of the latter to the former. For Socrates this relationship should be different and the speeches as well as books should have a completely different intent, content and form: philosopher must offer to the one whom he loves a chaste and virtuous conduct: such conduct, in its imitation of the divine, is precisely what distinguishes him from other scholars: τιμώτερα. The philosophical relationship must involve a different kind of reading: a silent one that can neutralize the deleterious and seductive effects of the voice. This does not imply, however, that all books are the same. Philosophical writing is not a palindrome on a statue, like a picture. Its qualifying element is the linear and irreversible sequence. Time flows between one segment and the next. Thus, thoughts presented in writing move in space, whereas characters that have thoughts in them also move over

time, changing and modifying themselves. That is precisely how philosophical writing, such as the platonic dialogue, can reproduce logos.

KEYWORDS

Philosopher, conference, reader, listener, τιμώτερα, silent reading, palindrome, picture, writing, dialogue

Persuasion, Justice and Democracy in Plato's *Crito*

YOSEF Z. LIEBERSOHN / *Bar-Ilan University* /

1. Introduction

Having provided the Laws' speech, Socrates ends the dialogue by turning to Crito and saying:

Ταῦτα, ὦ φίλε ἑταῖρε Κρίτων, εὖ ἴσθι ὅτι ἐγὼ δοκῶ ἀκούειν, ὥσπερ οἱ κορυβαντιῶντες τῶν αὐλῶν δοκοῦσιν ἀκούειν, καὶ ἐν ἐμοὶ αὕτη ἡ ἡχὴ τούτων τῶν λόγων βομβεῖ καὶ ποιεῖ μὴ δύνασθαι τῶν ἄλλων ἀκούειν· ἀλλὰ ἴσθι, ὅσα γε τὰ νῦν ἐμοὶ δοκοῦντα, ἐὰν λέγῃς παρὰ ταῦτα, μάτην ἐρεῖς· ὅμως μέντοι εἴ τι οἶμαι πλέον ποιήσῃς, λέγε. (*Cri.* 54 d 3–8)

Be well assured, my dear friend, Crito, that this is what I seem to hear, as frenzied dervishes of Cybele seem to hear the flutes, and this sound of these words re-echoes within me and prevents my hearing any other words. And be assured that, so far as I now believe, if you argue against these words you will speak in vain. Nevertheless, if you think you can accomplish anything, speak.

It is not clear from what Socrates says whether he wishes Crito to answer the arguments raised by the Laws or not. If he is really interested in hearing Crito's response to the Laws' speech, why mention the Corybants? If he does not want to hear Crito's answer he should not have ended with encouraging Crito to speak. Socrates seems strangely indecisive.¹

In this paper I wish to argue that this closing paragraph of the *Crito*² (to which I shall return in the last section of this paper) reflects and actually summarizes one of the main messages of Socrates to Crito in the *Crito*,³ namely that he should refrain from rhetorical speeches. Yet this criticism by Socrates of the *Crito* is also an attack of Plato against democracy.⁴ Socrates attempts to stop Crito using speeches and persuasion and thereby reduce the danger of democracy, since speeches, persuasion, and rhetoric are the basic mechanism of democracy. These are, however, the elements giving democracy its very legitimacy.

Socrates' final words are not the only puzzling feature in the *Crito*. Here are a few more, all of which will be treated in my analysis.

- a. Although Crito makes several attempts to persuade Socrates to escape jail, Socrates never tries to persuade Crito that he ought to stay. Socrates wishes only for Crito to stop trying to persuade him.
- b. The verb *peithomai* has two different meanings: 'to be persuaded' and 'to obey'. The verb appears frequently in a conversation dealing with free and forced persuasion. Is there a play on the verb in both its senses?

¹ Stokes (2005: 187–188) tries to explain what he takes to be “contradictory requirements”. Basing his explanation on the dramatic situation, Stokes sees here a compromise Socrates makes between the need for a quick practical decision and “the conveniences of the Platonic confutation or elenchus, including its generally provisional nature” which “must be observed”. He later writes (2005: 193): “Plato and his Socrates must provide the discussion in the *Crito* with both finality and provisionality. The occasion is exceptional”. But see Garver's remark (2014: 4): “The Laws have produced an argument that silences all others. This idea of a clinching or conclusive argument seems at odds with Socrates' own idea that he is always persuaded by the strongest argument”.

² This paragraph is usually discussed concerning the question whether the Laws' speech really gives the reader Socrates' (Plato's character in the *Crito*) own opinion or not. On this debate see Kraut (1984: 4), Weiss (1998: 134–145) and Harte (2005). See also Stokes (2005: 188–194) who criticizes Harte and Weiss' interpretation.

³ These sentences may be regarded as nothing special, something like “As far as I, Socrates, am concerned nothing could be found to be said against the Laws' arguments, but if you still think you have something to say, speak.” Yet this is exactly what characterizes Plato's writing. Many ‘innocent’ passages also have an underlying meaning and the two meanings coexist. Indeed, it is Socrates' interlocutor (and correspondingly Plato's reader) who must decide which meaning to embrace.

⁴ Determining the subject of any of Plato's dialogues is a difficult task. Even in cases where the subtitle points to a specific subject – e.g. *περὶ δικαιοσύνης* for the *Republic* or *περὶ ῥητορικῆς* for the *Gorgias* – one should not take it simply as a proof. Plato's *Crito* is no exception. The exact subject of the *Crito* has never been agreed upon. Already Adam (1888: v–vi) argues that the *Crito*, as against the *Euthyphro* and the *Apologia* “is Socrates' *Apologia pro morte sua*” (see also n. 12 below). Danzig (2010) argues that the *Crito* is Plato's own attempt to explain his behavior during Socrates' trial and its consequences. Other scholars have regarded the *Crito* as Plato and Socrates' attempt to explain why Socrates did not escape from jail. Moreover, despite Plato's account in the *Crito*, we have no other testimony independent of Plato's account for the story told in the *Crito*. Perhaps Plato invented the whole story, and his readers were aware of its fictional status. If so, his contemporaries would not have read the *Crito* as an explanation for an act which never happened.

c. The term 'justice' and its cognates appear frequently in the *Crito*. We might have expected the "What is X?" question so typical of early Platonic dialogues⁵ to appear in this dialogue, but the nature of justice is never questioned.

2. A preliminary note – Socrates, Crito, Plato and the reader

In order to decipher Plato's intent in each dialogue one has to concentrate only on the characters of the dialogue, and as we all know Plato does not appear as an actor in any of his dialogues. With regard to the *Crito* it is only through the conversation between Socrates and Crito that Plato's view may be discerned concerning the issue discussed in the dialogue, whatever that may be. While Socrates may change his strategies in reaction to Crito's behaviour, it is Plato who orchestrates everything. Asking why Plato has caused the characters to act as they do is the key to unlocking Plato's own view.

One of the main issues clearly implicit in the conversation between Socrates and Crito, as I shall be arguing, is democracy,⁶ represented by Crito who plays the role of a typical Athenian citizen (despite his wealth).⁷ More particularly, the main issue concerns the dangers of democracy. Socrates first concentrates on the Many, and Crito's dependence on their view (*Cri.* 44 c 6 ff., immediately after Crito's speech at 44 b 6–c 5). Within this discussion lies an additional discussion (following Crito's second speech at 44 e 1–46 a 9) concerning justice and the question of the expert who should be obeyed (*Cri.* 46 b 1 ff.).⁸ I shall be arguing that from 48 a 10 to the end of the conversation Socrates turns to his last issue emphasizing speech, persuasion, and rhetoric,⁹ with everything said by Socrates from 48 a 10 onwards being preparatory work for the Laws' speech.

⁵ E.g. Plat. *Euthphr.* 5 c 9–d 7; *Lach.* 190 e 3. On this issue see also Moore (2011: 1032).

⁶ Plato's critique of political and democratic rhetoric spans important parts of his corpus: the *Republic*, *Gorgias*, and the *Menexenus*, among others. My aim in this paper is not only to show that it appears in the *Crito* as well, but to point at the special way in which democracy is criticized, namely that rhetoric is a 'gentler' form of violence in that it enables one to break the law while remaining a law-abider in his consciousness. Hence I shall not go into Plato's larger critique against democracy and shall limit my discussion to what Plato has to say in the *Crito* alone.

⁷ The analysis presented here regards each Platonic dialogue as self-standing, with regard to its characters. Plato the dramatist shapes his characters according to his specific aims in each dialogue. Thus Gorgias of Plato's *Gorgias* should not be taken as a simple representation of the historical Gorgias, and the same applies to Crito. Historically Crito was, indeed, a wealthy aristocrat, but Plato can present him according to his specific aim in composing the *Crito*. On the other hand my description of Crito as "a typical Athenian citizen" should not be interpreted by treating Crito as a member of the democratic mob. Crito is shown in this dialogue to be indeed a wealthy man. He is a typical Athenian citizen in the sense that he gets along with democracy, and as I shall argue, he uses democratic stratagems in order to achieve his self-interested aims.

⁸ The discussions are interconnected. The discussion of justice is added to the discussion concerning the opinion of the Many, and the 'discussion' (see note 10 below) concerning rhetoric is added to the previous two. Thus every discussion incorporates the previous one.

⁹ This last issue – rhetoric and persuasion – does not stand as an independent issue, but rather incorporates all previous issues and reveals their infrastructure.

Having analyzed all of Socrates' moves we should then ask ourselves why Plato the playwright chose to arrange Socrates' moves in the way they appear. Why does a 'discussion'¹⁰ which focuses on speeches, persuasion, and rhetoric appear at the last stage? Because this last stage reveals the structure of the previous stages, I shall argue that Plato himself regards rhetoric as responsible for many of the problems and fallacies of democracy.¹¹

In what follows I shall arrange my discussion into three main parts: 1. speeches within democracy enable a citizen to break the law for self interest while still considering himself a law-abiding citizen; 2. speeches are in fact nothing but a fig-leaf for violent behaviour; 3. how and why the treatment of rhetoric appears only after discussions of the Many and Justice.

3. Speeches as an infrastructure: Breaking the law while remaining a law-abiding citizen.

Socrates was born into a democratic regime. He lived and acted in this regime, and eventually was sentenced and executed by democratic institutions. All this should be considered relevant in any analysis of the dialogue. Yet not a few scholars seem to take the *Crito* as dealing in the abstract with themes such as the state and the citizen, obeying or disobeying an unjust verdict, the nature of justice and the like.¹²

The main problem with *Crito* in this dialogue is not his obvious willingness to break the law for his own interests.¹³ It is the fact that by breaking the law he does not consider himself a law-breaker. Had *Crito* been a simple criminal, Socrates would not have brought the Laws' speech.¹⁴ This speech is intended for one who in principle accepts the laws' authority. Moreover, *Crito* considers himself to be not only a law-abiding citizen, but even a moral and just man. A discussion such as the one appearing at 49 a 4–c 9 could have had an effect only on one who considers himself moral and just.

¹⁰ The word 'discussion' has been put in commas because it is not a discussion in the regular sense of the word. The fictional speech purportedly made by the Laws is a form of discussion concerning rhetoric and persuasion presented in this way by Socrates.

¹¹ In a way it is not democracy which uses rhetoric but rather rhetoric and the use of *doxa* (instead of *epistēmē*) which strengthens Democracy.

¹² See for example Adam (1888: v): "because in both {sc. the *Crito* and the *Phaedo*} we are introduced to problems of more universal interest, in the *Crito* to the relation between the individual and the state", and (1888: xi): "but what really stands arraigned before him is the principle that alone renders possible the existence of any kind of state, aristocracy, no less than democracy, the *nomos*". cf., e.g., Kraut (1984), Woozely (1979), Harte (2005).

¹³ *Crito's* willingness to break the law is exemplified immediately at the beginning of the dialogue. *Crito* has succeeded in entering the jail earlier than law permits by bribing the guard, and is contemplating smuggling Socrates out of jail.

¹⁴ Formally this speech is directed to Socrates, but *Crito* is the one who is to advise Socrates. Thus by dramatic manipulation the speech is for *Crito*.

Thus, Crito considers himself to be a law-abiding citizen and a moral man, but in fact is a citizen who breaks laws, and is an immoral person. These two traits are one and the same. Crito represents in this dialogue what Plato thought of the typical democratic citizen, and the dramatist locates the problem in the legitimizing power of speeches, persuasion and rhetoric.

In order to prove my claim I wish to focus on a strange phenomenon which I have elsewhere called 'the *measure for measure* argument'.¹⁵ In evaluating Crito's attitude toward the laws and justice three points should be emphasized. Firstly, Crito is presented throughout the dialogue as one who breaks the law. Secondly, Crito is fully aware that he is breaking the law. Thirdly, his breaking the law does not seem to bother him at all.

Already at the very beginning of the dialogue Crito has no qualms about bribing the guard in order to get into jail earlier.¹⁶ He is even proud of it and of his connections with the guard. Throughout the whole of Crito's speech at 44 e 1–46 a 9 there is no hint whatsoever that Socrates would be doing anything wrong or unjust by escaping, although Crito is aware that Socrates would be breaking the law.¹⁷ Yet Crito regards himself as a law-abiding citizen.¹⁸ Socrates understands him as regarding himself as such, or he would not have adduced the Laws, whose speech would have an effect only on one who agrees that they should be obeyed. Crito's behavior may begin to be explained by comparing the Laws' speech with Crito's speech at 44 e 1–46 a 9.

The Laws' speech begins either where the Laws start speaking (*Cri.* 50 a 8), or at the formal beginning of the speech (*Cri.* 50 c 5). The second alternative is preferable.¹⁹ Between the first appearance of the Laws (*Cri.* 50 a 8–b 5) and the formal speech (*Cri.* 50 c 5–54 d 2) Socrates asks Crito a question which should be regarded as the key to understanding the whole dialogue (*Cri.* 50 c 1–3): ἢ ἐροῦμεν πρὸς αὐτούς {sc. τοὺς νόμους²⁰} ὅτι “Ἡδίκηι γὰρ ἡμᾶς ἡ πόλις καὶ οὐκ ὀρθῶς τὴν δίκην ἔκρινεν;” ταῦτα ἢ τί ἐροῦμεν; (“Or shall we say to them {sc. the Laws}, ‘the polis has done us an injustice and has not judged the case justly.’ – shall we say that, or what?”).

Compare this question with Crito's speech (*Cri.* 44 e 1–46 a 9), in which he tries to persuade Socrates to escape from jail. Crito is aware that Socrates will not accept the suggestion to escape easily.²¹ Crito offers many and various reasons for Socrates to

¹⁵ For an analysis of the phenomenon, see my paper (Liebersohn 2011: 51–53).

¹⁶ This view is shared by Congleton (1974: 432–446) and Weiss (1998: 52). For a different view see Stokes (2005: 24–25).

¹⁷ Crito argues that the opposite would be true: if Socrates does not escape he would be doing the wrong thing (*Cri.* 45 c 6–7). On the terminology for ‘unjust’ and ‘wrong’ as opposed to ‘illegal’, see my paper (Liebersohn 2015). cf. also n. 29 below.

¹⁸ Crito nowhere appears as saying something against the laws as such.

¹⁹ The reason is given immediately below.

²⁰ To be more accurate one should add τὸ κοινὸν τῆς πόλεως (‘the commonwealth’. See *Cri.* 50 a 7–8).

²¹ This is proved by Crito's own words (*Cri.* 44 c 3–5): οὐ γὰρ πείσονται οἱ πολλοὶ ὡς σὺ αὐτὸς οὐκ ἠθέλησας ἀπιέναι ἐνθένδε ἡμῶν προθυμουμένων. (“For the Many will not believe that we were eager to help you to go

run away. Among them we find Crito reminding Socrates of his children; the fact that he – Socrates – has ἀρετή (*aretē*; *virtue*) and ἀνδρεία (*andreia*; *courage*); the fact that he will be welcomed in every other polis, and the like. What is interesting is what does *not* appear here but *should* have appeared at the top of the list were it true: Socrates is simply not guilty, since the polis did him an injustice, and in such a case Socrates has the right to run away, i.e. to retaliate with injustice for an injustice done to him. The base of this argument, which I call ‘the *measure for measure* argument’, is the ancient moral code of ‘helping friends and harming enemies’ (τοὺς μὲν φίλους εὖ ποιεῖν, τοὺς δὲ ἐχθροὺς κακῶς).²² Crito uses many arguments, but not the most obvious one, the ‘*measure for measure* argument’. Why not?

Compare this with Crito’s response when, later, Socrates does suggest using the ‘*measure for measure* argument’ against the polis (*Cri.* 50 c 4): Ταῦτα νῆ Δία, ὦ Σώκρατες (“That is what we shall say, by Zeus, Socrates”). The enthusiasm with which Crito embraces this argument²³ when presented by Socrates contrasts with the total absence of this argument in Crito’s original attempt to persuade Socrates to run away. Moreover, the fact that Socrates is the one who later raises this argument means that Crito would not have raised it on his own initiative. It may be inferred from all the above that the ‘*measure for measure* argument’ is Crito’s latent justification for his behavior, allowing him to break the law while continuing to consider himself a loyal citizen of a democratic city, but is too natural and obvious to be considered worth mentioning.

The ‘*measure for measure* argument’ is always at the service of one whose opinion has been found by a court of law to be in the minority. Being in the minority may be rationalized as losing out to the superior rhetoric of the other side,²⁴ rather than to any superior legal position. It is the rhetoric of the opposing side that the offended citizen reacts to rather than the validity of the laws. Crito sees Socrates as on the receiving end of superior rhetoric; Crito therefore feels justified in needing to save his own reputation and his friend’s life even by breaking the law, but does not thereby invalidate the laws.²⁵

Rhetorical speeches are evaluated not by criteria of truth but by what seems to be reasonable; thus the minority position is never proved false, and may continue to be

away from here, but you refused”). Yet up to this point Socrates has not said anything which could have given Crito the slightest impression that he will refuse to escape. From a dramatic point of view this means that the scene is set by the dramatist (Plato) in such a manner that we can assume that Crito comes to jail already aware of Socrates’ reluctance. This sentence also allows both Socrates to find out Crito’s attitude towards him, and the reader Crito’s motives and way of thinking.

²² See e.g., Plat. *Men.* 71 e 4; *R.* 332 d 7, 335 a 7, 362 c 1; Xen. *Hier.* VI 12, 2; D.H. *Antiquitates Romanae* III 11, 9. See also Solon fr. 13, 5: εἶναι δὲ γλυκὺν ὡς φίλοις, ἐχθροῖσι δὲ πικρὸν, τοῖσι μὲν αἰδοῖον, τοῖσι δὲ δεινὸν ἰδεῖν (“With these may I be sweet to my friends, bitter to my enemies, an object of reverence to the former, to the latter a dreadful vision to see”).

²³ In a philosophical drama, not only what is said but also how it is said is important.

²⁴ Indeed, this is hinted at by Socrates in his first part of the Laws’ speech: πολλὰ γὰρ ἂν τις ἔχοι, ἄλλως τε καὶ ῥήτωρ, εἰπεῖν... (“For one might say many things, especially if one were an orator...”) (*Cri.* 50 b 6–7). This point has been emphasized by Weiss (1998: 84–95), and see my discussion on p. 154 and n. 35 below.

²⁵ For Socrates’ response to this ‘measure for measure’ excuse see pp. 157–158, 163 below.

regarded as valid by those who hold the minority position. Combine this with the old maxim of helping friends and harming enemies, which, according to Dover (1994: 273), never really disappeared even during the reign of democracy,²⁶ and it is easy to see how rhetoric allows every citizen in a democratic regime to break the law now and then²⁷ for self interests while regarding himself as a law-abiding citizen.

4. Speeches in Practice: The worthlessness of using speeches

Justice with its cognates appears frequently in the *Crito*; but its first appearance is at 44 e 1–46 a 9, and *Crito* is the first to use it. In two places within this speech we find the adjective *dikaios* and *dikaioi*: at 45 a 1 and at 45 c 6:

ἡμεῖς γάρ που δίκαιοί ἐσμεν σῶσαντές σε κινδυνεύειν τοῦτον τὸν κίνδυνον καὶ ἐὰν δέη ἔτι τούτου μείζω (*Cri.* 45 a 1–3)

since it is right for us to run this risk, and if necessary an even greater risk than this, provided we save you.²⁸

Ἦτι δέ, ὦ Σώκρατες, οὐδὲ δίκαιόν μοι δοκεῖς ἐπιχειρεῖν πρᾶγμα, σαυτὸν προδοῦναι, ἐξὸν σωθῆναι. (*Cri.* 45 c 6–7)

And besides, Socrates, what you are trying to do, seems to me, not to be the right thing – betraying yourself when you might save yourself.

Taken by itself *Crito*'s use of the adjective *δίκαιος*²⁹ pertains to using all the power one has in order to achieve one's own interests. It is justified, i.e. it is the right³⁰ thing to do.³¹ Thus, if *Crito* has the money and connections to get Socrates out of jail he is justified in

²⁶ The same view is shared by Allen (2000). The author argues that although attempts done by democratic regime to transfer exerting punishments from the individual to the state, the moral code of 'helping friends and harming enemies' stayed firm and functioned well.

²⁷ The 'measure for measure argument' does not pertain to a specific act of law-breaking, but provides its advocate a sweeping justification to break the law whenever necessary while still being able to feel entirely loyal to the polis.

²⁸ Literally "we are right to run..."; cf. Adam (1888: 33): "it is right that we' – The Greek idiom is personal while ours is impersonal".

²⁹ *Dikaios* as against *to dikaion*. In another paper (Liebersohn 2015) I have shown that the adjective itself is used in our dialogue to denote "what is in one's right to do", and the adjective with an article refers to a formal law. See also n. 17 above.

³⁰ Adam (1888: 36), referring to our text (*Cri.* 45 c 6) writes: "It is not correct to translate *δίκαιον* here as 'just': it is 'right', 'moral'".

³¹ The construction *δίκαιός εἰμι* comes nearest to the meaning of "I have the right to...".

doing so.³² Indeed Crito uses many tools. He is more than willing to bribe the guard to enter the jail earlier, and he would probably do other things as well (see also *Cri.* 45 a 2–3). Yet a persuasive speech is a no less legitimate tool.³³ Moreover, speech seems to be the most efficient tool for Crito to use especially with Socrates who refuses to escape. Crito's dominant – if not the only – motivation is his reputation among the Many;³⁴ Socrates' refusal to escape is an impediment which Crito has to remove, and in order to persuade Socrates, the tool to use is speech.

The worthlessness of speeches is first hinted at in an innocent remark made by Socrates just before the Laws' speech and fully observed by examining the content of that speech. At 50 b 5–c 1, immediately before the beginning of the Laws' speech, Socrates says: πολλὰ γὰρ ἂν τις ἔχοι, ἄλλως τε καὶ ῥήτωρ, εἰπεῖν... (“For one might say many things, especially if one were an orator...”).

While Weiss (1988: 86–87) sees here mere irony I wish to argue that Socrates is serious.³⁵ He wants Crito to realize that were speeches to depend on rhetorical skill alone nothing would be safe. The Laws do exactly this with a rhetorical speech to counter Crito's.

Crito's speech at 44 e 1–46 a 9 is intended to persuade Socrates to escape jail;³⁶ the Laws' speech at 50 a 8–b 5 and 50 c 5–54 d 2 is intended to persuade Socrates not to escape but to remain in jail. Scholars have already demonstrated that the Laws' speech is a response to Crito's speech.³⁷ A couple of examples will suffice. Crito's argument based on Socrates' children becoming orphans (*Cri.* 45 c 10–d 4) is turned on its head by the Laws (*Cri.* 54 a 2–8). Crito argues for what a man with ἀρετή should do (*Cri.* 45 d 7–9), and this too is countered by the Laws (*Cri.* 54 a 1–2). The point Socrates seems to be

³² The same goes for Socrates; if he has the power to help himself (he has friends such as Crito) he also has the right to help himself, and not using this power would not be the right thing to do.

³³ Cf. Plat. *Grg.* 479 c 1–4: ὅθεν καὶ πᾶν ποιοῦσιν ὥστε δίκην μὴ διδόναι μηδ' ἀπαλλάττεσθαι τοῦ μεγίστου κακοῦ, καὶ χρήματα παρασκευαζόμενοι καὶ φίλους καὶ ὅπως ἂν ὦσιν ὡς πιθανώτατοι λέγειν. (“And hence they do all that they can to avoid punishment and to avoid being released from the greatest of evils; they provide themselves with money and friends, and cultivate to the utmost their powers of persuasion”) (emphasis mine).

³⁴ Crito enumerates in his first speech at 44 b 6–c 5 two reasons – his friendship with Socrates and his reputation among the Many – but Socrates finds out, easily enough, which really motivates him. In his response at 44 d 1–5 he does not mention friendship at all, and Crito does not protest.

³⁵ Weiss correctly observes, “by linking what the Laws say with what an orator would say, Socrates decisively dissociates himself from the speech of the Laws”; yet her later interpretation for the link as “Plato's way of warning the reader not to be too easily taken in by what they say.” (1998: 87) seems to be going too far. Socrates is speaking to Crito; Plato does not speak directly to the reader. See also Moore (2011: 1038–1039) and his criticism of Weiss' view in n. 10. See also n. 24 above.

³⁶ There is another speech at 44 b 6–c 6, but this speech seems to be an emotional outburst, which need not concern us here.

³⁷ See Harte (2005) as against Kraut (1984). See also Allen who recognizes the relation between these two speeches but emphasizes the formal element: Crito's speech is “at random (...) a cluster of considerations that might have been offered in any order” (1972: 560) while the Laws' speech is a “unified and organic whole with head, trunk, and limbs, organized around a single self-consistent principle” (1972: 562); as for content, “The speech also meets, point by point, the prudential considerations that Crito urged in favor of escape” (1972: 562).

making is that any rhetorical argument can be met by an equal and opposite argument, rendering all rhetorical arguments worthless in the process of reaching a correct decision.³⁸ The very last words of the *Laws* draw attention to the persuasive, non-factual, nature of both sets of arguments (*Cri.* 54d1-2): ἀλλὰ μὴ σε πείσῃ Κρίτων ποιεῖν ἃ λέγει μᾶλλον ἢ ἡμεῖς (“Do not let Crito persuade you to do what he says, but take our advice”).

Socrates expresses the need for a criterion of truth immediately after Crito's second and long speech (*Cri.* 46b1-2): ὦ φίλε Κρίτων, ἡ προθυμία σου πολλοῦ ἀξία εἰ μετὰ τινος ὀρθότητος εἴη· εἰ δὲ μὴ, ὅσῳ μείζων τοσοῦτῳ χαλεπωτέρα (“My dear Crito, your eagerness is worth a great deal, if it were with some rightness; but otherwise, the greater it is, the more hard to bear”).

Rightness would seem to be connected not only with content (Crito's arguments should aim at the truth), but with form and method as well.³⁹ Socrates demonstrates this by not waiting for Crito to give yet another speech, but immediately beginning a conversation in the form of questions and answers.⁴⁰

The worthlessness of rhetorical speeches is one thing, but Socrates also regards speeches as an application of violence and compulsion.⁴¹ Fifth-fourth century Greek thought tended to the view that *logos* (‘speech’, but also ‘reason’) could never be regarded as a violent compulsion,⁴² especially the rationally established laws set up to counter violent compulsion. Law in a democratic regime leads to a free and happy society. Law is contrasted with violence, e.g., in Xenophon's *Memorabilia* (*Mem.* I, 2, 9):

Ἀλλὰ νῆ Δία, ὁ κατήγορος ἔφη, ὑπερορᾶν ἐποίει τῶν καθεστώτων νόμων τοὺς συνόντας, λέγων ὡς μῶρον εἶη τοὺς μὲν τῆς πόλεως ἄρχοντας ἀπὸ κυάμου καθιστάναι (...) τοὺς δὲ τοιοῦτους λόγους ἐπαίρειν ἔφη τοὺς νέους καταφρονεῖν τῆς καθεστῶσης πολιτείας καὶ ποιεῖν βιαίους.

But, said the accuser, he taught his companions to despise the established laws by insisting on the folly of appointing public officials by lot (...) Such sayings, he argued, led the young to despise the established constitution and made them violent.

Xenophon contrasts violent compulsion with persuasion just a little later (*Mem.* I, 2, 10):

³⁸ Pace Allen (1972: 560) who considers the *Laws*' speech as a “philosophical rhetoric aimed at persuasion based on truth...”.

³⁹ These two layers are interconnected.

⁴⁰ The conversational form is also indicated by verbs such as σκοπέω (*Cri.* 46 b 3, 46 c 7).

⁴¹ Moreover, rhetoric may be the most dangerous form of exerting one's power since the persuasion in speech is usually covert.

⁴² Gorgias' *Encomium for Helen* might be regarded as an exception, but the treatise is intended to praise rhetoric and persuasion.

ἐγὼ δ' οἶμαι τοὺς φρόνησιν ἀσκοῦντας καὶ νομίζοντας ἰκανοὺς ἔσεσθαι τὰ συμφέροντα διδάσκειν τοὺς πολίτας ἥκιστα γίνεσθαι βιαίους, εἰδότας ὅτι τῇ μὲν βίᾳ πρόσεισιν ἔχθραι καὶ κίνδυνοι, διὰ δὲ τοῦ πείθειν ἀκινδύνως τε καὶ μετὰ φιλίας ταῦτα γίγνεται.

But I hold that they who cultivate wisdom and think they will be able to guide the people in prudent policy never lapse into violence: they know that enmities and dangers are inseparable from violence, but persuasion produces the same results safely and amicably.

The typical Athenian citizen prefers persuasion to force. Thus Socrates' accuser in I 2, 9 is wrong to claim that Socrates' criticism of democracy (because positions are appointed by lot) necessarily leads to violence and a constitution based on force.⁴³ Socrates as a wise man but also as a typical Athenian citizen would not have preferred violence over persuasion, since he would have understood the dangers involved.

Alcibiades in a sophistic argument with Pericles (*Mem.* I, 2, 39–46) contrasts compulsion with persuasion to make his point that the wealthy in democratic Athens are controlled not by law, but by violent compulsion:

Βία δέ, φάναι, καὶ ἀνομία τί ἐστίν, ὦ Περικλείης; ἄρ' οὐχ ὅταν ὁ κρείττων τὸν ἥττω μὴ πείσας, ἀλλὰ βιασάμενος, ἀναγκάσει ποιεῖν ὅ τι ἂν αὐτῷ δοκῆ; "Ἐμοιγε δοκεῖ, φάναι τὸν Περικλέα. Καὶ ὅσα ἄρα τύραννος μὴ πείσας τοὺς πολίτας ἀναγκάζει ποιεῖν γράφων, ἀνομία ἐστὶ; Δοκεῖ μοι, φάναι τὸν Περικλέα· ἀνατίθεμαι γὰρ τὸ ὅσα τύραννος μὴ πείσας γράφει νόμον εἶναι. "Ὅσα δὲ οἱ ὀλίγοι τοὺς πολλοὺς μὴ πείσαντες, ἀλλὰ κρατοῦντες γράφουσι, πότερον βίαν φῶμεν ἢ μὴ φῶμεν εἶναι; Πάντα μοι δοκεῖ, φάναι τὸν Περικλέα, ὅσα τις μὴ πείσας ἀναγκάζει τινὰ ποιεῖν, εἴτε γράφων εἴτε μὴ, βία μᾶλλον ἢ νόμος εἶναι. Καὶ ὅσα ἄρα τὸ πᾶν πλῆθος κρατοῦν τῶν τὰ χρήματα ἐχόντων γράφει μὴ πείσαν, βία μᾶλλον ἢ νόμος ἂν εἴη; (*Mem.* I, 2, 44–45)

"But force, the negation of law, what is that, Pericles? Is it not the action of the stronger when he constrains the weaker to do whatever he chooses, not by persuasion, but by force?"

"That is my opinion."

"Then whatever a despot by enactment constrains the citizens to do without persuasion, is the negation of law?"

"I think so: and I withdraw my answer that whatever a despot enacts without persuasion is a law."

⁴³ Which I take to refer to tyranny. See context further on. Thus the accuser considers democracy a defence against a regime which is based on *bia*.

“And when the minority passes enactments, not by persuading the majority, but through using its power, are we to call that force or not?”

“Everything, I think, that men constrain others to do ‘without persuasion,’ whether by enactment or not, is not law, but force.”

“It follows then, that whatever the assembled majority, through using its power over the owners of property, enacts without persuasion is not law, but force?”

The superior may cause the inferior to do what he wishes either through persuasion or through violent compulsion. Even if a tyrant writes down what he compels his subjects to do, the written rules are not considered laws, because law entails persuasion. Thus the wealthy Athenians do what they are told to by violent compulsion and not by law, despite the rules being written down, because they are not persuaded. It would follow that one persuaded to do what is prescribed would be acting freely. Thus the common perception would be that persuasion is what turns any enactment into a law, and that a law-abiding society is therefore free.⁴⁴ It is this perception, I argue, that Socrates is trying to undermine in the *Crito*.

Throughout the dialogue, and especially in the Laws' speech, Socrates wishes Crito to understand that speeches are nothing but covert compulsion under the guise of a concept of justice, helping friends, and harming enemies in order to achieve one's own selfish interests. For Socrates, verbal persuasion and violent compulsion are one and the same.⁴⁵

The Laws in their speech agree that Socrates has been treated unjustly, but claim that he has no right to retaliate ‘measure for measure’ because he (like all other citizens) was brought up as a slave of the Laws:

ἐπειδὴ δὲ ἐγένου τε καὶ ἐξετράφης καὶ ἐπαιδεύθης, ἔχους ἂν εἰπεῖν πρῶτον μὲν ὡς οὐχὶ ἡμέτερος ἦσθα καὶ ἔκγονος καὶ δοῦλος, αὐτός τε καὶ οἱ σοὶ πρόγονοι; καὶ εἰ τοῦθ' οὕτως ἔχει, ἄρ' ἐξῆσου οἶε εἶναι σοὶ τὸ δίκαιον καὶ ἡμῖν, καὶ ἅττ' ἂν ἡμεῖς σε ἐπιχειρῶμεν ποιεῖν, καὶ σοὶ ταῦτα ἀντιποιεῖν οἶε δίκαιον⁴⁶ εἶναι; (*Cri.* 50 e 2–7)

⁴⁴ Cf. Hdt. VIII 111, where Themistocles is said to have two gods, Persuasion and Necessity/Compulsion (Πειθῶ τε καὶ Ἀναγκαίῃ); see also Plut. *Them.* 21.

⁴⁵ Gorgias himself seems to understand this, agreeing that verbal persuasion enslaves, but he justifies his use of verbal persuasion by claiming that the enslavement of the one persuaded is voluntary and not through violent compulsion; this, at least, is the testimony of Plato's Protarchus in *Philebus* 58 a 7–b 2: “Ἦκουον μὲν ἔγωγε, ὃ Σώκρατες, ἐκάστοτε Γοργίου πολλάκις ὡς ἡ τοῦ πείθειν πολὺ διαφέρει πασῶν τεχνῶν— πάντα γὰρ ὑφ' αὐτῆ δούλα δι' ἐκόντων ἀλλ' οὐ διὰ βίας ποιοῖτο. (“I have often heard Gorgias maintain, Socrates, that the art of persuasion far surpassed every other; this, as he says, is by far the best of them all, for to it all things submit, not by compulsion, but of their own free will”).

⁴⁶ This usage of ‘right’ (*dikaion*) at 50 e 7 is reminiscent of Crito's use of *dikaioi* at 45 c 6.

Well then, when you were born and nurtured and educated, could you say to begin with that you were not our offspring and our slave, you yourself and your ancestors? And if this is so, do you think right as between you and us rests on a basis of equality, so that whatever we undertake to do to you it is right for you to retaliate?

It is my contention that this explicitly counters Crito's implicit treatment of them. We have seen in section 3 how Crito assumes 'the *measure for measure* argument' to justify adopting the old moral code of helping friends and harming enemies in order to serve his own interests. Socrates throws this back in Crito's face by having the Laws say, in effect: "You, Crito, treat us as slaves; we treat you as a slave.⁴⁷ You are willing to go so far as to harm us in order to achieve your aims; we are willing to harm you. You attempt to compel through verbal persuasion; so do we."

5. Persuade or Be Persuaded = Obey

In his attempt to make Crito aware of the violent character of rhetorical speech, Socrates makes good use of the verb *πείθω* which means 'persuade' in its active form and 'be persuaded', or 'obey', in the passive form.⁴⁸ It appears frequently in the Laws' speech: the only alternative to staying in jail that the Laws leave Socrates is to persuade them of his innocence: "and either persuade [the polis] or do whatever [the polis] commands" (*Cri.* 51 b 4); "you must do whatever the polis commands, in war and in court and everywhere, or persuade the polis where justice really is"⁴⁹ (*Cri.* 51 b 10–51 c 1); "and because after agreeing to obey us he neither obeys us nor persuades us that we are wrong, though we give him the opportunity and do not roughly order him to do what we command, but when we allow him a choice of two things, either to persuade us or to do our bidding, he does neither of these things"⁵⁰ (*Cri.* 51 e 8–52 a 3).

Crito listening to the Laws' offer would find it reasonable since it seems anti-violent and democratic. A speech leading to a conviction, however, and any counter-speech leading to a possible acquittal would both be aiming at something other than a correct decision. Were Socrates to succeed in persuading the Laws of their mistake, the rhetorical

⁴⁷ Cf. Plat. *Cri.* 52 c 8–d 2 where the Laws again compare Socrates to a slave, this time because of his base attempt to escape and thereby flout the law.

⁴⁸ This point has already been emphasized by Garver (2012: 6 and nn. 12–13), though for a different aim and in a different context.

⁴⁹ The words "where justice really is" are ambiguous, referring either to the location of justice in a particular case, or to the very notion of justice.

⁵⁰ One can go back to Socrates' question leading to the Laws' speech at 49 e 9–50 a 1 and detect already there this theme: Ἐκ τούτων δὴ ἄθρει. ἀπιόντες ἐνθένδε ἡμεῖς μὴ πείσαντες τὴν πόλιν πότερον κακῶς τινας ποιούμεν... ("Now observe what follows. If we go away from here without persuading the city to let us go, do we treat some badly...". translation by Woozley 1979; Fowler translates the words μὴ πείσαντες τὴν πόλιν "without the consent of the state" which misses the whole point).

means employed would be no guarantee that justice had been done. The Laws emphasize this problem with rhetoric when they appear to believe that Socrates should remain in jail even if the verdict were unjust, so long as the verdict was accepted formally in a court of law (*Cri.* 51 a 3–4). In other words, the Laws do not mind the legal execution of an innocent person. The Laws' seemingly innocent suggestion, unremarkable in the Athenian democracy, that Socrates persuade them of their mistake or do what he is told, actually turns out to be nothing but violent compulsion, with no connection to justice, a point made explicitly so that even a typical Athenian such as Crito might take the hint. Crito had ended his long speech by commanding Socrates to obey him (and break the law by escaping – *Cri.* 46a8–9). It is in reaction to this that Socrates raises the need for rightness (see *Cri.* 46b1–2). Throughout the dialogue Socrates hints at the violent nature of the sort of persuasion aimed at by rhetoric; by mentioning rightness he also indicates the non-violent nature of dialectic persuasion. It is in this context that the ambiguity between 'be persuaded' and 'obey' (the same passive forms of the verb *πειθω*) becomes significant. Plato exploits the ambiguity for his own purposes.⁵¹

The verb *πειθω* appears, especially in the passive form, fifteen times in the *Crito*.⁵² Plato clearly exploits the two meanings of the verb for the purposes of this dialogue.⁵³ Crito uses the passive form in the sense of 'obey' (*Cri.* 45 a 3 and 46 a 8),⁵⁴ attempting to compel Socrates to accept his offer delivered by means of a rhetorically persuasive speech. Socrates reacts to the kind of citizen Crito represents by giving this speech, and to the compulsion lurking in this democratic device of persuasion. Nowhere does Socrates (unlike the Laws) require obedience, and he is explicitly opposed to it in the following passage (*Cri.* 48 d 9–e 5):

Σκοπῶμεν, ὦ ἀγαθέ, κοινῇ, καὶ εἴ πη ἔχεις ἀντιλέγειν ἐμοῦ λέγοντος, ἀντίλεγε καὶ σοὶ πείσομαι· εἰ δὲ μὴ, παῦσαι ἤδη, ὦ μακάριε, πολλάκις μοι λέγων τὸν αὐτὸν λόγον, ὡς χρὴ ἐνθῆνδε ἀκόντων Ἀθηναίων ἐμὲ ἀπιέναι· ὡς ἐγὼ περὶ πολλοῦ ποιοῦμαι πείσας σε ταῦτα πράττειν, ἀλλὰ μὴ ἄκοντος.

let us, my good friend, investigate in common, and if you can contradict anything I say, do so, and I will yield to your arguments; but if you cannot, my dear friend, stop at once saying the same thing to me over and over, that I ought to go away from here without the consent of the

⁵¹ A clear case of wordplay occurs in this very passage (*Cri.* 46 b 5–7), where the passive form of the verb *πειθω* is coupled with the noun *λόγος* to mean 'obey my speech' (Crito is the speaker) and 'be persuaded (dialectically) by an argument' (Socrates is the speaker).

⁵² Plat. *Cri.* 45 a 3, 46 a 8, 46 b 5, 47 c 1, 47 c 6, 47 d 10, 51 b 4, 51 c 1, 51 e 5, 51 e 6, 51 e 7, 51 e 8, 52 a 2, 53 a 7, 54 b 2.

⁵³ He could have chosen other verbs such as *akouō*.

⁵⁴ In both cases Crito adds "and do not do any other thing", which emphasizes compulsion rather than mere persuasion; i.e., not "be persuaded by me" but "obey me".

Athenians; for I am anxious to act in this matter with your approval, and not contrary to your wishes.

The dialectical nature of the passage is indicated by the verb ἀντιλέγειν. There is, however, a very clear wordplay concerning the verb πείθω and the adjective ἀκών. If Crito engages in a dialectical conversation and really persuades him to run away, then Socrates will obey him (= σοι πείσομαι). On the other hand, Socrates would prefer to do what he is already doing having persuaded Crito (= πείσας σε). Crito tries to persuade Socrates of the necessity to run away without the assent of the Athenians (= ἀκόντων Ἀθηναίων), but Socrates wishes to make his decision with Crito's assent and not without it (= ἀλλὰ μὴ ἄκοντος). The verb πείθειν is used twice in this section, both times by Socrates. The first time Socrates is talking about being persuaded by Crito if the latter adopts τὸ ἀντιλέγειν.⁵⁵ The second time concerns Socrates persuading Crito that what he is currently doing, remaining in jail, is correct. That is to say, on both occasions the context is dialectical. When referring to Crito's own attempts at persuasion, Socrates significantly does not use the verb, but instead chooses a circumlocution, "many times giving me the same speech."

The connection between speeches and persuasion is of course the main point of rhetoric, and in this dialogue one of Socrates' main criticisms against Democracy.⁵⁶ Democracy's basic criterion for any decision is the opinion of the majority of citizens despite their having no real knowledge of the subject to be decided. Persuasion of the ignorant masses by an expert would have been ideal, but in Democracy, it is rhetoric which persuades, giving the speaker and his ignorant audience the false impression both that they know what they are deciding about, and that they decide freely. In the *Gorgias* this theme is well developed in Socrates' conversation with Polus, where Socrates even denies that rhetoric is an art (*Grg.* 462 b 8–9). It is a mere knack of persuasion, and it aims at gratification while being indifferent to truth. Even the expert has no need of his knowledge in order to make the crowd vote for his proposal, and can even deliver a proposal which he knows to be harmful for the state.

Rhetorical persuasion is not necessarily a bad thing. Ignorant persuasion (base rhetoric) needs to be distinguished from informed persuasion (philosophical rhetoric) used by the expert to persuade a crowd to accept his good proposal.

⁵⁵ The phrase – καὶ εἴ πη ἔχεις ἀντιλέγειν ἐμοῦ λέγοντος, ἀντίλεγε καὶ σοι πείσομαι ("and if in any way you can contradict while I am speaking, contradict and I shall be persuaded by you") – may be understood in two ways. It may refer to content, the bringing of better arguments; or it may refer to form and method, the turning away from rhetorical speeches to dialectical give and take. I have adopted the second option. For other examples of phrases which may be read either as concerning content or method, see p. 155 above, and 161–162 below.

⁵⁶ This criticism is discernible in the *Gorgias* as well. Polus and Callicles are dramatized as pupils of Gorgias who have chosen to learn rhetoric in order to become politicians, and the connection with Democracy is brought out in the long conversation with Callicles (482c4–486d1).

6. The Many, Justice, and Rhetoric

As I argued at the beginning of this paper, at 48 a 10 Socrates decides to change his strategy, and now – having failed in his previous discussions concerning the Many and Justice – he starts a new stage which culminates with the Laws' speech. This new strategy concentrates on Crito's use of persuasion, but incorporates the previous strategies as well, namely the Many and Justice. As the *Crito* is arranged around the theme of one who regards himself as a loyal and law-abiding citizen of a democratic regime but can still break the law for his own interests whenever it suits him, these three stages – the Many, Justice and persuasion – are but three ever widening dimensions exposing the basic corrupt infrastructure of democracy.

After Crito's first speech at 44 b 6–c 5 Socrates identifies Crito's dependence – or rather enslavement – to the opinion of the Many,⁵⁷ according to which Crito is expected to smuggle Socrates out of jail.⁵⁸ Socrates' first attempt is to free Crito from his dependence on the Many by subtly identifying the *epieikestatoi* with the *phronimoi*, and the Many with the *aphrones* (*Cri.* 44 c 6–d 10). Crito who surely considers himself to be *phronimos* might be expected to disconnect himself from the Many.

Crito, however, bursts in with another speech (*Cri.* 44 e 1–46 a 9), much longer than his first, in which he tries to find out what could prevent Socrates from escaping in order to refute it while also trying every possible argument to persuade Socrates to escape. It is during these attempts that the issue of Justice arises, and Socrates realizes that Crito's problem is much more complicated than it seemed at first. Crito is in thrall to the popular concept of justice, namely 'helping friends, and harming enemies'.⁵⁹

I have elsewhere analysed the section 46 b 1–48 a 4 which I take to be Socrates' attempt at making Crito understand that his concept of justice harms his own soul.⁶⁰ The term 'soul' does not appear in this section (nor anywhere else in the *Crito*) but is only hinted to by phrases such as ὁ τῷ μὲν δικάϊω βέλτιον ἐγίγνετο, τῷ δὲ ἀδικῶ ἀπώλλυτο ("that which becomes better by *to dikaion* and is ruined by *to adikon*") (*Cri.* 47 d 4–5) or ὁ τὸ ἄδικον μὲν λωβᾶται, τὸ δὲ δίκαιον ὀνίνησι ("that which *to adikon* maltreats and *to dikaion* benefits") (*Cri.* 47 e 8). The formulation "that which is benefited by *to dikaion* and is ruined by *to adikon*") (*Cri.* 47 d 4–5) seems to me to be a deliberate ploy

⁵⁷ See Plat. *Cri.* 47 b 5–7: Οὐκοῦν φοβεῖσθαι χρὴ τοὺς ψόγους καὶ ἀσπάξεσθαι τοὺς ἐπαίνους τοὺς τοῦ ἑνὸς ἐκεῖνου ἀλλὰ μὴ τοὺς τῶν πολλῶν ("So he should fear the criticisms and welcome the praises not of the Many but of that one"). Socrates says this knowing full well that Crito is not only dependent on the Many, but afraid of them as well. On the tension between Crito's two motivations – the friendship with Socrates and his reputation among the Many – see n. 34 above.

⁵⁸ Here I shall pass over the self-contradiction the Many themselves fall into when expecting a good citizen such as Crito to break the laws they themselves have enacted.

⁵⁹ What we have called 'the *measure for measure* argument' does not appear here, but only later at 50c1-2 ('the state has done us injustice'). Only then can Socrates be sure that Crito subscribes to this argument, but he may suspect Crito of it at this stage, too.

⁶⁰ Liebersohn (2015).

by Socrates to make Crito consider two options: soul and law{s}. Since body appears as an example, it is only natural to think of its counterpart, soul; but the terms *to dikaion* and *to adikon*, as they appear and function in our dialogue, have the meaning of justice and injustice in terms of the law,⁶¹ and it might be assumed that laws are maintained by keeping them and are destroyed by breaking them. I maintain that Crito thinks of both possibilities and becomes confused. He cannot understand how his soul is connected with breaking the law – and Crito knows very well that committing *to adikon* (= breaking the law) is by definition nothing but destroying the laws. The final stage in the movement runs as follows (*Cri.* 47 e 7–48 a 1):

Ἄλλὰ μετ’ ἐκείνου ἄρ’ ἡμῖν βιωτὸν διεφθαρμένου, ὃ τὸ ἄδικον μὲν λωβᾶται, τὸ δὲ δίκαιον ὀνήνησιν; ἢ φαυλότερον ἡγούμεθα εἶναι τοῦ σώματος ἐκεῖνο, ὅτι ποτ’ ἐστὶ τῶν ἡμετέρων, περὶ ὃ ἢ τε ἀδικία καὶ ἡ δικαιοσύνη ἐστίν;

But is it worth living when that is ruined which is injured by the wrong and improved by the right? Or do we think that that part of us, whatever it is, which is concerned with *adikia* and *dikaioisynē*, is less important than the body?

The expressions τὸ δίκαιον and τὸ ἄδικον are in the same passage replaced by ἀδικία and δικαιοσύνη.⁶² This cannot be mere coincidence or sloppy writing. It is easy to see that by the context and structure of the passage Socrates wishes τὸ ἄδικον and τὸ δίκαιον to be identified with ἡ ἀδικία and ἡ δικαιοσύνη respectively. In other words “that which is injured by τὸ ἄδικον and improved by τὸ δίκαιον” is one and the same thing as “that which is concerned with ἡ ἀδικία and ἡ δικαιοσύνη.”

To Socrates’ question at 47 e 7–48 a 1 above, Crito’s answer is οὐδαμῶς (“by no means”). Yet, to what question does he reply? Socrates in fact ended with two questions. 1. “But is it worth living when that is ruined which is injured by τὸ ἄδικον and improved by τὸ δίκαιον?” 2. “Or do we think that part of us, whatever it is, which is concerned with ἡ ἀδικία and ἡ δικαιοσύνη is less important than the body?” Crito’s answer, “By no means”, could refer to both questions. This is exactly the reason why Socrates further asks, “But more important?” This is to discover whether *Crito*’s answer – οὐδαμῶς – refers to the first question or to the second. When Crito answers “Much more”, applicable only to the second question (that soul is superior to the body), Socrates understands that Crito has not made the connection between law-breaking and harming the soul, and moves on to his last attempt – the Laws’ speech. Why Socrates is presented as deciding to turn

⁶¹ Plato is very attentive to the different usages of the terms he puts in his characters’ mouth. The terms *to dikaion* and *to adikon* (both in the singular and with the article) appear throughout the *Crito* in the context of abiding by or breaking the law. See Plat. *Cri.* 50 e 5, 50 e 8, 51 b 7, 51 c 1. See also Arist. *Pol.* 1253 a 37–39; *EN* 1134 a 12–16. Justice in relation to the soul would normally be *dikaioisynē* (on which see *Cri.* 47 e 7–48 a 1 immediately below in the text).

⁶² It is the only place in the dialogue where both pairs appear together.

to the Laws' speech and why he prefers the Laws' speech rather than something else are two points the careful reader should consider.

The form and content of the Laws' speech should be noted. The content of the speech answers 'the *measure for measure* argument'. The Laws' main argument touches exactly on the *lex talionis* and actually dismisses it because of the asymmetrical relations between Socrates and the Laws. The Laws are exerting their power, exactly as Crito did, and even using the same method, namely a rhetorical speech. According to the Laws the relation between them and Socrates is the same as between a master and his slave. Their power is so great that even if they really committed an act of injustice, Socrates is not in a position to pay them back. The preface to the speech (*Cri.* 50 a 6–50 c 3), needs to be distinguished from the argument of the speech itself. The preface is based on the fact that a city where laws are not obeyed is doomed, while the main argument is based on the mere fact that Socrates is a slave who has no right to counter injustice with injustice. It is in preparation for this that Socrates earlier elicits from Crito the admission that one should never retaliate (*Cri.* 49 c 10–11).⁶³

The form in which these arguments appear is also important. It is a speech that touches upon the same issues Crito mentioned in his own speech but with an opposite evaluation, emphasizing in practice that every theme may be treated rhetorically in two opposing ways. Socrates would no doubt have wished Crito to understand, or at least feel, that using rhetorical speech is worthless as a tool for correct decision-making.

The form and content combined are designed to lead Crito to yet another conclusion, that the use of rhetorical speech is nothing but violent compulsion. Crito's sense of justice as 'helping friends and harming enemies' is so deep-rooted that Socrates never tries to change this meaning but attempts to reveal this ancient code to be a double-edged sword. You may use rhetorical speeches in your attempt to help friends and harm enemies, but so may your enemy. The Laws' speech, then, is intended to make Crito aware that speeches are worthless, violent, and double-edged; Crito would have done well to conclude that he should refrain from making speeches. This brings us back to the passage with which this paper began.

7. The End of the Dialogue

We noted at the beginning of the paper that Socrates in the last section of the *Crito*, now speaking in his own person after delivering the Laws' speech, seems to be indecisive at the very least. On the one hand he is unwilling to hear Crito, but in the same breath he emphasizes that if Crito thinks he has something new to say he may say it (*Cri.* 54 d 6–8):

⁶³ The whole passage at 49 c 4–49 d 11, manifestly a preparatory passage to the Laws' speech, has nevertheless puzzled not a few scholars, such as Gregory Vlastos (1991: 179–199) who understood Socrates to have reached new heights in ethics with this novel position. For a criticism of this view see Liebersohn (2011).

ἀλλὰ ἴσθι, ὅσα γε τὰ νῦν ἐμοὶ δοκοῦντα, ἐὰν λέγῃς παρὰ ταῦτα, μάτην ἐρεῖς. ὅμως μέντοι εἴ τι οἴει πλέον ποιῆσειν, λέγε. (“And be assured that, so far as I now believe, if you argue against these words you will speak in vain. Nevertheless, if you think you can accomplish anything, speak”).

Interestingly, Socrates does not wait to hear what Crito has to say in response to the Laws’ speech but declares his unwillingness to hear any response. Socrates evidently does not want to hear another speech. If so, why would Socrates go on to offer Crito the chance to speak? By now it should be clear that Socrates is appealing to Crito to change his method.

Earlier scholars have assumed that it is the content at issue, rather than the form. The trend has been to regard Socrates as accepting the arguments presented by the Laws (e.g., Kraut 1984). In a famous paper, already mentioned, Harte (2005: 230) bucks the trend by denying that Socrates accepts the arguments: “when someone is ‘Corybantically’ affected by an argument, the argument is one they would not, or should not, endorse.” It is my contention that the focus should be turned away from the Laws’ arguments to the fact that they use rhetorical speech just as Crito has done. It is the rhetorical tool of compulsion that Socrates does not accept.

Socrates, then, is not being indecisive: he does not want a third speech, but he does not want the conversation to come to an end either, as the verb λέγε (speak) indicates. Socrates has in mind the other *technē* of *logos*, dialectic, whose end is rightness or correctness (*orthotēs*).

Socrates chooses to end his conversation with Crito by hinting at the need for dialectic to replace rhetoric as the means to arrive at correct decisions, based on free will rather than compulsion. On another level, Plato the author guides the reader through three corrupt levels underlying Democracy: the Many, democratic justice, and rhetoric. The Many dominate the polis and are its most physical expression. The citizen is to obey the laws enacted by the Many, but is also expected by the same Many to break these laws when they clash with their concept of justice which is nothing but the popular moral code of helping friends and harming enemies; public opinion is such that it is in the interest of a citizen to follow the code rather than the laws in those cases where they clash. The violent means with which to compel enforcement of the laws and of the moral code alike are – for typical citizens most of the time – rhetorical speeches.

Crito as the typical Athenian citizen surely misunderstands Socrates’ command to speak (i.e., dialectically) as a request for another speech that Socrates has already stated will be in vain. His answer at 54 d 9: Ἄλλ’ ὃ Σώκρατες, οὐκ ἔχω λέγειν (“But Socrates, I cannot speak” or “I have nothing to say”) indicates that he is still thinking in rhetorical terms: a dialectician need only have asked questions. This should come as no surprise. Plato wrote the dialogue not for the benefit of the characters in his dialogue but for the reader.

BIBLIOGRAPHY

- ADAM, J., 1888, *Plato: Crito*, Cambridge.
- ALLEN, D.S., 2000, *The World of Prometheus. The Politics of Punishing in Democratic Athens*, Princeton.
- BRICKHOUSE, T., 1983, "Socrates and Legal Obligation", *New Scholasticism* 57, pp. 277–282.
- CONGLETON, A., 1974, "Two Kinds of Lawlessness: Plato's *Crito*", *Political Theory* 2, pp. 432–46.
- DANZIG, G., 2010, *Apologizing for Socrates: how Plato and Xenophon created our Socrates*, Lexington.
- DASTI, M.R., 2007, "The *Crito*'s Integrity", *Apeiron* 13, pp. 519–535.
- DOVER, K.J., 1974, *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*, Oxford.
- DYER, L. (ed.), 1885, *Plato: Apology of Socrates and Crito*, T.D. Seymour (rev.), Waltham, Mass.
- GARVER, E., 2012, "Plato's *Crito* on the nature of Persuasion and Obedience", *Polis* 29, pp. 1–20.
- HARTE, V., 2005, "Conflicting Values in Plato's *Crito*", in: R. Kamtekar (ed.), *Plato's Euthyphro, Apology, and Crito*, Lanham, pp. 229–259 (Originally published in *Archiv für Geschichte der Philosophie* 81 (1999), pp. 117–47).
- KAHN, C., 1989, "Problems in the Argument of Plato's *Crito*", *Apeiron* 22, pp. 29–43.
- KRAUT, R., 1984, *Socrates and the State*, Princeton.
- LIEBERSOHN, Y.Z., 2011, "Rejecting Socrates' Rejection of Retaliation", *Maynooth Philosophical Papers (MPP)* 6, pp. 45–56.
- LIEBERSOHN, Y.Z., 2015, "The Place of ψυχή in Plato's *Crito*", *Illinois Classical Studies* 40.1, pp. 1–20.
- LONG, C., 2014, *Socratic and Platonic Political Philosophy*, Cambridge.
- MILLER, M., 1996, "The Arguments I seem to Hear: Argument and Irony in the *Crito*", *Phronesis* 41, pp. 121–137.
- MOORE, C., 2011, "Socratic persuasion in the *Crito*", *British Journal for the History of Philosophy* 19, pp. 1021–1046;
- STOKES, M., 2005, *Dialectic in Action: An Examination of Plato's Crito*, Swansea.
- TODD, S.C., 1993, *The Shape of Athenian Law*, Oxford.
- VLASTOS, G., 1991, "Socrates' rejection of Retaliation", in: G. Vlastos, *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge, pp. 179–199.
- WEISS, R., 1998, *Socrates Dissatisfied: An Analysis of Plato's Crito*, Oxford.
- WOZZLEY, A.D., 1979, *Law and Obedience: The Arguments of Plato's Crito*, London.

YOSEF Z. LIEBERSOHN
/ Bar-Ilan University /

Persuasion, Justice and Democracy in Plato's *Crito*

Speeches and persuasion dominate Plato's *Crito*. This paper, paying particular attention to the final passage in the dialogue, shows that the focus on speeches, persuasion and allusions to many other elements of rhetoric is an integral part of Plato's severe criticism of democracy, one of the main points of the *Crito*. Speeches allow members of a democracy – represented in our dialogue by Crito – firstly to break the law for self-interested reasons while considering themselves still to be law-abiding citizens, and secondly to feel that they are in a tolerant society preferring *logos*/persuasive speech above *bia*/compulsion. Socrates

counters Crito's speeches with speeches of his own, not only to defeat him at his own game, but also to make him aware how dangerous the game is. Real knowledge is preferable to speeches, but a democracy without speeches and rhetoric is doomed.

KEY WORDS

Plato, Crito, Persuasion, Rhetoric, Speeches, Democracy

Syrianus on the Platonic Tradition of the Separate Existence of Numbers

MELINA G. MOUZALA / *University of Patras* /

Aristotle in books M and N of his *Metaphysics*, attacks the Form-numbers or the so called *eidetic* numbers and differentiates them from the monadic or unitary, i.e. the mathematical, numbers, namely the ordinary numbers which are addible to one another (*sumblētoi*) and composed of undifferentiated units (*monades*). Syrianus in his Commentary on Aristotle's *Metaphysics* defends the existence of eidetic numbers and justifies their necessity, by following a line of argument which puts forward the main characteristics of their divine and immaterial nature. In parallel he analyzes and explains the ontological status of mathematical numbers in a way which reveals that they have a kind of separate existence. This paper attempts to bring to the fore the most salient aspects of this argumentation and sets out to show how a neoplatonic Platonist such as Syrianus, understood the nature not only of the Form-numbers, but also of the mathematical numbers, through the transmission of the relevant Platonic tradition, especially with regard to Plato's unwritten doctrines.

I. Aristotle's classification of number in *Metaphysics* M6

Aristotle in passage 1080 a 12–35 of his *Metaphysics* states that it would be well to turn once again to the investigation of the problems connected with numbers and more specifically with the theory that numbers are separate substances and primary causes of beings.¹ He then proceeds with the assumption that if number is a kind of nature, and its essence is nothing else but that very thing, namely that it exists as a number, as some thinkers maintain, then it follows necessarily that indeed there must be something of number which is primary and something else which is next in succession (*echomenon*) and so on, each one being other and distinct in kind from anything else. In terms of the manner in which units are connected with each other within the number, Aristotle recognizes three disjunctive possibilities and makes the following threefold division: either i) the aforementioned otherness in kind applies directly to units, with the consequence that any unit is non-combinable (*asumblētos*²) with any other unit; or ii) all units are directly successive (*euthus ephechsēs*) and any unit is combinable with any other unit, as they say is the case with mathematical number (for in mathematical number no unit is in any way different from another);³ or iii) some units are combinable and others not.

Aristotle clarifies within an extended bracket that in the last case if after one comes first two and then three and so on for the rest of the numbers, and the units in each number are combinable (those in the first two, for example, being combinable between themselves, and those in the first three among themselves, and so on with the other numbers), but the units in the original Two, in the Form of two (*duas*), are non-combinable with those in the original Three, in the Form of three (*trias*), and similarly with the other numbers in succession. In this last case after One, there is a distinct Two not including the first One, and a Three not including the Two, and the other numbers in a similar way. On the contrary in mathematical number after one comes two, namely another one added to the one before, and then three, namely another one added to those two before, and the remaining numbers likewise. In passage 1080 a 35–37 Aristotle states that one kind of number must be such as was first described (namely all the units non-combinable), another like the sort spoken of by mathematicians, and the third is that mentioned last. Furthermore in passage 1080 a 37–b 4 he adds that these numbers must exist in separation from things, or not in separation, but in sensible things (in the sense that sensible things are composed of numbers which are present in them), – either some of them and not others, or all of them.⁴

¹ In general outline I follow the translation by Dillon & O'Meara (2006).

² Wilson (1904: 250) notes that when Aristotle attacks the Idea-numbers, he speaks of them as *ἀσύμβλητοι ἀριθμοί*, and it is exactly on their numerical side and not as mere Ideas that the epithet belongs to them and is relevant; most of his criticisms relate to their numerical aspect as Ideas of numbers solely.

³ In this last sentence I follow the translation by Annas (1976; repr. 1999).

⁴ I follow the translation by Dillon & O'Meara (2006) with slight changes.

The main problem which emerges from passage 1080 a 15–37 is to decide if Aristotle presents the three kinds of number described in lines 18–35 as divisions of the class established in lines 17–18. Ross⁵ notes that the sentence is irregular in structure; he points out that Aristotle begins (l. 17) by stating what looks as if it were to be the first of a series of alternative hypotheses about the nature of numbers, but he proceeds to state three possible forms of this one hypothesis, differing in the view they take of the nature of units (ll. 18, 20, 23) and recurs to numbers only in l. 35. I agree with Tarán⁶ that there is a break in l. 18, in the sentence which begins in l. 17, where *ἤτοι* has been left without a complement. In my opinion, *ἤτοι* in fact has not a complement, because it is syntactically co-ordinate only with «ἀνάγκη δ'» in line 1080 a 15. After the sentence «ἀνάγκη δ'... ἤτοι... ἕκαστον» (ll. 15–18), there comes the syntactic structure «καὶ τοῦτο ἤ..., ἢ εὐθὺς ἐφεξῆς ... ἢ τὰς μὲν συμβλητὰς τὰς δὲ μὴ...» (ll. 18–23). So there is only one hypothesis about the nature of numbers and Ross is correct to state that Aristotle presents three possible forms of one hypothesis.

These three different kinds of number are recognized in terms of the different ways in which the units are related in each of them. If they are all divisions of the number referred to in passage 1080 a 17–18, in which there is something prior and something posterior, and these ordered numerical elements are distinct in form, then all three kinds of number presented in 1080 a 18–35 are incomparable. If this is the case, the question is, how can Aristotle identify the second kind of numbers, namely incomparable numbers the units of which are all comparable, with mathematical numbers? Given that in 1081 a 5–7 he admits that if all the units are comparable or combinable and undifferentiated, then there is only one type of number, the mathematical, and it is obvious that for Aristotle, numbers of which all the units are comparable cannot be incomparable.⁷

In my opinion, Ross's⁸ view is correct when he states that in 1080 a 20, Aristotle expresses the belief in incomparable numbers with units all comparable. But I agree with Tarán⁹ that Ross's¹⁰ is wrong when he contends that Aristotle confuses incomparable numbers, the units of which are all comparable, with mathematical numbers. Nevertheless, I consider that Tarán¹¹ is also wrong when he claims it improbable that Aristotle, having mentioned in 1080 a 18–20 the incomparable units, went then into a digression concerning the nature of the units as such, in which the question of the different kinds of numbers was lost sight of; he admits that such an interpretation would make sense in

⁵ Ross (1924: Vol. II, 426).

⁶ Tarán (1978: 89).

⁷ Cf. Arist. *Metaph.* 1081 a 17–21; see also Cherniss (1944: Vol. I, 514); Tarán (1978: 85).

⁸ Ross (1924: Vol. II, 426).

⁹ Tarán (1978: 85).

¹⁰ Ross (1924: Vol. II, 426).

¹¹ Tarán (1978: 86).

itself.¹² It is worthwhile mentioning that Wilson¹³ has proposed an interpretation which makes possible such a digression. He states that in this ordered series described in passage 1080 a 17–18, the numerical elements must be *ἀσύμβλητοι*, but that there are two possible cases. Either the elements are the units, and then, if these have an order of prior and posterior, they must be all incomparable, or the elements are the numbers. If this is the case, then this series can only be formed by the third kind of numbers described by Aristotle in passage 1080 a 23–30 and 33–35.¹⁴

In any case I agree with Tarán that Aristotle's classification of number is intended to attack the diverse Platonistic doctrines of number and “enables him to argue that if numbers actually exist apart from the sensibles, they must belong to one or another of the three categories of incomparable numbers he has set up, all of which he believes to be impossible”¹⁵. Moreover, although I completely agree with Tarán that the *ἦ* in passage 1080 a 35 is corrective,¹⁶ I believe there is another possible explanation which sheds light on the logical sequence and ordering of the Aristotelian thoughts in passage 1080 a 17–37. The sense in which Aristotle uses the reference to the mathematical number in passages 1080 a 21 and 1080 a 36 is not the same. In the first passage he reserves the division which starts from 1080 a 18 and mentions the second kind of numbers which are incomparable, namely numbers which have all their units combinable. Nevertheless, he says that this is the kind of numbers *they*, i.e. some other Platonists, claim it is the mathematical number, and by that he means the other Platonists with the diverse doctrines about mathematical numbers.¹⁷ But when he returns to the discussion in passage 1080 a 35–37, he does no more reserves the same classification which begins in lines 17–18, because now he no longer refers to the second kind of incomparable numbers which he mentioned in passage 1080 a 21. He refers only to the sort of number spoken of by the mathematicians, and this number according to Aristotle is an absolutely comparable number with all its units comparable.¹⁸

¹² Aristotle could have connected the numbers which have an ordering relation and are distinct in form only with the first kind of number, referred to in passage 1080 a 18–19, in which the distinction in form applies directly to the units, since for him the next kind of numbers, namely those which have all the units comparable, are mathematical numbers, and these numbers are comparable, i.e. they are not distinct in form. Also, the third kind of number is not an instance in which the distinction in form applies directly to the units, because while the units of an Ideal number could not be combined with those of another, the combination of units is possible within the number itself.

¹³ Wilson (1904: 253).

¹⁴ The disadvantage of Wilson's interpretation is that he does not include in his treatment all the three kinds of numbers which constitute divisions of the class established in 1080 a 17–18, since he omits the kind of number referred to in passage 1080 a 20–23.

¹⁵ Tarán (1978: 87).

¹⁶ Tarán (1978: 89).

¹⁷ The sentence «οἷον λέγουσιν εἶναι τὸν μαθηματικὸν ἀριθμὸν» (1080 a 21) refers to incomparable numbers with the units all being comparable. Tarán (1978: 86) is wrong when he says that it refers merely to the units' being all comparable, and not to incomparable numbers as such.

¹⁸ Cf. Tarán (1978: 89–90), who offers a different justification.

II. Syrianus on the nature of Form-numbers or *eidetic*¹⁹ numbers

Syrianus²⁰ notes that the first distinction made by Aristotle in passage 1080 a 17–18 is defectively stated, but yet it is verily said for it necessarily follows that, if essential Number (Number itself) exists as a nature distinct from things that are subject to counting, either each following number differs from its predecessor in form or it does not so differ. He adds that Aristotle seems to pass over this alternative, “or it does not so differ”. In my view it is obvious why Aristotle passes over this alternative, since if each number did not differ from its predecessor in form, then all numbers would be one united or unique number.

Furthermore, Syrianus states that the subsequent distinctions involving types of unit are all superfluous and disorientate or misdirect the enquiry; for if those men had postulated that separable numbers had their being in a quantity of units, it would have been proper to raise the question against them as to whether all the units are non-combinable or whether they are all indistinguishable or if some are indistinguishable and others distinguishable and non-combinable.²¹ But according to those who maintain that numbers are separable, he adds,²² the numbers concerned are partless and devoid of quantity and discerned as immanent within divine Forms, at least those of them that are separable from the cosmos. So according to Syrianus, it would not make sense to raise such questions, as if each separable number consists of a quantity of units.

Syrianus claims that from the distinctions Aristotle makes in passage 1080 a 17–23 and a 35–b 4, only the first and the last turn out to be substantial (*pragmateiōdeis*). He then states that he chooses from the first one the alternative that the different numbers are distinct in form, or rather that they are distinct Forms, for the pure and unsullied Forms are not separate from numbers.²³ What we can infer from the words of Syrianus is that he completely identifies Forms with numbers and that different numbers are distinct Forms. These are partless and devoid of quantity, so it is quite meaningless for someone to speak of the units in the case of essential Number or *eidetic* number in the same way as we speak

¹⁹ According to Wilson (1904: 257) “it seems always assumed, perhaps without a sufficient examination of the evidence, that *ειδητικός ἀριθμός* was the special designation of the Idea-numbers as such. ...That number from which ‘mathematical number’ was distinguished was then simply the ‘Ideas’, *ιδέαι* or *εἶδη*, of number, in true reference to number. If a collective expression for the *εἶδη τῶν ἀριθμῶν*, parallel to the collective *μαθηματικός ἀριθμός* was wanted, *ειδητικός ἀριθμός* might very naturally suggest itself”. The three Aristotelian passages in which *ειδητικός ἀριθμός* occurs are: *Metaph.* 1086 a 2–10, 1088 b 30–35, 1090 b 32–36 (Wilson 1904: 257). Wilson (1904: 257) also notes that “*ειδητικοὶ ἀριθμοὶ* would be a convenient formula for Idea-numbers as opposed to numbers in the ordinary sense, and may therefore have come to be the equivalent of Idea-numbers with them, and it should be noticed that the plural *ειδητικοὶ ἀριθμοὶ* (...) never seems to occur in Aristotle but only the singular collective *ειδητικός ἀριθμός*”.

²⁰ All references to the text of Syrianus’ Commentary on Aristotle’s *Metaphysics* are to the page and line of the Berlin Academy Edition (*CAG* VI,1) and follow in general outline the translation by Dillon & O’Meara (2006). See Syrian. 121, 11–14.

²¹ Syrian. 121, 14–21.

²² Syrian. 121, 21–24.

²³ Syrian. 121, 27–31.

of them in the case of mathematical number. He further clarifies in his comment on the same passage that if we are to say anything also about the difference or lack of difference between units, one must not on any account assign quantitative units to the essential numbers.²⁴ But since those who maintain the existence of essential numbers speak of immaterial²⁵ units, according to Syrianus we have to assert that all these units differ from one another by reason of otherness and are indistinguishable in virtue of sameness, and exhibit the combination of these characteristics, because both of these genera of Being pervade everything.²⁶

In his comment on the Aristotelian passage 1082 a 32–b 1, Syrianus explains the relation between the eidetic number and the unit. He states again that the number of the Forms (*ho tōn ideōn arithmos*) is not unitary (*monadikos*), even if it is called a unit; it is a number as being a pure form (*eidōs*), assimilating to itself those things that participate in it, but a unit as being the measure (*metron*) and the prior measure (*prometron*) of the forms which exist in the soul and in nature and in sense-objects.²⁷ In my opinion, Syrianus seems to construe here the eidetic number, considered as a unit, as the paradigmatic cause of the rest of the Forms. Furthermore, in trying to answer Aristotle's objection expressed in passage 1082 a 32–b 1, he points out that in any case, according to those who support the existence of separate eidetic numbers, Forms are not composed of Forms, and all the arguments provided by Aristotle are more suitable to a comedian than to someone who investigates serious matters.²⁸

III. Syrianus's classification of number

In passage 1080 b 11–14 Aristotle states that some hold that both kinds of number exist, that which involves priority and posteriority being identical with the Forms, i.e. the Form-number, and mathematical number being distinct from Forms and sensible things, but both kinds of number being separable from sensible things.²⁹ According to Syrianus, it is obvious that in Aristotle's view, Plato belongs to this category. Moreover, Syrianus invokes Aristotle's commentator Alexander, who asserts this interpretation. Pseudo-Alexander verifies that Aristotle refers to Plato who postulated the existence of both kinds

²⁴ Syrian. 121, 38–122, 3.

²⁵ I do not think that it is necessary to accept Kroll's suggestion of *aulous* for MSS *autous*, but Dillon & O'Meara (2006: 198, note 206) accept it.

²⁶ Cf. Syrian. 122, 3–9; I paraphrase somehow.

²⁷ Syrian. 134, 23–26.

²⁸ Syrian. 134, 26–29.

²⁹ Translation by Dillon & D. O' Meara (2006).

of number, the Form-number or eidetic number and the mathematical number.³⁰ Syrianus accepts that Plato says this, but not only this, adding that Plato postulated the existence of both kinds of number, i.e. of eidetic number, the Forms having an order within it, and also mathematical number, which is superior to physical number, but inferior to eidetic number, in the same way as Soul is superior to Nature, but secondary to Intellect.³¹ What we can infer from the words of Syrianus is that, according to his acceptance of the platonic tradition, he recognizes three kinds of number: the eidetic, the mathematical and the physical. The mathematical number is intermediate and corresponds to the Soul, which is also intermediate between Nature and Intellect. Consequently, the physical number corresponds to Nature and eidetic number to Intellect (*Nous*).

IV. Syrianus on the sorts of mathematical number

We can deduce how Syrianus understands on the one hand mathematical number and on the other, the relation between mathematical and eidetic number, from his comment on passage 1080 b 21–23 of Aristotle's *Metaphysics*. In this passage Aristotle states: "Someone else says that the first kind of number, Form number, is the only kind, and some say that mathematical number is the same as this."³² Syrianus notes that may be this thinker viewed all kinds of number as being present in the eidetic number, those prior to it as it were proceeding into manifestation in it, while those subsequent to it are present in it as in their paradigmatic cause.³³

At this point it would be useful to consider what kind of number could be *prior* to the eidetic number, especially if *prior* here means superior. This could be a plausible meaning of *prior*, since we can understand that *subsequent* here means inferior and imitative. If eidetic number operates as a paradigmatic cause, then it is superior in comparison with those numbers present in it. Indeed, we can detect here a conversion of the typical platonic relation between *eidos-paradeigma* and its exemplifications or imitations or images. While the Platonic Form as *paradeigma*, considered on an onto--logical level is a common characteristic which is somehow present in all its examples inasmuch as these exist, and these exist since they participate in it, in this case the examples are present in the paradigmatic cause.

Kroll puts in a bracket the following sentence from Syrianus's comment on passage 1080 b 21–23: "this is the only sort of number and it is absolutely transcendent, and math-

³⁰ Ps.-Alex. *In Metaph.* 745, 20–32. Dillon & D. O'Meara (2006: 198, note 207) note that this allusion of Syrianus to Ps.-Alexander's commentary is significant for indicating the relation between them, and their common dependence on Alexander; see also Dillon & O'Meara (2006: 8–11).

³¹ Syrian. 122, 11–16.

³² Translation by Annas (1976; repr. 1999).

³³ Syrian. 123, 13–15.

emathical number is the same as this”. According to Syrianus, what Aristotle says here is that some wished to eliminate mathematical number in its general accepted sense, while they postulated the existence of only one class of number, the eidetic number, and the very same number was called by them mathematical number. Syrianus³⁴ proceeds to an interpretation of this view, saying that mathematical number is of two sorts, the one unitary (*monadikos*) and the other substantial (*ousiōdēs*). He adds that the substantial number is that by means of which the Demiurge is said to put in order the rational soul. He then explains that these thinkers did not think it reasonable to call “eidetic” the number which is acknowledged by the general public to be non-substantial, but that number which substantially exists in our souls and which by its innate power (*autophuōs*) generates unitary number, while not identifying it with eidetic number, they nevertheless did not disdain to call it “eidetic”, in the same way as we are accustomed to call the intermediate reason-principles in the soul “forms”.

Based on these words by Syrianus, we can infer that he recognizes two sorts of mathematical number, the unitary and the substantial, the latter being this which is substantially present in our souls and by means of which our rational soul has been ordered and structured by the Demiurge. Moreover, the latter is the efficient cause which by its innate power generates unitary number. In my opinion the reason why Syrianus mentions this division is to show that the thinkers which Aristotle refers to in passage 1080 b 21–23, do not in fact identify eidetic number with mathematical number, since they do not even identify it with the substantial mathematical number. They just call the latter “eidetic” number, but this is just a homonymy. This time Syrianus seems to draw a parallel not between mathematical number and the soul, but between substantial mathematical number and the intermediate reason-principles of the soul.

V. Syrianus on the ontological status of mathematical number

In terms of the structure and ontological status of the constituents of each mathematical number, Syrianus sets forth his views in his comment on the Aristotelian passage 1082 a 15–26. In my opinion, in this passage Aristotle poses two questions. In the first, he asks how is it possible that a number, e.g. two, can be a definite entity existing over and above the units of which it is constituted, namely over and above the two units in this example, and similarly with the other numbers? Aristotle offers two solutions to this problem; this can be either by participation of the one in the other, e.g. as “white man” exists besides “white” and “man”, because it partakes in these concepts; or when the one is some differentia of the other, as “man” exists besides “animal” and “two-footed”.³⁵ The second question raised by Aristotle concerns the explanation of the unity of the units

³⁴ Syrian. 123, 19–25.

³⁵ Translation by Dillon & O’Meara (2006).

within each number. He states that some things are one by contact, others by mixture, and others by position, but none of these alternatives can possibly apply to the units of which two and three consist.³⁶

Regarding the first question raised by Aristotle, Annas notes that the Aristotelian argument here appears to suggest that, “The Platonists just present us with a collection of units, and a collection is not an entity over and above its members”. Moreover, she points out that this is a simply anti-platonist point, and that Aristotle adds examples to show that it is not limited to units.³⁷ Syrianus demonstrates in his *Commentary* that the argument implied within the first Aristotelian question (1082 a 15–20) intends to dispute the existence of separable numbers, but divine numbers are not an easy target. According to Syrianus, “the objection is not relevant to divine numbers at all; for these are not unitary in such a way that we may ask in their case what each of them is over and above the units composing them” (transl. Dillon & O’Meara).³⁸

Regarding the second question posed in the Aristotelian text (1082 a 20–26), Annas notes that the original question is, “How can a number like two be a unity, on this option? It fails all the conditions Aristotle accepts for a thing’s being a genuine unity”.³⁹ It is obvious that by using the words, “all the conditions Aristotle accepts”, Annas means contact, mixture and position, i.e. the conditions Aristotle mentions in this passage. But are these indeed all the conditions Aristotle accepts for a thing to be a genuine unity? J. Annas states that the aforementioned question seems to be a development of a single elliptical sentence at 992a 1–2: “why is a number, when taken all together, one?”.⁴⁰ In my opinion, this problem is raised twice in a more serious and decisive way in book H of Aristotle’s *Metaphysics*, where it is associated with the more general ontological problem of the unity of both substance and definition.

In the passages H 3, 1044 a 2–6 and H 6, 1045 a 7–8, Aristotle poses the question of the unity of number in connection with the problem of the unity of definition. In the first passage he states that, “...a number must be something in virtue of which it is a unity, though people cannot now say what it is that makes it so, if indeed it is. (For either it is not, but is like a heap, or it is, and then it should be explained what it is that makes it one out of many)”.⁴¹ In the second passage and generally in chapter H6, Aristotle returns to this problem in order to focus on the matter of the unity of definition.⁴² In this chapter he

³⁶ Aristotle adds that just as two men do not constitute any one thing distinct from both of them, so it must be with units too; the fact of their being indivisible will make no difference; points are indivisible also, but still two of them do not make up anything over and above the two; translation by Dillon & O’Meara (2006).

³⁷ Annas (1976; repr. 1999: 171–172).

³⁸ Syrian. 132, 4–6.

³⁹ Annas (1976; repr. 1999: 171–172).

⁴⁰ Annas (1976; repr. 1999: 172).

⁴¹ Translation by Bostock (1994).

⁴² As Bostock (1994: 279) puts it: “Aristotle opens his discussion with the general principle that whenever a thing has parts, but is not to be identified with the sum of those parts, then there is always a cause of its unity”;

elaborates on the theory that a definition is a unity because the definiendum is a unity.⁴³ Furthermore, he offers a solution to the problem of the unity of definition by using as his strongest argument the unity of matter and form. In fact, as Bostock puts it, he comes to see the unity of matter and form as somehow providing a definite solution to the much wider problem of the unity of predication.⁴⁴ According to the exegesis of pseudo-Alexander, matter and form both have an innate capacity to be one.⁴⁵

Returning to Syrianus, we see that he considers the above mentioned objections irrelevant to the divine numbers; not only the first Aristotelian objection, that expressed in his first question (1082 a 15–20), but also the second, included in passage 1082 a 20–26. So he chooses to answer this second objection, which is related to the cause of the unity of number, with respect to mathematical number because he believes it is more properly directed against mathematical number.⁴⁶ This means that he interprets the unity of each divine number as indisputable, so refusing even to discuss the matter. But the most striking aspect is that Syrianus attempts to answer the question as to the unity of mathematical number, by following a hylomorphic approach. This means that he chooses to oppose the Aristotelian viewpoint by using its own weapons. If the mathematical number is constituted of matter and form, then it can be a unity, because matter and form have an innate capacity to be one.

Syrianus addresses Aristotle and states: “since we see that in each thing, according to you also, there is one element that is like matter and another like form, so also in the Five, the five units and in general the quantitative element and the substratum come to numbers from the Dyad, whereas the form, as represented by the Five, comes from the Monad”.⁴⁷ Syrianus continues by saying that every Form is itself a monad and defines the underlying quantity, and so the Five is itself a sort of monad, because it proceeds from the ruling Monad, and it both gives form to the quantity subject to it, which was hitherto formless, and binds it together to its own form.⁴⁸

V 1. Syrianus on the principles of mathematical number

Syrianus argues that there are two principles of mathematical number existing in our souls, from which the whole of the mathematical number is born. The first principle is the monad, embracing within itself all the Forms of the numbers and being analogous to

a heap (*sōros*) is given as a typical instance of something that is just the sum of its parts.

⁴³ Cf. Bostock (1994: 279)

⁴⁴ Bostock (1994: 288–289).

⁴⁵ Ps.-Alex. *In Metaph.* 521, 8; see also Mouzala (2008: 87).

⁴⁶ Syrian. 132, 6–7.

⁴⁷ Syrian. 132, 7–10.

⁴⁸ Syrian. 132, 11–14.

the Monad in the intelligible realm. The second principle is the dyad, which constitutes a sort of potency that is generative and formless and of infinite power. Because of these characteristics this second principle assumes the role of an image of the inexhaustible and intelligible Dyad and it is for this reason that we call it the “indefinite dyad”.⁴⁹ The next passage from Syrianus shows that the two principles operate in a complementary way during the process of generation, because the dyad runs over all things and the monad constantly articulates and structures and adorns unceasingly with forms and puts in order whatever proceeds from the dyad, since this is always just an indefinite quantity.⁵⁰

We see here that there is a strong affinity between this theory of principles of numbers, in its general outline, and what Aristotle testifies about the platonic theory of principles in his *Metaphysics* passage 987 b 18–27. In this passage it is said that, since according to Plato, the Forms were the causes of all other things, he thought their elements were the elements of all things. Aristotle adds that according to Plato, the numbers are derived from the Great and the Small by participation in the One, and that it is peculiar to him to posit a dyad and construct the infinite out of great and small, instead of treating the infinite as one, as the Pythagoreans did.⁵¹

Alexander in his Commentary explains that Plato’s view was that the Forms are the principles of the other things, and since the Ideas are numbers, the principles of number are principles of the Ideas. Moreover, Plato said that the principles of number are the unit and the dyad and that the One is principle of all things.⁵² Given that there are in numbers both the One and that which is apart from the One, and the latter is represented by the many and the few, the dyad is the first thing apart from the One, containing within itself both manyness and fewness; manyness and fewness are reduced to the double and the half, and these are in the dyad.⁵³ Again, thinking he was proving that the equal and the unequal are the principles of all things, according to Alexander, Plato assigned the equal to the unit and the unequal to excess and defect; for inequality involves two things, a great and a small, which are respectively excessive and defective. Alexander states that it is for this reason that Plato also called it the “indefinite” (*aoristos*) dyad, because neither of the two, neither that which exceeds nor that which is exceeded, is, of itself, limited (*hōrismenon*), but indefinite and unlimited. Alexander adds that when the indefinite dyad has been limited by the One, it becomes the numerical dyad. This kind of dyad is one in

⁴⁹ Syrian. 132, 14–20.

⁵⁰ Syrian. 132, 20–23.

⁵¹ I follow the translation by Ross (The Internet Classics Archive), in general outline.

⁵² Alex. *In Metaph.* 56, 3–8. All references to the text of Alexander’s Commentary on Aristotle’s *Metaphysics* are to the page and line of the Berlin Academy Edition (*CAG I*) and follow in general outline the translation by Dooley (1989).

⁵³ Alex. *In Metaph.* 56, 8–13.

form;⁵⁴ and the dyad is certainly the first number and its elements are the One and the great and the small.⁵⁵

At this point it would be useful to consider the differences between Alexander's and Syrianus's explanation of the principles of numbers. Alexander⁵⁶ points out that the principles of numbers are the monad and the indefinite dyad, and that the latter after being limited by the One becomes the dyad in the numbers, and this is the first number and its principles and elements are the One and the great and the small. On the other hand, Syrianus asserts that the principles of mathematical numbers are the monad, which embraces within itself all the Forms of the numbers and is analogous to the Monad in the realm of intelligibles, and the dyad which is an image of the inexhaustible and intelligible Dyad. This dyad is also called "indefinite", but this is just a homonymy. So it seems that Syrianus duplicates the principles with regard to the mathematical numbers, since the principles of mathematical numbers are only "images" of-or analogous to-the real principles of numbers.⁵⁷ Apart from this, the characteristics which Syrianus ascribes to his "indefinite dyad" are different to those which Alexander chooses to focus on and analyze in order to describe the original indefinite dyad, that which Syrianus refers to as "the inexhaustible and intelligible Dyad".

On the one hand, Alexander is more interested in justifying and explaining why the dyad as a principle is called "indefinite". For this reason he focuses on its structure and the special characteristics of its elements; specifically, on the characteristics of that which exceeds and that which is exceeded, namely on the indefinite and unlimited character of excess and defect, since these are the two elements of the indefinite dyad. On the other hand, Syrianus seems to select and highlight characteristics which are more compatible with the role and ontological character of the Aristotelian matter (*hulē*), since his own "indefinite dyad" is described as a *potency* that is formless and of infinite power.⁵⁸ Despite this, the fact that it is characterized as a *generative potency* makes it a more active and efficient principle than the Aristotelian matter (*hulē*).

⁵⁴ Alex. *In Metaph.* 56, 13–21.

⁵⁵ Alex. *In Metaph.* 56, 21–22; 56, 31–33.

⁵⁶ Alex. *In Metaph.* 56, 7–8; 22–33.

⁵⁷ Sheppard (1982: 2–4) points out that Syrianus expounds his view of the monad and the dyad at a number of places in the "Metaphysics" Commentary. The fullest exposition of his view appears at 112. 14 ff., but there are also important expositions at 129. 4ff.; 131. 34ff.; 160, 18–19; 169. 2ff. In the first passage Syrianus states that the two principles, here called a monad and the dyad "infinite in power", come immediately after the transcendent One and they are causes of the things as a whole; they reappear at every level of beings. Sheppard (1982: 2–3) notes that Syrianus distinguishes between this transcendent monad and dyad on the one hand, and on the other hand the *αὐτομονὰς* and the *αὐτοδυὰς* which appear in the realm of Forms; she further pinpoints that it is not always clear when Syrianus is talking about the monad and the dyad only in relation to numbers, and when he is talking about the supreme cosmic principles (1982: 4). She adds that 'second' and 'third' versions of the monad and the dyad, as principles of the universe, would be the lower causes analogous to these principles (1982: 4).

⁵⁸ Cf. Arist. *Phys.* 192 a 25–34; 207 a 25–26; *Metaph.* 1036 a 8–9; 1037 a 27.

Moreover, Alexander's explanation emphasizes the relationship between the indefinite dyad and its elements which are basically mathematical concepts. These include the many and the few, in turn reduced to the double and the half, to the unequal, to the great and the small, and finally to that which exceeds and that which is exceeded, i.e. to excess and defect. Alexander also stresses in his explanation the contrariety between the indefinite dyad and the One, when referring to their primary opposing characteristics. As he points out, according to Plato the One is indivisible but the dyad divided, and the unit is associated with the equal but excess and defect, the elements of the dyad, are associated with the unequal. Alexander's explanation reminds us of what Aristotle testifies in his *Physics* about the old traditional view of the philosophers, that the One and excess and defect are principles of all things.⁵⁹

Conversely, Syrianus emphasizes the cooperation or synergy between the monad and the indefinite dyad during the process of generation of numbers. Moreover, his terminology reminds us of the way in which Aristotle describes matter and form, i.e. as the two constituents of every substance which are complementary to one another.⁶⁰ He also focuses on the analysis of the relationship between the principles of mathematical numbers and the original principles, i.e. the Monad and the Indefinite Dyad which are principles in the realm of intelligibles; for the principles of mathematical numbers exist in our souls, so they are distinguished from the latter.

V 2. Syrianus on the structure of mathematical number

Syrianus clarifies that number Five is a unity, but the unity of Five is not due to the conditions Aristotle accepts for the genuine unity of a thing in the passage 1082 a 17–21. This is because Five is neither constituted from substance and accident, nor yet from genus and differentia, nor by five units being in contact with each other, nor by being mixed together, nor by submitting to being placed in certain position.⁶¹ Furthermore, from what Syrianus states in passage 132, 33–34, we can infer that he makes a distinction between numbers and countable objects (*arithmēta*). In the case of countable objects Syrianus accepts that there is nothing over and above the individual objects, although he points

⁵⁹ Alex. *In Metaph.* 56, 12–18; cf. Arist. *Phys.* 189 b 11–16.

⁶⁰ Syrianus refers to the “indefinite quantity” (132, 21) and “unstructured quantity” (132, 26) which is articulated and structured and formed (132, 22); cf. the word *ἀπρόθμιστον* (132, 26) of Syrianus with the same word used in Arist. *Phys.* 193a11. See also *Phys.* 192a 13–25, where Aristotle describes the relation between matter and form as the relation between feminine and masculine; within this philosophical frame *hylē* (matter) has a strong desire for *eidōs* (form).

⁶¹ Syrian. 132, 29–33.

out that according to Plato, countable objects receive the different numbers by virtue of participation in some Form, and he invokes passage 101c of the *Phaedo* at this point.⁶²

Syrianus asserts that it is not because numbers are composed of indivisible units that they have something other than those units, but because there is something in them analogous respectively to matter and to form. He then attempts to explain the structure and the elements of each mathematical number using as an example number seven. According to Syrianus, when we add three to four and make seven, we express what we are doing in these terms, but our statement is actually not true. The mathematical number seven is constituted of the Form of Seven (*heptas*) and a substratum; the units when joined together with the other units make up the substratum of the number seven, so number seven is made up of this quantity of units and the Form of Seven (*heptas*).⁶³ According to Syrianus, even though in mathematical number seven the seven units never exist independently of the Form of Seven, yet the seven should be described by the science that sets out these things to be something composite, containing one element analogous to Matter and substratum, another to Form and structure.⁶⁴

But if we accept that there is a substratum and a Form applied to it, this raises the following question concerning the efficient cause. What is it, then, that applies the Form of Seven to the units? Syrianus answers this question by drawing a parallel between the soul of the carpenter (*psuchē tektonikē*) and the soul of the mathematician (*psuchē arithmētikē*). What is it that applies the Form of Bed to such and such a combination of pieces of wood? The soul of the mathematician, by possessing within itself the originative Monad, imposes form upon, and generates, all numbers, as the soul of the carpenter, in virtue of possessing the appropriate art, imposes form on bits of wood for the making of a bed. But there is a difference inasmuch as there is a difference between the arts. The art of carpentry does not exist in us by nature and needs the handicraft, since it is concerned with sense-perceptible matter, while the art of arithmetic is both naturally inherent in us (which is why it is possessed by all), and is concerned with a kind of matter which is the object of discursive intellect (*hulē dianoētē*⁶⁵). It is for this reason that it is able to shape it both easily and timelessly.⁶⁶

Furthermore, Syrianus draws a distinction between all the units underlying mathematical numbers and the one which is principle to all of them, i.e. the Monad. According to this distinction all the units underlying numbers are undifferentiated, apart from

⁶² Syrian. 132, 33–38. In this passage of the *Phaedo* Socrates assures his interlocutors that the only, i.e. the true, cause of becoming two is participation in the dyad.

⁶³ Syrian. 132, 38–133, 7.

⁶⁴ Syrian. 133, 26–29.

⁶⁵ Mueller (2000: 78) points out that the phrase 'dianoetic matter' is an *hapax*; cf. Syrian. 186, 30–32, where the commentator states that to the mathematical numbers we grant, if not such matter as is present in the natural world, yet at least mathematical matter (*hulē mathematikē*), as the quantitative element which underlies them (*tēn hupobēblēmēnēn posotēta*).

⁶⁶ Syrian. 133, 9–15.

that one, i.e. the Monad, which is the first principle and fount and mother of all. Exactly because all the Forms actually proceed from it into all numbers, it is far from needing anything to impose form on it.⁶⁷ Syrianus traces two kinds of homonymy; the many units in the mathematical number are homonymous with the Monad, but also the definite dyad among the mathematical numbers is homonymous with the Indefinite Dyad. The Indefinite Dyad is the first principle of all number, but particularly of the even, while the definite dyad is a principle in a different way, not as being generative, but rather as we say that the first part of any thing is its principle as an element of it.⁶⁸

In passage 1082 b 1–5 Aristotle states that in general, making units different in any way is absurd and strained (*plasmātōdes*), and he adds that by “*plasmātōdes*” means “forced in order to fit one’s assumptions”.⁶⁹ He then points out that we can see that one unit differs from another neither in quantity nor in quality. Syrianus praises Aristotle, noting that this is well said with regard to the units which make up any (mathematical) number; for neither will the units differ in quantity, since all are minimal, nor in quality, for they are formless.⁷⁰ Aristotle then explains in passage 1082 b 5–11, that a number must be either equal or unequal and that this distinction applies to all numbers, but especially to unitary number. Syrianus also praises Aristotle for this statement, saying that equality and inequality runs through all number, whether natural or supernatural or mathematical. But according to Syrianus, what is most important in Aristotle’s statement is the admission and clear confirmation of the doctrine of the ancients, that not all numbers are unitary. Syrianus states that from this one can infer that nothing has been demonstrated to us about non-unitary numbers, since Aristotle has based all of his arguments on the assumption of units.⁷¹

Especially important to us is Syrianus’s comment on the Aristotelian passage 1082 b 7–11, from which we can gain further insight as to his view on the relationship between the sets of the units which make up any mathematical number and the mathematical number as a whole. In this passage Aristotle defines the equal number and then states that things which are equal and entirely undifferentiated, we assume to be identical in the sphere of number, otherwise not even the twos in the original Ten will be undifferentiated, though they are equal.⁷² The question Aristotle raises at the end of this passage implies that if one maintains that they are undifferentiated, one has to provide an adequate reason in defense of this view. Annas suggests that in this argument there is a rather dubious slide from talk of numbers being equal to talk of what is equal in numbers. According to her interpretation, Aristotle’s aim is to show that the difference

⁶⁷ Syrian. 134, 29–33.

⁶⁸ Syrian. 134, 33–135, 3.

⁶⁹ I follow the Annas’ translation (1976; repr. 1999).

⁷⁰ Syrian. 135, 5–6.

⁷¹ Syrian. 135, 9–14.

⁷² Partly I follow the translation by Dillon & O’Meara (2006) and partly Annas’ (1976; repr. 1999).

between numbers cannot be a difference in the units, and tries to do so by showing that sameness of number entails sameness of units in the number.⁷³

Nevertheless, Syrianus again praises Aristotle for his remarks concerning the multiplicity of units and for the assumption that not only are units undifferentiated, but also numbers that are equal to one another. He then answers Aristotle's question by providing the reason why not only are units undifferentiated, but also sets of units within each mathematical number. For example, three would be just one thing, even though it is taken many times in making up thirty, for what are equal within the realm of numbers are identical.⁷⁴ He then justifies why the dyads in the decad are also undifferentiated. They are undifferentiated not just because their units are undifferentiated, though this is also the case, but because their Form is one. Moreover, its unity is due not to having given itself to undifferentiated subjects, for it makes only one single dyad numerically, but to having proceeded from the original Monad and remaining itself purely one.⁷⁵ So the cause of the lack of difference among the dyads within the decad is their Form which is one and the same for every set of two units.

Syrianus stresses that even if we ourselves granted that the decad was made up of five dyads, exactly as it has ten units, it would have been necessary to agree that, while there are many dyads numerically, all these are one in form. He further clarifies two things about the decad: a) the dyads do not make up the decad because they have been put together, since the Forms of numbers are simple and proceed from the Monad, and this is also the case with the decad; b) the units underlying the dyad, being extended further, do not become the substratum of the decad, which proceeds from its own originating principle and brings about number Ten after being combined with the substratum. For these two aforementioned reasons, according to Syrianus, we are not compelled to postulate numerically many dyads, in order not to convert numbers into countables (*arithmēta*).⁷⁶

Syrianus points out that if there were many dyads, as Aristotle himself asserts, and many triads and many decads, then generally each of the unitary numbers would be many and infinite, and it would have also been necessary that mathematical number as a whole would not be one, but there would be infinitely many mathematical numbers.⁷⁷ Syrianus strongly objects to this hypothesis, assuming that since mathematical number is universal, there seems to be just one. Consequently and each particular mathematical number must be one, in order that the total composed out of these may also remain one.⁷⁸ Moreover, he notes that if someone claims that the total mathematical number exists in infinite multiplicity like the individual things that are one only in form (*ta homoeidē tōn kath' hekas-*

⁷³ Annas (1976; repr.1999: 172).

⁷⁴ Syrian. 135, 16–19.

⁷⁵ Syrian. 135, 19–23.

⁷⁶ Syrian. 135, 23–32.

⁷⁷ Syrian. 135, 32–136, 3.

⁷⁸ Syrian. 136, 3–6.

ta), we will refer back once again to the single Form which mathematics examines; and we will find, according to Syrianus, one single Form of the total mathematical number, embracing a single Dyad and a single Triad and not many of them, in order that the total number will not become once again multiple, and this proceed to infinity.⁷⁹

Furthermore, Syrianus explains that when we investigate the way in which the dyad relates to the decad, we need to avoid understanding this relationship as if the decad had been divided into or composed of five dyads. Instead of saying that we will divide the decad into five dyads, we should rather say that we take five times the subject-matter of the dyad. Nor do we compose the decad of five dyads, in order not to present its Form as being composite, something we cannot even see happening within sensible forms in the realm of Nature. At the end of his comment on passage 1082 b 7–10, Syrianus states that in general we do not say that number is multiple as being divided in accordance with its subject-matter, but rather that each number exists so as to have manifold instantiations, if we intend to preserve it in its pure status as a number and not make it a countable.⁸⁰

VI. Syrianus's presentation of the mathematical number

The crucial problem that emerges from Syrianus's presentation of the mathematical number is the point Mueller stresses. If the dyad is a form and it is realized five times within the example of the decad, then "it seems that we can no longer speak of mathematical numbers differing 'from forms in that there are many alike, while the form itself is in each case unique:' the mathematical numbers are themselves unique".⁸¹ According to Mueller "Syrianus places so much emphasis on numerical forms or *logoi* that he ends up identifying mathematical number with substantial number, leaving monadic number with no significant independent role."⁸²

Lernould also notes that the insertion of a formal element, of a formal cause, in the monadic number, in a sense brings about the conversion of this number into an eidetic number. This would tend to diminish the distinction between the monadic and the eidetic number, inasmuch as one can say that the seven of the mathematician, considered as form, as heptad, exists separately from the monads which constitute part of its composition.⁸³ Another objection is that the analysis of number five into matter and form seems to mean that we isolate five units as matter of the number, and this would certainly imply that number five exists already before its form comes to be applied to the units of the very same number. This analytical process could lead to a regression to infinity, if we assume

⁷⁹ Syrian. 136, 6–11.

⁸⁰ Syrian. 136, 11–17.

⁸¹ Mueller (2000: 79).

⁸² Mueller (2000: 75).

⁸³ Lernould (2009: 152).

that the matter which constitutes the five units is also composed of matter and form, i.e. of the heptad, and so on to infinity.⁸⁴ A relevant objection is that the five units which constitute the matter of the mathematical number are not supposed to be a completely indeterminate matter, a matter which is appropriate for receiving any kind of form and becoming any number; according to this reasoning, that matter must be considered as a kind of draft, as a foreshadow of number five, so again we have to explain a kind of pre-existence of number five before number five comes to existence, i.e. before the matter of this number receives the form of pentad.⁸⁵

In my opinion, all of the answers to the above questions and objections are implied within the very explanation of the nature of mathematical number given by Syrianus. He stresses that the majority of people have been fooled into thinking that seven is nothing else besides the relevant number of units.⁸⁶ Put differently, Syrianus argues that the majority of people wrongly believe that the multiplicity of units, i.e. the relevant number of units, is a sufficient explanatory cause of the existence and constitution of numbers. Furthermore, we can add that most people think that mathematical operations suffice to explain the causes of generation and existence of numbers and this is what Socrates blames for their failure to understand the real causes of numbers and all things in passage 96 e–97 c of the *Phaedo*. Also, Syrianus's view is that the error of the majority of people is due to the common but unwarranted assumption that mathematical operations can be considered as the only, i.e. the true, explanatory causes of the existence of numbers.⁸⁷

Burnyeat points out that although the question, “what are the οὐσίαι and principles of the things that are?” is not a question in the philosophy of mathematics, the Platonists' answers invoke mathematical themes when they are asked for the most general principles of explanation.⁸⁸ According to the Platonic view, the causes of generation and existence of numbers lead us to the causes of Forms, i.e. to the causes of all other things, since Forms are the causes of all other things and pure Forms are not separate from numbers.⁸⁹ Forms can be conceived of as numbers inasmuch as they operate as causes, which in a sense means that we can count them as measures for their effects, since they endow things that participate in them with order, beauty and unity.⁹⁰

In my view it is clear that Syrianus tries to answer the Aristotelian question about the causes of the separate existence of numbers, by providing also a solution to the problem

⁸⁴ Lernould (2009: 148)

⁸⁵ Lernould (2009: 148).

⁸⁶ Syrian. 133, 16–17.

⁸⁷ Cf. Mueller-Jourdan (2009: 166–167).

⁸⁸ See Burnyeat (1987: 216); Burnyeat refers to the passages *A* 1, 1069 a 33–36 and *M* 9, 1086 a 21 ff.; moreover, he notes that the Platonists' answers, not the question, are responsible for MN's focussing on mathematical themes.

⁸⁹ See again Syrian. 121, 30–31.

⁹⁰ O'Meara (1989:135) points out that Syrianus “understands the relation between Forms and numbers in a ‘Pythagorean’ way: ideal numbers represent a Pythagorean way of speaking of Forms”, since by referring to

of the unity of number. Both these questions have an ontological character. He chooses to answer Aristotle's question regarding the justification of the unity of number by adopting a hylomorphic approach of mathematical number, namely by using the very same philosophical and methodological weapons of Aristotle. Syrianus proceeds to the analysis of the mathematical number into matter and form, and this solution permits him to apply the Platonic thesis of the separate existence of numbers to the mathematical or monadic numbers themselves.⁹¹ However, we must take into consideration that he manages to do this only by combining a basic Aristotelian ontological doctrine, and what is more, a doctrine which concerns sensible substances, with the Platonic tradition of the separate existence of numbers, and this procedure entails to a certain degree the Platonic modification of the Aristotelian doctrine of hylomorphism, so as to conform to the Platonic Ontology.

Within this frame of reference, Syrianus clarifies that the units of mathematical number are only its substratum or matter, which can never exist independently of the form of the number,⁹² and that all mathematical operations, addition, subtraction, division and multiplication, apply only to the substratum, i.e. to the units.⁹³ The cause of being of each mathematical number is its form, which coincides and is identified with its formal cause. Number seven owes its existence to the Form of Seven (*heptas*), since the seven units are not yet number seven, before the application of the Form of Seven to them. It is crucial for us to understand that according to Syrianus it is the science of mathematics which describes each mathematical number as something composite and that the constituents of mathematical number are just analogous respectively to matter and form.⁹⁴ From this analogy emerges the cause of the unity of mathematical number; the unity of mathematical number is analogous to the unity of every composite in the realm of nature, since matter and form both have an innate power to be one (*autophuōs hen*⁹⁵). So, from these remarks we can infer that the analysis of the mathematical number into matter and form is primarily presented by Syrianus as a knowledge-theoretic necessity, or an epistemological postulatium. This reflects the need of mathematics to analyze number into its constituent elements in order to interpret and understand its ontological status, since its composition and the way in which its elements are related to one another determine its ontological structure and value. This thesis of Syrianus reminds us also of

Forms as numbers the Pythagoreans expressed through mathematical analogy significant ontological features of Forms; see Syrian. 103, 15–104, 2; 134, 22–26; 137, 7–9.

⁹¹ Cf. Lernould (2009: 151).

⁹² Syrian. 133, 26–27.

⁹³ Syrian. 133, 4–7; 134, 14–19; 135, 25–28; 136, 11–15; 136, 27–36.

⁹⁴ Syrian. 133, 3–4; 133, 27–29; see also Lernould (2009: 149, note 47).

⁹⁵ See above note 45.

the method Aristotle proposes and uses for the study of natural things within the framework of the science of Nature in his *Physics*.⁹⁶

Syrianus points out in his comment regarding passage 1084 b 20–23, that taken by itself, each of the units of a mathematical number exists potentially and not in actuality, both in truth and according to the doctrine of the ancients.⁹⁷ Moreover, he adds that if number is not a heap (*sōros*) of units, but each one, while being made up of a definite number of underlying units, is constituted in accordance with the Form proper to itself, the unit within a number would be nothing in actuality, before it was given order by the Form proper to it.⁹⁸ Here again we can trace the influence of Aristotelian thought on Syrianus's argumentation, since it is Aristotle who claims in passage 1039 a 3–14 of his *Metaphysics*, that it is impossible for a substance to be composed of substances present in it in actuality. For what is in actuality two things cannot also be in actuality one thing, though a thing may be one and at the same time potentially two. Therefore, if a substance is one thing, it cannot be composed of substances present in it.⁹⁹ Aristotle in the same passage refers to number as a representative instance of this ontological situation, saying that if number is, as some suggest, a synthesis or combination of units, either the number two is not one, or there is no unit present in it in actuality; for actuality is the cause of the separate existence of each substance and it is the factor which separates substances from each other.¹⁰⁰

It is worthwhile mentioning that Radke, taking into consideration the constitution of mathematical number proposed by Syrianus, draws a distinction between the mathematical number and the monadic number and identifies the latter only with the matter of the mathematical number. Furthermore, within this line of interpretation the monadic number is associated with the multiplicity, while the mathematical number with the unity.¹⁰¹ This interpretation seems to contribute to the reinforcement of the platonic conception of mathematical number adopted by Syrianus, while also conforming to Syrianus's tendency towards a combination of basic Platonic and Aristotelian doctrines, since Radke does not abandon the Aristotelian hylomorphic approach but exploits it in order to amplify its usefulness to the explanation of Syrianus's understanding of the mathematical number. This is obvious when Radke also asserts that the form is the constituent which distinguishes each specific mathematical number from the others, while its matter is the component which characterizes its being in general a number.¹⁰²

⁹⁶ See Arist. *Phys.* 184 a 10–16.

⁹⁷ Syrian. 152, 2–5.

⁹⁸ Syrian. 152, 5–10.

⁹⁹ Translation Bostock (1994).

¹⁰⁰ On this matter see also Ps.-Alex. *In Metaph.* 525, 40–526, 27; Asclep. *In Metaph.* 432, 8–27.

¹⁰¹ Radke (2003: 523).

¹⁰² Radke (2003: 518).

Syrianus prompts us to take due note of this, that Aristotle is neither willing to accept that number is a system of units,¹⁰³ nor acknowledges that units are anything at all in actuality, until they are brought to order by Forms.¹⁰⁴ Mueller argues that according to Syrianus, the Euclidean multiplicities are not real numbers¹⁰⁵. Furthermore, he notes that Syrianus, “has abandoned the Euclidean conception of numbers as arbitrary multiplicities of monads for a conception in which mathematical numbers are forms possessed by such multiplicities, forms which are generated sequentially from an originative monad”.¹⁰⁶ This last thesis, according to Mueller, proves that here Syrianus clearly has the neo-Pythagorean conception of number in mind.¹⁰⁷

I agree with Mueller that in Syrianus’s conception of number we can partly trace a neo-Pythagorean influence, at least in terms of the sequential generation of forms of numbers from an originative monad. But on the other hand he seems to praise Aristotle for rejecting the view expressed by Theon of Smyrna, that number is a system of monads. I also agree that Syrianus abandons the Euclidean multiplicities of monads or units, on the grounds that they are not real numbers, because it is easy for them to become numbered things, i.e. countables (*arithmēta*), instead of being numbers.¹⁰⁸ Mueller is correct when he recognizes as one kind of motivation for this abandonment of the Euclidean conception of number, the thesis that a multiplicity of monads by itself is only a *heap* (*sōros*) and not a unified thing.¹⁰⁹ Another reason for the abandonment of the idea that numbers are collections of monads or units, is the assumption that since monads are undifferentiated, one can easily reach the conclusion that there is only one monad, the monad itself. Consequently, the difference between number seven and number five is not quantitative but formal. Seven is not more than five because it contains more monads than five; seven and five are just different forms.¹¹⁰

Mueller takes into consideration Proclus’s approach, according to which the monad, unlike the point, is without position, since it is immaterial and outside all extension and

¹⁰³ This reference of Syrianus reminds us of the definition of number offered by Theon of Smyrna: “A number is a system of monads or a progression of multiplicity which proceeds from the monad and a retrogression ending in the monad” (*Mathematics Useful for Understanding Plato*, 18, 3–5); cf. Nicom. *Introduction to Arithmetic*, I 7, 1–2; this definition is also ascribed to the neo-Pythagorean Moderatus of Gades; see Stob. *Anth.* I 8, 1–11. Mueller (2000: 75) takes the first part of the above mentioned definition to be equivalent to Euclid’s: “A number is a multitude composed of units” (*Euclid’s Elements* VII, Def. 2); he also thinks, as Dodds does, that the second part of this definition, which labels neo-Pythagorean, is closely related to proposition 21 of Proclus’s *Elements of Theology*.

¹⁰⁴ Syrian. 152, 8–10.

¹⁰⁵ Mueller (2000: 79).

¹⁰⁶ Mueller (2000: 81).

¹⁰⁷ Mueller (2000: 80).

¹⁰⁸ See Syrian. 132, 33-34; 135, 28-32; 136, 15-17; Syrianus distinguishes between monadic number and the number of numbered things.

¹⁰⁹ Mueller (2000: 81).

¹¹⁰ Mueller (2000: 81).

place.¹¹¹ Based on this assumption, he suggests that monads cannot be differentiated because of their lack of position.¹¹² In my view, this is not a sufficient justification of the fact that the units of mathematical number cannot be differentiated, because the eidetic numbers *are* differentiated although they also lack position. According to Aristotle,¹¹³ the eidetic numbers exhibit serial order, and they have an ordering relation based on priority and posteriority; but we can understand that this priority and posteriority is neither temporal nor local, because Forms are dissociated from time and place. Mathematical numbers, unlike eidetic numbers, do not exhibit serial order. Mueller explains this difference as follows: “since there is one ideal two, three, and four, the ideal three has a unique predecessor and successor whereas an arithmetic three does not since there are infinitely many arithmetic twos and fours”.¹¹⁴ In my opinion this is a reasonable explanation.

Many years before Mueller, Wilson and Cherniss offered another plausible explanation. Wilson explains in this way “τὸ πρότερον καὶ τὸ ὕστερον”: “The Ideas of numbers, as being the Universals of number and therefore ἀσύμβλητοι, are as ἀσύμβλητοι entirely outside one another, in the sense that none is a part of another. Thus they form a series of different terms, which have a definite order...”.¹¹⁵ Cherniss suggests that Aristotle’s own scattered remarks make it possible to see how Plato conceived the differentiation of these quantitatively indifferent numbers. He explains that, “because they are inaddible and so entirely outside of one another in the sense that none is part of any other, these ideal numbers stand to one another in the relation of prior and posterior; and this relation is the serial order, two-three-four and so forth...What distinguishes each of the ideal numbers from all the rest is its position in this series...”.¹¹⁶ What we must carefully note here is that the “position in this series” is a matter of order rather than a matter of real position in place. Cherniss correctly stresses that this order is not one of ontological priority.¹¹⁷ This assumption is connected with Aristotle’s testimony that the Platonists

¹¹¹ Procl. *In Eucl.* 95, 23–96, 11.

¹¹² Mueller (2000: 81).

¹¹³ See again Arist. *Metaph.* 1080 a 17–18.

¹¹⁴ Mueller (1986: 114). Cf. Burnyeat (1987: 237, n. 61). Mueller correctly stresses that Aristotle uses the idea of priority and posteriority to contrast one kind of congeries of units, idea numbers or eidetic numbers, with another, intermediate, i.e. mathematical, number.

¹¹⁵ Wilson (1904: 253). Wilson (1904: 253–254) clarifies that the mutual exclusiveness of the eidetic numbers, caused by their being ἀσύμβλητοι (incomparable), enables them to form an ordered series or a serial order, whereas the inclusiveness of one number in another in the mathematical number prevents it from having the prior and posterior; see 1080 a 30–33.

¹¹⁶ Cherniss (1962: 35).

¹¹⁷ Cherniss (1962: 36). Klein (1992: 89–93) construes in a different way this *taxis* (order) of eidetic numbers. According to Klein, the very formulation of the possibility of the *koinōnia tōn eidōn* (or of *genōn*) indicates the *arithmos* structure of the *genē*; within this framework the *eidē* form assemblages of monads, i.e., *arithmoi* of a peculiar kind. The assemblages of *eidē*, the *arithmoi eidetikoi*, cannot enter into any “community” with one another; their monads are all of different kind and can be brought together only partially, namely only insofar they belong to one and the same assemblage. Klein explains that the notion of an “arithmetic” structure of the realm of ideas permits a solution of the ontological *methexis* problem. The *arithmoi eidetikoi*, according to him,

did not posit a general idea of number, precisely because numbers stand to one another as prior to posterior.¹¹⁸

In my view, the main motivation behind Syrianus's treatment of mathematical number was to display the existence of two different natures within this number, one formless and the other formal, and to set out the conception of the formal and efficient cause of mathematical number.¹¹⁹ The proximate efficient cause of mathematical number is the substantial mathematical number by which the Demiurge has structured our rational soul and which by its innate power generates the unitary number. And since the substantial mathematical number exists within our soul it is totally clear that it is distinct from the eidetic number. Although it is also called "eidetic number", it must not be confused with the real eidetic number. But the properly said efficient cause of the mathematical number is the arithmetic soul, which by possessing within itself the originative monad imposes form upon all numbers and in this way generates all numbers.

Arithmetic soul produces mathematical numbers from two principles that it possesses within itself, and from which the whole of the mathematical number is born, the monad and the dyad. It is worthwhile to consider what the relationship is between the substantial mathematical number and the two principles. Since the substantial mathematical number has been given to the rational soul by the Demiurge, it is prior to the unitary number, but it must also be prior to these two principles which exist within our souls, or at least comprehensive in relation to them, for two reasons. Firstly, the soul possesses within itself these two principles, whereas the substantial mathematical number has been given to the soul from without by the Demiurge, and only to the rational soul. Moreover, the substantial mathematical number seems to represent the mathematical structure and the well-ordered constitution of the soul; part of this structure and constitution are

are intended to make intelligible the inner articulation of the realm of ideas; they define each *eidos* ontologically as a being which has multiple relations to other *eidē* in accordance with their particular nature and which is nevertheless in itself altogether indivisible. Klein points out that for Plato the "numerical" being of the *noēta* means their ordered being, their *taxis*; this *taxis* of eidetic numbers is logically expressed in the relation of "being superior" or "inferior" in the order of *eidē*; the higher the *genos*, i.e., the less articulated the eidetic number, the more original and comprehensive it is. So Klein traces a superiority and inferiority within this *taxis* of *eidē*, because he understands this *taxis* within the frame of the *koinōnia tōn eidōn*; the monads which constitute an eidetic number, i.e., an assemblage of ideas, are nothing but a conjunction of *eidē* which belong together to one and the same *eidos* of a higher order, namely to a "class", a *genos*.

¹¹⁸ See Arist. *NE* 1096 a 17–19; cf. Arist. *Metaph.* 999 a 6–9. For the dissolution of a misunderstanding of the first passage see Wilson (1904: 247–248). Wilson clarifies its meaning saying that the Platonists held that the Ideal numbers had no one Idea of number corresponding to them as a group; i.e., there was no "Idea" corresponding to number in general. Klein (1992: 93) explains that every eidetic number is either "superior" or "inferior" in this order with respect to its neighbor, so that a subsumption of all these numbers under one idea common to all, namely "number in general", is quite impossible. Cherniss (1962: 36) states that Aristotle himself generalized this principle referred to in the passage of *NE*, and used it to refute the existence of ideas which Plato certainly posited. Cherniss asserts that "as soon as the essence of each idea of number is seen to be just its unique position as a term in this ordered series, it is obvious that the essence of number in general can be nothing but this very order, the whole series of these unique positions". His conclusion is that the idea of number in general, then, is the series of ideal numbers itself. He further points out that to posit an idea of number apart from this would be merely to duplicate the series of ideal numbers.

¹¹⁹ I think the most important passage which strongly supports this interpretation is Syrian. 133, 17–26.

obviously these two principles. Secondly, these two principles, the monad and the dyad, from which we generate mathematical numbers, are not original principles but are in fact images of the first principles and pre-contain all of the formal features of mathematical numbers;¹²⁰ the first is only analogous to the Monad in the intelligible realm, while the second is an image of the Indefinite Dyad which is intelligible.

There is one final extremely important question regarding the ontological status of the mathematical number. Radke claims that since mathematical numbers admit mathematical operations and these operations always and necessarily concern the particulars, we can reach the conclusion that whereas the eidetic number is something universal,¹²¹ the mathematical number is a kind of particular.¹²² I do not agree with the idea that the eidetic numbers are simply universals, because the platonic Forms are not simply universals; nor do I agree with the view that the mathematical number is a kind of particular. We have seen that Syrianus (135, 32–136, 11) supports the view that any given mathematical number is just one, for it is a universal, and also that there is only one single Form of the totality of mathematical number. From Syrianus's words we can assume that the totality of mathematical number (the mathematical numbers as a whole) is one single Form, although composed of all the mathematical numbers, each being considered as a unique universal. If the mathematical numbers were infinitely many, then the science of mathematics could not exist.¹²³

In my view, the totality of mathematical number needs to be conceived as a universal in the sense of comprehensive and unique, since there is only one such series, consisting of universals each of which is unique.¹²⁴ Each particular mathematical number is a universal in the sense of unique, unrepeatable or unreproducible, and prior. If we multiply and repeat many times the form, i.e. this constituent which defines and gives existence to the mathematical numbers, then we would be compelled to convert them from numbers into countables. On the grounds of this assumption one could definitely attribute to the mathematical numbers the status of a separate existence. Given that the status of separate existence is primarily acknowledged to the eidetic numbers,¹²⁵ there remains only one

¹²⁰ O'Meara (1989: 133).

¹²¹ Radke (2003: 524). According to Radke, the eidetic number is also composite, but its matter, which is genuinely appropriate to its form, has also the status of universal.

¹²² Radke (2003: 523, 528).

¹²³ Syrian. 136, 6–8; see also Radke (2003: 526).

¹²⁴ Cf. Wilson (1904: 253).

¹²⁵ The *Phaedo* (96 e–101 d) attests that a separate idea of each number is posited by Plato and that participation is the way in which the multiplicities of numbers are related to each ideal-number. Ideal-numbers are not combinations or congeries of units, but each idea is a perfect unity, a simple and unique unity which is irreducibly itself and nothing else, just as is every other idea; see Cherniss (1962: 34) and Tarán (1981: 14). The latter (1978: 83; 1981: 15–16) claims that ideal numbers are the hypostatization of the series of natural numbers. Cherniss (1962: 34) suggests that "once it is recognized, however, that the ideas of numbers are not aggregates of units at all but are the universals of number, each of which is a perfect and unique unit without parts, the phenomenal numbers which *are* aggregates can be related to them as images or imitations". Nevertheless, Cherniss stresses the difficulties which are involved in the idea that particular numbers fall short of their models and invokes passage

solution to the question of the difference between these two kinds of number. While eidetic numbers are not constituted of units, the mathematical numbers are monadic or unitary, i.e. they have a quantitative or material substratum which represents their monadic or unitary aspect; but what defines and determines their being is their form, which has the status of a Platonic Form. This means that according to Syrianus's view, we can construe mathematical number as a synthesis of the eidetic and the monadic or unitary number. Its eidetic aspect betrays an entirely Platonic approach, whereas its monadic or unitary aspect reveals the Aristotelian hylomorphic conception of it. Consequently, we can recognize in Syrianus's interpretive analysis of the mathematical number, a complete synthesis of the Platonic and Aristotelian Ontology. We can also assume that he receives and transmits the Platonic tradition, while in parallel inserting in it fundamental innovations of Aristotelian origin.

As it concerns the epistemological status of mathematical knowledge, I believe that Mueller¹²⁶ is correct that in passage 133, 10–15 Syrianus presents arithmetical knowledge as something which exists a priori in our souls, since it is innate and inherent in the very structure of the soul. I also believe the same is true for passage 123, 19–23 of Syrianus's *Commentary*. According to him, the science of arithmetic inheres in us by nature, so it belongs to the souls of all people, and has dianoetic matter, so that it can give form to the matter easily and timelessly. This thesis verifies that mathematics is not invented but a priori (in the sense that it has been given to our souls), universal and necessary;¹²⁷ and with this status it can henceforth play a considerably creative role in the production of our knowledge.

432 a–b of the *Cratylus* in order to highlight this problem. Wilson (1904: 253) also states that the Ideas of numbers are the Universals of number. Mueller (1986: 112–113) admits that “Plato may have well thought that numerical universals were numbers” but raises the question as to what the relationship between these numerical forms or ideas and real (i.e. “natural”) numbers is. In any case Mueller (2000: 82) is correct when he points out that the above mentioned passage of the *Phaedo* seems to have played the most significant role in Syrianus's treatment of number. I agree that this passage seems to have significantly affected all of the Platonists, since it is the most important evidence of the platonic thesis on the separate existence of numbers.

¹²⁶ Mueller (2000: 78). The two principles of mathematical numbers also exist in our souls, according to Syrianus, and play a role not only in number psychology, epistemology and the explanation of our number judgements, as Mueller (2000: 77) correctly stresses, but more generally in the way the soul conceives of a wide range of phenomena and *noēta* (intelligibles) associated with numbers.

¹²⁷ O'Meara (1989: 134).

BIBLIOGRAPHY

Primary sources

- ALEXANDER APHRODISIAS, *In Aristotelis Metaphysica commentaria*, M. Hayduck (ed.), Berolini 1891 (CAG I).
- ASCLEPIUS, *In Aristotelis Metaphysicorum libros A-Z commentaria*, M. Hayduck (ed.), Berolini 1888 (CAG VI 2).
- EUCLIDES *Elementa*, E.S. Stamatis (ed.), Leipzig 1969–1977.
- EUCLIDES, *The thirteen books of Euclid's Elements*, T.L. Heath (transl.), New York 1956.
- NICOMACHUS GERASENUS, *Introductionis arithmeticae libri II*, R.G. Hoche (rec.), Leipzig 1866.
- PROCLUS, *The Elements of Theology*, by E.R. Dodds (transl., introd. & comm.), Oxford 1963².
- PROCLUS, *In primum Euclidis Elementorum librum Commentarii*, G. Friedlein (ed.), Leipzig 1873.
- PROCLUS, *A commentary on the first book of Euclid's Elements*, G.R. Morrow (transl., introd. & notes), Princeton 1970.
- IOANNES STOBAEUS, *Anthologium*, C. Wachsmuth, O. Hense (rec.), Berlin 1958.
- SYRIANUS, *In Metaphysica commentaria*, G. Kroll (ed.), Berlin 1902 (CAG VI 1).
- THEON SMYRNAEUS, *Expositio rerum mathematicarum ad legendum Platonem utilium*, E. Hiller (rec.), Leipzig 1878.
- THEON OF SMYRNA, *Mathematics Useful for Understanding Plato*, C. Toulis et al. (transl.), San Diego 1979.

Secondary works

- ANNAS, J., 1976 (reprinted 1999), *Aristotle's Metaphysics, Books M and N*, Translated with Introduction and Notes, Oxford.
- BOSTOCK, D., 1994, *Aristotle, Metaphysics, Books Z and H*, Translated with a Commentary, Oxford.
- BURNYEAT, M.F., 1987, *Platonism and Mathematics: A Prelude to Discussion*, in: A. Graeser (ed.), *Mathematics and Metaphysics in Aristotle = Mathematik und Metaphysik bei Aristoteles*, Sigriswil, 6.–12. September 1984, Bern and Stuttgart, pp. 213–240.
- CHERNISS, H., 1944, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, Vol. I, Baltimore.
- CHERNISS, H., 1962, *The Riddle of the Academy*, New York.
- DILLON, J., O'MEARA, D., 2006, *Syrianus, On Aristotle's Metaphysics 13–14*, Ithaca, New York.
- DOOLEY, W.E., 1989, *Alexander of Aphrodisias: On Aristotle's Metaphysics I*, Ithaca.
- KLEIN, J., 1992, *Greek Mathematical Thought and the Origin of Algebra*, E. Brann (transl.), New York.
- LEROUOLD, A., 2009, "Les réponses du platonicien Syrianus aux critiques faites par Aristote en *Métaphysique M et N* contre la thèse de l'existence séparée des nombres", in: A. Longo (ed.), *Syrianus et la Métaphysique de l'Antiquité tardive*, Bibliopolis, pp. 133–159.
- MOUZALA, M.G., 2008, *Ousia kai Orismos, Hē Problēmatikē tēs henotētos eis ta oikeia kephalaia tōn "Meta ta Physika" tou Aristotelous (Substance and Definition: The Problematic of Unity in the relevant chapters of Aristotle's Metaphysics)*, Athens.
- MUELLER, I., 1986, "On some Academic Theories of Mathematical Objects", *Journal of Hellenic Studies* 106, pp. 111–120.
- MUELLER, I., 2000, "Syrianus and the Concept of Mathematical Number", in: G. Bechtle, D. J. O'Meara (eds.), *La philosophie des mathématiques de l'Antiquité tardive*, Fribourg, pp. 71–83.

- MUELLER-JOURDAN, P., 2009, "L' indéterminé 'matière' chez Syrianus. Brève exégèse d' *In Metaphysica* 133, 15–29", in: A. Longo (ed.), *Syrianus et la Métaphysique de l'Antiquité tardive*, Bibliopolis, pp. 161–173.
- O' MEARA, D.J., 1989, *Pythagoras Revived, Mathematics and Philosophy in Late Antiquity*, Oxford.
- RADKE, G., 2003, *Die Theorie der Zahl im Platonismus, Ein systematisches Lehrbuch*, Tübingen.
- ROSS, W.D., 1924, *Aristotle's Metaphysics*, A revised text with Introduction and Commentary, Vols. I–II, Oxford.
- SHEPPARD, A.D.R., 1982, "Monad and Dyad as Cosmic principles in Syrianus", in: H.J. Blumenthal, A.C. Lloyd (eds.), *Soul and the Structure of Being in Late Neoplatonism, Syrianus, Proclus, and Simplicius, Papers and discussions of a colloquium held at Liverpool, 15–16 April 1982*, Liverpool, pp. 1–14.
- TARÁN, L., 1978, "Aristotle's Classification of Number in *Metaphysics M* 6, 1080 a 15–37", *Greek, Roman and Byzantine Studies* 19, pp. 83–90.
- TARÁN, L., 1981, *Speusippus of Athens, A Critical Study With a Collection of the Related Texts and Commentary*, Leiden: Brill.
- WILSON, J.C., 1904, "On the Platonist Doctrine of the ἀσύμβλητοι ἀριθμοί", *The Classical Review* 18, pp. 247–260.

MELINA MOUZALA

/ University of Patras /

Syrianus on the Platonic Tradition of the Separate Existence of Numbers

This paper analyzes and explains certain parts of Syrianus's Commentary on book M of Aristotle's *Metaphysics*, which details Syrianus's response to Aristotle's attack against the Platonic position of the separate existence of numbers. Syrianus defends the separate existence not only of eidetic but also of mathematical numbers, following a line of argumentation which involves a hylomorphic approach to the latter. He proceeds with an analysis of the mathematical number into matter and form, but his interpretation entails that form is the constituent of number, which has the status and role of a Platonic Form. This solution allows him not only to explain and justify the unity of number, but also to apply the Platonic thesis of the separate existence of numbers, to the mathematical or monadic numbers themselves. It also betrays its tendency to combine theses of the Platonic Ontology with fundamental Aristotelian doctrines.

KEY WORDS

Syrianus, Neoplatonism, Plato, Aristotle, eidetic number, mathematical number, monadic number

La réincarnation chez Platon et l'optique chrétienne

MICHAIL MANTZANAS / *University of Athens* /

Le problème du mal constitue un problème logique, temporel, empirique, qui n'a de sens que pour le théiste. Pour la croyance en le jugement divin ou, autrement, en la justice de Dieu, en tant que concept philosophique et en ce qui concerne l'existence du mal dans le monde, Dieu a le pouvoir d'imposer la justice, de façon à ce que le bien triomphe; ceci concerne donc ce que l'on nomme le scandale du mal. Comment Dieu, comme Sage, comme le Bien, comme le Tout Puissant, peut-il permettre l'existence du mal dans le monde (Glaser 2003: 286–289)? Comment s'accommode du mal la nature Sage, Bien, Toute Puissante de Dieu? La présence du mal dans le monde ne peut pas coexister avec l'essence même de Dieu. Quelqu'un pourrait facilement questionner la Toute Puissance de Dieu, puisque Dieu ne peut pas créer le bien sans l'existence du mal. En parlant du mal nous englobons des calamités comme la pauvreté, l'inégalité, la dureté, la douleur, les cataclysmes et les séismes et d'autres phénomènes de même ampleur, pour lesquels il n'est pas indispensable que l'homme soit responsable. Malgré le fait que le mal existant ne provoque que de la peine, certains ont soutenu que, si le mal existe dans le monde, c'est

que Dieu a quelques raisons de le permettre. Concrètement, regardons le cas des catastrophes naturelles qui, comme espèce de mal, frappent l'homme. Nous pourrions dire que de tels phénomènes sont l'occasion pour l'homme d'exprimer la sympathie, la solidarité, la patience, la persévérance et d'autres vertus. Sur toutes ces questions problématiques plusieurs points de vue se sont exprimés, venant du raisonnement philosophique de l'esprit grec ancien, mais aussi des courants philosophiques postérieures, et aussi de la pensée chrétienne et patristique. On pourrait dire que, dans tout cet ensemble, il était logique que se crée l'opposition entre Paradis et Enfer et en tant que concepts, l'opposition entre Justice Divine et Justice Satanique (Bouchilloux 2005: 14–22).

Dans l'histoire de la philosophie, les points de vue sur ce qu'est le mal sont multiples. Socrate soutenait que personne n'était volontairement méchant et que toute mauvaise action n'était que le résultat de l'ignorance (Haldas, 2007: 7–11, 15–17). Socrate qui liait le bien avec la connaissance et le mal avec l'ignorance, soutient que, dans son essence, l'homme n'est pas mauvais, mais bon. Philon d'Alexandrie a relevé le mal dans la matière, laquelle est définie, comme l'avaient soutenu Platon et Aristote (Vaniet 1965) comme non-être. Voire quelque chose qui n'a aucune caractéristique et, donc, peut arriver n'importe quand et sous toute forme. Les représentants de l'école Néopythagoricienne considéraient également la matière qui s'identifie avec l'invisible, comme la cause du mal. Plotin (Laurent 1999: 23; Laurent 2011: 283–287) considérait aussi la matière comme la source du mal et voyait en elle la réfutation absolue du bien. Pour les Stoïques le mal est pris en compte comme plaisir vis-à-vis des biens extérieures et comme ce qui n'est pas rationnel, ni même en partie. Descartes (Dekány 2002) supposait qu'éventuellement il y a un démon qui désire que chacune de ses méchancetés nous induise en erreur, et nous oblige à vivre dans un monde d'hallucinations et d'illusions. Voire dans un monde où nous avons l'impression que ce que nous voyons autour de nous existe tel que nous le remarquons, alors que dans la réalité ce n'est pas le cas. Dans une époque plus moderne Hobbes a considéré que le mal est ce qui mecontente quelqu'un, alors que (Merle 2008; Bouchilloux 2005: 23–24) Spinoza a douté de l'existence du mal en soi et l'a reliée à toutes sortes de malheur et de mécontentement préalables (Bouchilloux 2005: 24–25). Kant (Kant 2009; Kant 2004; Bouchilloux 2005: 36–38) à l'opposé de Spinoza, soutient que ce qui nous provoque le mécontentement est le mal, puis se réfère au mal absolu en disant que la cause du mal se trouve dans le caractère même de la nature humaine. Selon Hegel, (Bouchilloux 2005: 42) le mal existe ponctuellement dans la démarche dialectique de l'esprit vers la liberté. Dans le champ de la philosophie contemporaine, Sartre a mis en doute l'existence du mal en tant que tel et a indiqué que ce qui est bien ou mal, c'est l'homme qui le décide dans sa liberté absolue.

Dans les Saintes Ecritures et plus concrètement dans le Nouveau Testament, l'apôtre et évangéliste Marc nous transmet dans son évangile les développements suivants de l'enseignement du Christ (Blocher 1990: 139). Timothée, dans la première épître souligne la méfiance de son troupeau vis-à-vis des faux prophètes en signifiant que, de tout temps, la racine des maux est la cupidité (Blocher 1997: 14). Cependant plusieurs Chrétiens ont adopté un concept plus philosophique du mal, comme Denys l'Aréopagite, qui, après

avoir rejeté l'interprétation de Plotin et de Philon sur le mal de la matière, signale que la matière ne peut pas manquer de qualité, puisque la nature se nourrit et est engendrée d'elle. Le mal, soutient Denys, n'existe pas dans l'être puisqu'il ne possède pas de puissance essentielle et autonome, mais il provient de l'imprévisible, c'est-à-dire les symptômes et les parasites que sont la maladie et l'absence du bien. Par contre, pour Grégoire de Nysse (Canévet 1968: 87-95), l'homme est la cause première du mal et c'est lui qui l'introduit dans la création divine (Arruzza 2007: 216-220; Levy 2000: 250-261). La condamnation de l'homme par Grégoire n'exclut pas l'existence de Dieu par le mal, comme l'ont fait des siècles plus tard les Lumières. Pour Grégoire l'homme fait le mal parce qu'il a été créé libre. Grégoire de Nysse caractérise Dieu comme ce qui est partout présent (Dieu est toujours bon), *enousios* (il se trouve dans l'essence, mais il ne s'identifie pas avec l'essence) et existant (il a une véritable existence). Dieu est *autokalon*, la source de toute possession de bien. Donc, pour Grégoire, le mal n'est pas conçu en tant que prédicat du transcendantal et Dieu ne présente aucune inclinaison vers le mal et n'est pas lui-même la source du mal qui existe dans le monde. Un autre illustre Père de l'Eglise, Jean Damascène dans le somme de théologie dogmatique qu'il a écrit, et au sujet de l'esprit paternel de l'Eglise, note que la matière et le corps ne sont pas sources de mal, comme le soutenaient les Orphiques et les Platoniciens (Vergez 1969), mais le mal provient du manque d'agilité et de souplesse spirituelles. Enfin, nous devons rapporter que Origène, le grand écrivain ecclésiastique, traite également du thème du mal, ce que nous verrons plus en détail dans le prochain chapitre.

L'histoire de l'idée de l'âme immortelle, c'est-à-dire qu'en chaque personne il y a une âme, qui existait avant sa naissance et continue d'exister après sa mort, a été mise en avant par le mouvement religieux de l'Orphisme par des mystères (VII^{ème} siècle avant J.C). Cette idée correspond à la théorie orientale de l'hindouisme (réincarnation – métempsychose), qui signifie la migration, le passage de l'âme immortelle, au moment de la mort, après un bref voyage, dans un nouveau corps. Après la mort du corps, l'âme est mise au jugement, qui peut s'avérer un châtement, voir une nouvelle réincarnation, ou une récompense, soit une délivrance définitive du cercle des réincarnations, de manière à ce que l'âme réalise l'élément divin et céleste en elle, afin de devenir un esprit sain. Le mythe de la réincarnation "concerne la renaissance de l'âme de soi-même à travers une série de corps physiques et surnaturels, lesquels sont d'habitude les corps d'homme ou d'animaux, mais dans certains cas ainsi les corps de dieux, d'anges, de démons, de plantes et de corps célestes (le soleil, la lune, les étoiles et les planètes). En Grèce Ancienne l'idée de la réincarnation (Donnet 2001) s'est identifiée, surtout, avec les enseignements de Pythagore, Empédocle, Platon et Plotin, (Laurent 1999: 115-137) et la culte mystérieuse d'Orphée (Morand 2001). Le caractère très ancien du mythe de la réincarnation vient de ce qui se trouve au cœur des systèmes religieux et des groupes sociaux dans différents lieux du monde (Begzos, dictionnaire religieux, 381-382). Dans le cas de Pythagore les témoignages donnent une place primordiale à la théorie de la réincarnation- métempsychose (incarnation des âmes immortelles à l'heure de la mort, de nouveau sous forme humaine ou animale avec le transport d'un corps à l'autre). Platon (Ferrari 2005: 292)

épouse la théorie de l'âme éternelle (*Menon, Phédon, Phèdre, République*), qui possède la connaissance, avant d'être associé au corps de l'homme, et ce que nous apprenons n'est qu'un souvenir de ce que nous connaissions jadis et nous avons désormais oublié. De plus, Platon a adopté la théorie de la réincarnation – métempsychose et il l'a approfondie de manière eschatologique dans l'interprétation mythico-philosophique de la théorie de la réminiscence (Laurent 2002: 140). Nous pourrions soutenir que Platon a pris en compte les conceptions préexistantes au sujet du destin de l'âme. Influencé aussi par Empédocle, Pythagore, les Orphiques (Donnet 2001) et d'autres, il a construit une théorie qui est fondée, comme cela arrive avec les *Védas*, sur la croyance dualiste de l'âme immortelle et piégée à l'intérieur du corps et plus généralement dans la réalité matérielle à cause même de son attirance pour les biens éphémères. Chaque réincarnation est déterminée par les expériences de la vie précédente. L'errance douloureuse de l'âme à travers divers êtres s'arrête seulement quand on fait prévaloir la raison et l'éloignement des jouissances du monde matériel. C'est alors l'homme peut réussir la contemplation proprement dite du bien (*Phèdre* 247 d–e, dictionnaire religieux, 383).

L'enseignement judéo-chrétien pose un début et une fin au monde, c'est-à-dire une vision du monde selon laquelle le tout ne se recycle et ne se répète pas. La religion Chrétienne soutient que l'âme n'existe pas avant le corps, elle est reliée avec un corps humain et elle est immortelle. Le Christianisme valorise le corps humain et le voit comme le temple de l'esprit, alors que la plupart des théories philosophiques anciennes et de nombreuses religions voient le corps comme prison-cercueil de l'âme, duquel l'âme souffre et s'en libère pour retrouver son origine divine. Les animaux ont des corps d'où sont absentes la logique et l'âme immortelle. Ils ne possèdent que quelques caractéristiques de l'esprit, comme par exemple la mémoire. Après sa mort corporelle, l'homme cesse de constituer l'unité corps et âme. Ne survit plus que l'âme et elle ne tend ni vers le bien ni vers le mal (Adnes 1932–1995). Le Christianisme n'enseigne pas l'existence préalable des âmes et se lève contre la théorie d'un destin antérieure et donc la croyance de la réincarnation ne peut s'accorder avec la foi chrétienne. Le terme corps spirituel est mis en avant comme synonyme de l'âme. Dans le Christianisme, la réincarnation (Ladouceur 2006) est remplacée par la résurrection, puisque la réincarnation ne concerne que les êtres sur terre, pour lesquels l'âme se déplace d'un corps à un autre, alors que la résurrection, selon le dogme chrétien, est le transport vers un état supérieur à l'intellection (Daniélou 1973; Grégoire de Nysse 1995: 89–91).

La croyance en l'immortalité de l'âme s'est développée à partir de la certitude innée en la prolongation de la vie personnelle et de son essence après sa mort. Cette attitude a été renforcée par: a) la conception depuis les temps antiques que l'âme est souffle-esprit; b) sa séparation du corps, voire la séparation d'une chose matérielle (corps) d'un esprit immatérielle (l'âme); c) les rêves dans lesquels apparaissent souvent les visages familiers des défunts et, aussi, le sommeil, qui est interprété comme la situation pendant laquelle l'âme est absente du corps (alors que la mort constitue un état permanent d'absence de l'âme, un abandon du corps). De la même façon, l'âme se sépare du corps pour continuer son existence dans un monde surnaturel, invisible, le monde de l'après. De

même, une croyance qui a été cultivée par des civilisations ancestrales, comme celle des indigènes de l'Australie centrale et de l'Afrique de l'ouest, et qui dans une version plus travaillée a été adoptée par des philosophes est la théorie de la métempsychose. L'enseignement d'Orphisme, un courant religieux et mystique de la Grèce Ancienne, dont les adeptes s'occupaient de la cosmogonie et de la théogonie et croyaient que l'âme qui est immortelle, afin de se libérer du corps périssable, doit subir une mort naturelle et ensuite passer par un cercle de réincarnations qui l'amènera à un état de complète libération. Les Pythagoriciens (Bastin-Hammou 2009) posaient également comme dogme essentiel dans leur enseignement la théorie de la réincarnation, selon laquelle l'âme de l'homme après sa mort naturelle peut exister à l'intérieur d'un animal ou d'une plante jusqu'à ce qu'elle se purifie pour s'unir, ensuite, avec l'âme universelle. Il est impossible scientifiquement d'assurer l'existence d'une âme immortelle. Pourtant, il y a quelques points de vue sur des preuves de l'immortalité de l'âme à travers quatre cas : la preuve historique, la preuve téléologique, la preuve ontologique et la preuve morale. Nous pouvons aussi nous reporter à des travaux de théosophie de l'époque moderne, comme ceux de Madame Blavatsky.

L'immortalité de l'homme, selon la théologie est liée à la vie de Dieu. Pour Cyrille d'Alexandrie, la croyance et l'espoir en l'immortalité est une victoire sur les forces destructives. Selon les Pères de l'Eglise, personne ne peut parler de l'immortalité si il ne l'a pas localisée dans la relation entre le créé (homme) et le incréé (Dieu); personne n'a en lui l'immortalité. Donc la position théologique sur l'immortalité de l'homme est radicalement différente des autres positions religieuses et philosophiques. Elle se différencie sur deux points fondamentaux. D'abord la mort n'est pas seulement la fin de l'existence éternelle, mais en même temps, le devenir d'un ensemble et l'arrivée à la perfection, qui s'accomplit à travers le mouvement éternelle. Ensuite, l'immortalité de l'homme ne peut exister qu'à travers une relation, une existence globale du corps et de l'âme, et non pas dans l'autonomie et l'indépendance. La théologie voit le libre arbitre et la volonté libre comme le noyau essentiel de l'existence humaine. L'homme peut choisir ou ne pas choisir le bien du salut, qui constitue la correction et la thérapie de la nature de l'homme, de façon à participer à la gloire de Dieu. Si l'homme refuse ce choix, alors survient l'usure et le manque de bien-être, c'est-à-dire la fin de l'homme comme image de Dieu ainsi que nous le décrit avec une profondeur caractéristique Maxime le Confesseur. Une autre pensée, celle de Saint-Augustin, se situe entre les deux pôles, Dieu et l'âme. L'âme est intérieure et est immortelle parce qu'elle est liée à la vérité. Cependant la vérité est identifiée à Dieu, donc l'âme est éternelle à travers les siècles. Plusieurs Pères de l'Eglise qui ont vécu dans les premières siècles du christianisme, bien qu'ils aient subi sans aucun doute des influences venant de l'esprit philosophique de l'époque, ont parvenu à distinguer avec sagesse et vue critique les différences qui existaient entre théologie et philosophie. Cependant, ceux qui ont choisi l'influence de la philosophie au détriment de la théologie dans leur pensée, sont souvent tombés dans la confusion des théories et des termes. (Daniélou 1973; Gregoire de Nysse 1995: 88-92).

L'enseignement de l'âme constitue la base philosophique de la physique platonique (Van Eersel 2009: 59). Loin des éléments matériels, on reconnaît dans l'âme le détache-

ment spirituel qui arrive avec l'immortalité. La preuve en est le témoignage d'Er l'Arménien, auquel se réfère Socrate, sans dire s'il l'a entendu d'Er lui-même ou d'autres. Er a été tué à la guerre. Après avoir erré pendant dix jours à travers le champ de bataille, au douzième jour quand on l'a amené chez lui, il est revenu en vie et a commencé à raconter ce que son âme avait vu et entendu dans l'autre monde. Er transmet ainsi aux siens le récit de la récompense post-mortelle des justes et la punition des injustes. Les âmes sont conduites en leur lieu de réincarnation; elles choisissent leur prochaine vie et les critères de celle-ci. Le mythe d'Er vient bien sûr de Platon, mais le philosophe l'a puisé d'une source orale, d'une croyance populaire, des théories des Orphiques et des Pythagoriens (Coutoure 2000: 103–109; Beaupre 2007) sur la réincarnation et des cérémonies des mystères d'Eleusine. Aussi, des chercheurs contemporains ont signalé que dans ce mythe eschatologique se cachent des influences de Zoroastrisme, de la philosophie indienne et du shamanisme asiatique. *Phédon* (Beaupré 2007) et *Phèdre* sont deux autres dialogues qui exposent le problème de l'âme. Dans le premier cas, Phédon raconte la discussion qui a eu lieu en prison peu avant la mort de Socrate. Le thème de la discussion est l'immortalité de l'âme (Perrin 1992). Les Pythagoriens y présents n'ont pas été convaincus par les arguments de Socrate. Ainsi par la suite on parle du mythe cosmologique et eschatologique de Phédon où se trouve la description du monde des hommes après leur mort et aussi du processus de jugement de leur âme. Pour démontrer son point de vue sur l'immortalité de l'âme, Socrate soutient que la terre n'est pas, ni selon sa consistance, ni selon sa taille, comme l'imaginent la plupart. Les hommes vivent dans des recoins et non sur la surface et croient qu'ils voient le vrai ciel, conception qui s'effacerait si ils avaient la possibilité de voler jusqu'à l'immensité qui lui est propre. Dans le second cas, le *Phèdre*, nous lisons, que chaque âme est immortelle car tout ce qui se trouve en mouvement est immortel. L'immortalité de l'âme est démontrée par le fait qu'elle est le début et la source du mouvement. D'un point de vue morphologique, Platon distingue dans l'âme trois puissances. *Noûs*, *thymos* et *epithymia*. De ces trois éléments qui constituent l'âme, seul le *noûs* est immortel. Le *noûs* est présentée par Platon dans le *Phèdre* comme un attelage tiré par deux chevaux. L'un des chevaux prend son souffle dans le monde des idées et l'autre cheval est l'*epithymia* qui marque la précipitation de l'âme dans la région de la naissance et du matériel. On voit que la théorie de la réincarnation et de la métempsychose chez Platon, comme la conception de l'immortalité de l'âme, sont tirées souvent de la biographie de Socrate dans différents dialogues. Socrate platonique fut l'un des grands philosophes qui ont cru en la réincarnation en dehors de l'Orient.

Remarques conclusives méthodologiques

En ce qui concerne l'homme, le temps a profondément enraciné en lui des éléments qui le font penser, concevoir, expérimenter : la raison, l'œil critique, l'expérience dans son sens général et d'autres dons humains. Une de ces éléments est la curiosité en général et, particulièrement, la curiosité pour la connaissance. C'est aussi le désir de découvrir et de

développer le plus important pour l'homme qui est la connaissance absolue du monde en général, de l'homme particulière et de sa métaphysique. L'homme essaie, de différentes façons et sous différents angles, de découvrir la vérité où ce qui existe vraiment. Donc, depuis les temps anciens il s'est occupé du mal qu'il vivait et subissait. L'objet du questionnement autour du mal était l'état de l'homme après la mort et ses paramètres, et les différentes théories y relevant ne doivent pas être vues avec excès d'empathie, ou indifférence; au contraire, le chercheur objective et juste, intéressé par la question, doit se montrer tolérant, gardant un œil critique et scientifique pour acquérir une bonne connaissance de l'objet et puiser des nombreuses sources différentes. Cette interminable attitude de l'homme face aux problèmes et questions qui le dépassent, comme l'a démontré l'histoire de la philosophie et des religions, l'ont amené vers cette recherche incessante du transcendantal, de l'être véritable et de la vérité.

BIBLIOGRAPHIE.

- ADNES, P., 1932–1995, «Théories de la mystique chrétienne XVI^e–XX^e siècles», in: *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, t. X, Paris, pp. 1919–1939.
- ARRUZZA, C., 2007, «La matière immatérielle chez Grégoire de Nysse», *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 54, pp. 215–223.
- BASTIN-HAMMOU, M., 2009, Juan Carlos Sánchez León, L'antiquité dans l'œuvre d'Antonin Artaud, *Franch-Compte*, pp. 351–352.
- BEAUPRE, J., 2007, *Les éléments orphiques dans le Phédon de Plato*, Montréal.
- BOUCHILLOUX, H., 2005, *Qu'est – ce que le mal?*, Paris.
- BLOCHER, H., 1990, *Le mal et la croix*, Sator.
- BLOCHER, H., 1997, *Fac étude : la doctrine du péché et de la rédemption*, Vaux-sur-Seine.
- CANEVET, M., 1968, «Nature du mal et économie du Salut chez Grégoire de Nysse», *Recherches de Science Religieuse (RSR)* 56, pp. 87–95.
- COUTOURE, A., 2000, *La réincarnation au-delà des idées reçues*, Paris. 2013.
- DEKANY, A., 2002, «Le rôle du corps chez Descartes dans le mécanisme des passions», in: *Le Portique [En ligne]* 9, mis en ligne le 08 mars 2005, consulté le 07 septembre 2015, <http://leportique.revues.org/178>.
- DONNET, D., 2001, «Aux sources préchrétiennes de l'Occident : Aspects de la réincarnation dans la pensée grecque», *FEC – Folia Electronica Classica (Louvain-la-Neuve)* 1, <http://bcs.fltr.ucl.ac.be/FE/01/Reincar.html>.
- DANIÉLOU, J., 1973, «Metempsychosis in Gregory of Nyssa», in: D. Neimann, M. Schatkin (eds.), *The Heritage of the Early Church. Essays in honour of Georges Vasilievich Florovsky on the occasion of his eightieth birthday*, Rome.
- FERRARI, G., 2005, *Le mythe d'Er, art*, in: M. Dixsaut, F. Teisserenc (eds.), *Études sur la République de Platon*, vol. 2, Paris.
- GREGOIRE DE NYSSE, 1995, *Attaque les trois formes dans : Sur l'âme et la résurrection*, Cerf, pp. 88–92.
- GAVRAY M.A., DIXSAUT M. (dir.), 2007, *Études sur la République de Platon*, vol. 1–2, pp. 393–395.
- GLAUSER, R., 2003, «Le problème du mal dans la philosophie analytique de la religion», *Association Revue Internationale de philosophie* 57, pp. 285–313.
- HALDAS, G., 2007, *Socrate et le Christ*, Paris.
- VANIER, J., 1965, «Le Bonheur principe et fin de la morale aristotélicienne», *Revue des Études Grecques* 78, pp. 694–697.
- KANT, E., 2009, *Sur l'échec de tout essai philosophique en matière de théodicée*, Nantes.
- KANT, E., 2004, *La religion dans les limites de la simple raison*, Paris.
- LEVY, A., 2000, «Aux confins du créé et de l'incréé: Les dimensions de l'épéctase chez Grégoire de Nysse», *Revue des Sciences Philosophiques Et Théologiques* 84, pp. 247–274.
- LAURENT, J., 2002, *La mesure de l'humain selon Platon*, Paris.
- LADOUCEUR, P., 2006, «Christianisme et réincarnation», *Contacts, Revue française d'orthodoxie* 58.
- LAURENT, J., 2011, «Dire l'ineffable : l'ascèse discursive de Plotin», in: B. Pérez-Jean (ed.), *Les Dialectiques de l'ascèse*, Paris, pp. 281–293.
- LAURENT, J., 1999, *L'homme et le monde selon Plotin*, Paris.
- MERLE, S., 2008, «Le mal chez Spinoza», *Reçu major au CAFEP de philosophie, Colloque virtuel sur le mal, juillet-septembre*, <https://www.google.pl/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&ved=0ah>

UKEwi7wZqM3Z7JAhUDjnIKHZcPCoMQFggfMAA&url=http%3A%2F%2Fwww.approximations.fr%2Fo2php%2Fattach.php%3Fpid%3D18294&usg=AFQjCNH4bW2ebPYbau4HsboUkbjPSRzQ7g&-sig2=C1zhbOvlv-tLLEI2h9RIEw&bvm=bv.108194040,d.bGQ&cad=rja (20.10.2015).

MORAND, A. F., 2001, *Études sur les hymnes Orphiques*, Leiden et Boston et Köln.

PERRIN, A., 1992, «L'âme et le corps», *Cahiers philosophiques* 53, <http://philo.pourtous.free.fr/Articles/A.Perrin/ameetcorps.htm>.

VAN EERSEL, P. (ed.), 2009, *Enquête sur la réincarnation*, Paris.

VERGEZ, A., 1969, *Faute et Liberté*, Paris.

MICHAÏL MANTZANAS

/ University of Athens /

Reincarnation in Plato and in the Christian Perspective

The present study focuses on research about reincarnation in order to formulate some preliminary conclusions concerning various philosophical theories. The overview extends over a considerable period range, from ancient Greek and up to the patristic tradition. The relevant issues include the problem of evil, the question of human decomposition and death as well as reincarnation (metempsychosis) in the Platonic thought. The problem of evil is a problem of reason that emerges from the philosophical background of ancient Greek thought but also from the subsequent Christian patristic thought and transforms itself into diverse concepts (e.g. the significance of justice). According to the original thought of Socrates, evil is associated with ignorance and good with knowledge. This point of view is given a brief review in the philosophical thought of several important representatives of the patristic tradition (e.g., Origen and Gregory of Nyssa). On the other hand, the idea of immortality of the soul, which dates to the religious movement of the Orphic mysteries (seventh century BC) means that the persistence of the immortal soul at the moment of death needs the use of a new body. This essay will try to analyze the ancient character of the myth of reincarnation through the perspectives of philosophy and religion.

KEY WORDS

evil, reincarnation, metempsychosis, immortality of the soul, Platonic tradition

Świadectwa niepisanej dialektyki Platona

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

In Memoriam

Konrad Gaiser (†03.05.1988)

Hans Krämer (†24.04.2015)

Giovanni Reale (†15.10.2014)

Wstęp do lektury źródeł

Pod tak sformułowany tytuł podpadają trzy specjalnie dobrane zestawy tłumaczonych przez nas tekstów źródłowych, które dotyczą niepisanej filozofii Platona. Dwa pierwsze znamy od samego Platona, natomiast zestaw trzeci testimoniów pochodzi głównie od najzdolniejszego jego ucznia Arystotelesa. Przekłady oraz interpretacje większości tych tekstów podejmowaliśmy już uprzednio, lecz tutaj proponujemy łącznie ich rozszerzoną i znacznie zmodyfikowaną wersję, mając na względzie przedłożenie Czytelnikowi polskiemu samych ważniejszych świadectw, dotyczących podstaw nowej interpretacji

Platona, z nieznamości których wynikają różne nieporozumienia i często pochopne osądy.

Ostatnia intrygująca partia *Fajdrosa* na temat stosowności i niestosowności pisarstwa stanowi nie tylko wymowne jego zakwestionowanie, ale i wyzywające potępienie (ὄνειδος), i to z ważkich powodów merytorycznych. Pismo jest niestosowne jako wtórny i martwy środek przekazu prawomocnej wiedzy, którą nabywa się na żywo w dialektyce ustnej wraz z dociekaniem istoty rzeczy. Wiedza ta zapisywana jest jedynie w duszach (umysłach) pojętych po temu rozmówców. Tworzenie pism to — na podobieństwo „letnich ogródków Adonisa” — marnowanie nasion, które nie wydają dojrzałych owoców. Pożytek z pism może zaistnieć jedynie wtedy, gdy ich autor filozof potrafi dowieść, że wszelkie one są poślednie czy marne (φαῦλα), a jeśli nawet sam je tworzy, to jest w stanie wspomagać je logosem ustnym i tym sposobem krzewić treści cenniejsze (τιμώτερα) do wyrażenia. Od wszelkiego pisma „cenniejsze” są bowiem treści właściwie wpajane w duszach na temat sprawiedliwości, piękna i dobra itp., które nie są do powierzenia jedynie martwym znakom graficznym.

Wynika stąd, że autor *Fajdrosa* wszelkie pismo mniej lub bardziej uznawał za literaczkę ‘zabawę’ (παίδιά), stawiając przy tym istotny wymóg odautorskiego wspierania swych dialogów w dialektyce ustnej, o czym świadczą bezpośrednio i pośrednio świadectwa źródłowe.

Czy potępienie pisma w *Fajdrosie* odnosiło się tak samo do tworzonych przezeń dialogów, które przecież odzwierciedlały sokratejską żywą rozmowę w rozmaitych sceneriach i sytuacjach problemowych? Nałożenie takich osobliwych wymogów na nauczanie i uprawianie filozofii może wydawać się nam całkiem niezrozumiałe. Podobnie zresztą argumentował przeciwko pismu uczeń Gorgiasza, Alkidamas z Elai (przełom V/IV wieku p.n.e.) w swej rozprawce *O autorach mów czyli o sofistach*.

Drugie doniosłe świadectwo własne Platona na temat niestosowności pisma pochodzi z jego *Listu VII*, którego autentyczność niesłusznie była kwestionowana. To nie przypadek, że właśnie w tym autobiograficznym wątku wyznał Plato swoje *credo* co do argumentów przeciwko pismu oraz co do wymogów i wartości właściwie uprawianej filozofii. Wyznanie to wynikało też z osobistego rozczarowania, jakie spotkało Platona w jego krzewieniu filozofii. Wobec chełpliwego tworzenia pism przez tyrana Dionizjosa (czy jeszcze innych) na temat tego, czym on sam się zajmuje, Platon stwierdził wymownie wprost, że „nie ma i nigdy nie będzie jego żadnego pisma”. Z kontekstu wynika, że chodziło tu o kwestie pryncypiów, czyli naczelnych zasad natury (τὰ πρῶτα καὶ ἄκρα περὶ φύσεως — *Ep.* 344 d). Otóż ten właśnie motyw stanowił główny przedmiot owych *agrapha dogmata*, o których — jak zobaczymy — wzmiankował Arystoteles.

Istotne jest przy tym to, że Platon powtórzył tutaj swój ważki argument dotyczący ograniczoności i nieadekwatności pisma w dochodzeniu do prawomocnej wiedzy. To jeden z najwyraźniejszych jego argumentów filozoficznych, nie ujęty w stylu mitu czy alegorii, jak to czynił w swych dialogach literackich. Chodzi o cztery składniki wiedzy-twórcze (nazwa, definicja, wizerunek, wiedza-intelekcja), które mają też uzasadniać niestosowność w tym samego pisma. Dociekania wokół cnót i wad, prawdy i fałszu,

wymagają trudu myślowego w długim czasie, w trybie dialektycznym i elenktycznym (odpierającym błędy), aby „rozjaśnić pojęcie i rozumienie każdej rzeczy, starając się osiągnąć skupienie najwyższe w ludzkiej mocy”.

Wczytując się w intencje obydwu tych tekstów, możemy właściwie zrozumieć, jaką nadawał Platon wartość swym pisanym dialogom jako wykładni odsyłającej do jego ezoterycznej filozofii. Platon przecież rozmyślnie nałożył na pismo znamienne zastrzeżenia, ograniczenia i niedostatki filozoficznego przekazu. Jego mistrz Sokrates, jak wiadomo, niczego w ogóle nie pisał i takie podejście po części przejął Platon w swej dialektycznej oralności, jakkolwiek tworzył dialogi sokratejskie, które okazują się być tylko jedną stroną jego aktywności filozoficznej.

Okazuje się, że w dialogach Platona występuje wiele takich miejsc, gdzie doraźnie stawiane ważne kwestie odesłane zostają do dalszej dyskusji na inną okazję, jakby nie dało się ich dalej rozstrzygać w tej spisanej postaci. Są to niedomówienia, aluzje, odnośniki czy odsyłacze, do bardziej ścisłych założeń, racji i uzasadnień. Zazwyczaj Sokrates, choć w późniejszych dialogach również Gość z Elei, Timajos czy Ateńczyk, stwierdzają niemożność należytego wyłożenia takich kwestii, które wymagają ściślejszego i bardziej systematycznego ujęcia gdzie indziej. Te inne okazje to zapewne prowadzone przez Platona w Akademii ustne wykłady i konwersacje, o którym ślady przekazała tradycja pośrednia.

W związku z tym podajemy w wyborze z dziesięciu dialogów Platona przekład tych miejsc, które zdają się stanowić odsyłacze do owej niepisanej dialektyki. Najważniejsze i najdłuższe z nich, jak np. w *Politei* i *Filebie*, dotyczą metody dialektyki z odesłaniem do Idei Dobra na wyższym poziomie refleksji, sięgającym teorii pierwszych zasad. Skądinąd wiadomo, że był to przedmiot specjalnych dyskusji zwanych *agrapha dogmata*. Inne przytoczone tu miejsca z dialogów odnoszą się do zaplecza matematyzującego i dialektycznego w sensie sprzęgu pryncypiów: Jednego – Wielości. Rozpoznanie i badanie owych niedomowień czy odesłań w dialogach do czegoś poza nimi wraz z motywem ustnego wspierania pisanych treści — to nowa perspektywa w zintegrowanej interpretacji filozofii Platona.

Trzeci zestaw tekstów źródłowych w tym zakresie pochodzi głównie od Arystotelesa i jego komentatorów. Owe *Testimonia Platonica* podajemy tutaj w dość obszernym wyborze, jednak w innym porządku systematyzującym, aniżeli w dotychczasowych ich edycjach (Gaiser, Krämer, Richard, Isnardi Parente). I tak na pierwszym miejscu stawiamy świadectwa o Platonie z *Fizyki* Arystotelesa wraz z komentarzem Simplikiosa (nr 1–14), który powołuje się na (zaginione) pismo Arystotelesa *O Dobru*. Platon jawi się tu inspirująco w kontekście dociekań Stagiryty nad materią, ruchem i przestrzenią. Chodzi głównie o drugie pryncypium Platona (Wielkie i Małe, Diada nieokreślona). Arystoteles wzmiankuje o sformułowanej przez Platona nieco inaczej koncepcji materii w *Timajosie* i w jego *agrapha dogmata*.

Na drugim miejscu przytaczamy świadectwa z ksiąg *Metafizyki* Arystotelesa, gdzie mowa o rodowodzie filozofii Platona o ideach/formach, liczbach i wielkościach ejdetycznych oraz ich naczelnych zasadach/pryncypiach (nr 15–42). W kilku miejscach instruk-

tywny jest tu komentarz Aleksandra z Afrodyzji, również przywołującego wspomniane pismo Arystotelesa *O Dobru*. Materiał tych tekstów jest nader złożony, referujący i polemiczny zarazem. Arystoteles rozważa pogląd Platona łącznie ze stanowiskami Speuzypa i Ksenokratesa, nawiązując też do pitagorejczyków. Pewnym ułatwieniem w lekturze może być poniższy wykres ukazujący różne stanowiska Platona i tych jego uczniów łącznie z Arystotelesem w kwestii pryncypiów i bytów od nich pochodnych.

PLATON	SPEUZYP	KSENOKRATES	ARYSTOTELES
Jedno – Diada Wielkie – Małe	Jedno – Wielość	Jedno – Diada	Forma – Materia – Brak
Liczby i wielkości ejdetyczne	Nie przyjmuje	Przyjmuje jako tożsame z liczbami matematycznymi	Nie przyjmuje
Idee = formy	Nie przyjmuje	Przyjmuje	Nie przyjmuje jako byty oderwane
Przedmioty matematyczne	Przyjmuje	Przyjmuje	Nie przyjmuje jako byty pośrednie
Rzeczy zmysłowe			

Następnie przytaczamy świadectwo Diogenesa Laertiosa (nr 43), który za Arystotelesem przywołuje Platona podział przeciwieństw oraz bytów na samoistne i relacje. W dalszej kolejności (nr 44–46) zestawiamy z *Etyk* Arystotelesa te nieliczne, krytyczne wzmianki na temat Dobra według Platona. Z tym wiąże się słynne świadectwo Arystoksenosa (nr 47), który za Arystotelesem informuje nas, jak to Platon ujmował Dobro w aspekcie nauk matematycznych.

Na koniec nie może zabraknąć w naszym wyborze dwóch ważnych świadectw na temat platońsko-akademickiej teorii pryncypiów. Pierwsze z nich jest bliskie ujęciu Arystotelesa i pochodzi od jego ucznia Teofrasta z książki *Metafizyki* (nr 48); drugie zaś to znacznie późniejsze świadectwo z książki *Przeciw fizykom* Sekstusa Empiryka (nr 49), niezależne, jak się wydaje, od wersji Arystotelesa, choć w wielu punktach możliwe do uzgodnienia z nią.

Na podstawie powyższych świadectw własnych Platona oraz relacji doksograficznych Arystotelesa możemy coś wiedzieć o podwójnym nauczaniu twórcy Akademii: pisemnym, popularnym czy egzoterycznym w ogłaszanych dialogach oraz ustnym,

pogłębianym czy ezoterycznym w gronie najbliższych słuchaczy i uczniów. Wiekopomną zasługą szkoły tybingeńskiej (Gaiser, Krämer, Szlezák) jest nie tylko wydobycie i wnikliwe potraktowanie świadectw o niepisanej dialektyce Platona, lecz także gruntowna próba zintegrowanej hermeneutyki dzieła pisanego i niepisanego twórcy Akademii. Rzecz pozostaje sporna i trudna dla wielu badaczy do przyjęcia. Zauważmy tylko, że niezrozumienie i nieporozumienie wokół platońskiej krytyki pisma i dialektyki oralności zdaje się również wynikać z nieznamomości tekstów źródłowych oraz zwykłej niechęci wobec *agrapha dogmata*. Ta niechęć spotęgowana bywa jeszcze zwykłym uprzedzeniem do Arystotelesa ze strony wielu zwolenników Platona i (neo)platonizmu.

Wszelako *sine ira et studio* kwestią szczególnie istotną w tym wszystkim jest rozpoznanie owych Testimonia Platonica z perspektywy doksograficznej i aporetycznej Arystotelesa, skoro to właśnie od niego najwięcej mamy tych świadectw. O tym traktowaliśmy uprzednio: jak to Stagiryta przypisał Platonowi pewien ‘system analityczny’ w sensie redukcji wszechrzeczy do idei-form, a dalej do liczb i wielkości ejdetycznych, których naczelnymi zasadami są Jedno i nieokreślona Diada (Wielkie i Małe). Inspirowany niewątpliwie niepisaną dialektyką Platona (*agrapha dogmata*) i dyskusjami krytycznymi w Akademii przedłożył on konkurencyjną teorię pryncypiów, proponując własne rozstrzygnięcia tych samych i pokrewnych kwestii.

Z braku miejsca nie podejmujemy tu samej egzegezy tłumaczonych tekstów źródłowych. Odsyłamy przy tym do nowszej literatury przedmiotu (zob. Bibliografia), a także do niektórych artykułów w niniejszym numerze „Peitho” (zwłaszcza do prac Erlera, Krämera i Szlezáka). W każdym razie *res porro tractabitur*.

BIBLIOGRAFIA

- BERTI, E., 1991, *Le dottrine non scritte di Platone 'Intorno al Bene' nelle testimonianze di Aristotele*, Napoli.
- BERTI, E., 2010, *Sumphilosophiein. La vita nell'Accademia di Platone*, Roma i Bari.
- BONAZZI M., 2015, *Il platonismo*, Torino.
- CATTANEL, E., 1996, *La teoria platonica-accademica degli enti matematici nella Metafisica di Aristotele*, Milano.
- ERLER, M., 2007, *Platon*, München.
- ERLER, M., 2007, *Platon*, w: K. Flashar (hrsg.), *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike*, Band 2, 1, Basel.
- GAISER, K., 1980, „Plato's enigmatic lecture *On the Good*”, *Phronesis* 25, s. 5–37 („Enigmatyczny wykład Platona *O Dobru*”, *Przegląd Filozoficzny* 3 (1997), s. 187–218).
- GAISER, K., 1984, *Platone come scrittore filosofico. Saggi sull'ermeneutica dei dialoghi platonici*, Napoli.
- GAISER, K., 1968², *Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der platonischen Schule*, Stuttgart.
- GAISER, K., 1998, *Testimonia Platonica. Le antiche testimonianze sulle dottrine non scritte di Platone*, Milano.
- GAISER, K., 2004, *Gesammelte Schriften*, T.A. Szlezák (hrsg.), Saint Augustin.
- ISNARDI PARENTE, M., 1997; 1998, *Testimonia Platonica. Per una raccolta dei principali passi della tradizione indiretta riguardante i λεγόμενα ἄγραφα δόγματα. Le testimonianze di Aristotele*, „Atti della Accademia Nazionale dei Lincei”, s. 375–487; *II. Testimonianze di età ellenistica e di età imperiale*, *ibidem*, s. 1–120.
- KRÄMER, H.J., 1982 (2001⁶), *Platone e i fondamenti della metafisica. Saggio sulla teoria dei principi e sulle dottrine non scritte di Platone con una raccolta dei documenti fondamentali in edizione bilingue e bibliografia*, Milano.
- KRÄMER, H.J., 1996, *Dialettica e definizione del Bene in Platone. Interpretazione e commento storico-filosofico di Repubblica VII 534b3–d2*, Milano.
- KRÄMER, H., 2004, „Die Ältere Akademie“, w: H. Flashar (hrsg.), *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike*, Bd. 3, Basel, s. 1–165.
- KRÄMER, H., *Gesammelte Ansätze zu Platon*, D. Mirbach (hrsg.), Berlin i Boston 2014.
- NIKULIN, D., 2012, *The Other Plato: The Tübingen Interpretation of Plato's Inner-Academic Teachings*, New York.
- REALE, G., 2013²³, *Per una nuova interpretazione di Platone. Rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle "Dottrine non scritte"*, Milano.
- REALE, G., 2008, *Autotestimonianze e rimandi dei dialoghi di Platone alle Dottrine non scritte*, Milano.
- RICHARD, M.-D., 1986; 2006², *L'enseignement oral de Platon. Une nouvelle interprétation du platonisme*, Paris.
- RICHARD, M.-D., 2008, *Dottrine non scritte di Platone. Raccolta delle testimonianze antiche*, Milano.
- SZLEZÁK, T.A., 1985, *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen*, Berlin i New York.
- SZLEZÁK, T.A., 1998, *Czytanie Platona*, Warszawa.
- SZLEZÁK, T.A., 2003, *Die Idee des Guten und Platons Politeia. Beobachtungen zu den mittleren Büchern*, Sankt Augustin 2003.
- SZLEZÁK, T.A., 2004, *Das Bild des Dialektikers in Platons späten Dialogen*, Berlin i New York.
- SZLEZÁK, T.A., 2005, *O nowej interpretacji platońskich dialogów*, Kęty.
- SZLEZÁK, T.A., 2010, „O zwykłej niechęci wobec *agrapha dogmata*”, *Peitho* 1 (1), s. 57–73.
- WESOŁY, M., 2004, *Sokrates i agrapha dogmata: dwa komplementarne zaplecza filozofii Platona*, w: *Spotkania platońskie*, Warszawa, s. 26–32.

- WESOŁY, M., 2004, „Historia peri physeos w ujęciu platońskiego *Timajosa*”, w: *Kolokwia Platońskie*. ΤΙΜΑΙΟΣ, Wrocław, s. 89–102.
- WESOŁY, M., 2006, „Przedmiot, kompozycja i metoda Platońskiego *Fileba*”, w: *Kolokwia Platońskie*. ΦΙΛΑΕΒΟΣ, Wrocław, s. 27–44.
- WESOŁY, M., 2006, „Parmenides z Elei — physikos i ‘Parmenides’ Platona — dialektikos: Perspektywy nowej interpretacji”, *Sprawy Wschodnie* 1–2, s. 53–67.
- WESOŁY, M., 2007, „Posłowie” w: Platon, *Eutyfron, Obrona Sokratesa, Kriton, Fedon, Uczta*, Kraków, s. 309–333.
- WESOŁY, M., 2008, „System analityczny Platona w relacji krytycznej Arystotelesa”, *Roczniki Filozoficzne*, s. 299–320.
- WESOŁY, M., 2012, „Plato’s Analytic System of Principles in Aristotle’s Critical Account”, w: *Platons Hermeneutik und Prinzipiendenken im Licht der Dialoge und der antiken Tradition*, Zürich i New York, s. 247–275 (dopracowana wersja poprzedniego artykułu).
- WESOŁY, M., 2013, „Platona *Fajdros*: zła i dobra erotyka, zła i dobra retoryka, potępienie pisma”, w: *Kolokwia Platońskie. Fajdros, Lectiones & Acroases Philosophicae VI* 2, s. 29–55.
- WESOŁY, M., 2015, „Der »Tübinger« Platon — nowy paradygmat hermeneutyczny”, w: *Antyk i współczesność*, Warszawa, s. 65–80.

I. ŚWIADECTWA WŁASNE PLATONA: ARGUMENTY PRZECIWKO PISMU

FAJDROS, 274 b–279 c

[S = Sokrates; F. = Fajdros]

S. - Pozostaje nam jeszcze wspomnieć o stosowności i niestosowności pisarstwa (γραφῆ), jak bywa ono pożyteczne, a kiedy nieodpowiednie. Czyż nie?

F. - Tak.

S. - Wiesz więc, w czym najbardziej uraczyć boga tworząc mowy lub traktując o nich?

F. - Bynajmniej. A ty?

S. - Ja mam do opowiedzenia pewne podanie naszych przodków, a oni sami znali prawdę. Gdybyśmy ją sami odkryli, czyby nam jeszcze coś zależało na poglądach ludzkich?

F. - Pytasz zabawnie. Lecz powiedz, cóżeś takiego słyszał.

S. - Słyszałem tedy, że koło Naukratis w Egipcie istniał jeden z dawnych bogów tamtejszych, któremu był i ptak poświęcony, nazywany Ibisem, a bogu samemu było na imię Teut. On to pierwszy wynaleźć miał liczbę i rachunki, geometrię i astronomię, a także szachownicę, kości do gry oraz pisma (γράμματα). Królem całego Egiptu był wówczas Tamuz, panując w owym wielkim mieście górnego Nilu, które Hellenowie zwą Tebami Egipskimi, a boga nazywają Ammonem. Do niego tedy przyszedł Teut, pokazał mu swe sztuki i powiedział, że trzeba je rozpowszechnić pośród pozostałych Egipcjan. Ten zaś pytał, jaki ma być pożytek każdej z nich, a w odpowiedzi tamtego, co wydało mu się, że trafnie lub nietrafnie mówi, jedno ganił, drugie wychwalał. Podobno o każdej sztuce miał Tamuz Teutowi wiele do powiedzenia za i przeciw, co wymagałoby tu długiego wywodu. A kiedy doszli do pisma, rzekł Teut: ‘Ta umiejętność, królu, uczyni Egipcjan mądrzejszymi i sprawniejszymi w zapamiętywaniu, albowiem odkryte zostało lekarstwo na pamięć i mądrość’.

Na to król odpowiedział: „O najuczeńszy w sztukach Teucie, jeden potrafi płodzić wytwory sztuki a drugi oceniać, jaki los przypadnie — na szkodę i pożytek — tym, co zechcą się nimi posługiwać. Teraz ty, będąc ojcem pisma, w dobrej intencji przeciwnie rzekłeś do tego, co ono potrafi. Ono bowiem u uczących się sprawi w duszach zapomnienie z braku ćwiczenia pamięci, jako że przez zawierzenie pismu od zewnątrz jego obcych znaków sami w sobie nie będą skłonni do zapamiętywania. A zatem nie na pamięć, jeno na przypominanie odkryłeś lekarstwo. Co do mądrości, dostarczasz uczniom jedynie pozor, a nie prawdę. Dzięki tobie staną się nader bystrzy wzrokowo, bez nauki zdając się być erudydami, choć w większości to ignoranci i trudni do współzycia, mędrkami (δοξόσοφοι) zostaną zamiast mędrkami”.

F. - Sokratesie, jak ty łatwo przytaczasz podania egipskie i jakie tylko zechcesz!

S. - Podobno ci, mój drogi, co są w świątyni Zeusa Dodońskiego, powiadali, że mowy wróżebne wywodziły się z pewnego dębu. Ówczesnym ludziom, ponieważ nie byli mędr-

cami, jak wy młodzi, w prostocie ducha wystarczało wysłuchanie dębu i głazu, jeśli tylko prawdę mówił. A dla ciebie chyba ważniejsze to, kim jest mówiący i skąd pochodzi. Nie tylko bowiem zważasz na to, tak czy inaczej mają się rzeczy.

F. - Słusznieś mnie zganił. I mnie się zdaje, że co do pisma jest tak, jak mówi ów Tebańczyk.

S. - A zatem kto sądzi, że sztukę się w pismach przekazuje, i kto ją przyjmuje jako coś jasnego i trwałego wynikłego z pism, ten jest nader naiwny i nie zna zaiste wyroczni Ammona, skoro mniema, że mowy zapisane są czymś więcej niż tylko tym, aby posiadającą wiedzę mógł sobie przypomnieć to, o czym traktuje pismo.

F. - Zupełnie słusznie.

S. - Coś niepokojącego, Fajdroisie, zawiera w sobie pismo (γραφῆ), a prawdę rzekłszy, to i malarstwo. Toż i jego wytwory stoją przed nami jak żywe, a jeśli zapytasz je o co, całkiem dostojnie milczą. Tak samo i słowa pisane. Mógłbyś sądzić, że mówią one tak, jak istoty myślące, lecz jeśli zapytasz coś z tego, co mówią, pragnąc się czegoś nauczyć, jedno i to samo wciąż oznajmijają. Gdy raz jest napisana, dociera wszędzie taka mowa, zarówno do tych, co ją rozumieją, jak i do tych, dla których nic nie znaczy, i nie wiadomo do kogo powinna przemówić, a do kogo nie. Fałszywie zrozumiana i niesłusznie gardzona, wymaga zawsze pomocy swego ojca, gdyż sama niezdolna jest bronić się i udzielić sobie wsparcia.

F. - Również i to całkiem słusznie stwierdziłeś.

S. - No cóż, zobaczymy teraz inną mowę, rodzoną siostrę tamtej, w jaki sposób powstaje, w czym jest lepsza i solidniejsza z natury od tamtej?

F. - Czym ona jest i jak powstaje, chcesz powiedzieć?

S. - O takiej, co wraz z poznaniem naukowym pisana jest w duszy zdobywającego wiedzę, zdolna bronić się sama, wiedząc do kogo należy mówić, a przed kim milczeć.

F. - Mówisz o mowie tego, kto wiedzę posiada, żywej i pełnej ducha, której zapisanie nazwane może być słusznie pewnym jej obrazem.

S. - Całkowicie tak jest. Odpowiedz mi tedy: obdarzony rozumem rolnik, pielęgnując nasiona i pragnąc, by owoc wydały, czy poważnie posieje je latem w ogródkach Adonisa i cieszyć się będzie, widząc po ośmiu dniach, jak pięknie wchodzą, czy też uczyni to dla zabawy, tak od święta, jeśli w ogóle uczyni? Czy te, co wypielęgnował, podług sztuki uprawy posieje w podatnym miejscu, i będzie się cieszył, gdy w ósmym miesiącu jego zasiew osiągnął cel? -

F. - Tak też, Sokratesie, jedno uczyni poważnie, drugie zaś inaczej, jak powiadasz.

S. - A o kimś posiadającym wiedzę o prawości, pięknie i dobru, czyż powiemy, że ma mniej rozumu od rolnika w zakresie rozsiewania własnych nasion?

F. - Bynajmniej.

S. - A zatem poważnie nie zapisze ich na wodzie, posiewając czernidłem swego ryłka mowy niezdolne same się bronić, niezdolne nawet wystarczająco wyłożyć prawdy.

F. - Tego przecież niepodobna!

S. - Bo też nie! Lecz „ogródki z pism”, jak się zdaje, gwoli zabawy posieje on i zapisze, jeśli w ogóle zapisze, wzbogacając sobie wspomnienia, gdy „nadejdzie przynosząca

niepamięć starość”, i każdemu, kto pójdzie jego śladem, a radować się będzie, widząc swe wzrastające owoce. A gdy inni korzystać będą z innych zabaw, przepojeni na ucztach i w innych pokrewnych uciechach, wtedy on, jak się zdaje, zamiast tych, o jakich mówię, żyć będzie bawiąc się tamtymi.

F. - Mówisz o przepięknej, Sokratesie, wyzbytej próżności, zabawie tego, kto potrafi w mowach się bawić, prawiąc o sprawiedliwości i innych rzeczach, o których się wypowiadasz.

S. - Tak bowiem, drogi Fajdroisie, to jest. O wiele zaś piękniejsze, jak sądzę, staje się zamilowanie do tego, gdy ktoś stosując sztukę dialektyczną, wzięwszy podatną duszę, zasadzi i posieje w niej mowy wraz z wiedzą naukową, które potrafią przyjść z pomocą sobie samym i swemu siewcy, i nie są bezpłodne, lecz mają nasienie, z którego wzrosną i inne mowy w innych charakterach, zdolne wciąż wydać to nieśmiertelne nasienie, a dysponującego nim czyniąc szczęśliwym na miarę dla człowieka najbardziej możliwą.

F. - A to jeszcze piękniejsze, co mówisz.

S. - Teraz, Fajdroisie, ocenić możemy tamte rzeczy, po uzgodnieniu tych.

F. - Jakie to?

S. - Tamte, które chcąc dojrzeć, doszliśmy do tego, jak mamy rozważyć potępienie (ὄνειδος) Lizjasza w pisaniu mów, oraz same te mowy co pisane są zgodnie ze sztuką i bez sztuki. To więc co jest zgodne ze sztuką, a co nie, wydaje mi się, że zostało w miarę ukazane.

F. - I mnie się tak zdało, lecz przypomnij mi jeszcze, jak to było.

S. - Zanim ktoś pozna prawdę w każdej rzeczy, o której mówi lub pisze, i zdoła ją całościowo określić, a określiwszy znów dzielić na formy aż do czegoś niepodzielnego, tak samo co do natury duszy, winien pierwej wykryć formę dostosowaną do każdej natury, tak też winien ułożyć i uporządkować mowę, by oddać duszy złożonej mowy złożone i dostosowane, a duszy prostej mowy proste; nie wcześniej zdoła w sztuce, na ile to możliwe, podjąć rodzaj mów, ani w celu nauczania ani przekonywania, jak ukazał to cały nasz poprzedni wywód.

F. - Całkowicie tak też rzecz ta się przedstawia.

S. - Co się znów dotyczy tego, piękne czy szpetne jest wygłaszanie i pisanie mów, i kiedy staje się słuszne wyrażenie potępienia, a kiedy nie, otóż wyjaśniały to nasze wypowiedzi przed chwilą.

F. - Jakie to?

S. - Że jeśli Lizjasz lub ktoś inny pisał kiedyś czy napisze prywatnie czy publicznie układając prawa, pisząc polityczne pismo, uznając w tym jakąś wielką trwałość i jasność, to piszącemu należy się potępienie, czy je ktoś wypowie czy nie. Albowiem nie rozpoznanie jawy od snu o tym, co sprawiedliwe i niesprawiedliwe, złe i dobre, nie wymknie się prawdzie, by nie być potępiane najbardziej, choćby nawet chwalił to cały motłoch.

F. - Istotnie nie wymknie się.

S. - Kto zaś uważa, że w mowie napisanej na każdy temat musi być wiele zabawy, a nigdy żadna mowa wierszem i bez wiersza nie została napisana czy wygłoszona zasługując na miano poważnego zajęcia, jak recytowane były bez krytycznego osądu i nauki gwooli przekonywania, choć w istocie najlepsze z nich były dla znawców, jeno

środkiem przypominania sobie, natomiast w mowach dydaktycznych, wygłaszanych gwoli nauczania i zapisanych istotnie w duszy o prawych, sprawiedliwych, pięknych i dobrych rzeczach (περὶ δικαίων τε καὶ καλῶν καὶ ἀγαθῶν), jedynie w nich uważam, iż wyraża się jasność, celowość i wartościowe zajęcie. Należy tylko takie mowy nazywać właściwym im imieniem, jako że są prawowitymi dziećmi najpierw tego, kto dokonawszy odkrycia nosi je, w sobie, następnie tych, którzy jako jego synowie i bracia zarazem zrodzili je w tylu innych duszach na sposób wartościowy; a taki właśnie mąż, Fajdrosie, radując się z powodu tych innych mów, zdaje się być tym, jakim ja i ty życzylibyśmy się stać.

F. - Całkowicie pragnę i życzę sobie tego, o czym mówisz.

S. - Tak już w miarę bawiliśmy się w mowy. A ty idź i powiedz Lizjaszowi, że my obaj zeszliliśmy do nurtu i muzejonu Nimf i wysłuchaliśmy mów, które poleciły nam powiedzieć Lizjaszowi i każdemu, kto układa mowy, i Homerowi i każdemu, kto tworzył poezję gołą lub w pieśni, a po trzecie Solonowi i kto tam w mowach politycznych ułożył pisma (συγγράμματα) zwane prawami:

«Jeśli wiedząc, jak ma się prawda, ułożył je i może bronić, gdy dojdzie do odparcia (ἔλεγχος) tego, co napisał, a także sam twierdzi, iż zdolny jest dowieść, że te spisane są liche (τὰ γεγραμμένα φαῦλα), to takiego nie należy mienić przydomkiem tych, ale tamtych, co poważnie się tym zajmowali».

F. - Jakie więc nadasz mu przydomki?

S. - Nazywać go mędrce (σοφός), Fajdrosie, wydaje mi się za wiele i bogu jedynie przystoi. Lecz być miłującym mądrość (φιλόσοφος) lub kimś takim bardziej by mu przypadło i brzmiałoby stosowniej.

F. - Nie jest to wcale bez racji.

S. - Tego zaś, kto nie posiada rzeczy cenniejszych (τιμώτερα) od tych co ułożył lub napisał, w górę i dół długo obracając, do kupy klejąc i kreśląc, czy słusznie go jakoś nazwiesz poetą, pisarzem mów czy praw? -

F. - Jakże nie?

S. - Więc powiedz to swemu przyjacielowi!

F. - A ty co, jak postąpisz? Nie należy bowiem pominąć twego przyjaciela.

S. - Którego to?

F. - Pięknego Izokratesa. Cóż mu oznajmisz, Sokratesie? Cóż mu powiemy, że jest?

S. - Młody jeszcze Fajdrosie, jest Izokrates. Co jednak wyrokuję o nim, chcę powiedzieć.

F. - Cóż takiego.

S. - Wydaje mi się, że jego zdolności naturalne są lepsze od mów Lizjasza, a poza tym zmieszane są z charakterem bardziej szlachetnym; toteż nic dziwnego, gdyby z wiekiem nawet w zakresie tych samych mów, którymi teraz się zajmuje, przewyższał bardziej niż gdyby byli chłopcami, tych co nigdy nie zajmowali się mowami, i gdyby to mu jeszcze nie starczało, i jakieś zacięcie boskie pchało go dalej. Z natury bowiem, przyjacielu, pewna filozofia jest zawarta w jego umyśle. To bowiem ja obwieszczę ze strony tych oto bóstw, Izokratesowi mojemu oblubieńcowi, a ty obwieść to swemu Lizjaszowi.

F. - Tak niech będzie. Lecz chodźmy już, skoro skwar stał się znośniejszy.

S. - No, ale czyż przed odejściem nie wypada pomodlić się do tych tutaj?

F. - Czemuż nie!

S. - «Luby Panie, i wy inni tutaj bogowie, dajcie mi to, bym stał się wewnątrznie piękny! A na zewnątrz co mam, niech będzie zgodne z tym, co wewnątrz! Obym tak sądził, że bogaty jest mędrzec; mnogość zaś złota miał tyle, co by unieść je i zabrać z sobą mógł nikt inny, jak tylko ktoś powściągliwy (σωφρον)». - Czyż trzeba nam jeszcze czegoś innego, Fajdroisie? Dla mnie bowiem w sam raz tej modlitwy.

F. - I dla mnie o to się pomódl! Wspólne są bowiem dobra przyjaciół.

S. - Więc chodźmy.

L I S T VII, 340 b 1–345 e 3

Skoro tylko przybyłem [do Syrakuz], sądziłem, iż trzeba najpierw podjąć w tym próbę (ἔλεγχος), czy Dionizjos faktycznie zapalony jest do filozofii, jakby od iskry, czy też bezpodstawnie cała ta pogłoska docierała do Aten. Istnieje bowiem pewien sposób przeprowadzenia takiej próby, nietypowy zgoła, ale w istocie stosowny wobec tyranów, zwłaszcza gdy przepełnieni są wiadomościami gdzieś zasłyszanyymi, co ja zaraz po przyjeździe spostrzegłem, że tak ma się sprawa z Dionizjosem. Takim ludziom trzeba wyłożyć, czym jest cały ten przedmiot, z ilu i jakich składa się dziedzin, ile też trudu wymaga. Ten kto to wysłucha, jeśli faktycznie ma być prawdziwym filozofem i godnym tego przedmiotu, będąc boski, uzna tę drogę, o której słyszał, za godną podziwu i do podjęcia teraz, jako że nie warto żyć inaczej. Potem sam łącząc się w trudzie ze wskazującym mu drogę, nie poprzestanie, zanim nie osiągnie celu we wszystkim, bądź też będzie w stanie już sam bez pomocy przewodnika sobą pokierować.

Tak oto zgodnie z powyższym rozumując żyje ktoś taki, podejmując owszem swe zwykle zajęcia, we wszystkim jednak wciąż ogarnięty filozofią i trybem życia na co dzień, jaki go najbardziej pouczy i uczyni zdolnym w zapamiętywaniu, rozumowaniu i trzeźwym panowaniu nad sobą; przeciwieństwo zaś tego z pogardą odrzuci.

Ci zaś, co w istocie nie są filozofami, a tylko ubarwieni pozorami wiedzy, jak ci, co mają ciała opalone od Słońca, widząc, ile trzeba nauk, jak wielkiego trudu i trybu życia na co dzień dla wprowadzenia ładu w tym przedmiocie, uznają to za trudne i niemożliwe dla siebie, ani też nie będą w stanie tym się zająć. Niektórzy z nich jednak przekonani są, że sami jakoby wystarczająco nasłuchali się tego wszystkiego i nie mają już dalszej potrzeby jakichś nauk. Próba ta okazuje się oczywista i niezawodna w odniesieniu do osób żyjących w zbytku i niezdolnych się trudzić, toteż nie należy nigdy zrzucić winy na przewodnika, lecz na siebie samego, nie zdolawszy zdziałać wszystkiego, co potrzebne w tym przedmiocie.

Tak oto Dionizjosowi powiedziałem wówczas te słowa. Wszystkiego jednak nie wyłożyłem, Dionizjos zresztą nie wymagał tego; sam bowiem zdawał się wiedzieć wiele ważnych rzeczy i dość nimi władać dzięki nasłuchaniu się tego od innych. Potem

nawet dowiaduję się, że sam coś napisał o tym, co zasłyszał, biorąc to za własny wytwór, niezależne w ogóle od tego, co miał usłyszeć. Nie znam żadnego z tych pism. Znam zaś pewnych innych piszących o tym samym, ale kimkolwiek oni są, nie znają samych siebie. Tyle mam tylko do powiedzenia o tych wszystkich, którzy pisali i pisać będą, o ile twierdza, że znają się na tym, czym ja się zajmuję, usłyszawszy to ode mnie albo od innych, bądź też odkrywając to sami; oni to w moim przekonaniu nie mają się czymś chwalić w tym przedmiocie.

Dotąd o tych [zasadach natury] nie ma mojego pisma i nigdy nie będzie (ἐμόν γε περὶ αὐτῶν ἔστιν σύγγραμμα οὐδὲ μήποτε γένηται); nie można bowiem tego w ogóle wyrazić, jak inne nauki (μαθήματα), lecz tylko z długiej dyskusji wokół tego przedmiotu i zżycia się z nim (ἐκ πολλῆς συνουσίας γιγνομένης περὶ τὸ πρᾶγμα αὐτὸ καὶ τοῦ συζῆν), niespodziewanie, ja światło zapalone od podłożonego ognia, zrodzi się w duszy on sam i dalej rozwinie. Tyle wszak wiem, że napisane czy wypowiedziane przeze mnie były by najlepiej wyrażone, jako też to, że gdyby źle zostały napisane, sprawiłoby mi to największy smutek. Gdybym był przekonany, że winny być należycie spisane dla wielu i wypowiedziane, cóż piękniejszego miałbym do zrobienia w życiu, jak napisać to ludziom na wielki pożytek i naturę rzeczy (τὴν φύσιν) wszystkim na światło wyjawić? Ale nie uważam takie przedsięwzięcie o tych [zasadach] za dobre dla ludzi, chyba że dla tych niewielu, którzy zdolni są sami dokonać odkrycia dzięki nielicznym wskazaniom, przez innych zaś byłaby nietrafnie przyjęte z pogardą, zupełnie bezpodstawnie, inni jeszcze popadliby w pychę i próżną nadzieję, jakoby wyuczyli się rzeczy wspaniałych.

Zamierzam o tym nieco szerzej wspomnieć, bo może z tego, co powiem, rzecz okaże się jaśniejsza po wyłożeniu. Istnieje bowiem pewien prawomocny argument (λόγος ἀληθής), skierowany przeciwko ośmielającemu się cokolwiek pisać o tych sprawach, często już poprzednio przeze mnie wyłożony, który jednak, jak się zdaje, trzeba wypowiedzieć i teraz.

Otóż w każdym przedmiocie, co do którego stworzyć trzeba wiedzę naukową, istnieją trzy [składniki], czymś czwartym jest ona sama, a jako piąty trzeba założyć sam przedmiot poznania jako prawdziwie będący.

Po pierwsze — nazwa (ὄνομα); po drugie — definicja (λόγος); po trzecie — wizerunek (εἶδωλον); po czwarte — wiedza naukowa (ἐπιστήμη). Chcąc zrozumieć to, o czym teraz mowa, obierz jakiś jeden przykład i rozważ podług niego wszystko inne. Jest nim — powiedzmy — «koło» (κύκλος), którego nazwę przed chwilą podaliśmy.

Czymś drugim będzie jego definicja złożona z nazw i orzeczników: «to, co od krańców do środka jest równo wszędzie oddalone» — oto definicja tego, co ma nazwę «koła», jako też «kręgu» i «kuli».

Po trzecie — to, co się rysuje i zmazuje, kreśli za pomocą cyrkla i co ginie. Czym zaś jest koło samo w sobie, którego to wszystko dotyczy, nic z tego nie stanowi, jako że jest ono czymś od nich odrębnym.

Po czwarte — to wiedza naukowa, intelekacja (νοῦς) i prawdziwe mniemanie (ἀληθὴς δόξα) tego dotyczy; to wszystko należy ujmować jako jedno, nie zawarte ani w dźwiękach ani w figurach cielesnych, ale w duszach, stąd jasne, że jest czymś różnym od

natury samego koła i tych trzech rzeczy wymienionych uprzednio. Z tych zaś najbliższej w pokrewieństwie i podobieństwie do «piątego» dochodzi intelekca; pozostałe natomiast bardziej odbiegają.

To samo zresztą dotyczy figury prostej i krągłej, kolorów, a także dobra, piękna i sprawiedliwości (περί τε ἀγαθοῦ καὶ καλοῦ καὶ δικαίου), każdego ciała wytworzonego sztucznie i powstałego z natury, ognia i wody i wszystkich tych żywiółów, wszelkiej istoty żywej, zwyczajów duchowych, wszelkich stanów czynnych i biernych. Jeśli nie uchwyci się odpowiednio tych czterech, to nigdy nie zostanie osiągnięte całkowite poznanie piątego.

Ponadto te [cztery] starają się ujawnić nie mniej jakość (τὸ ποῖόν τι) każdej rzeczy niżeli jej istotę (ἢ τὸ ὄν), wskutek słabości wyrażen języka (διὰ τὸ τῶν λόγων ἀσθενές). Dlatego nikt obdarzony rozumem nie odważy się nigdy powierzyć im własnych przemyśleń, i to wyrażeniom nieruchomym, jakimi są te zapisane znaki.

Należy dobrze zrozumieć raz jeszcze to, o czym teraz mowa. Każde koło z wyrysowanych odręcznie bądź nakreślonych cyrklem, pełne jest przeciwieństw względem tego piątego — styka się bowiem z linią prostą wszędzie — koło zaś samo w sobie, jak mówimy, nie ma w swej naturze ni mniej ni bardziej czegoś przeciwnego. O żadnej z ich nazw nie mówimy, że jest bardziej trwała od innej, bo nic nie przeszkadza temu, by te obecnie zwane okrągłymi zwane były prostymi, a proste okrągłymi, by niczym mniej pewnie były dla tych, co je zamienili i nazywają na odwrót.

Ten sam argument dotyczy definicji, skoro złożona jest z nazw i orzeczników; niczego tu nie ma wystarczająco trwałego na sposób trwały.

Bardzo wiele argumentów dotyczy każdego z tymi czterech, jak są niejasne; najważniejszy zaś ten, o którym przed chwilą wspomnieliśmy, że z dwóch rzeczy: istoty i jakości czegoś, dusza docieka poznania nie jakości, ale istoty, a nie dociekany każdy z tych czterech rozpościera w duszy słowem i podług faktów to, co postrzeżeniami łatwe do odparcia to, co, się mówi i dowodzone wciąż wszystko, napelniając każdego człowieka, jak to się mówi, wszelkimi aporiami i niejasnościami.

W czym zatem jeszcze nie zwykliśmy dociekać prawdy, wskutek kiepskiego wyuczenia, a wystarcza rzut wizerunków, czyż nie stajemy się śmieszni jedni przed drugimi, pytani przed pytającymi, mogąc te cztery [składniki] utracić i odeprzeć. W czym zaś ten «piąty» rozstrzygnąć i ujawnić winniśmy, z umiających odpierać, ten kto zechce, zwycięży i sprawi, że dociekający w mowach lub pismach, czy w odpowiedziach na pytania ze strony wielu słuchaczy, okaże się niczego nie rozumieć w tym, o czym usiłuje pisać lub mówić, choć niekiedy oni nie wiedzą, że to nie dusza piszącego czy mówiącego bywa odparta, lecz natura każdego z tych czterech [składników], ukształtowana błędnie. Przebrnięcie przez nie wszystkie, postępując przy każdym w górę i w dół, z trudem tworzy wiedzę naukową, zrodzoną dobrze u tego, kto z natury jest dobry. Kto zaś ma złą naturę, jak to u wielu powstaje skłonność duszy do uczenia się i do tzw. cech charakteru, które są talk zepsute, iż nawet Linkeus nie zdołałby takim przywrócić wzroku.

Jednym słowem, zdolnego w tym przedmiocie nie uczyni nigdy ani łatwość uczenia się ani dobra pamięć (zasada bowiem tego nie rodzi się w obcych skłonnościach), toteż ci, którzy do rzeczy słusznych i tych co są piękne, nie są z natury sposobni ni zdol-

ni, bądź inni co łatwo się uczą i zaraz zapamiętują, ani tym bardziej ci co nie są zdolni ucząc się trudno i zapamiętując, otóż nikt z nich nigdy nie pozna prawdy o cnocie, na ile to możliwe, ani też o występku. Albowiem łącznie należy je pojąć, jako też łącznie fałsz i prawdę całego bytu, z całym wysiłkiem ćwiczeń i w długim czasie, jak rzekłem na wstępie. Z trudem zaś docierając wzajemnie każde z tych: nazwy i definicje, oglądy i percepcje, odpierane w życzliwych odparciach i bez zawiści posługując się pytaniami i odpowiedziami, rozjaśni się pojęcie każdej rzeczy i rozumienie, starając się osiągnąć skupienie najwyższe w ludzkiej mocy. Dlatego każdy poważny człowiek powinien być wielce rozważny, by pisząc o tych poważnych sprawach (τῶν ὄντων σπουδαίων πέρι), nie popaść kiedyś u ludzi w zawiść i trudność zrozumienia.

Jednym słowem, należy z tego zrozumieć, że ilekroć zobaczy się czyjeś pisma, czy to będą prawa prawodawcy, czy z jakiejś innej dziedziny, to nie były one dlań zbyt poważne, jeśli on sam poważny, bo te leżą gdzieś w najpiękniejszym jego miejscu. Jeśli zaś przezeń faktycznie jako poważne zostały wyrażone na piśmie, «to zaiste nie bogowie», ale śmiertelni «sami utracili rozum» (*Iliada* VII 360; XII 234).

Idący za tą opowieścią i dygresją łatwo dostrzeże, że jeśli Dionizjos napisał coś na temat naczelných zasad natury (περὶ φύσεως ἄκρων καὶ πρώτων), albo ktoś mniej lub bardziej znaczący, to nie ma w tym, co napisał, niczego wysłuchanego ani wyuczonego, moim zdaniem; podobnie bowiem jak ja szanowałby te sprawy i nie odważyłby się wyrazić ich w sposób bezładny i niewłaściwy. Nie napisał tego dla ćwiczenia pamięci — nie ma bowiem obawy, że ktoś to zapomni, jeśli to już raz przyswoi w duszy: wszystko to zawiera się bowiem w nader zwięzłych twierdzeniach (ἐν βραχυτάτοις). A może napisał to wskutek podlej ambicji, biorąc to za swoje czy wzięte z jakiegoś wykładu, którego nie był godny, żądny sławy przez udział w tym.

Jeśli więc Dionizjos sprawił to na podstawie jednej tylko odbytej ze mną dyskusji (μιάς συνουσίας), to zbyt szybko się pospieszył, a w jaki sposób to sprawił, «wie to tylko Zeus», jak mówi Tebańczyk, bo wyłożyłem mu — jak wspomniałem — tylko raz jeden, później nigdy więcej.

Zrozumieć zresztą trzeba — komu zależy na wykryciu tego, jak się stało to, co się stało — z jakiej racji nie odbyliśmy drugiej, trzeciej i więcej dyskusji. Czy Dionizjos wysłuchawszy tylko jeden raz, na tyle zdawał się wiedzieć i wystarczająco wiedział, czy sam to odkrył lub zaczerpnął wcześniej od innych, czy może uznał za fałszywe moje wypowiedzi, bądź też — po trzecie — nie były one na jego miarę, wykraczając poza jego możliwości, i uznał istotnie siebie za niezdolnego żyć w trosce o mądrość i cnotę?

Otóż jeśli uznał to za fałszywe, to zмага się z wieloma świadkami, którzy głoszą coś przeciwnego, a w tych sprawach trzeba by sędziów znacznie poważniejszych od Dionizjosa. Jeśli zaś sam wykryć je miał i zgłębić, a więc uznać za wartościowe dla kształcenia wolnej duszy, to czemuż — nie będąc przynajmniej dziwakiem — tak lekko wzgardził ich przewodnikiem i mistrzem? -

II. ODSYŁACZE W DIALOGACH

DO DIALEKTYKI PRYNCYPIÓW

[W WYBORZE]

1. *PROTAGORAS*, 356 e–357 c

- Bo cóż miałoby nam życie ocalić? Zaliż nie wiedza naukowa (ἐπιστήμη)? A ma nią być pewna wiedza miernicza, skoro istnieje pewna sztuka nadmiaru i niedomiaru? A skoro dotyczy parzystości i nieparzystości, to czyż może chodzić o inną niż arytmetyka? Zgodziliby się z nami ludzie czy też nie?

- Zdawało się również Protagorasowi, żeby się zgodzili.

- Otóż, moi ludzie, skoro ocalenie naszego życia polegać miało na trafnym wyborze pomiędzy przyjemnością i bólem, tym co wielkie i małe, większe i mniejsze, dalsze i bliższe, to czyż nie wydaje się, że chodzi tu przede wszystkim o miernictwo, czyli badanie nadmiaru i niedomiaru oraz ich równości wzajemnej?

- Ależ koniecznie.

- A jeśli miernictwo, to musi być ono jakąś sztuką czy nauką.

- Zgadza się.

- A jak jest to sztuka i nauka, innym razem rozważmy (εἰς αὐτὴν σκεψόμεθα). Że jest to nauka, tyle wystarczy w związku z dowodem, jaki ja i Protagoras mieliśmy przeprowadzić na temat tego, o co nas pytaliście.

2. *MENON*, 76 e–77 b

S. [= Sokrates]; M. [= Menon]

S. - W tonie tragedii, Menonie, jest ta odpowiedź [czym jest definicja koloru], toteż podoba się tobie bardziej niż tamta na temat figury.

M. - Zaiste.

S. - Jednak nie ona, synu Aleksidemoso, jak sam się przekonuję, lecz tamta lepsza. Sądzę, że nie zdałaby się i tobie, jak wczoraj mówiłeś, gdybyś nie musiał odejść przed Misteriami, a tylko mógłbyś zaczekać i zostać wtajemniczonym.

M. - Ależ zacząłbym, Sokratesie, gdybyś mi wiele o tym opowiedział.

S. - A nie porzucę tego zamiaru, ze względu na ciebie i na mnie, by omówić te rzeczy. Lecz chyba nie będę w stanie wiele ich samych omówić. A staraj się i ty dotrzymać mi obietnicy, mówiąc ogólnie o cnocie, czym ona jest (ἀρετῆς περί ὅτι ἐστίν), i przestań

czynić wiele z jednego (πολλὰ ποιῶν ἐκ τοῦ ἑνός), jak mówią drwiąco o tych, którzy ściskając coś za każdym razem to psują, lecz zachowując ją całą i zdrową, powiedz to, czym jest cnota. Przykłady wziąć możesz ode mnie.

3. *FEDON*, 101 d–103 a

- Gdyby zaś ktoś opierał się temu założeniu (τῆς ὑποθέσεως), pozwoliłbyś mu na to i nie odpowiadałbyś, zanim byś nie rozważył wynikłych stąd konsekwencji (τὰ ἀπ' ἐκείνης ὀρμηθέντα), czy są one dla ciebie wzajemnie zgodne czy niezgodne. Skoro powinieneś dla tamtego założenia podać argument (λόγον), tak samo byś go podał, przyjmując inne założenie, które wydałoby się lepsze od powyższych, abys mógł dojść do czegoś prawomocnego. I abys tego nie wikłał, jak ci co orzekają sprzeczności, rozprawiając o zasadzie i jej konsekwencjach (περὶ τε τῆς ἀρχῆς διαλεγόμενος καὶ τῶν ἐξ ἐκείνης ὀρμημένων), gdybyś chciał odkryć coś z bytów. Tamtym chyba brak o tym zgoła jednego argumentu czy pomysłu; są bowiem zdolni pod znakiem mądrości mieszać wszystko, by móc zadowolić samych siebie. Ty jednak, jeśli należysz do filozofów, sądzę, iż uczynisz to, co ja mówię.

Ibidem, 107 b 4–10

- Nie tylko to, Simmiaszu, ale i tamto dobrze mówisz — rzekł Sokrates — że owe pierwsze założenia (ὑποθέσεις τὰς πρώτας), jeśli nawet są dla was wiarygodne, winny być jednak dociekane z większą jasnością (ἐπισκεπτέαι σαφέστερον). Jeżeli je wystarczająco rozważycie, to — jak sądzę — podążycie w argumentacji, jak to tylko dla człowieka jest najbardziej możliwe osiągnąć. Bo jeśli to właśnie stanie się jasne, niczego innego nie starajcie się szukać.

- Prawdę mówisz — odparł.

4. *POLITEIA*, 506 d–507 a

- Ależ na Zeusa, Sokratesie — rzekł Glaukon — nie przestawaj, jakbyś już był u celu. Wystarczy nam bowiem, jeśli tak jak rozważałeś o sprawiedliwości, umiarze i innych cnotach, tak też o Dobru rozważysz (περὶ τοῦ ἀγαθοῦ διέλθης).

- Mnie też — odrzekłem — przyjacielu, to zupełnie wystarczy. Chyba jednak nie będę w stanie, bo choć mam dobry zamiar, wystawię się na pośmiewisko. Toteż, przyjaciele, czym jest samo to Dobro (αὐτὸ μὲν τί ποτ' ἐστὶ τὰγαθόν), zostawmy to teraz, zbyt bowiem wielkie zdaje się mi na obecny rozpręd dojscie do tego, co stanowi obecnie mój pogląd. Co jednak wydaje się być potomkiem (ἔκγονος) Dobra i całkiem doń podobne, zamierzam powiedzieć, jeśli i wam to miłe, bo jeśli nie, to zostawmy.

- Ależ mów — odrzekł. Innym razem spłacisz zaległość opowiadając o ojcu.
- Zaiste chciałbym — powiedział — dług ten zwrócić i byście wy go podjęli, a nie, jak teraz, dając jedynie odsetki. Przyjmijcie więc, te odsetki, czyli potomka Dobra samego. A zważajcie przy tym, abym was gdzieś niechcący nie oszukał, dając fałszywą rację odsetek.
- Zważamy — odpowiedział — w miarę możliwości. A ty tylko mów!

Ibidem, 509 b–511 e

- Tak więc w rzeczach poznawalnych stwierdza się, że nie tylko poznanie wywodzi się od Dobra, lecz bycie i istność od niego pochodzą, chociaż Dobro nie jest istnością, a tylko czymś jeszcze ponad istnością wyższym godnością i mocą (ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει).
- Na to Glaukon nader zabawnie rzekł: na Apollona, co to za demoniczna przesada!
- Toś ty winien — rzekłem — zmuszając, bym wypowiedział moje poglądy na ten temat (τὰ ἔμοι δοκοῦντα).
- I w ogóle nie poprzestawaj — powiedział — przynajmniej dopóki nie objaśnisz jego podobieństwa do Słońca, jeśli już cokolwiek pomijasz.
- Zaiste — rzekł — nader wiele pomijam.
- Nie powinienes pominąć nawet drobiazgu — odpowiedział.
- Sądzę, że i wiele pomijam — rzekłem. Na ile to jednak obecnie możliwe, umyślnie nie pominę.
- No właśnie — rzekł.
- Rozważ zatem, że — jak mówiliśmy — istnieją one obydwa [Dobro i Słońce]: jedno panuje nad rodzajem i miejscem noetycznym, drugie zaś nad postrzegalnym, by nie powiedzieć nad niebem, co wydałoby się tobie słowną sofistyką. Tak więc masz obydwie formy: postrzegalną i myślą.
- No mam.
- Biorąc więc jakby linię podzielona dychotomicznie na nierówne odcinki, podziel dalej każdy dział w tej samej proporcji: ten z rodzaju postrzegalnego i tamten z myślonego (τό τε τοῦ ὁρωμένου γένους καὶ τὸ τοῦ νοουμένου), a będziesz miał we wzajemnej jasności i niejasności pierwszy dział rodzaju postrzegalnego jako obrazy (εἰκόνες). Nazywam tu obrazami najpierw cienie, potem odbicia w wodach i w tym, co złożone z przedmiotów gładkich, płaskich i jasnych, oraz wszystko tego typu. Czy pojmujesz?
- Owszem pojmuję.
- Weź zatem dział drugi, którego tamten jest odwzorowaniem: istoty żywe wokół nas, cały rodzaj roślin i wytworów sztucznych.
- Biorę - odpowiedział.
- Czy możesz i to stwierdzić — spytałem — że dzieli się on według prawdy i nieprawdy, jak przedmiot mniemania do przedmiotu poznania (τὸ δοξαστὸν πρὸς τὸ γνωστὸν), tak też odwzorowanie do pierwowzoru?
- Mogę, jak najbardziej — odpowiedział.

- Rozważ teraz dział rodzaju myślnego, jak należy go podzielić.

- Jak?

- Otóż w jednej jego części dusza, posługując się podobiznami niby obrazami z poprzedniego działu, zmuszona jest prowadzić badanie wychodząc od założeń, nie zmierzając ku zasadzie, a tylko ku konkluzji (ἐξ ὑποθέσεων, οὐκ ἐπ' ἀρχὴν πορευομένη ἀλλ' ἐπὶ τελευτῆν). Natomiast w drugiej części — idąc ku bezzalożeniowej zasadzie od założenia i bez obrazów, wziętych z tamtego, prowadząc badanie za pośrednictwem samych form i na mocy ich samych (τὸ ἐπ' ἀρχὴν ἀνυπόθετον – ἐξ ὑποθέσεως ἰοῦσα καὶ ἄνευ τῶν περὶ ἐκεῖνο εἰκόνων, αὐτοῖς εἶδεσι δι' αὐτῶν τὴν μέθοδον ποιουμένη).

- Tego, coś powiedział — rzekł — nie zrozumiałem wystarczająco.

- To na drugi raz — odpowiedziałem — zrozumiesz. Łatwiej bowiem to pojmiesz po wyłożeniu tych kwestii. Sądzę jednak, iż wiesz, że zajmujący się geometrią i rachunkami oraz innymi takimi naukami, zakładając 'nieparzyste' i 'parzyste', 'figury', 'trzy formy kątów' i inne według każdego przedmiotu badań, przyjmują je jako znane w naoczności, tworzą z nich założenia, a żadnego tu nie wymagają uzasadnienia dla nich ani dla innych, jako że są oczywiste dla każdego; od nich więc zaczynając i przemierzając jeszcze pozostałe kończą zgodnie na tym, co pragną uzyskać w badaniu.

- Ogólnie więc — rzekł — wiem o co chodzi.

- Wiesz zatem i to, że posługują się formami postrzegalnymi i tworzą z nich definicje, choć nie o nich myślą, ale o tamtych, których są one odwzorowaniem, i tak tworzą definicje o kwadracie samym i przekątni samej, a nie o tej, którą kreślą. I podobnie w pozostałych przypadkach. Takie to oni konstruują i kreślą figury, które są jakby cieniami i wizerunkami w wodach, takimi to posługują się obrazami, starają się w badaniu dojrzeć tamte same w sobie, a nie można ich dojrzeć inaczej, jak tylko myśleniem (διανοίᾳ).

- Prawdę mówisz — powiedział.

- Taką to formę poznania nazwałem myślną, gdzie dusza w swoim badaniu zmuszona jest posługiwać się założeniami, nie zmierzając ku zasadzie, gdyż nie mogąc wznieść się ponad założenia, posługuje się obrazami, które odwzorowane są w odcinku niższym, jednakże obrazami uznanymi za jaśniejsze i cenniejsze od tamtych.

- Rozumiem — rzekł — że mówisz o geometrii i innych sztukach z nią spokrewnionych.

- Poznaj więc drugi dział z rodzaju zwanego myślnym, gdzie samo wnioskowanie na mocy dialektyki, czyniąc założenia już nie zasadami, lecz wychodząc istotnie od założeń jako podstaw i punktów oparcia (ἐπιβάσεις τε καὶ ὀρμάς), aby dojść do czegoś bezzalożeniowej zasady jako zasady wszystkiego (μέχρι τοῦ ἀνυποθέτου ἐπὶ τὴν τοῦ παντὸς ἀρχὴν), a po jego uchwyceniu, na nowo obejmując jego zakres, można było zejść do konkluzji, nie posługując się już żadnym postrzeżeniem, lecz tylko samymi formami i kończąc na tych formach (ἀλλ' εἶδεσιν αὐτοῖς δι' αὐτῶν εἰς αὐτά, καὶ τελευτᾷ εἰς εἶδη).

- Pojmuję — rzekł — niezbyt wystarczająco, bo zdajesz się mówić o złożonym dziele. Zamierzasz mianowicie wykazać, że rozważanie bytu i rodzaju myślnego podległe wiedzy dialektycznej jaśniejsze jest od wiedzy osiągananej w tzw. sztukach, gdzie założenia być muszą zasadami i poznawane myśleniem dyskursywnym, choć nie są dane

w postrzeżeniach, gdyż w badaniu nie dochodzi się do zasady, stąd też zdają się tobie one nie mieć w swym zakresie uzasadnienia rozumowego, chociaż wraz z zasadą należą do bytów myślnych. Zdaje mi się, że nazywasz myśleniem dyspozycje właściwą dla geometrii i tego rodzaju sztuk, ale nie rozumiem, jakby myślenie było czymś pośrednim między mniemaniem i rozumem.

- Całkiem toś trafnie wyraził — rzekłem. Przyjmij więc wraz ze mną przy tych czterech odcinkach cztery stany poznawcze powstające w duszy: intelekta (νόησις) w działaniu najwyższym, myślenie dyskursywne (διάνοια) w drugim, w trzecim zawierzenie (πίστις), a w ostatnim obrazowanie (εἰκασίς). I uporządkuj je według proporcji, kierując się tym, że tam gdzie prawda uczestniczy, tam też jest większy udział jasności.

- Pojmuje — rzekł — i zgadzam się i układam tak, jak mówisz.

Ibidem, 531 c–535 a

- Sądzę — rzekłem — że metoda tych wszystkich nauk, które rozważyliśmy, jeśli prowadzi do ich wspólnoty wzajemnej i pokrewieństwa, i biorąc to co jest dla nich wzajemnie swoiste, to traktowanie o nich prowadzi do tego, co zamierzamy, i nie trudzi się daremnie, a jeśli tak nie jest, to na darmo.

- I ja tak wnioskuję — odpowiedział. Lecz mówisz o nader wielkim dziele, Sokratesie.

- O wstępie do niego — spytałem — czy o czymś innym mówisz? Bo też nie wiemy, czy wszystko to jest wstępem do tego prawa, którego trzeba się wyuczyć? A nie wydają się tobie biegli w tym być dialektykami?

- Nie, na Zeusa — odparł. Chyba, że jacyś nieliczni, których przypadkiem spotkałem.

- Czy jednak — spytałem — ci co nie potrafią podać i uzyskać racji, znać będą kiedykolwiek coś, o czym mówimy, iż należy wiedzieć?

- Bynajmniej — odparł.

- A zatem, Glaukonie — rzekłem — czy to już jest to prawo, które ustanawia dialektykę? Bo choć ono myślnie, to odzwierciedla go możność oglądu, o której mówiliśmy, że stara się spoglądać już na same zwierzęta i na gwiazdy same, a w końcu i na Słońce samo. Podobnie, gdy ktoś stara się mocą dialektyki, bez wszelkich postrzeżeń, dochodzić poprzez argumentacje do tego, co jest istotą każdej rzeczy, i nie poprzestanie, zanim samym myśleniem nie uchwyci istoty Dobra samego, a dochodzi do niego u kresu działu noetycznego, tak jak tamten u kresu działu postrzegalnego.

- Całkowicie tak jest — powiedział.

- Cóż więc, czy drogę taką nazwiesz dialektyką?

- Dlaczego nie?

- Oto więc — rzekłem — uwolnienie z kajdan i odwrócenie od cieni do wizerunków i światła, oto wyjście z podziemia na Słońce, i tam niemoc bezpośredniego spoglądania na zwierzęta i rośliny i światło Słońca, na zjawy odbite w wodach i cienie bytów, ale już nie na cienie obrazów rzuconych przez tamto drugie światło odbite jakby od Słońca. Otóż całe to zajmowanie się sztukami, któreśmy przeszli, taką moc zawiera i wznosze-

nie najlepszej części duszy do oglądania tego, co w bytach najlepsze, podobnie jak tamto podnoszenie tego, co najjaśniejsze w ciele do tego, co najświetniejsze w sferze cielesnej i miejscu postrzegającym.

- Ja przyjmuję to w ten sposób — powiedział. Jakkolwiek wydaje to mi się we wszystkim trudne, to w inny sposób trudno tego nie przyjąć. Jednakże nie tylko w chwili obecnej trzeba tego wysłuchać, ale jeszcze często do tego wracać przyjmując, że tak się rzeczy mają, jak teraz powiedziano; przejdźmy zatem do samej tej pieśni i podążmy w ten sposób, jakbyśmy przystępowali do wstępu. Powiedz więc, jaka to jest metoda tej mocy dialektyki, na jakie rozpada się formy i jakie są jej drogi. One bowiem, jak się zdaje, mają być tymi, które do niej prowadzą, a kto do niej dojdzie, znajdzie jakby wytchnienie na drodze oraz cel podróży.

- Już dalej, drogi Glaukonie — rzekłem — nie zdołasz podążać. Co do mnie, nie porzucę żadnego zamiaru. Obyś tylko dojrzał nie obraz tego, o czym mówimy, jeno prawdę samą, jak ona mi się przedstawia. Czy obiektywnie czy nie, tego nie warto dalej rozpatrywać. Tylko żebyś cokolwiek z niej dojrzał, to trzeba utrwalić. Czyż nie?

- Jakżeby nie?

- A więc i o to, by sama moc dialektyki ukazać mogła komuś doświadczonemu te rzeczy, do których teraz przeszliśmy, bo inaczej jest to w ogóle niemożliwe.

- To właśnie — rzekł — warte jest utrzymania.

- A o to — rzekłem — nikt się z nami spierać nie będzie, gdy twierdzimy, że na temat tego, czym jest istota każdej rzeczy, żadna inna metoda nie stara się ujmować tego w zupełności. Bo wszelkie inne sztuki dotyczą mniemań czy pragnień ludzkich, albo powstawania i tworzenia, tak wszystkie oddane są trosce o istoty zrodzone i wytworzone sztucznie. A pozostałe, o których mówiliśmy, że dotyczą po części bytu, jak geometria i jej pochodne, postrzegamy, jakby śniły o bycie, na jawie zaś im niemożliwe dojrzeć, dopóki posługując się założeniami, nieosiągalne pozostają tamte [zasady], nie zdążając dla siebie przedłożyć uzasadnienia. Biorąc za zasadę to, czego się nie zna, a za konkluzję i ogniwa pośrednie to, o czym się nie wie, z czego zostały splecione, jakaż to siła zdoła kiedykolwiek taką zgodność nauk uczynić?

- Żadna — odpowiedziałem.

- Otóż — rzekłem — jedynie metoda dialektyczna postępuje w ten właśnie sposób, podnosząc założenia (τὰς ὑποθέσεις ἀναίρουσα), by przytwierdzone zostały do samej zasady (ἐπ' αὐτήν τὴν ἀρχήν), a oko duszy zakopane w jakimś bagnie barbarzyńskim wyciąga i podnosi w górę, posługując się jako pomocnikami i przewodniczkami tymi sztukami, któreśmy przeszli, a które często nazywaliśmy naukami (ἐπιστήμας) podług zwyczaju, wymagają zaś one innej nazwy, bardziej jasnej od mniemania, nieco ciemniejszej od nauki. Gdzieś poprzednio określiliśmy je myśleniem dyskursywnym (διάλοισιν). Nie jest to, jak mi się zdaje spór o nazwę, dla tych, przed którymi, jak przed nami, stoi tak wielkie badanie.

- Bo też nie — odrzekł. Lecz tylko to ma się objaśnić w związku z tą dyspozycją, co jasno mówi się w duszy.

- Wystarczy więc — powiedziałem — jak przedtem, nazwać pierwszy dział nauką, drugi myśleniem, trzeci wiarą, a czwarty obrazami. Obydwa pierwsze to mniemanie, obydwaj drugie to myślenie noetyczne; mniemanie dotyczy powstawania, a myślenie noetyczne bytu. Czym jest byt do powstawania, tym myślenie do mniemania; czym zaś myślenie do mniemania, tym wiedza do zawierzenia, czyli myślenie dyskursywne do obrazu. Istniejące zaś w nich proporcje i podział dychotomiczny obydwu członów, złudnego i noetycznego, to już zostawmy, Glaukonie, abyśmy nie popadli w wywody znacznie bardziej złożone od tych, które odbyliśmy.

- Bo i mnie — dodał — tamte kwestie, na ile zdołałem je śledzić, takimi się zdają.

Czy nazwiesz dialektykiem tego, kto podaje wyjaśnienie każdej rzeczy, a tego kto nie tego nie potrafi, o ile nie jest w stanie ani sobie podać takiego wyjaśnienia ani komuś innemu, czy o takim nie powiesz, że nie ma rozumu w tym zakresie?

Jakżebyś mógł to powiedzieć?

I właśnie tak samo, co tyczy się Dobra (περὶ τοῦ ἀγαθοῦ): kto nie potrafi wywodem określić (διορίσασθαι τῷ λόγῳ) idei Dobra, odrywając (ἀφελών) ją od wszystkich innych rzeczy, i tak jak w boju przechodząc przez wszystkie odparcia (διὰ πάντων ἐλέγχων διεξιών), pragnąc nie podług mniemania, lecz podług istoty odpierać, w tym wszystkim trwałym wywodem rozstrzygać, to o kimś takim nie powiesz, że poznał samo Dobro ani jakieś inne dobro, bo jeśli wpadnie gdzieś na jego wizerunek, chwytając je mniemaniem, a nie wiedzą, i taki ktoś śniąc i przesypiając obecnie życie, zanim się tutaj obudzi, zejdzie w pierw do Hadesu i zaśnie tam ostatecznie.

Ależ na Zeusa — zawołał — stanowczo to wszystko potwierdzę.

- Przeto i chłopców twoich, których kształcisz w teorii i wychowujesz, jeśli kiedyś kształcić masz w praktyce, to — jak sądzę — nie pozwoliłbyś, by byli jak te niewymierne odcinki, lecz sprawując władzę w polis, niech będą panami w sprawach najważniejszych.

- No nie — odpowiedział.

- Czy zatem przykażesz im prawem, aby się najbardziej garnęli do takiego wychowania, dzięki któremu mogliby najlepiej wyuczyć się stawiać pytania i dawać odpowiedzi.

- Przykaże to prawem — odpowiedział.

- Czy więc nie wyda się tobie — rzekłem — że dialektyka stoi u nas najwyższej, jakby ukoronowaniem (θριγκός) nauk, i żadnej innej nie godzi się stawiać od niej wyżej, jako że stanowi już uwieńczenie nauk.

- Tak też mi się zdaje — odpowiedział.

5. PARMENIDES, 136 a–e

- Przykładowo — rzekł — jeśli się chce stwierdzić przy tym założeniu (τῆς ὑποθέσεως), które przyjął Zenon, jeśli wielość jest, to co musi wynikać i dla samych wielości względem ich samych i względem jednego, i dla jednego względem jego samego i względem wielości. A znów, jeśli wielości nie są, ponownie badać, co wynika i dla jednego i dla wielości, i względem ich samych i względem innych. I znów, gdy się założy,

jeśli jest podobieństwo, lub jeśli nie jest, co wyniknie z jednego i drugiego założenia, i dla samych założonych i dla innych, i względem nich samych i względem innych wzajemnie. I co do niepodobieństwa taki sam wywód, i co do ruchu i co do spoczynku, i co do powstawania i do giniecia, oraz co do samego bycia i nie-bycia.

- A jednym słowem, w związku z czymkolwiek co zwykle się zakłada, że jest i że nie jest, albo czemuś innemu podlega, należy badać wynikające konsekwencje czy to względem tego samego i względem każdego jednego z innych, jakie byś podjął, i względem większości i względem wszystkich jednak. I inne znów względem ich i względem czegoś innego, cokolwiek byś wciąż dobierał, czy to byś założył co jest, czy to co nie jest, jeśli chcesz doskonale wyćwiczony gruntownie prześledzić to, co prawdziwe (κυρίως διόψεσθαι τὸ ἀληθές).

- Parmenidesie — rzekł Sokrates — ty mówisz o przeogromnym zadaniu i ledwo to rozumiem. Lecz czemuż sam nie podejmiesz się tego zakładając cokolwiek, abym zrozumiał to lepiej.

- Wielkie dzieło — odrzekł — Sokratesie, stawiasz przede mną w tym wieku. Lecz ty, Zenonie, odparł Sokrates — czemuż tego dla nas nie podejmiesz?

- Na to Zenon zaśmiał się mówiąc: Sokratesie, powinniśmy spytać o to samego Parmenidesa. Nie jest przecież czymś błahym to, co on mówi. Czyż nie widzisz, jak wielki trud mu zadajesz? Gdyby nas tu było więcej, nie należałoby o to pytać. Niestosowne bowiem mówić o tak wielkich sprawach wobec ludzi, zwłaszcza w takim wieku. Wielu zaiste nie wie, że bez takiego przebrnięcia przez wszystkie założenia i zbaczania (διὰ πάντων διεξόδου τε καὶ πλάνης), niemożliwym jest, natrafić na prawdę i mieć jej zrozumienie.

6. SOFISTA, 253 b–254 d

G. (= Gość z Elei); T. (= Teajtet)

G. - No cóż? Skoro uzgodniliśmy, że rodzaje mają podług siebie samych wzajemne wymieszanie, to czyż nie musi wraz z pewną wiedzą postępować w swych wywodach ten, kto zamierza trafnie wykazać, jakie rodzaje współbrzmia z jakimi, a jakie nie dopuszczają wzajemności? I czy są też takie, które objęte są przez wszystkie inne, by mogły wzajemnie się mieszać; i odwrotnie, w ich podziałach, czy odrębne są przyczyny dzielenia poprzez całości?

T. - Jakżeby miał to czynić bez wiedzy, a może nawet tej najwyższej?

G. - Jakże więc teraz ją nazwiemy, Teajtecie? Toż, na Zeusa, podążaliśmy tak wpadając na wiedzę ludzi wolnych, a zdając się szukać sofisty, wykryty został najpierw filozof?

T. - Jak mówisz?

G. - Dzielenie podług rodzajów i ani tej samej formy nie ujmowanie za odrębną, ani odrębnej za tożsamą, czyż nie powiemy, że należy to do wiedzy dialektycznej?

T. - Tak jest — powiemy.

G. - Otóż ten, kto potrafi to czynić, dostrzeże należycie jedną ideę przechodzącą przez wszystkie, choć każda jedna leży oddzielnie, i wiele innych objętych wzajemnie przez jedną z zewnątrz, i jedną znów poprzez całą wielość zebraną w jednej, i wiele

wszędzie oddzielnie rozdzielonych. A jest to tym — jak każde z nich mogą się łączyć, i jak nie — umiejętność rozróżniania podług rodzajów.

T. - Całkowicie tak jest.

G. - Lecz wiedzę dialektyczną nie przyznasz, jak sądzę, nikomu innemu, jak tylko temu, kto filozofuje na sposób czysty i słuszny.

T. - Jakżeby przyznał ją komuś innemu?

G. - Filozofa zaś odnajdziemy w jakimś takim miejscu, teraz i potem, jeśli mamy go szukać, a dostrzec go wyraźnie też trudno, choć inny rodzaj trudności dotyczy sofisty, a inny filozofa.

T. - Także to?

G. - Jeden umykając w mroki niebytu, przywykły do nich dzięki wyćwiczeniu, wskutek ciemności miejsca trudny jest do rozpoznania. Czyż nie tak?

T. - Tak się zdaje.

G. - Natomiast filozof, związany wciąż poprzez rozumowania z ideą bytu, wskutek jasności miejsca wcale nie jest łatwo dostępny w oglądzie; u wielu bowiem ludzi oczy duszy w obliczu boskości nie są w stanie wytrzymać blasku.

T. - Zapewne i te trudności nie mniej się mają tak od tamtych.

G. - Może o nim [filozofie] niebawem rozważać będziemy jaśniej, jeśli dalej będzie to naszym zamiarem. A co się tyczy sofisty, to jasne, że nie należy ustawać, zanim mu się nie przyjrzymy należycie.

T. - Pięknie mówisz.

G. - Skoro więc uzgodniliśmy to, że niektóre spośród rodzajów zdołają wzajemnie się łączyć, inne zaś nie, jedne w mniejszym, drugie w większym stopniu, a nic też nie przeszkadza, by jedne poprzez wszystkie łączyły się z wszystkimi, to rozważmy z kolei konsekwencje tego argumentu, nie w odniesieniu do wszystkich form, by nie poplątać się w ich wielości, lecz wybierając niektóre z tzw. najwyższych, zbadajmy wpierw, jaką jest poszczególne, potem jaką ma możliwość wzajemnego łączenia się, abyśmy byt i niebyt zdołali uchwycić w pełnej jasności, a w naszym wywodzie nie zabraknie niczego, co się ich tyczy, na ile to pozwala metoda obecnego badania, jeśli zatem przypadnie nam jakoś stwierdzić, że niebyt jest ontycznie niebytem, to chyba zdołamy odejść bez uszczerbku.

7. POLITYK, 284 a– 285 c

G.= Gość z Elei; M. S.= Młodszy Sokrates

G. - Gdyby do niczego innego nie można było odnieść natury tego, co większe, jak tylko do tego, co mniejsze, to nie byłoby nigdy odniesienia do tego, co w miarę. Czyż nie?

M.S. - Owszem.

G. - Czy zatem sztuk samych i wszelkich ich wytworów nie niszczyliśmy tym argumentem, a także dociekanej obecnie polityki i wspomnianego tkactwa nie znosimy? Wszystkie one bowiem respektują w stosownej mierze to, co większe i mniejsze, nie jako coś

nierealne, tylko jako nader ważne w zakresie działań, i tym sposobem zachowując właściwą miarę spełniane są wszelkie dobre i piękne czynności.

M.S. - Jakżeby nie?

G. - Jeśli więc anulujemy politykę, to w konsekwencji nierozstrzygnięte będzie zbadanie tej królewskiej wiedzy.

S.M. - Zaiste.

G. - Czyż więc tak jak w *Sofiście* zmuszeni byliśmy uznać, że „niebyt jest”, skoro doprowadził nas do tego wywód, tak też i teraz trzeba przyznać, że to, co większe i mniejsze, staje się wymierne nie tylko w relacji wzajemnej, ale i względem powstania właściwej miary? Niemożliwe bowiem, by polityk czy ktokolwiek inny okazał się bezsprzecznie znawcą w zakresie działań praktycznych, nie akceptując czegoś takiego.

M.S. - Przeto i teraz należy postąpić zupełnie tak samo.

G. - Zadanie to, Sokratesie, jest jeszcze większe od tamtego. A pamiętamy, jak tamto było rozległe! Lecz założyć coś takiego o tych rzeczach jest całkiem słusznie.

M.S. - Co takiego?

G. - To, że obecne stwierdzenie wymagać będzie kiedyś dowodu ujętego na sposób ścisły (πρὸς τὴν περὶ αὐτὸ τὰκριβὲς ἀπόδειξιν). A że w obecnych wywodach rzecz objaśniona została pięknie i wystarczająco, argument ten wydaje się nam przychodzić wybornie z pomocą, w jaki sposób należy przyjąć istnienie tych wszystkich sztuk, jak i mierzyć to, co większe i mniejsze, nie tylko w relacji wzajemnej, ale również względem wytworzenia właściwej miary. Skoro ona jest, są i tamte, i jeśli tamte są, jest i ona; gdyby zaś nie było któregoś z nich, to nie będzie ani jednego ani drugiego.

M.S. - To słuszne. Co jednak z tego wynika?

G. - Wiadomo, że wyróżnić możemy sztukę mierzenia, jak zostało powiedziane, dzieląc ją dychotomicznie: po jednej stronie przyjmując wszelkie sztuki, które mierzą podług liczby długości, głębokości, szerokości i prędkości — względem ich przeciwieństwa, a po drugiej te wszystkie, co odnoszą się do właściwej miary, stosowności, odpowiedniej pory, nakazu i czegokolwiek innego, co zmierza ku środkowi od krańców.

M.S. - Mówiłeś o wielkim podziale obustronnym, i bardzo różniącym się wzajemnie.

G. - Tak oto niekiedy, Sokratesie, coś mądrego zdaje się twierdzić wielu z ludzi świątłych, którzy powiadają, że miernictwo dotyczy wszystkich rzeczy powstających, to co teraz powiedziano. W miernictwie bowiem w pewien sposób mają udział wszystkie te wytwory stanowiące sztukę. Wskutek zaś tego, że nie przywykli do badania podług form, oni łączą bezpośrednio te rzeczy, które są na tyle zróżnicowane, uznając je za całkiem podobne, i odwrotność tego czynią: nie dzieląc na części rzeczy różne, a należy, gdy tylko dojrzy się wspólnotę wielu rzeczy, nie oddalić się, zanim nie zobaczy się w niej wszystkie różnice, jakie tylko zawarte są w formach, i znów różnorodne niepodobieństwa, gdy dojrzy się we wielościach, nie należy w rozproszeniu zaprzestać, zanim ściskając wszelkie właściwości wewnątrz jednego podobieństwa nie obejmie się istoty jakiegoś rodzaju. Tyle więc wystarczająco niech będzie o nich powiedziane, i o niedoborach i nadmiarach.

Zważajmy jedynie na to, że zostały wynalezione o nich dwa rodzaje miernictwa, i to co powiedziane, mamy do zapamiętania.

M.S. - Zapamiętajmy.

8. FILEB, 15 d–17 e

S. = Sokrates; P. = Protarchos

S. - Niech tak będzie. Skąd więc zaczyna się ta długa i złożona batalia wokół tych kontrowersji? Czy może stąd?

P. - Skąd?

S. - Powiadamy gdzieś, że to samo Jedno i Wielość powstające w wywodach (ταὐτὸν ἓν καὶ πολλὰ ὑπὸ λόγων γιγνόμενα) przebiegają wciąż każde ze stwierdzeń, i dawniej i obecnie. I nie ustanie to nigdy i nie zaczęło się teraz, lecz coś takiego, jak mi się zdaje, jest pewnym stanem samych wywodów, nieśmiertelnym i nie starzejącym się w nas. Gdy młody człowiek po raz pierwszy tego zakosztuje, uradowany jakby znalazł jakiś skarb mądrości, z radości i zadowolony wprawia w ruch każdy argument, raz obracając w jedno i drugie i zwijając w jedno, raz znów rozwijając i cząstkując, wpędzając w aporię najpierw i najbardziej siebie samego, a potem tego, kogo ma w danej chwili obok, czy to młodszego czy starszego, czy rówieśnika, jeśli się trafi, nie oszczędzając ni ojca ni matki, ani nikogo innego spośród wysłuchujących go, bodaj z innych stworzeń, nie tylko ludzi, bo nie oszczędziłby nikogo nawet z barbarzyńców, gdyby tylko miał skądś tłumacza.

P. - Czyż, Sokratesie, nie widzisz, jakie nas mnóstwo, i młodzi jesteśmy wszyscy. I nie boisz się, że napadniemy na ciebie z Filebem, jeśli nam nawymyślasz? Jednak przyswoimy to, co mówisz, jeśli jest jakiś sposób i środek na łagodne oddalenie tego zamętu od naszego wyvodu, by znaleźć jakąś drogę piękniejszą dla tego wyvodu; ty pomyśl o tym, my zaś wspólnie za tym podążymy w miarę możliwości. Nie mały bowiem to obecnie wywód, Sokratesie.

S. - Bo też nie, moi chłopcy, jak to powiada Fileb zwracając się do was. Nie ma i być nie może piękniejszej metody (ὁδός) od tej, której ja wciąż jestem miłośnikiem, choć często wymykając mi się pozostawiała mnie samego i bezradnego.

P. - Jakaż to ona? Powiedz tylko!

S. - Ukazać ją wcale nie trudno, zastosować zaś najtrudniej. Boć wszelkie zdobycze sztuki niegdyś wynalezione dzięki niej stały się oczywiste. Rozważ, o jakiej tu mówię.

P. - Powiedz tylko!

S. - To boski dar dla ludzi, jak mi się zdaje, gdzieś od bogów za sprawą jakiegoś Prometeusza wydarty wraz z pewnym olśniewającym ogniem. A oni dawni, potężniejsi od nas i bliżej bogów mieszkający, przekazali nam to przesłanie (φήμην), że z Jednego i Wielości złożone są byty orzekane jako wieczne, a zawierają w sobie wrodzony Kres i Bezczesność (ἕξ ἑνὸς μὲν καὶ πολλῶν ὄντων τῶν αἰετιζομένων εἶναι, πέρασ δὲ καὶ ἀπειρίαν ἐν αὐτοῖς σύμφορον ἐχόντων). Należy więc, skoro one tak są uporządkowane, byśmy badali zakładając każdorazowo we wszystkim jedną Ideę (μίαν ἰδέαν περι

παντὸς): odnajdzie się ją bowiem w nich zawartą. Jeśli więc ją uchwycimy, po tej jednej dwie, jeśli są, zobaczyć należy, a jeśli nie, to trzy lub w jakiejś innej liczbie, i znów w ten sam sposób każdą jedną z nich, dopóki nie dojrzy się, że Jedno według zasad nie tylko jest Jednym, Wielością i Bezkresem, lecz także, jak wielkim jest (τὸ κατ' ἀρχὰς ἐν μὴ ὅτι ἐν καὶ πολλὰ καὶ ἄπειρά ἐστι μόνον ἴδη τις, ἀλλὰ καὶ ὅποσα). Ideę Bezkesu nie należy odnosić do mnogości, zanim nie dojrzy się jej wartości liczbowej zawartej pośrodku między Bezkresem i Jednym. Wtedy już można pominąć każdą jedną z tych wszystkich, które uczestniczą w Bezkresie.

Bogowie zatem, jak rzekłem, tak polecili nam badać i uczyć się i nauczać innych. Ze współczesnych ludzi mędracy przyjmują Jedno, jak się trafi, a Wielość wprowadzają prędzej lub wolniej, niż się należy; po Jednym zaś bezpośrednio Bezkes. Wymykają się im ogniwa pośrednie, w czym różnią się prowadzone przez nas wywody na sposób dialektyczny od ich ujęcia erystycznego.

P. - Co do jednych kwestii, Sokratesie, sądzę, iż w pewnym sensie ciebie rozumiem, o innych zaś, które głosisz, chciałbym jeszcze jaśniej usłyszeć.

S. - Jasne jest to, o czym mówię, na przykładzie liter alfabetu, więc uchwycić to w tych literach, których sam się wyuczyłeś.

P. - W jaki sposób.

S. - Dźwięk wychodzący z naszych ust jest chyba jeden, chociaż nieskończony co do mnogości u wszystkich i u każdego.

P. - Cóż więc?

S. - A przecież na żaden z obydwu sposobów nie jesteśmy jeszcze mądrzy, ani przez to, że znamy nieskończoność dźwięku, ani dlatego, iż znamy jego jedność. Wszelako znajomość jego ilości i rodzaju jest tym, co czyni każdego z nas gramatykiem [znawcą pisma].

P. - Całkowita prawda.

S. - A tym samym jest i to, co czyni kogoś znawcą muzyki.

P. - W jaki sposób?

S. - Dźwięk jest chyba i w tej sztuce jeden w sobie samym.

P. - Jakżeby nie?

S. - Zakładamy natomiast dwa tony: wysoki i niski, a trzeci jako homotoniczny. Czyż nie tak?

P. - Zaiste.

S. - Lecz nie byłbyś jeszcze mądry w muzyce znając tylko te dźwięki, chociaż nie znając ich nic nie będziesz wart, jak to się mówi, w tym przedmiocie.

P. - Bo też nic.

S. - Ale dopiero wtedy, przyjacielu, gdy uchwycisz, jaką liczbę mają interwały w obrębie tonu wysokiego i niskiego, jakiego są rodzaju, i granice tych interwałów, oraz ile powstało z nich systemów, które rozpoznając nasi poprzednicy przekazali nam ich następcom pod nazwą harmonii; ponadto w ruchach ciała takie różne stany, które, jak powiadają, mierzyć też trzeba za pomocą liczb, i jako rytmy i miary określać, i łącznie pojmować.

Tak oto należy prowadzić badanie w przypadku wszelkiej Jedności i Wielości. Bo skoro uchwycisz je w ten sposób, wtedy staniesz się mędrcom. Wtedy też każdy inny przedmiot biorąc w ten sposób do badania, tak samo staniesz się o nim znawcą. Wszelako bezkres poszczególnych rzeczy i nieskończona mnogość we wszystkim czyni cię każdorazowo niekonkluzywnym w myśleniu i nieścisłym, jeżeli niczego w niczym nie odnosisz nigdy do liczby.

P. - Przepięknie, Filebie, wydaje mi się to stwierdzenie wypowiedziane teraz przez Sokratesa.

Ibidem, 23 c–e

S. - Starajmy się uważnie przyjąć zasadę (ἀρχή) tego [wywodu].

S. - O jakiej tu mówisz?

S. - Wszystkie obecnie byty zawarte we wszystkim podzielmy dychotomicznie, czy raczej, jeśli wolisz, trychotomicznie.

P. - Podług czego, mógłbyś powiedzieć?

S. - Weźmy niektóre z obecnych tych wywodów.

P. - Jakie?

S. - Bóg — mówiliśmy gdzieś — ukazał Bezkres (τὸ ἄπειρον) i Kres (τὸ πέρας) bytów.

P. - W zupełności.

S. - Z owych Form (τῶν εἰδῶν) zakładamy dwie, a jako trzecią z tych obydwu jakieś Jedno wymieszane (ἐν τι συμμισγόμενον). Ja jestem, jak się zdało, jakimś śmiesznym człowiekiem rozdzielającym podług Form i zliczającym je.

P. - Co mówisz, mój drogi?

S. - Zdaje mi się, że zachodzi znów potrzeba czwartego rodzaju.

P. - Powiedz jakiego?

S. - Ich wzajemnego zmieszania dojrzyj przyczynę, i dołącz do trzech tamtych to czwarte.

P. - Czyż nie będziesz potrzebował i piątego jako rozdzielenie czegoś możliwego?

S. - Być może, ale nie myślę o tym teraz. Gdyby zaś zaszła potrzeba, pewnie wybaczysz mi goniącemu za piątym.

P. - Jakżeby nie.

Ibidem, 64 c – 66 d

S. - Czyż więc mówiąc, że stoimy już teraz w przedśionkach Dobra i jego domostwa (τοῖς τοῦ ἀγαθοῦ νῦν ἤδη προθύροις καὶ τῆς οἰκίσεως), może trafnie to w pewien sposób wyrazimy?

P. - Mnie się tak wydaje.

S. - Cóż więc w tym zmieszaniu najcenniejsze zarazem i najbardziej być przyczyną okazałoby się nam wszystkim, że sprawia taką upragnioną dyspozycję? Dostrzegając

to bowiem zaraz rozważmy, czy rozkoszy czy rozumowi przypadło ono bliżej natury i bardziej swoiście we wszystkich?

P. - Słusznie. To bowiem dla rozstrzygnięcia jest nam najbardziej przydatne.

S. - A co do wszelkiej mieszaniny, nie trudno dojrzeć przyczynę, dzięki której każda albo jest coś warta albo w ogóle nic.

P. - Jak mówisz?

S. - Nikt chyba z ludzi tego nie ignoruje.

P. - Cóż takiego?

S. - Że nie osiągając miary i natury współmierności (μέτρου καὶ τῆς συμμέτρου φύσεως), jakakolwiek i jak tylko utworzona mieszanina, zatracą z konieczności swe mieszalniki i pierwotnie samą siebie. Nie jest już bowiem prawdziwym zmieszaniem, lecz jakąś bezładną masą stającą się każdorazowo ruiną dla rzeczy, które w nią popadają.

P. - Całkowita prawda.

S. - Obecnie umknęła nam możliwość Dobra w naturę Piękną (ἢ τοῦ ἀγαθοῦ δύναμις εἰς τὴν τοῦ καλοῦ φύσιν). Umiar bowiem i współmierność (μετριότης γὰρ καὶ συμμετρία) wszędzie piękniem i cnotą okazują się stawać.

P. - Całkowicie.

S. - A i prawda, mówiliśmy, że z nimi weszła w zmieszanie?

P. - Całkowicie.

S. - Jeśli przeto jedną tylko Ideą nie zdołamy ułoić Dobra (τὸ ἀγαθὸν), to weźmy je we trzy: w Pięknie, Współmierności i Prawdzie (κάλλει καὶ συμμετρίᾳ καὶ ἀληθείᾳ). Powiedzmy, że to niby Jedno (οἷον ἓν) najśluszniej uznajemy za przyczynę rzeczy w zmieszaniu, i dzięki temu jako Dobro (ὡς ἀγαθὸν) staje się ono samo.

P. - Najśluszniej więc.

S. - Teraz, Protarchosie, chyba ktoś z nas byłby zdolny zostać sędzią w sprawie rozkoszy i roztropności, które z nich jest bardziej pokrewnie z dobrem i cenniejsze u ludzi i bogów.

P. - Jasne, lecz lepiej to rozwinąć w słowach.

S. - Podług każdego jednego z trzech rozsądźmy więc co tyczy się przyjemności i roztropności. Trzeba bowiem dojrzeć, któremu z obydwu przydzieliliśmy większe pokrewieństwo.

P. - Mówisz o Pięknie, Prawdzie i słusznej Mierze (κάλλους καὶ ἀληθείας καὶ μετριότητος πέρι)?

S. - Tak. Najpierw zaś weź Prawdę, Protarchosie, a wzięwszy rozpatrz na trzy: rozum, prawdę i przyjemność, wiele czasu wnikając odpowiedz sobie, czy przyjemność jest bardziej spokrewniona z prawdą czy rozum?

P. - A po cóż tyle czasu? Sądzę bowiem, że wiele się różnią. Przyjemność bowiem ze wszystkich jest najbardziej kłamliwa, jak głosi powiedzenie, i w rozkoszach od Afrodyty, które zdają się największymi, nawet wiarołomstwo dostępuje przebaczenia u bogów, jakby to były rozkosze dziecięce wyzbyte nawet odrobiny rozumu. Rozum zaś albo to samo co prawda jest w wszystkich rzeczy najbardziej jednorodny i najprawdziwszy.

S. - Toteż po tym rozpatrz tak samo słuszną miarę, czy przyjemność nabyła jej więcej od rozumu, czy rozum od przyjemności?

P. - Łatwe do rozważenia i to badanie przedłożyłeś. Sądzę, że nie można znaleźć niczego z bytów co by było od przyjemności i nadmiaru radości mniej do wymierzenia, a nic bardziej wymiernego od rozumu i wiedzy naukowej.

S. - Pięknie rzekłeś. Jednak jeszcze powiedz co tyczy się tego trzeciego. Rozum nam więcej przydzielił piękna niż rodzaj przyjemności, toteż piękniejszy rozum od przyjemności, czy na odwrót.

P. - Wszak roztropności i rozsądku, Sokratesie, nikt nigdy ani we śnie ani na jawie nie widział szpetnym ani w ogóle nigdy nie dojrzy, że takim stał się czy stanie.

S. - Prawidłowo.

P. - Co do przyjemności zaś, i to tych największych, kiedy widzimy kogoś rozkoszującego się, widząc jak śmieszne i co najbardziej szpetne z nich wynika, sami wstydzimy się i obnażeni skrywamy jak najbardziej, nocy wszystkie te rzeczy powierzając, aby światło nie mogło ich dojrzeć.

S. - Wszędzie więc rozgłoś, Protarchosie, przez posłańców zwiastując i mówiąc do obecnych, że przyjemność nie jest pierwszym nabytkiem (κτῆμα) ani nawet drugim, lecz pierwszy jest w jakiś sposób to co w zakresie miary i mierzonego, oraz odpowiedniej pory (περὶ μέτρον καὶ τὸ μέτριον καὶ καίριον) i wszystkie te [rzeczy], które należy uznać, że zawierają się we właściwej sobie dziedzinie.

P. - Tak się okazuje z tego, co obecnie zostało powiedziane.

S. - Drugi zaś nabytek jest w zakresie symetrii i piękna i dopełnienia i wystarczalności (περὶ τὸ σύμμετρον καὶ καλὸν καὶ τὸ τέλειον καὶ ἰκανὸν) i wszystkich tych [stanów] tej samej rodziny.

P. - Tak się okazało.

S. - Trzeci więc nabytek, jak głosi moja wróżba, biorąc w zakresie rozumu i roztropności nie odbiegłbyś od prawdy.

P. - Zapewne.

S. - Czyż więc nie założymy jako czwarty te [dyspozycje] dotyczące duszy, nazwane naukami, sztukami, trafnymi mniemaniami (ἐπιστήμας τε καὶ τέχναις καὶ δόξαις ὀρθαῖς), które są jako czwarte w stosunku do owych trzech, jeśli bardziej z dobrem są współrodne niż z przyjemnością.

P. - Zgodziłbym się.

S. - Czy jako piąte zatem te założymy przyjemności określane jako wyzbyte bólu, nazywając je czystymi dla samej duszy, następujące po naukach i percepcjach zmysłowych?

P. - Zapewne.

S. Na szóstym pokoleniu — powiada Orfeusz — ‘zakończcie tok pieśni’. Wszak może i nasz wywód kończąc się na szóstym być w rozstrzygnięciu. Poza tym już nic nam nie pozostaje prócz nadania głowy rzeczom powiedzianym. -

9. *TIMAJOS*, 48 c–e

- Teraz niech przez nas podane będzie co następuje. Co tyczy się zasady bądź zasad wszechrzeczy (τὴν μὲν περὶ πάντων εἴτε ἀρχὴν εἴτε ἀρχὰς), jakkolwiek się o tym mnie- ma, to nie jest teraz do wypowiedzenia, z żadnego innego względu, jak tylko dlatego, że trudno jest podług obecnego sposobu dociekania wyjawić te poglądy (τὰ δοκοῦντα), ani też wy nie sądzcie, że powinienem to powiedzieć, ani ja sam nie byłbym w stanie prze- konać siebie samego, czybym słusznie postąpił podejmując takie dzieło. Przestrzegając jednak wspomnianej na wstępie owej możliwości domyślnych wywodów, spróbuję nie mniej, lecz bardziej domyślnie, wyjść najpierw od zasady poszczególnych rzeczy i orzec o wszystkich łącznie. Wzywając i teraz na wstępie wywodów Boga wybawiciela, by nas odwiódł od błędnej i mylącej opowieści w stronę domyślnego poglądu, na nowo zacznij- my wykladać.

Ibidem, 53 c–d

- Najpierw to, że ogień, ziemia, woda i powietrze są ciałami, oczywiste to dla każde- go. Wszelka zaś forma ciała ma też głębokość. Wszelka znów głębokość musi zawierać w sobie naturę powierzchni, a podstawa powierzchni płaskiej złożona jest z trójkątów. Wszystkie zaś trójkąty wywodzą się z dwóch trójkątów, a każdy z nich ma jeden kąt prosty i dwa ostre. Z tych trójkątów jeden ma po obu stronach porcję kąta prostego rozdzielonego na dwa ramiona równe, a drugi ma dwie porcje kąta prostego rozdzielone- go na dwa ramiona nierówne. Taką zasadę przyjmujemy dla ognia i innych ciał, postępu- jąc wraz z koniecznością i domyślnym wywodem. Co zaś dotyczy zasad jeszcze nadrzęd- nych (τὰς δ' ἔτι τούτων ἀρχὰς ἄνωθεν), Bóg je zna, a z ludzi ten, kto byłby mu miły.

Ibidem, 68 d 4–7

- Bóg posiada wiedzę wystarczającą i zarazem możliwość mieszania Wielości w Jedno i znów z Jednego w Wielość rozłączać (τὰ πολλὰ εἰς ἓν συγκεραννύναι καὶ πάλιν ἐξ ἓνός εἰς πολλὰ), a z ludzi nikt nie jest w stanie czynić niczego z tych, ani w przyszłości nie będzie.

10. *PRAWA*, 893 e–894 a

A. (= Ateńczyk); K. (= Klinias)

K. - Twierdzą więc, że rzeczy te tak się mają, jak ty mówisz.

A. - Bo łącząc się z sobą powiększają się, a rozdzielając niszczeją wtedy, gdy pozostaje regularny stan każdej z nich, a kiedy już nie trwa, w obu przypadkach następuje niszczenie. Skoro zachodzi powstawanie wszechrzeczy, to jaki tego stan? — Oczywiście, gdy prapoczątek osiągając wzrost dochodzi do drugiej przemiany, i od niej do następnej, i dochodząc aż do trzeciej, sprawia postrzeżenie u istot postrzegających. Przemieniając się więc w ten sposób i poruszając wszystko się staje. Byt jest ontycznie bytem, dopóki trwa, a przemieniając się w inny stan niszczyje całkowicie.

Ibidem, 965 b–e

A. - Dążyć zatem należy do pewnej ściślejszej *paidei* od tej poprzedniej.

K. - Zapewne.

A. - Czy ta, którą teraz prawie uchwyciliśmy, okaże się tą, na którą mamy zapotrzebowanie?

K. - W zupełności.

A. - Otóż mówiliśmy, że we wszystkim przedni wytwórca i strażnik nie tylko winien być w stanie dostrzec wielość, ale i starać się poznać Jedno, i znając je względem tego porządkować wszystko wspólnie postrzegając.

K. - Słusznie.

A. - Czyż więc ściślejsze powstałoby badanie i ogląd o czymkolwiek u kogokolwiek, niż to zdolne spoglądać na jedną ideę z wielości i niepodobieństw?

K. - No chyba.

A. - Chyba nie, bo faktycznie, mój drogi, od tej nie ma jaśniejszej metody dla nikogo z ludzi.

K. - Zawierając tobie, Gościu, zgadzam się, i tą metodą zmierzamy w wypowiedziach.

A. - Nakłaniać więc, jak się zdaje, należy strażników naszej boskiej *politei*, by dokładnie dostrzegali najpierw to, co wtedy poprzez wszystkie cztery [cnoty] tym samym się okazuje, co stwierdzamy w męstwie, umiarze, sprawiedliwości i roztropności jako będące Jednym, słusznie określając cnotę jedną nazwą. Tego, przyjaciele, jeśli pragniemy, teraz niejako silnie trzymając, nie puścimy, zanim wystarczająco nie powiemy, czym jest to, na co należy baczyć, czy Jednym czy całością czy obydwoma, czy jakby nigdy nie przypada z natury. Jeśli to nam umknie, to sadzimy, że nigdy nie nabędziemy należycie tego co tyczy się cnoty, o której nie będziemy w stanie powiedzieć ani czy są wielością ani czteroma, ani nawet jednym? Zatem jeśli nam doradzasz, przekonajmy się, w jaki inny sposób sprawimy w naszej polis zrodzenie ich; jeśli zaś wyda się to zupełnie do porzucenia, trzeba to dostrzec.

Ibidem, 968 c 3–e 5

A. - Przede wszystkim należy sporządzić pewien katalog tych wszystkich, którzy byliby zdolni z natury do bycia strażnikami [*polis*] ze względu na swój wiek i zdolności

w naukach, sposobie nawyków i charakterów. Zresztą to, czego mają się nauczyć i odkryć, nie jest ani łatwe ani bycie uczniem kogoś innego, kto to wykrył. W związku z tym okresy, w obrębie których winni to wszystko przyswoić, daremnie wyrazić na piśmie; im samym uczącym się nie stanie się jasne, co przyswoić się daje we właściwym czasie, zanim gdzieś wewnątrz duszy każdego powstanie jakaś wiedza o danym przedmiocie. Tak też wszystkie te rzeczy o nich nazwać niewyraźnymi (ἀπόρρητα), nie byłoby słusznie, niewyraźnymi zaś dlatego, że podane przedwcześnie (προρρηθέντα) niczego nie wyjawiają z rzeczy wypowiedzianych.

III. TESTIMONIA PLATONICA

[W WYBORZE]

{RELACJE Z KSIĄG *FIZYKI* ARYSTOTELESA

ORAZ Z KOMENTARZA SIMPLIKIOSA}

1. Aristoteles, *Phys.* I 4, 187 a 12–21 = TP 45 Gaiser

Jak twierdzą fizycy, dwa są sposoby [ujęcia zasad]. Niektórzy bowiem przyjmują jedno ciało jako substrat: czy to któreś z trzech czy to coś innego gęstsze od ognia i rzadsze od powietrza, a inne rzeczy tworzą poprzez zgęszczenie i rozrzedzenie, wprowadzając wielość — tymi są przeciwieństwa, ogólnie nadmiar i niedobór, jak Platon to nazywa Wielkim i Małym (τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν), przy czym czyni je materią (ὑλην), a Jedno — formą (τὸ δὲ ἓν τὸ εἶδος). Tamci zaś jeden substrat czynią materią, a przeciwieństwa uznają za zróżnicowania i formy. Inni znów twierdzą, że z czegoś jednego wydzielają się przeciwieństwa, jak głosi Anaksymander, oraz ci, którzy twierdzą, że jest Jedno i Wielość, jak Empedokles i Anaksagoras.

2. Simplikios, *In Aristot. Phys.* 151, 6–19 = TP 8 Gaiser

Powiada zaś Aleksander, że „według Platona zasadami (ἀρχαί) wszechrzeczy i samych idei są Jedno i nieokreślona Diada (τό τε ἓν ἐστὶ καὶ ἡ ἀόριστος δυάς), którą nazywał Wielkim i Małym, jak również w [księgach] *O dobru* (περὶ τὰγαθοῦ) wspomina o tym Arystoteles.” Można to wziąć i od Speuzypa, Ksenokratesa i od innych, którzy

uczestniczyli w wykładzie Platona *O dobru*; wszyscy oni bowiem spisali i zachowali jego poglądy i powiadają, że tymi zasadami on się posługiwał. A że Platon nazywał zasadami wszechrzeczy Jedno i Nieokreśloną Diadę, jest całkiem prawdopodobne (to bowiem twierdzenie Pitagorejczyków, a Platon zdaje się często podążać za Pitagorejczykami). To zaś stwierdzenie, iż Nieokreślona Diada jest też zasadą idei, zwana Wielkim i Małym, i przez nie oznaczająca materię, jakże ma być tu konsekwentne, skoro Platon ogranicza materię tylko do świata zmysłowego, bo w *Timajosie* wyraźnie powiada, iż jest ona właściwa dla powstawania i w niej się staje rzecz powstająca. Mówił też, że idee są poznawalne umysłem, a materia „do zawierzenia w bękarcim rozumowaniu” (νόθω λογισμῶ πιστήν).

3. Aristoteles, *Phys.* I 9, 192 a 3–25

Zajmowali się tym i niektórzy inni, ale niewystarczająco. Najpierw bowiem zgadzają się, że coś może absolutnie powstawać z niebytu, jeśli słusznie powiada Parmenides. Następnie wydało się im, że skoro [jakaś rzecz] jest numerycznie jedna, to i potencjalnie jest tylko jedna; to jednak znacznie się różni. My zaś twierdzimy, że materia i brak są odrębne; z nich materia jest niebytem według przypadłości, natomiast brak podług siebie samego: ta materia jest bliska i jakoś substancją, tamten zaś [brak] w żaden sposób. Jedni zaś niebyt jako Wielkie i Małe przyjmują podobnie: albo obydwie razem albo każde oddzielnie. Dlatego zupełnie różny jest ten [nasz] i tamten sposób przyjęcia triady [pryncypiów].

Doszli aż do tego, że musi pewna natura być substratem, a czynią ją jedną. Bo jeśli ktoś przyjmuje Diadę, nazywając ją Wielkim i Małym, to bynajmniej nie przyjmuje tego samego; przeoczył bowiem drugą [naturę]. Ona bowiem trwając jest współprzyczyną wraz z formą rzeczy powstających, jak gdyby matką. Ta druga część przeciwieństwa często zdaje się komuś kierującemu myśl na jej czynnik zła w ogóle nie występować. Wobec bowiem czegoś boskiego, dobrego i upragnionego, twierdzimy, że jest jego przeciwieństwo, a z drugiej strony to, czego się pragnie i pożąda podług własnej natury. Przypada zaś im twierdzić, że przeciwieństwo pożąda swego zniszczenia. A przecież ani forma nie może pragnąć samej siebie, bo nie ma jej potrzeby, ani też przeciwieństwo (zniszczalne wszak nawzajem są przeciwieństwa), lecz tym jest materia [co pożąda formy], podobnie jak żeńskie pożąda męskiego, a brzydota piękna; z tym jednak, że nie brzydota sama przez się, lecz według przypadłości, ani płeć żeńska [sama przez się], ale według przypadłości.

4. Simplikios, *In Aristot. Phys.* 247, 30–248, 15 = TP 31 Gaiser

Skoro Arystoteles wielokrotnie wspomina o Platonie, jak nazywał materię Wielkim i Małym, trzeba wiedzieć, co przytacza Porfiriusz z XI księgi Derkylidesa *O filozofii Platona*, gdzie czyni się wywód o materii, opisujący wypowiedź Hermodorosa, towarzy-

sza Platona, z jego pisma o Platonie, z którego okazuje się, że Platon przyjmując materię według nieskończoności i nieokreśloności, ukazał ją jako należącą do rzeczy przyjmujących więcej i mniej, z których jest owo Wielkie i Małe. Powiadał bowiem, że:

„Spośród bytów jedne nazywa [Platon] samoistnymi (καθ' αὐτὰ), jak np. człowiek i koń, drugie zaś względem innych (πρὸς ἕτερα), a z tych jedne jako przeciwieństwa (πρὸς ἐναντία), jak dobro względem zła, drugie zaś jako relacje, z których jedne są określone, a drugie nieokreślone”.

Po czym wywodzi:

„Otóż wszelkie rzeczy określane jako Wielkie względem Małego mają czegoś więcej i mniej. Może bowiem to więcej zmierzać bardziej i mniej do nieskończoności. Podobnie to, co szersze, głębsze, cięższe i lżejsze, i wszelkie takie określenia zmierzają do nieskończoności. Takie zaś określenia, jak równość, trwałość i zharmonizowanie, nie mają czegoś więcej i mniej, natomiast mają je ich przeciwieństwa. Może bowiem być coś bardziej nierówne od nierównego, bardziej ruchliwe od ruchomego, i bardziej niezharmonizowane od niezharmonizowanego, toteż wszystkie spośród tych obydwu sprzęgów, z wyjątkiem jednego elementu, przyjmują owo więcej i mniej. Dlatego niestałość, bezkształtność i bezkres, i taki niebyt, orzekane są podług zaprzeczenia bytu. Z czymś takim nie wiąże się ani zasada ani substancja, lecz w jakieś nieoznaczoności się mieści...”.

5. Aristoteles, *Phys.* III 2, 201 b 16–26 = TP 55A Gaiser

Że pięknie zostało powiedziane, jasne i z tego, co inni twierdzą o ruchu, i z tego, iż nielatwo jest rozstrzygnąć go inaczej. Nie zdołały bowiem nikt umieścić ruchu i zmiany w jakimś innym rodzaju, co oczywiste z tego, jak niektórzy go zakładali twierdząc, że odrębnością, nierównością i niebytem jest ruch. Z tych nic nie musi się poruszać, ani jako odrębności, ani jako nierówności, ani jako niebyty. Wszak przemiana do nich ani od nich nie jest więcej niż z ich przeciwieństw. Powód odnoszenia do nich taki, że ruch wydaje się być nieokreślony, i że zasady drugiego zestawu wskutek pozbawień są nieokreślone. Żaden z nich nie jest ani czymś ani jakimś, ani żadną z innych kategorii.

6. Simplikios, *In Aristot. Phys.* 430, 34–431, 16 = TP 55B Gaiser

„Tamte zaś — powiada [Arystoteles] — odrębność, nierówność i niebyt, jeśli Platon i Pitagorejczycy nazywali przyczynami ruchu, było to możliwe, jednak niewystarczające dla określenia ruchu. Nie jest bowiem tożsama przyczyna ze skutkiem. A nazywając go

niebytem, jeśli nawet coś prawdziwie orzekli, to dodali tu jakąś przypadłość ruchu, a nie to, czym ruch jest”.

A że Platon jako przyczynę orzekł nierówność, w krótkce będzie jasne, gdy przytoczymy wypowiedz Platona. Na razie tyle tylko trzeba wiedzieć, że i Eudoksos badając przed Aleksandrem pogląd Platona o ruchu i zaprzeczając temu, napisał, co następuje:

„Platon nazywa ruch Wielkim i Małym, niebytem, anomalią i tym wszystkim, co do tegoż prowadzi. Okazuje się jednak niedorzeczne nazywanie ruchu czymś takim. Zdaje się bowiem przy występowaniu ruchu poruszać się to, w czym on jest. Gdy jest nierówność czy anomalia, stawianie wymogu poruszania się, to śmieszne. Lepiej bowiem orzec takie przyczyny, jak [podaje] Archytas”. I nieco dalej: „nieokreśloność — powiada — przywołują pięknie przy ruchu Pitagorejczycy i Platon (nikt bowiem inny o tym nie mówił). Lecz określono i to, co nie jest, i niedoskonałość i niebyt (powstaje bowiem, powstając zaś nie jest)”.

7. Aristoteles, *Phys.* III 4, 202 b 30–203 a 16 = TP 23A Gaiser

Skoro nauka o naturze (περὶ φύσεως) zajmuje się wielkościami, ruchem i czasem, z czego wszystko koniecznie jest nieskończone lub ograniczone, jeśli nawet nie wszystko jest nieskończone lub ograniczone, jak np. doznanie lub punkt (z tych chyba nic nie musi być jednym czy drugim), to byłoby wskazane, aby traktujący o naturze rozważał o nieskończoności (περὶ ἀπειρου), czy jest czy nie, a jeśli jest, to czym jest. Że dla tej nauki właściwe jest o tym badanie, świadczy to, iż wszyscy, którzy zdają się poważnie zajmować tą filozofią, prowadzili wywód o nieskończoności, i wszyscy zakładają ją jako pewną zasadę bytów; jedni — jak pitagorejczycy i Platon — jako samą przez się, nie zaś jako przypadłość czegoś innego, ale jako samą nieskończoność będącą istnością. Lecz Pitagorejczycy [zakładają ją] w rzeczach zmysłowych (bo nie tworzą oderwanej liczby), i bycie na zewnątrz nieba nieskończoności.

Platon natomiast twierdzi, że na zewnątrz nie ma żadnego ciała, ani też idei, bo tam one nie są; nieskończoność zaś jest i w tych i w tamtych. Jedni zaś twierdzą, że nieskończoność jest parzystością; ta bowiem obejmująca i przez nieparzystość ograniczona dostarcza rzeczom bezkresu. Świadectwem tego to, co przypada liczbom: układając bowiem gnomony wokół jedynki i oddzielnie, raz powstaje wciąż inna forma, raz jedna. Platon zaś przyjmuje dwie nieskończoności: owo Wielkie i Małe.

8. Simplikios, *In Aristot. Phys.* 453, 22–455, 14 = TP 23B Gaiser

Lecz nie ma idei na zewnątrz nieba — powiada [Platon], bo nie ma ich gdziekolwiek ani w ogóle w miejsku. Nieskończoność zaś jest i w rzeczach zmysłowych i w ideach. Podają bowiem, że Platon zasadami rzeczy zmysłowych nazywa Jedno i nieokreśloną Diadę, a nieokreśloną Diadę założywszy w bytach noetycznych twierdził, że jest nieskoń-

czona, bo Wielkie i Małe ustanawiając zasadami nazwał je nieskończone i to w wywodach *O dobru* (περὶ τὰγαθοῦ), w których uczestnicząc Arystoteles, Heraklides, Hestiajos i inni towarzysze Platona, spisali te enigmatyczne stwierdzenia, jak zostały wypowiedziane. Porfiriusz zaś zapowiadając rozwikłanie tego napisał w komentarzu do *Fileba* co następuje:

„Platon zakłada, że to, co większe i mniejsze, silniejsze i słabsze, są z natury nieskończonego. Gdzie bowiem one zachodzą postępując w natężeniu i zaniku, nie zatrzymuje się ani nie ogranicza to, co w nich uczestniczy, lecz prowadzi do nieokreśloności w nieskończonym. Podobnie ma się większe i mniejsze oraz ich odpowiedniki, zwane przez Platona Wielkim i Małym. Założmy pewną wielkość ograniczoną, np. łokieć, którego dzieląc po połowie, jeśli jedną z połówek pozostawimy nierozciętą, a drugą tnąc na odcinki przyłożymy do połówki nierozciętej, powstaną dwie części łokcia: jedna idąc ku mniejszemu, a druga ku większemu bez końca. Nie doszlibyśmy nigdy do nierozdzielności tnąc na części; ciągłością bowiem jest łokieć. Ciągłość zaś dzieli się na części wciąż rozdzielne. Takie zaś nieprzerwane rozcinanie wykazuje pewną naturę nieskończoności zawartą w łokciu, a raczej ich więcej: jedną ciągnącą się ku Wielkiemu, a drugą ku Małemu. W nich zaś uwidacznia się nieokreślona Diada, złożona z jednostki [ciągnącej się] ku Wielkiemu i ku Małemu.

A przypada to ciałom ciągłym i liczbom; pierwszą bowiem liczbą jest parzysta dwójka, w naturze zaś parzystości zawiera się podwójność i połowiczność: podwójność w zwiększaniu, a połowiczność w zmniejszaniu. Zwiększanie więc i zmniejszanie jest w parzystości. Pierwszą zaś parzystością w liczbach jest dwójka, lecz sama w sobie nieokreślona; określa się zaś poprzez udział Jednego. Określa się bowiem dwójka, o ile jest jakąś jedną formą. Elementy więc liczb to Jedno i Diada: ono jako ograniczenie i formotwórcze, ona zaś jako nieokreślona w zwiększaniu i zmniejszaniu”.

Tak powiedział Porfiriusz prawie dosłownie, zapowiadając rozwikłanie enigmatycznych stwierdzeń z dysputy *O dobru*, i że były one chyba zgodne z tymi spisanimi w *Filebie*.

Także Aleksander, i on zgodnie to stwierdza na podstawie wywodów Platona *O dobru*, o których donosił Arystoteles i inni towarzysze Platona; napisał zaś co następuje:

„Dociekając zasad bytów Platon, skoro mniemał, że liczba jest pierwsza z natury od innych rzeczy (krańcami bowiem linii są punkty, a punkty są monadami mającymi położenie, bez linii zaś nie ma płaszczyzny ani bryły, liczba natomiast może być i bez nich), skoro więc z natury pierwsza od innych rzeczy jest liczba, uznał ją za zasadę, a za zasady pierwszej liczby zasady wszelkiej liczby. Pierwszą zaś liczbą jest dwójka, której zasadami stwierdził, że są Jedno oraz Wielkie i Małe. O ile bowiem jest dwójką, zawiera w sobie mnogość i nieliczność (πληθος και ὀλιγότητα); o ile zaś jest w niej podwójność, zawiera mnogość (mnożość bowiem, zwiększanie i wielkość to pewna podwójność); o ile zaś połowiczność, zawiera nieliczność. Stąd też są w niej podług tych zwiększanie i zmniej-

szanie oraz Wielkie i Małe. O ile zaś każda z jej części to monada, a ta to jakaś jedna forma, jest to dwoistość (τὸ δυαδικόν), a uczestniczy ona w monadzie.

Dlatego zasadami Diady orzekł Jedno oraz Wielkie i Małe. Nieokreśloną Diadę orzekł zaś przez to, że uczestniczy w Wielkim i Małym, czyli że zawiera coś bardziej i mniej tego, co większe i mniejsze. Postępując bowiem według przyrostu i zaniku nie zatrzymują się one, lecz podążają do nieokreśloności nieskończonego. Skoro więc pierwszą z liczb jest dwójka, a jej zasadami są Jedno oraz Wielkie i Małe, to muszą one być zasadami wszelkiej liczby. Liczby zaś są elementami wszelkich bytów. Toteż zasadami wszechrzeczy są Jedno oraz Wielkie i Małe, czyli nieokreślona Diada. Bo i każda z liczb, o ile jest czymś takim, jednym i określonym, uczestniczy w Jednym; o ile zaś dzieli się i jest mnogością, uczestniczy w nieokreślonej Diadzie. Nazwał też Platon idee liczbami. Domyślnie więc uczynił zasady liczby zasadami idei. Diadę zaś nazwał naturą nieskończoności, gdyż Wielkie i Małe czy też większe i mniejsze nie są określone, lecz mają czegoś więcej i mniej, co ciągnie się do nieskończoności”.

Tak oto Arystoteles po wyłożeniu, w czym zakładali nieskończoność Pitagorejczycy i w czym Platon, docieka następnie, czym orzekli Pitagorejczycy nieskończoność i dlaczego.

9. Aristoteles, *Phys.* III 6, 206 b 16–33 = TP 24 Gaiser

Poprzez dodawanie tak nieskończoność jest potencjalnie, co w pewien sposób tak samo zwiemy ją w trybie dzielenia. Zawsze bowiem coś z zewnątrz będzie można uchwycić, jednak nie przekroczy się każdej wielkości, jak przy podziale nie przekracza się każdej określonej i zawsze będzie mniejsza. Toteż przekroczenie każdej przez dodawanie, potencjalnie nie jest możliwe, skoro nie ma według przypadłości nieskończoności w akcie, jak twierdzą badacze natury, że zewnętrzne ciało kosmosu, którego substancją jest powietrze lub coś jeszcze innego, jest nieskończone. Lecz jeśli nie jest możliwe, by ciało zmysłowe było w ten sposób nieskończone aktualnie, to jasne, że nie byłoby jej też potencjalnie przez dodawanie, chyba że odwrotnie, jak to się mówi, poprzez dzielenie, skoro i Platon stworzył dzięki temu dwie nieskończoności, gdyż sądził, że przewyższa się zarówno przy zwiększaniu, jak i przy podziale. Utworzywszy je dwie, nie posługuje się jednak nimi; ani bowiem w liczbach przy dzieleniu przypada nieskończoność (gdyż monada to minimum), ani przy zwiększaniu (gdyż tworzy liczbę tylko do dziesiątki).

Ibidem, III 6, 207 a 18–21; 29–32 = TP 53A Gaiser

Stąd też odnoszą się z powagą do nieskończoności (wszystko ona obejmuje i wszystko w sobie zawiera), dlatego że posiada pewne podobieństwo do całości. [...] Skoro zawiera się w przedmiotach zmysłowych, jak i noetycznych, owo Wielkie i Małe musiało zawierać przedmioty noetyczne. Nedorzeczne jednak i niemożliwe, by coś niepoznawalnego i nieokreślonego obejmowało wszystko i określało.

10. Simplikios, *In Aristot. Phys.* 503, 10–18 = TP 53B Gaiser

Wykazawszy, że nieskończoność jest raczej obejmowana niż obejmuje, i że niepoznawalna jest w swej naturze, [Arystoteles] odpiera powierzchowne przejęcie wywodów Platona. Twierdzić miał bowiem Platon w wykładach *O dobru*, że Wielkie i Małe jest materią, którą też nazywał nieskończonością, a wszystkie przedmioty zmysłowe objęte są przez nieskończoność, i niepoznawalne są wskutek zawierania materii oraz posiadania natury nieskończonej i płynnej. W konkluzji więc twierdzi, że na podstawie tego wywo-
du wydaje się, iż także w przedmiotach noetycznych występuje Wielkie i Małe, jakim jest nieokreślona Diada, będąc i ona wraz z Jednym zasadą każdej liczby i wszystkich bytów. Liczbami bowiem są idee.

11. Aristoteles, *Phys.* IV 2, 209 b 11–17 = TP 54A Gaiser

Dlatego Platon powiada w *Timajosie*, że materia (ύλη) i przestrzeń (χώρα) są tym samym; pojemnik (τὸ μεταληπτικὸν) bowiem i przestrzeń to jedno i to samo. W inny zaś sposób tam określa pojemnik i w tak zwanych poglądach niepisanych (ἐν τοῖς λεγομένοις ἀγράφους δόγμασιν), chociaż miejsce i przestrzeń tym samym nazywał. Wszyscy bowiem twierdzą, że miejsce jest czymś, czym jednak, tylko on starał się orzec.

***Ibidem*, IV 2, 209 b 32–210 a 2**

Wydaje się, że zawsze gdzieś znajduje się byt i owa odrębność poza nim. Platona jednak trzeba spytać, czy należy na marginesie orzec, dlaczego nie ma w jakimś miejscu form [=idei] i liczb, skoro uczestniczenie to miejsce (τὸ μεθεκτικὸν ὁ τόπος), czy to Wielkie i Małe uczestniczenia czy też materii, jak w *Timajosie* napisał.

12. Themistios, *In Aristot. Phys.* 106, 18–23 = TP 54B Gaiser

Platon powiada w *Timajosie*, że materia i przestrzeń są tym samym; pojemnik bowiem form (czyli materia) i przestrzeń (czyli miejsce) tym samym nazywa. Jednak inaczej powiada w *Timajosie*, że materia przyjmuje formy, inaczej też w niepisanych poglądach; tam bowiem podług uczestnictwa, a w niepisanych podług podobieństwa.

13. Philoponos, *In Aristot. Phys.* 521, 9–15 = TP 54B Gaiser

To jest inaczej nazywał materię w *Timajosie*, a inaczej w poglądach niepisanych, to jest w dyskusjach niepisanych (ἐν ταῖς ἀγράφους συνουσίαις). W niepisanych bowiem dyskusjach nazywał materię Wielkim i Małym, jak poprzednio stwierdził Arystoteles

(i mówimy, dlaczego Wielkie i Małe to materia), w *Timajosie* zaś nazywa materię pojemnikiem, dlatego że uczestniczy w formach. Owe niepisane dyskusje Platona Arystoteles był opisał.

14. Simplikios, *In Aristot. Phys.* 542, 9–12 = TP 54B Gaiser

Na inny sposób w *Timajosie* nazywa materię, na inny też w niepisanych dyskusjach. W *Timajosie* bowiem nazywa ją pojemnikiem (zawiera się „jakoś najtrudniej do pojęcia” (ἀπορώτατά πῃ τοῦ νοητοῦ — *Tim.* 51 a), natomiast w niepisanych dyskusjach zwał ją Wielkim i Małym.

{RELACJE Z KSIĄG METAFIZYKI ARYSTOTELESA

ORAZ Z KOMENTARZA ALEKSANDRA Z AFRODYZJI}

15. Arystoteles, *Metaph.* A 6, 987 a 29–988 a 17 = TP 22A Gaiser

Po wspomnianych filozofach nastąpiła działalność Platona, w wielu punktach wynikająca z nich, posiadająca jednak i własne osobliwości niezależnie od filozofów italskich. Od młodości bowiem zapoznając się wpierw z Kratylosem i poglądami Heraklitowymi, że wszystkie rzeczy zmysłowe ciągle płyną i nie ma o nich stałej wiedzy, te kwestie również później tak ujmował. Sokrates zaś rozprawiał na tematy etyczne, a o całej naturze w ogóle nie; w nich bowiem poszukiwał tego, co ogólne, i pierwszy zwrócił myśl na poznanie definicji. Platon więc dzięki temu ukierunkowany przyjął, że odnoszą się one do czegoś innego, a nie do rzeczy zmysłowych; niemożliwe bowiem, by była wspólna definicja o którejś z rzeczy zmysłowych ciągle zmieniających się. Nazwał więc tego rodzaju byty ideami (ιδέαι), a rzeczy zmysłowe są poza nimi i według nich wszystkie orzekane; przez uczestniczenie bowiem jest wiele rzeczy zmysłowych równoimiennych z formami (εἶδη). Zmienił tylko nazwę na uczestnictwo; Pitagorejczycy zaś twierdzą, że byty są naśladowaniem liczb, a Platon, że uczestnictwem, zmieniając tę nazwę. Czym jednak jest to uczestnictwo czy naśladownictwo form — pozostawili ogólnemu domysłowi.

Ponadto powiada, że obok rzeczy zmysłowych i form są pośrodku przedmioty matematyczne, różniące się od rzeczy zmysłowych tym, że są wieczne i nieruchome, a od form tym, że są liczne i podobne, każda zaś forma jest jedna tylko. Skoro więc formy są przyczynami innych rzeczy, sądził, że ich elementy są elementami wszystkich bytów. Jako materia Wielkie i Małe są zasadami, a jako istotność — Jedno; z nich bowiem przez uczestnictwo Jednego są idee [i] liczby. Otóż to, że Jedno jest formą i nic innego Jednem

się nie orzeka, twierdził podobnie do Pitagorejczyków, a także to, podobnie do nich, że liczby są przyczynami substancji innych rzeczy. To zaś, że zamiast nieskończoności jako Jednego wprowadził Diadę, nieskończoność z Wielkiego i Małego, było jego własnym pomysłem. I jeszcze to, że umieścił liczby poza rzeczami zmysłowymi, tamci zaś powiadają, że liczby są samymi tymi rzeczami, a przedmiotów matematycznych pomiędzy tymi nie zakładają. Tak więc Jedno i liczby poza rzeczami ułożył, ale nie tak, jak Pitagorejczycy; wprowadzenie bowiem form stało się dzięki badaniu nad definicjami (poprzednicy bowiem dialektyką jeszcze nie dysponowali); uczynił natomiast Diadę drugą naturą dlatego, że liczby — z wyjątkiem pierwszych — z niej się pięknie rodzą, niby z jakiejś matrycy.

To jednak zachodzi odwrotnie, nie jest bowiem trafne takie ujęcie. Otóż z materii liczne się tworzą [przedmioty], forma zaś raz tylko stwarza, a okazuje się, że z jednej materii powstaje jeden stół, nadający zaś formę, będąc jeden, liczne wytwarza [przedmioty]. Podobnie ma się mężczyzna w stosunku do kobiety: ona bowiem zapładnia jest przy jednym zbliżeniu, mężczyzna zaś może zapłodnić wiele kobiet. I takie to są wyobrażenia ich zasad.

Platon więc w dociekaniach tak to określił. Jasne jest z tego, co powiedziano, że posługiwał się tylko dwiema przyczynami: tą czym coś jest i tą podług materii (formy bowiem tego, czym coś jest są przyczynami innych rzeczy, a dla idei [przyczyną jest] Jedno). A czym jest materia jako substrat, o której orzekane są idee w rzeczy zmysłowych, Jedno zaś orzeka się w ideach, otóż jest nią Diada, Wielkie i Małe. Ponadto przyczynę dobra i zła nadał elementom: jedną temu, a drugą tamtemu, jak o tym mówiliśmy, że dociekali pewni wcześniejsi filozofowie, jak Empedokles i Anaksagoras.

16. Alexander, *In Aristot. Metaph.* 55, 20–56, 35 = TP 22B Gaiser

Jako zasady bytów Platon i Pitagorejczycy przyjęli liczby, ponieważ ich zdaniem zasada jest czymś pierwszym i niezłożonym; od ciał zaś pierwszymi są płaszczyzny (są one bowiem najprostsze i nie rozkładalne, pierwsze z natury), od płaszczyzn linie z tej samej racji, a od linii punkty, które matematycy nazywali znakami oni zaś monadami. Są one całkowicie niezłożone i nie mające niczego przed sobą. Monady zaś są liczbami, a zatem liczby są pierwsze wśród bytów.

A skoro według Platona formy są pierwsze, czyli idee są pierwsze od bytów względem nich [pochodnych] i mających od nich bycie (a że one istnieją, starał się dowieść wieloma argumentami), przeto formy nazywał liczbami. Jeśli bowiem sama forma jest pierwsza od innych bytów, a nic nie jest pierwsze od liczby, to formy są liczbami. Dlatego też twierdził, że zasady liczby są także zasadami form, i że Jedno [stanowi zasadę] wszechrzeczy.

Ponadto formy to zasady innych rzeczy, a dla idei będących liczbami zasadami są zasady liczby. Twierdził zaś, że zasadami liczby są Monada i Diada. Skoro bowiem w liczbach jest Jedno i to co poza Jednym to, czym jest wielość i małość, co najpierw jest w nich poza Jednym, założył to jako zasadę dla wielości i małości. Jest zaś pierwsza

dwójka poza jedyneką, mająca w sobie wielość i małość. Podwójność bowiem to wielość, a połowa to małość, które występują w Diadzie. Są to zaś przeciwieństwa wobec jedynki, skoro ta jest niepodzielna, a tamta podzielna.

Ponadto przekonany, że dowiódł, iż równość i nierówność to zasady dla bytów samoistnych oraz opozycji (wszystko bowiem starał się sprowadzić do tych najbardziej prostych), równość nałożył na monadę, a nierówność na przewyższanie i zmniejszanie; w Diadzie bowiem jest nierówność w Wielkim i Małym, czym jest zwiększanie i zmniejszanie. Dlatego też nieokreśloną nazywa samą Diadę, gdyż żadne z dwóch, ani zwiększające ani zwiększane jako takie, nie jest określone, lecz nieokreślone i nieskończone.

Określiwszy się w Jednym nieokreślona Diada rodzi dwójkę w liczbach; jedna bowiem co do formy jest taka dwójka. Zresztą pierwsza liczba to dwójka, a jej zasady to przewyższające i przewyższane, skoro w pierwszej dwójce występuje podwójność i połowa: podwójność bowiem i połowa jest przewyższającym i przewyższanym, a przewyższające i przewyższane nie jest już podwójnością i połową. Takie więc są elementy podwójności. A skoro po określeniu przewyższającego i przewyższanego powstaje podwójność i połowa (nie są już bowiem one nieokreślone, jak też potrójność i to, co trzecie, albo poczwórność i to, co czwarte, bądź też cokolwiek z innych [wielkości] mających już określone zwiększanie), tworzy to naturę jednego (jedyńska bowiem jest czymś szczegółowym, konkretnym i określonym), a zatem elementami Diady w liczbach byłyby Jedno oraz Wielkie i Małe. Lecz pierwszą liczbą jest dwójka; te więc są elementy dwójki.

Z tych więc racji przyjął Platon, że zasadami liczb i wszelkich bytów są Jedno i Diada, jak o tym mówi Arystoteles w księgach *O dobru*.

Ibidem, 57, 3–11

Jest tak dlatego, gdyż wydaje mu się, że Diada stanowi rozdzielenie wszystkiego tego, co czego się stosuje; dlatego też nazywa ją czynnikiem podwajającym. Czyniąc bowiem dwukrotnym wszystko to, do czego się stosuje, dzieli to odpowiednio, nie pozwalając pozostać tym, czym było. Takie dzielenie jest powstawaniem liczb. Tak jak matryce i wzorce czynią podobnymi wszystkie przedmioty na nich modelowane, tak też Diada będąc jakby jakąś matrycą staje się sama z siebie rodzicielką liczb, czyniąc wszystko dwójką i podwójnym, co czego została przyłożona. Przyłożona do jedynki wytworzyła dwójkę (dwa razy jeden to dwa), do dwójki — czwórkę, do trójki — szóstkę. Podobnie i przy innych liczbach...

17. Arystoteles, *Metaph.* A 9, 990 b 15–22 = TP 48A Gaiser

Ponadto bardziej ściśle z owych argumentów jedne tworzą idee relacji, o których nie mówimy, że jest rodzaj samoistny, inne zaś orzekają 'trzeciego człowieka'. A w ogóle to argumenty dotyczące form podważają to, czego chcemy jeszcze bardziej od bycia idei.

Wynika bowiem z tego, że nie Diada jest pierwsza, lecz liczba, a relacja [jest pierwsza] od samoistności, i wszystko to, co niektórzy wywnioskowali z mniemań o ideach, popadło w sprzeczność z ich zasadami.

18. Alexander, *In Arist. Metaph.* 85, 15 = 48B Gaiser

Bardzo a nawet najbardziej pragną, by były [przyjęte] zasady; zasady bowiem dla nich są też zasadami samych idei. A zasadami są Jedno i nieokreślona Diada, jak poprzednio stwierdził i dociekał sam [Arystoteles] w księgach *O dobru*. Lecz i zasady liczby są podług nich te same. Te jednak zasady — powiada — podważają tamte argumenty wprowadzające idee. Z ich zaś podważeniem, podważone też będą następstwa zasad, jeśli takie wynikają z zasad, czyli także idee.

19. Aristoteles, *Metaph.* A 9, 992 a 10–b 18 = TP 26A Gaiser

Chcąc sprowadzić substancje do zasad, zakładamy odcinki złożone z krótkiego i długiego (z jakiegoś małego i dużego), płaszczyznę z szerokiego i wąskiego, oraz ciało z głębokiego i płytkiego. Jak jednak płaszczyzna zawierać ma linię, a bryła linię i płaszczyznę? Innym przecież rodzajem jest szerokie i wąskie oraz głębokie i płytkie. Podobnie jak nie przysługuje im liczba, gdyż wielkie i małe jest od nich odrębne, to jasne, że żaden z wyższych [rodzajów] nie będzie przysługiwać niższemu. Wszak szerokie nie jest rodzajem głębokiego, gdyż ciało byłoby jakąś płaszczyzną.

Nadto z czego będą się wywodziłyby punkty? Z takim więc rodzajem zmagał się Platon, jakby pewnikiem geometrycznym, chociaż nazywał początkiem linii, co często zakładał, niepodzielne odcinki. Musi jednak być jakiś ich kres, toteż z tej racji jest odcinek i jest punkt.

W ogóle to w dociekanej mądrości chodzi o przyczynę rzeczy jawnych, co przeoczyliśmy (niczego bowiem nie mówimy o przyczynie, skąd jest zasada zmiany), a sądząc, że określamy ich substancję, mówimy, że są inne substancje, jakoby tamte były ich substancjami. Na próżno to mówimy, bo uczestniczenie, jak wcześniej rzekliśmy, nie oznacza niczego. Ani bowiem w naukach nie dostrzegamy tej przyczyny, dzięki której działa wszelki umysł i cała natura, ani też z taką przyczyną, którą zwiemy jedną z zasad, idee nie mają żadnego związku, lecz nauki matematyczne stały się dla współczesnych filozofią, choć twierdzą, że należy je uprawiać gwoli innych rzeczy.

Ponadto substancję substratu mógłby ktoś uznać za materię bardziej matematyczną, i raczej do orzekania i bycia różnicą substancji i materii niż materią, np. wielkie i małe, jak to fizycy zwą rzadkim i gęstym, twierdząc, że są to pierwsze zróżnicowania substratu; tym bowiem jest nadmiar i niedobór. Co do ruchu zaś, jeśli te stanowią ruch, jasne, że

idee będą w ruchu. Jeśli zaś nie, to skąd wzięłby się ruch? Całe bowiem badanie o naturze byłoby podważone.

Co zaś wydaje się łatwe, wskazanie, że wszystko jest jednym, tu nie zachodzi. Na mocy bowiem ektezy nie zachodzi, że wszystko jest jednym, lecz że jest jakieś samo jedno, gdyby ktoś dodał wszystko. A nawet nie to, jeśli się nie doda, że powszechnik jest rodzajem, co jednak w niektórych przypadkach jest niemożliwe.

Nie mają też żadnej racji następujące po liczbach [ejdetycznych] odcinki, płaszczyzny i bryły, ani jak są czy będą ani nie mają żadnej możliwości. Te bowiem nie mogą być ideami (bo nie są liczbami), ani bytami pośrednimi (bo tamte są matematyczne), ani ciałami zniszczalnymi, lecz zdają się jakimś czwartym rodzajem.

20. Alexander, *In Arist. Metaph.* 117, 22–118,1 = TP 26B Gaiser

Owo „zakładamy” mówi teraz zgodnie z poprzednimi wywodami. Uznając jakby za własne prostuje mniemanie o ideach. Przedstawia zaś ich pogląd, który też wyraził w [księgach] *O filozofii*. Chcąc bowiem byty (wciąż substancjami nazywa byty), te więc chcąc sprowadzić do zasad, które zakładali (a były dla nich zasadami bytów Wielkie i Małe, które zwali nieokreśloną Diadą), do niej więc chcąc wszystko sprowadzić, orzekli zasadami odcinka krótkie i długie, jakby geneza odcinka była z jakiegoś długiego i krótkiego, czym jest Wielkie i Małe, albo jakby wszelka linia była z nich obydwu; płaszczyzna zaś z wąskiego i szerokiego, czym też jest owo Wielkie i Małe.

21. Aristoteles, *Metaph.* Δ 6, 1016b24–31 = TP 35a Gaiser

To co niepodzielne ilościowo, wszędzie i bez położenia, zwie się monadą, a co niepodzielne wszędzie i ma położenia — punktem. Podzielna ilościowo w jednym wymiarze jest linia, w dwóch — płaszczyzna, w każdym i trójwymiarowo — ciało. Także w porządku odwrotnym: podzielna w dwóch wymiarach jest płaszczyzna, w jednym tylko — linia, a w ogóle niepodzielne ilościowo są punkt i monada, przy czym monada nie ma położenia, punkt zaś ma.

22. Aristoteles, *Metaph.* Δ 8, 1017 b 17–21 = TP 33a Gaiser

Ponadto [istnościami są] wszelkie części tkwiące w tych [rzeczach], które określają i oznaczają konkret, po rozłożeniu których rozkłada się także całość, jak np. dla płaszczyzny — ciało, jak mówią niektórzy, i powierzchnia [po odjęciu] linii, a w ogóle i liczba zdaje się do nich należeć, po jej bowiem odjęciu już nic nie pozostaje, a określa się nią wszystko.

23. Aristoteles, *Metaph.* Δ 11, 1018 b 37–1019 a 4 = TP 33a Gaiser

Ponadto wcześniejszymi zwane są cechy rzeczy wcześniejszych, jak np. prostociec [wcześniejsza jest] od płaskości: ta bowiem jest cechą istotną linii, a tamta powierzchni. Jedne więc w ten sposób zwane są wcześniejszymi i późniejszymi, drugie zaś według natury i istoty, te co mogą być bez innych, tamte zaś bez nich nie mogą; rozróżnieniem tym posługiwał się Platon.

24. Aristoteles, *Metaph.* Z 2, 1028 b 16–32 = TP 28a Gaiser

W poglądzie niektórych krańce ciała, jak płaszczyzna, linia, punkt i monada, są istnościami (οὐσίαι) i to bardziej niż ciało i bryła. Ponadto jedni sądzą, że poza rzeczami zmysłowymi nie ma już niczego, inni zaś, że jest więcej i bardziej realnych bytów wiecznych, tak jak Platon [zakładał] formy i przedmioty matematyczne, dwie istności, a jako trzecią — substancję ciał zmyslowych.

Speuzyp zaś [przyjął] jeszcze więcej istności, począwszy od Jednego, i zasady każdej istności, inne dla liczb, inne dla wielkości, a dalej dla duszy; i tym sposobem powiększył ilość istności.

Niektórzy znów [Platon, Ksenokrates] powiadają, że formy i liczby mają tę samą naturę, inne zaś są nimi objęte: linie i płaszczyzny, aż do substancji nieba i rzeczy zmyslowych.

25. Aristoteles, *Metaph.* Z 11, 1036 b 12–17

I sprowadzają wszystko do liczb, i twierdzą, że pojęcie (λόγος) linii jest pojęciem dwójki. Spośród rzeczników idei jedni [uznają] dwójkę za linię samą w sobie, inni zaś za formę (εἶδος) linii. Niekiedy bowiem tym samym jest forma i to, czego jest formą, jak np. dwójka i forma dwójki. W przypadku linii tak jednak nie jest.

26. Aristoteles, *Metaph.* Λ 8, 1073 a 18–22 = TP 62 Gaiser

Liczbami bowiem nazywają idee rzeczniczy idei, a o liczbach raz mówią jako nieskończonych, raz jako ograniczonych do dziesiątki (z jakiej zaś przyczyny jest taka właśnie mnogość liczb, nie twierdzą niczego ściśle z dowodem).

27. Aristoteles, *Metaph.* M 4, 1078 b 7–1080 a 11

O przedmiotach matematycznych, że są bytami i jak są bytami, i jak pierwszymi i jak nie pierwszymi, tyle powiedziano. Co zaś się tyczy idei trzeba wprawdzie rozważyć sam ten pogląd wokół idei, nie łącząc go wcale z naturą liczb, lecz tak jak przyjmowali na początku ci, którzy twierdzili, że są idee. Nasunął się tedy pogląd o formach tym, którzy przekonani o prawdziwości heraklitowych wywodów powiadali, że wszystkie rzeczy zmysłowe wiecznie płyną, toteż jeśli istnieje ma o czymś wiedza i mądrość, to muszą być jakieś inne natury trwające poza rzeczami zmysłowymi; nie może bowiem być wiedzy o rzeczach płynących.

28. Aristoteles, *Metaph.* M 6, 1080 a 12–30 = TP 59 Gaiser

Skoro już o tych [ideach] rozstrzygnięto, dobrze będzie znów rozważyć konsekwencje wynikające z twierdzeń głoszących, że liczby są samymi oddzielnymi istnościami i pierwszymi przyczynami bytów. Z konieczności, jeśli liczba jest jakąś naturą i istota jej nie jest inna, lecz taka właśnie, jak twierdzą niektórzy, to albo musi być coś pierwszego zawierające ją, odrębne co do formy wszystko, i to albo przypada wprost monadom i jest niepołączalna dowolna monada z dowolną monadą, albo wprost kolejno wszystkie są łączalne dowolna z dowolną, jak twierdzą, że jest to liczba matematyczna (gdyż w liczbie matematycznej niczym nie różni się jedna monada od drugiej), albo jedne są łączalne, a inne nie (np. jeśli po jedyńce jest pierwsza dwójka, potem trójka, i tak dalej każda inna liczba, to monady łączalne są w każdej liczbie, jak np. te z nich w pierwszej dwójce, i te pierwszej w trójce, i tak dalej przy innych liczbach. Te zaś w dwójce samej w sobie względem tych w trójce samej w sobie, są niepołączalne, podobnie i z pozostałymi kolejno liczbami.

Ibidem, 1080 b 4–33

Sposoby więc, według których istnieje mogą liczby, są z konieczności jedynie takie. Otóż ci, którzy twierdzą, że Jedno (τὸ ἓν) stanowi zasadę i element wszechrzeczy, a z tego i czegoś innego jest liczba, prawie każdy z nich w pewien sposób to orzekł, z tym wyjątkiem, że wszystkie monady są niepołączalne. A było to słuszne; nie może bowiem być jeszcze innego sposobu poza wymienionymi.

Jedni [Platon] więc powiadają, że są obydwa typy liczb: jeden mający przedtem i potem idee, a drugi matematyczny poza ideami i rzeczami zmysłowymi, i obydwa są oddzielone od rzeczy zmysłowych.

Inni zaś [Speuzyp], że jest tylko liczba matematyczna, pierwsza z bytów, oddzielona od rzeczy zmysłowych.

Także Pitagorejczycy [przyjmują tylko] jedną liczbę matematyczną, z tym że nie oddzieloną, a z niej — powiadają — składają się substancje zmysłowe. Całe bowiem niebo

tworzą z liczb, z wyjątkiem monadycznych, lecz zakładają monady jako posiadające wielkość. Jak zaś powstała pierwsza jedynka mająca wielkość, zdają się natrafiać na trudność.

Ktoś inny [Ksenokrates twierdzi], że jest tylko pierwszy typ liczb, czyli liczb ejdetycznych; niektórzy zaś uznają i liczbę matematyczną za taką właśnie.

Podobnie co do długości, płaszczyzn i brył. Jedni [Platon] bowiem uznają za odrębne przedmioty matematyczne i te następujące po ideach. Spośród twierdzących inaczej jedni [Speuzyp] orzekają przedmioty matematyczne i na sposób matematyczny, ci co nie czynią Idei liczbami ani nie twierdzą, że idee istnieją. Inni znów [Ksenokrates] orzekają przedmioty matematyczne, ale nie na sposób matematyczny; nie dzieli się bowiem każda wielkość na wielkości, ani dowolne monady nie tworzą diady (dwójki).

Że liczby są monadyczne, wszyscy to zakładają, z wyjątkiem Pitagorejczyków, ci co powiadają, że Jedno jest elementem i zasadą bytów; tamci zaś zakładają liczby mające wielkość, jak mowa była o tym poprzednio.

29. Aristoteles, *Metaph.* M 7, 1081 a 12–17 = TP 60 Gaiser

Jeśli idee nie są liczbami, to w ogóle one nie mogą być; bo z jakich zasad będą idee? Liczba bowiem bierze się z Jednego i nieokreślonej Diady, i zwą się one zasadami i elementami liczby, a nie można ich porządkować ani jako wcześniejszych od liczb ani jako późniejszych.

Ibidem, 1081 a 21–25

Pierwsza dwójka nie powstaje bowiem z Jednego i nieokreślonej Diady, a dalej kolejne liczby, jak zwie się dwójkę, trójkę i czwórkę — zarówno bowiem w pierwszej dwójce rodzą się monady, jak to on [Platon] pierwszy powiedział, że z nierównych (z wyrównanych bowiem powstawały), czy też inaczej...

Ibidem, 1081 b 17–22

... niemożliwe, by było powstawanie liczb jako rodzących się z Diady i Jednego. Dwójka bowiem rodzi się jako część trójki, a ta czwórki, i w ten sam sposób to zachodzi z kolejnymi liczbami. Lecz z pierwszej dwójki i nieokreślonej Diady powstała trójka, dwie dwójki poza Diadą samą w sobie...

Ibidem, 1082 a 11–15

Wszak musi z nie przypadkowych dwojek składać się czwórka. Albowiem nieokreślona Diada, jak powiadają, biorąc określoną dwójkę wytworzyła dwie dwójki; z tego bowiem, co otrzymała, była tworzeniem dwójki.

30. Aristoteles, *Metaph.* M 8, 1083 a 17–b 19 = TP 56 Gaiser

Dlatego więc, jeśli liczbami są idee, to oczywiste, że ani wszystkie monady nie mogą być połączalne (σύνβλητοι), ani wzajemnie niepołączalne (ἀσύνβλητοι) na żaden ze sposobów. Lecz i to, co mówią niektórzy inni o liczbach, nie jest słuszne. Są zaś tacy [Speuzyp], którzy nie sądzą, by istniały idee, ani absolutnie ani jako będące jakimiś liczbami, a tylko przedmioty matematyczne i liczby jako pierwsze z bytów, a zasadą ich jest samo Jedno. Niedorzeczne wszak, by Jedno było czymś pierwszym z jednostek, jak tamci powiadają, a Diada z dwójek nie, ani triada z trójek; z tej samej bowiem racji są one wszystkie. Jeśli więc tak się rzecz ma z liczbą i założy się, że jest tylko liczba matematyczna, to Jedno nie będzie zasadą (musi bowiem owo Jedno różnić się od innych monad; jeśli zaś tak, to jakaś dwójka jest pierwsza od dwójek, i podobnie innymi liczbami po kolei).

Jeśli zaś Jedno stanowi zasadę, to raczej muszą — jak mówił Platon — rzeczy tak mieć się z liczbami, i być pierwsza dwójka i trójka, a liczby nie być wzajemnie połączalne. Gdyby znów to ktoś założył, powiedziano, że wyniknie wiele niemożliwych konsekwencji. Musi jednak być tak albo inaczej, toteż jeśli ani tak ani nie tak, to liczba nie mogłaby być oddzieloną.

Z tych wywodów jest jasne, że najgorzej orzeka trzeci sposób, że tym samym jest liczba ejdetyczna i matematyczna. Muszą tu bowiem do jednego poglądu dochodzić dwa błędy; nie może liczba matematyczna być w taki sposób, lecz przyjmując osobliwe założenie trzeba rzecz naciągać, co przypada tym, którzy idee nazywają liczbą, i z konieczności je orzekają.

Pitagorejski sposób [ujęcia liczby] zawiera po części mniejsze trudności od wspomnianych już, po części zaś posiada inne osobliwe. Nie ujmowanie liczby jako oddzielonej usuwa bowiem wiele spośród niemożliwości; to jednak, aby ciała złożone były z liczb, a liczba ta była matematyczną, jest niemożliwe.

Nie jest bowiem prawdziwe orzekanie niepodzielnych wielkości, a jeśli nawet taki sposób ma najwięcej racji, to jednak monady wielkości nie posiadają. Bo składanie z niedziałek jakże ma być możliwe? Wszak liczba matematyczna jest monadyczna. Tamci zaś byty nazywają liczbą; stosują zatem twierdzenia do ciał, jakby z tych wywodziły się liczby.

31. Aristoteles, *Metaph.* M 8, 1084 a 7–10 = TP 63 Gaiser

Ponadto jeśli każda idea jest ideą czegoś, a liczby to idee, to liczba nieskończona będzie ideą czegoś, czy to rzeczy zmysłowych czy czegoś innego. Jednak ani na mocy założenia nie jest to możliwe, ani zgodnie z wywodem, choć oni w ten sposób stawiają idee.

Ibidem, M 8, 1084 a 12–17 = TP 61 Gaiser

Bo jeśli tylko do dziesiątki [dochodzi] liczba [ejdetyczna], jak niektórzy twierdzą, to prędko zabraknie form — na przykład jeśli trójką jest człowiek sam w sobie, to jaką liczbą będzie koń sam w sobie? Ciąg tych liczb nie przekracza bowiem dziesiątki; musi więc być którąś z tych liczb (są nimi bowiem substancje i idee), lecz ich zabraknie (więcej jest bowiem form istot żywych).

Ibidem, 1084 a 25–b 2

Niedorzeczne, by była idea dziesiątki, a jedenastki już nie, ani kolejnych liczb. Ponadto są i powstają pewne rzeczy, których idee nie istnieją, a dlaczego nie ma ich idei? Idee zatem nie są przyczynami.

Ponadto niedorzeczne, jeśli liczba dochodząca do dziesiątki jest czymś bardziej realnym i ideą samej dziesiątki, chociaż nie ma powstawania samej jedyńki, tamtej natomiast jest. Starają się dojść aż do dziesiątki będącej liczbą doskonałą.

Tworzą też byty pochodne, takie jak próżnia, proporcja, parzystość i inne tego typu w obrębie dziesiątki; jedne wywodzą z zasad, jak ruch — spoczynek, dobro — zło, inne zaś z liczb. Dlatego Jedno to parzystość; jeśli bowiem zawiera się w trójce, to jakże piątka stanowi parzystość?

Ponadto tworzą wielkości i wszystko to, co dotyczy ilości, jak np. pierwotny odcinek, czyli niedziałkę, następnie dwójkę i dalsze liczby aż do dziesiątki.

32. Aristoteles, *Metaph.* M 9, 1085 a 7–14 = TP 27a Gaiser

Podobne trudności dotyczą też rodzajów późniejszych od liczby, mianowicie linii, płaszczyzny i ciała. Jedni bowiem tworzą je z form Wielkiego i Małego, i tak odcinki z długiego i krótkiego, płaszczyzny z szerokiego i wąskiego, a bryły z głębokiego i płytkiego; takie są formy Wielkiego i Małego. Co zaś tyczy się zasady, które jest przeciwstawne Jednemu, różni z nich różnie zakładają.

33. Ps.-Alexander, *In Arist. Metaph.* 777, 9–21 = TP 27b Gaiser

A jakie są rodzaje późniejsze od liczby, podaje on wymieniając długie i krótkie, szerokie i wąskie, głębokie i płytkie. Stwierdza, że ci, którzy chcą też wielkości wyprowadzić z dwóch zasad — z Jednego i nieokreślonej Diady — głoszą, iż linia bierze od Diady długie i krótkie, płaszczyzna szerokie i wąskie, a bryła głębokie i płytkie. Nazywali je bowiem długim i krótkim, a pozostałe formami Wielkiego i Małego w nieokreślonej Diadzie.

Zasadę zaś stanowiącą Jedno — powiada — nie wszyscy wprowadzili podobnie, lecz jedni głosili, że same liczby wnoszą formy do wielkości, jak np. dwójka do linii, trójka do płaszczyzny, czwórka do bryły (o tym w księgach *O filozofii* donosi on na temat Platona,

stąd tutaj krótko i zwięźle wyłożył ich myśl). Inni zaś tworzyli formę tych wielkości przez udział Jednego.

34. Aristoteles, *Metaph.* M 9, 1086 a 2–18 = TP 57 Gaiser

Ci bowiem [Speuzyp] co przyjmują tylko przedmioty matematyczne poza rzeczami zmysłowymi, dostrzegając trudność i sztuczność dotyczącą form, odeszli od liczby ejdetycznej i utworzyli matematyczną.

Natomiast ci [Ksenokrates], którzy przyjmować chcą zarazem idee i liczby, nie dostrzegając, jeśli założy się takie zasady, jak istnieć ma liczba matematyczna poza ejdetyczną, uczynili pojęciowo tożsamą liczbę ejdetyczną i matematyczną, chociaż faktycznie znosi się tu liczbę matematyczną (głoszą oni bowiem jakieś osobliwe, a nie matematyczne założenia).

Ten zaś [Platon] kto pierwszy przyjmował, że idee są liczbami, słusznie oddzielił idee i przedmioty matematyczne. Z tego wiec wynika, że wszyscy poniekąd mają rację, ale ogólnie rzecz biorąc nie mają racji. A nawet sami to potwierdzają, gdyż ich twierdzenia nie zgadzają się i są rozbieżne. Przyczyną jest to, że ich hipotezy i zasady są fałszywe.

35. Syrianus, *In Arist. Metaph.* 159, 33–160, 5 = TP 58 Gaiser

Sam [Arystoteles] przyznaje, iż nie powiedziano niczego wbrew ich założeniom, ani w ogóle nie przysłał on na liczby ejdetyczne, jakoby były odrębne od matematycznych, co poświadcza w drugiej księdze *O filozofii* w ten sposób: „toteż jeśli inną liczbą są idee, a nie matematyczną, żadnego o niej nie mieliśmy pojęcia. Któż bowiem z nas wielu mógłby pojąć jakąś inną liczbę?” — Toteż i teraz jakby wbrew wielu tym, którzy nie pojmują innej liczby od monadycznej, poczynił obiekcje, jakkolwiek nie wniknął w myśli ani zasadę tych boskich mężów.

36. Aristoteles, *Metaph.* N 1, 1087 b 4–12 = TP 49 Gaiser

Ci co jedno z przeciwieństw czynią materią, niektórzy [przeciwstawiają] Jednemu nierówność, jakby stanowiło to naturę mnogości, ten zaś [Speuzyp] Jednemu [przeciwstawia] mnogość (rodzą się bowiem liczby dla tamtych z nierówności Diady, z Wielkiego i Małego, dla niego zaś z mnogości, na mocy istotności Jednego dla nich obydwu). Ten bowiem kto powiada, że nierówność i Jedno są elementami, uznaje nierówność za Diadę złożoną z Wielkiego i Małego, i twierdzi, jakoby Jednym była nierówność oraz Wielkie i Małe (nie rozstrzyga, czy pojęciowo, a nie numerycznie).

37. Aristoteles, *Metaph.* N 2, 1089 a 31–b 15 = TP 29 Gaiser

Badanie to zdaje się dotyczyć tego, w jaki sposób byt jest orzekany wielością podług substancji; liczby bowiem, długości i ciała są z rzeczy zrodzonych. Niedorzeczne jest badanie, jak wielością jest byt jako istota, ale nie w jaki sposób jest jakością czy ilością. Wszak Nieograniczona Diada nie jest przyczyną, ani Wielkie i Małe, dwóch białości albo wielości kolorów, zapachów czy kształtów. Byłyby przecież one liczbami i monadami. Gdyby zaś do tego doszli, dostrzegliby przyczynę i w tamtych; przyczyna bowiem ta sama lub analogiczna.

Ta sama pomyłka jest też przyczyną, że ci, którzy poszukiwali opozycji względem bytu i Jednego, z czego są i te byty, założyli relację i nierówność, co nie jest przeciwieństwem ani negacją tamtych, a jedną naturą bytów, tak jak istota i jakość. Powinno się zbadać i to, w jaki sposób relacji jest wiele, a nie jedna. Obecnie zaś bada się, jak jest wiele monad poza pierwszym Jednym, a już nie jak liczne nierówności poza nie-równością. A przecież stosują i orzekają Wielkie i Małe, liczne — nieliczne (z których biorą się liczby), długie — krótkie (z czego powstaje długość), szerokie — wąskie (z czego płaszczyzna), głębokie — płytkie (z czego bryły). A jeszcze orzekają wiele form relacji; cóż więc dla nich jest przyczyną wielości?

38. Aristoteles, *Metaph.* N 3–4, 1090 b 5–1091 a 29 = TP 28 b Gaiser

Są też tacy, którzy z tego, iż krańcami i ekstremami linii jest punkt, płaszczyzny linia, a bryły płaszczyzna, sądzą, że natury te muszą istnieć. Trzeba i ten argument rozważyć, czy nie jest zbyt słaby. Ekstrema bowiem nie są substancjami, lecz raczej wszystkie są kresami (skoro i dla spaceru i w ogóle ruchu jest jakiś kres; będzie więc nim konkret i jakaś substancja, lecz to niedorzeczne). A gdyby nawet były takimi, to wszystkie będą z rzeczy zmysłowych (o nich bowiem orzekał ten argument). Dlaczego więc mają być oddzielone?

Ponadto mógłby ktoś spytać, nie będąc zbyt przekonany co do każdej liczby i przedmiotów matematycznych, czy w niczym nie są od siebie zależne [stany] wcześniejsze i późniejsze. Gdyby bowiem nie było liczby, to w ogóle nie będzie wielkości dla głoszących, że są tylko przedmioty matematyczne, a jeśli tych nie ma, [to nie będzie] duszy i ciał zmysłowych. Nie wydaje się jednak na podstawie zjawisk natura być tak epizodyczna, jak kiepska tragedia.

Ci zaś, którzy zakładają idee, unikają tego zarzutu; tworzą bowiem wielkości z materii i liczby, z dwójki długości, z trójki chyba płaszczyzny, z czwórki zaś bryły, czy też z innych liczb. Nie czyni to żadnej różnicy, czy będą to idee czy jakiś inny ich sposób, i w czym są zależne od bytów. W niczym bowiem jako obiekty matematyczne nie są zależne. Bo nie ma o nich żadnego takiego twierdzenia, chyba że ktoś zechce naruszyć [nauki] matematyczne i tworzyć jakieś własne mniemania. Nie trudno bowiem przyjm-

ją dowolne założenia, rozciągać wywód i łączyć z sobą wnioski. Oni więc w tym myślą się wiążąc z ideami przedmioty matematyczne.

Pierwsi z nich [Platon] wprowadzając dwojaki typ liczb: ejdetyczny i matematyczny, nie powiedzieli i nie byli w stanie powiedzieć, jak i z czego będzie liczba matematyczna. Czynią ją bowiem pośrednią między [liczbą] ejdetyczną i zmysłową. Jeśli bowiem [powstaje] z Wielkiego i Małego, będzie tożsamą z tamtą liczbą idei (z jakiegoś innego Małego i Dużego tworzą się bowiem wielkości?). Jeśli zaś orzeknie się coś innego, to orzeknie się wiele elementów. A jeśli czymś jednym jest zasada obydwu [liczb], to czymś wspólnym dla nich będzie Jedno. Należy też zbadać, w jaki sposób Jedno jest tymi wielkościami, i zarazem powstawanie liczby inaczej niż z Jednego i nieograniczonej Diady jest według niego [Platona] niemożliwe.

Wszystko to nielogiczne, zмага się z sobą samym i z trafnymi założeniami, i zdało się w tym być podobne do rozwlekłego wywodu Simonides; taki rozwlekły wywód powstaje, gdy któryś z niewolników gada niczego rozsądnego nie mówiąc. Same elementy — Wielkie i Małe — zdają się krzyczyć jakby szarpane [za włosy]; nie zdołają przecież w żaden sposób wytworzyć liczby, a jedynie poprzez podwajanie wychodząc od dwójki.

Niedorzeczne jest też tworzenie genezy bytów wiecznych, a raczej jest to jedna z niemożliwości. Czy zatem Pitagorejczycy tworzyli czy nie tworzyli ich genezy, w ogóle nie należy wątpić; wyraźnie bowiem wypowiadają się, jak z jedynki składa się czy to z płaszczyzn czy z barwy czy z nasienia czy też z takich [elementów], wyrażenie których z trudem podają, że „bezpośrednio poblizze bezkresu objęte zostało i ograniczone przez kres”.

Skoro bowiem tworzą genezę kosmosu i chcą wyrażać się na sposób fizyczny, słusznym będzie rozpatrzenie czegoś z ich poglądów na temat natury, co jednak wykracza poza obecne badanie. Poszukujemy bowiem zasad w bytach nieruchomych, toteż należy rozważyć genezę takich liczb. Nie podają jednak genezy [liczby] nieparzystej, jakby jasne to było z genezy parzystej. Pierwszą zaś liczbę parzystą niektórzy wytwarzają ze zrównania nierównych Wielkiego i Małego. Musi więc w pierw być w nich nierówność przed zrównaniem (w wieczności nie ma jednak żadnej wcześniejszości), przeto jasne, że nie dla samego rozważenia tworzą genezę liczb.

39. Ps.-Alexander, *In Aristot. Metaph.* 819, 37–820, 7 = TP 68 b Gaiser

Skoro Ksenokrates podejmując obronę Platona, jak o tym mowa w I księdze *O niebie*, powiedział, że w celu dydaktycznym i poznawczym — w jaki sposób, jeśli idee powstały, możliwym było ich powstawanie — przyjął i wyłożył, jakby miały powstawać z Wielkiego i Małego zrównanych na mocy Jednego, jeśli możliwym było ich powstawanie. Skoro więc powiedział to Ksenokrates, Arystoteles zaś wykazał, że wcześniej musi być nierówność, co wywodzi: „toteż jasne, że nie dla analizy teoretycznej”, ani w celu dydaktycznym „tworzą genezę liczb ejdetycznych”, lecz jakby w przekonaniu, że powstają te, o których oni głoszą.

40. Aristoteles, *Metaph.* N 4, 1091 b 13–15; 26–35 = TP 51 Gaiser

Spośród tych, którzy twierdzą, że są nieruchome istności, jedni powiadają, iż samo Jedno jest samym Dobrem (αὐτὸ τὸ ἔν τὸ ἀγαθὸν αὐτὸ); sądzą zatem, że Jedno jest w największym stopniu jego istotą. [...]

Ponadto jeśli formy są liczbami, to wszelkie formy są jakby pewnym Dobrem. Ale wtedy każdy założyć może idee czego tylko zechce; a jeśli tylko [idee] Dóbr, to idee nie będą substancjami; jeżeli zaś także substancji, to dobrami będą wszelkie zwierzęta, rośliny i wszystko w nich uczestniczące. Te jednak okazują się niedorzeczne, i przeciwieństwo jest elementem, czy to będąc mnogością czy nierównością, czy wielkim i małym, samym złem.

Dlatego ktoś [Speuzyp] wystrzegał się wiązania Dobra z Jednym jako czymś koniecznym, skoro powstawanie [bierze się] z przeciwieństw, a zło ma być naturą mnogości. Inni zaś [Platon] nazywają nierówność naturą zła.

41. Aristoteles, *Metaph.* Γ 2, 1003 b 33–1004 a 2 = TP 39A Gaiser

Toteż tyle jest form Jednego, ile i bytu. Dociekanie ich istoty należy do tego samego rodzaju wiedzy; mówię tu np. o tożsamym, o podobnym i innych takich formach. Prawie zaś wszystkie przeciwieństwa sprowadzają się do tej zasady; zostały one przez nas rozważone w *Wyborze przeciwieństw*.

***Ibidem*, Γ 2, 1004 b 27–1005 a 2 = TP 40A Gaiser**

Ponadto jedno z zestawu przeciwieństw stanowi brak, a wszystkie sprowadzają się do bytu i niebytu, oraz do Jednego i Mnogości, jak np. spoczynek do Jednego, ruch do Mnogości. Niemal wszyscy przyznają, że byty i substancje złożone są z przeciwieństw; wszyscy więc zasady uznają za przeciwieństwa. Jedni bowiem zakładają nieparzystość i parzystość, inni ciepło i zimno, inni kres i bezkres, inni miłość i waśń. Wszystkie też inne zdają się być sprowadzane do Jednego i Mnogości (weźmy ich naszą redukcję), a zasady innych podpadają w całości jakby pod te rodzaje.

42. Alexander, *In Arist. Metaph.* 250,13–20 = TP 39B Gaiser

Nazywa zaś zasadą przeciwieństwo: Jedno i opozycję Jednego, czym jest Wielość. Tożsame bowiem jest jakimś Jednym, a odrębne mnogością i w mnogości. Tak samo i podobne i równe podpada pod Jedno, a niepodobne i nierówne pod mnogość. Dla poznania, że prawie wszystkie przeciwieństwa sprowadzają się jakby do zasady - Jednego i Mnogo-

ści - odsyła nas [Arystoteles] do *Wyboru przeciwnstw*, gdzie o nich specjalnie rozważał. Traktował o takim wyborze również w drugiej księdze *O dobru*.

Ibidem, 262, 18 = TP 40B Gaiser [cf. TP 41A–41B; 42A–42B Gaiser]

W słowach „weźmy ich naszą redukcję” — odsyła nas [Arystoteles] do wskazówek w drugiej księdze *O dobru*.

{ŚWIADECTWO U DIOGENESA LAERTIOSA}

43. *Divisiones Aristotelicae*, Diogenes Laertios III 104–105 = TP 44b Gaiser

Przeciwnstwa dzielą się na trzy grupy. Mówimy np. że dobre rzeczy są przeciwnstwami złych, jak sprawiedliwość względem niesprawiedliwości, roztropność względem głupoty, itp. Złe zaś rzeczy są przeciwnstwem złych, jak rozrzutność względem sknerstwa, a bycie ukaranym niesłusznie względem słusznego ukarania. I takie złe rzeczy są złym przeciwnstwami. Natomiast ciężkie względem lekkiego, szybkie względem powolnego, i czarne względem białego, na zasadzie żadnego z tamtych obydwu nie są przeciwnstwami. Spośród więc przeciwnstw jedne są sobie przeciwne, jak dobro złu, inne zaś jako zło względem zła; jeszcze inne jak żadne z obydwu względem żadnego.

Ibidem, III 108–109 = TP 43 Gaiser

Spośród bytów jedne są samoistne, inne zaś orzeka się jako relacje. Te więc zwane samoistnymi, to takie, w określeniu których niczego się nie dodaje: takimi są np. człowiek, koń i inne istoty żywe. W określeniu ich bowiem nic innego nie występuje. Wśród zaś tak zwanych relacji dodaje się coś do ich określenia, jak np. większe od czegoś, albo szybsze od czegoś, piękniejsze od czegoś, itp. Bo to, co większe, jest większe od mniejszego, a to, co szybsze, jest szybsze od czegoś. Spośród bytów więc jedne są samoistnymi, drugie zaś relacjami. Tak oto [Platon] dzielił naczelne [byty] według Arystotelesa.

{RELACJE Z ETYK ARYSTOTELESA}**44. Aristoteles, EN I 4, 1095 a 30–b3 = TP 10 Gaiser**

Nie zapominajmy o tym, że różnią się wywody wychodzące od zasad i te zmierzające do zasad. Dobrze bowiem Platon stawiał tak kwestię i badał, czy droga prowadzi od zasad czy ku zasadom, jak na stadionie bieg od sędziów ku mecie czy odwrotnie. Należy bowiem zaczynać od rzeczy znanych, a te są dwojakie: te nam znane i te w sensie bezwzględnym.

Ibidem, I 4, 1096 a 17–19

Może lepiej rozważyć [dobro] ogólne i rozstrzygnąć, jak się go orzeka, jakkolwiek takie dociekanie stało się niemiłe przez to, że nasi przyjaciele wprowadzili Formy. Zdałoby się chyba to być lepsze i dla ocalenia prawdy trzeba też naruszyć osobiste względy, zwłaszcza że jesteśmy filozofami. Jedno i drugie nam bowiem drogie, choć jest rzeczą świętą przedkładać prawdę. Wprowadzający ten pogląd nie tworzyli Idei tam, gdzie orzekali wcześniejszość i późniejszość, dlatego też nie tworzyli Idei liczb. Dobro zaś orzeka się i w tym, czym coś jest, i w jakości, i w relacji, a to, co samoistne jako substancja jest z natury wcześniejsze od relacji (czymś bowiem z natury wtórnym ona się zdaje i przypadłością bytu), toteż nie może być jakiejś wspólnej idei dla wszystkich.

45. Aristoteles, EE I 8, 1218 a 15–32

Trzeba znów ukazać Dobro samo w sobie inaczej niż się je obecnie przedstawia. Obecnie bowiem ujmuje się Dobro wychodząc od rzeczy nie uzgodnionych, od których ukazują Dobra ogólnie uznawane, od liczb, że sprawiedliwość i zdrowie stanowią Dobro; są bowiem porządkiem i liczbami, jako że Dobro przysługuje liczbom i jednostkom, ponieważ Jedno jest Dobrem samym w sobie.

Należy zaś wychodzić od rzeczy uzgodnionych, takich jak zdrowie, siła, umiarkowanie, gdyż Piękno zawiera się raczej w bytach nieruchomych. Wszystkie one bowiem są porządkiem i spoczynkiem; jeśli zatem tak [rzeczy się mają], to tamte [nieruchome] są w większym stopniu [Dobrem], gdyż one [porządek i spokój] przysługują im jeszcze bardziej.

Jest to dowód przesadny, że Jedno to Dobro samo w sobie, bo liczby pragną [Jedynki]: nie mówi się tu jasno, w jaki sposób jej pragną, lecz głoszą to całkiem luźno. Jakże można by przyjąć pożądanie w rzeczach, którym nie przysługuje życie? Należy o tym rozważyć i niczego nie ujmować bez należytej racji tam, gdzie nie łatwo zawierzyć rozumowaniu. Twierdzenie, że wszystkie byty pragną jakiegoś Jednego-Dobra, nie jest praw-

dą; każdy bowiem pragnie swego własnego Dobra: oczy wzroku, ciało zdrowia, i wszystko inne podobnie.

46. Aristoteles, *MM I 1, 1182 a 23–30* = TP 9 Gaiser

Następnie Platon trafnie rozdzielił duszę na rozumną i nierozumną, i przydzielił każdej odpowiednie cnoty. Aż dotąd pięknie; to jednak, co potem stawia, już nie jest trafne. Albowiem zmieszał i powiązał cnotę z rozważaniem nad Dobrem, co nie jest słuszne, gdyż nie jest to właściwe. Mówiąc bowiem o bycie i prawdzie, nie powinien rozprawiać o cnocie; niczego przecież nie ma tutaj wspólnego.

Ibidem, I 1, 1183 a 38

A może posługując się takim Dobrem jako zasadą, od której wychodząc, wypowie się o rzeczach poszczególnych. Nie jest to jednak trafne. Należy bowiem zakładać odpowiednio do tego zasady.

{ŚWIADECTWO ARYSTOKSENOSA}

47. Aristoxenus, *Elem. Harm. II 39–41* = TP 7 Gaiser

Lepiej jest chyba podać na wstępie metodę danej rozprawy, czym ona jest, aby znając uprzednio jakby drogę, po której się kroczy, łatwiej postąpimy wiedząc, na jakim odcinku jesteśmy, i nie zagubimy się sami wypaczając przedmiot. Tak oto Arystoteles stale opowiadał o tym, czego doznała większość z tych, którzy słuchali wykładu Platona *O dobru* (περὶ τὰγαθῶν). Każdy z nich bowiem przychodził zakładając dowiedzieć się czegoś o tych uznawanych przez ludzi dobrach, takich jak bogactwo, zdrowie, siła, czy w ogóle o jakimś chwalebny szczęściu. Kiedy zaś wywody okazały się o naukach matematycznych, o liczbach, geometrii i astronomii, wraz z wnioskiem, że Dobro jest Jednym (ἀγαθὸν ἕστιν ἓν), całkowicie — jak mierniam — wydało się to im jakimś paradoksem. Jedni potem wzgardzili tym przedmiotem, inni go potępiali.

Jakaż więc tego przyczyna? Nie przewidzieli tego, lecz tak jak erystycy podchodzili do potwierdzenia samej nazwy. Jeśli zaś, jak sądzę, ktoś całość uprzednio streści, to rzecz zrozumie ten, kto zamierza wysłuchać, lub jeśli mu się nie spodoba, pozostanie przy przyjmowanym przez siebie poglądzie.

{RELACJE Z KSIĘGI METAFIZYKI TEOFRASTA}

48. Teophrastus, *Metaph.* 6 a 15–b 17 = TP 30 Gaiser

Z tej więc czy z tych zasad byłoby słuszne (a może jeszcze z innych, gdyby ktoś je założył) uzyskać wynikłe wprost następstwa (τὰ ἐφεξῆς εὐθὺς ἀποδιδόναι) i dotąd dochodząc nie zatrzymywać się. To zgoła jest cechą kogoś doskonałego i mądrego, co niegdyś rzekł Archytas o Eurytosie układającym jakieś kamyczki; twierdził bowiem, że ta oto liczba [dotyczy] człowieka, tamta konia, tamta jeszcze czegoś innego.

Obecnie zaś wielu dochodząc do pewnego [zakresu przedmiotów] zatrzymuje się, tak jak ci, którzy przyjmują Jedno i nieokreśloną Diadę; utworzywszy bowiem liczby, płaszczyny i bryły, pomijają prawie wszystko inne, prócz tego co tyle tylko podejmują i ukazują, że jedne rzeczy są z nieokreślonej Diady, takie jak miejsce, próżnia i bezkres, inne zaś z liczb i Jednego, jak dusza i jakieś jeszcze inne. Czas tworzą łącznie z niebem, i wiele innych rzeczy, jednak o niebie i pozostałych obiektach nie czynią już żadnej wzmianki.

Tak postępują zwolennicy Speuzypa, z pozostałych zaś nikt prócz Ksenokratesa; ten bowiem wszystko rozmieszcza jakoś po świecie, podobnie rzeczy zmysłowe, umysłowe, matematyczne i jeszcze boskie. Próbuje i tego Hestiajos dochodząc do pewnego jedynie [zakresu przedmiotów], nie tak jak mówiono tylko o tych pierwszych.

Platon zaś w sprowadzeniu do zasad (ἐν τῷ ἀνάγειν εἰς τὰς ἀρχὰς) zdawał się dotykać innych rzeczy łącząc je z ideami, a te z liczbami, od tych zaś dochodząc do zasad, a następnie podług genezy dochodzi aż do tych wspomnianych. Inni zaś dotykają tylko zasad. Niektórzy w nich upatrują prawdę; byty bowiem dotyczą tylko zasad.

Zachodzi zaś coś przeciwnego w innych badaniach: w tamtych bowiem [rzeczy następujące] po zasadach mają większą moc i są doskonalsze te dotyczące nauk. A to zgoła słuszne; tutaj chodzi o zasady, a w pozostałych [naukach] dociekanie wychodzi od zasad.

Ibidem, 9 a 27–b 7

Platon zaś i pitagorejczycy [przyjmują] wielki odstęp [między bytami myślonymi i zmysłowymi, a te] wszystkie pragną naśladować [tamte]; wszelako tworzą jakby pewną antytezę nieokreślonej Diady i Jednego, w której jest bezkres, bezład i wszelka, by tak rzec, bezkształtność sama w sobie. W ogóle to nie jest możliwa bez niej natura całości, lecz jakby ma część równą czy przeważa jedna nad drugą; tak też zasady są przeciwieństwami.

{RELACJE Z KSIĘGI SEKSTUSA EMPIRYKA PRZECIWFIZYKOM}

49. Sextus Empiricus, *Adv. Math.* X 248–283 = TP 32 Gaiser

(248) Skoro do rzeczy związanych z czasem należy też liczba, dlatego że bez miary liczbowej nie powstaje mierzenie czasu, jak np. godzin, dni, miesiący i lat, sądzimy, iż słusznym jest po przeprowadzonym przez nas badaniu o czasie, przedstawić też wywód o liczbie, zwłaszcza że najbardziej uczeni z fizyków przyznali liczbom tak wielkie znaczenie, toteż uznali je za zasady i elementy wszechrzeczy. Są zaś nimi następcy Pitagorasa z Samos.

(249) Twierdzą bowiem, że ci co oryginalnie filozofują, podobni są do tych, którzy zajmują się mową. Tak bowiem jak tamci badają wpierw wyrażenia (z wyrażeń przecież jest mowa), a skoro z sylab są wyrażenia, rozważają wpierw sylaby, a skoro z sylab są analizowane elementy artykułowanego dźwięku, to o nich najpierw prowadzą dociekanie. (250) Tak też — powiadają rzecznicy Pitagorasa — powinni w istocie fizycy, badając na temat natury całości, dociekać pierwszych elementów, do jakich prowadzi analiza tej całości (εἰς τίνα τὸ πᾶν λαμβάνει τὴν ἀνάλυσιν).

Twierdzenie, że zasada wszechrzeczy jest zjawiskowa, jest jakoś afizyczne; wszelkiemu bowiem zjawisku przypada być złożonym z rzeczy niejawnych, a co złożone z niektórych, nie jest zasadą, lecz tylko to, co z samego złożenia (251). Stąd też nie należy twierdzić, że zjawiska są zasadami wszechrzeczy, lecz składniki zjawisk, a te już nie są zjawiskami. Przeto założyli, że zasady bytów są niejawne i nieoczywiste, choć nie powszechnie (252). Ci bowiem głoszący, że atomy czy podobnoczątki albo masy czy ogólnie ciała noetyczne, są zasadami wszelkich bytów, po części mieli rację, po części mylili się. O ile sądzili, że zasady są niejawne, postępowali jak należy, o ile zaś zakładali je jako cielesne, mylili się. (253) Tak bowiem jak ciała noetyczne i niejawne poprzedzają ciała zmysłowe, tak też owe bezcielesne winny być zasadami i dla ciała noetycznych. I jest to zasadne. Tak bowiem jak elementy wyrażenia nie są wyrażeniami, tak też elementy ciał nie są ciałami. Albo więc mogą być ciałami albo bezcielesne; przeto w ogóle są bezcielesne.

(254) Nie można jednak twierdzić, że atomom przypadło być odwiecznymi, i przez to będąc cielesnymi móc być zasadami wszechrzeczy. Po pierwsze, ci głoszący, że elementami są podobnoczątki, masy i najmniejsze ciała bez części, przydzielają im odwieczne trwanie, toteż atomy w nie większym stopniu niż tamte są elementami. (255) Dalej zakłada się, że atomy są prawdziwie odwieczne, lecz w ten sposób ci co tworzą niezrodzony i odwieczny świat w nie mniejszym stopniu prowadzą badanie od tych, którzy najpierw ustanawiają dla niego zasady. W ten sposób i my — powiadają Pitagorejczycy z filozofów przyrody — prowadzimy badanie tego, z jakich składników powstały te ciała wieczne i poznawalne myślą.

(256) Albo więc cielesne są ich składniki albo bezcielesne. Że są ciałami, tego nie powiedzielibyśmy, skoro trzeba by stwierdzić, że ich ciała są składnikami, i w ten sposób

postępować w badaniu w nieskończoność, że wszystko powstaje bez początku. (257) Pozostaje więc powiedzieć, że ze składników bezcielesnych jest układ ciał noetycznych (na co i Epikur przystał, mówiąc, że ciało pojmuje się według złożenia formy, wielkości, oporu i ciężaru). Że bezcielesne winny być zasady ciał poznawalnych myślowo, z tego, co powiedziano, jest jasne.

(258) Lecz jeśli pewne byty bezcielesne poprzedzają ciała, to jeszcze nie są one z konieczności elementami bytów i jakimiś naczelnymi zasadami. Rozważ bowiem bezcielesne idee, które według Platona poprzedzają ciała, a każda z powstających rzeczy względem nich się staje, lecz nie są one zasadami bytów, skoro twierdzi się, że każda idea ujęta podług siebie jest jedna, a podług więzi z inną lub innymi jest dwójką, trójką i czwórką, tak iż jest coś stojącego powyżej ich bytowania, mianowicie liczba, poprzez udział w której jedynka, dwójka, trójka czy jeszcze wyższe liczby, są przez nie stanowione.

(259) Także figury bryłowe są wcześniejsze myślowo od ciał, mając naturę bezcielesną, lecz jeszcze nie panują nad wszystkim; poprzedzają je bowiem pojęciowo figury płaskie, gdyż z nich to składają się bryły. (260) Nikt jednak nie uznałby figur płaskich za elementy bytów, gdyż każda z nich składa się dalej z poprzedzających je linii, a linie mają w sobie uprzednio pojęte liczby, jako że przez trzy linie określany jest trójkąt, a przez cztery czworokąt. A skoro linia prosta nie jest pojmowana bez liczby, bo prowadząc z punktu do punktu otrzymuje się dwójkę, a wszystkie liczby jako takie podpadają pod jedno (bo i dwójka jest jakimś jednym i trójka jako trójka jest jakimś jednym, i dziesiątka jest jednym — naczelna z liczb).

(261) Stąd wychodząc Pitagoras twierdził, że zasadą bytów jest monada, przez uczestnictwo w której każdy z bytów zwie się jednym. Ta według samej siebie pojęta jest monadą, włączając zaś do siebie coś innego spełnia tak zwaną nieokreśloną Diadę, dlatego sama nie jest żadną z arytmetycznych i określonych dwójek, a wszystkie dwójki ujmowane są podług jej udziału. Tak też dowodzą w przypadku monady.

(262) A zatem dwie są zasady bytów: pierwsza monada, przez udział w której wszystkie arytmetyczne monady ujmowane są jako jedynki, oraz nieokreślona Diada, przez udział w której wszystkie określone diady są dwójkami. A że takie są w istocie zasady wszechrzeczy, pouczają Pitagorejczycy rozmaicie.

(263) Spośród bowiem bytów — powiadają — jedne pojmują się według odróżnienia ($\tau\alpha\ \mu\acute{\epsilon}\nu\ \kappa\alpha\tau\grave{\alpha}\ \delta\iota\alpha\phi\omicron\rho\acute{\alpha}\nu$), drugie według przeciwieństwa ($\tau\alpha\ \delta\grave{\epsilon}\ \kappa\alpha\tau'\ \acute{\epsilon}\nu\alpha\upsilon\tau\acute{\iota}\omega\sigma\iota\nu$), a trzecie jako relacje ($\tau\alpha\ \delta\grave{\epsilon}\ \pi\rho\acute{\omicron}\varsigma\ \tau\iota$). Według odróżnienia te, co są same przez się i podmiotami we własnym opisie, jak np. człowiek, koń, roślina, ziemia, woda, powietrze, ogień. Każde z nich bowiem rozważa się niezależnie, a nie w powiązaniu z czym innym.

(264) Podług przeciwieństwa zaś występują te, które pojmują się na podstawie przeciwstawienia czegoś jednego względem drugiego, jak np. dobro i zło, prawe — nieprawe, pozytywne — bezużyteczne, święte — nieświęte, zbożne — bezbożne, ruchome — spoczywające, i inne tym podobne.

(265) Relatywnymi zaś bywają te, które pojmowane są podług związku z czymś innym, jak np. prawe — lewe, góra — dół, podwójne — połowiczne. Prawe bowiem

pojmuje się w stosunku do lewego, a lewe w stosunku do prawego, góra w stosunku do dołu, a dół w stosunku do góry, i podobnie w innych przypadkach.

(266) Różnią się zaś — powiadają — rzeczy pojmowane według przeciwieństwa od tych relatywnych. W przeciwieństwach zanik jednego stanowi powstawanie drugiego, jak np. w zdrowiu i chorobie, ruchu i spoczynku, bo powstanie choroby jest usunięciem zdrowia, a powstanie zdrowia usunięciem choroby; powstanie zaś ruchu jest zanikiem spoczynku, a powstanie spoczynku zanikiem ruchu. Ten sam wywód dotyczy bólu i bezbolesności, dobra i zła, i ogólnie rzeczy mających naturę przeciwieństw.

(267) Natomiast relacje zawierają wzajemne występowanie i wzajemne zanikanie obydwu członów. Bo nie byłoby niczego prawego, gdyby nie występowało lewe, ani też podwójnego, gdyby nie było połowiczego, czego jest podwójnym.

(268) Ponadto przy przeciwieństwach nie uwzględnia się w ogóle czegoś pośredniego, jak właśnie w przypadku zdrowia i choroby, życia i śmierci, ruchu i spoczynku. Nie ma bowiem niczego pośredniego między zdrowiem i chorobą, życiem i śmiercią, czy też między ruchem i spoczynkiem. Natomiast przy stanach relatywnych jest coś pośredniego; np. wobec tego, co większe, i tego, co mniejsze, spośród stanów relatywnych, czymś pośrednim będzie to, co równe, tak samo wobec tego, co liczniejsze i mniej liczne — to co przeciętne, a wobec tonu wysokiego i niskiego — współbrzmienie.

(269) W przypadku jednak tych trzech rodzajów: bytów samoistnych, tych podług przeciwieństwa oraz tych pojętych jako relacje, powinien z konieczności stać nad nimi jakiś rodzaj nadrzędny, i istnieć pierwotnie z tej racji, że wszelki rodzaj wyprzedza podrzędne mu gatunki. Wraz z jego uchylem usuwa się wszystkie jego gatunki, natomiast uchylając gatunek już nie eliminuje się rodzaju; ten bowiem zależny jest od tamtego, a nie odwrotnie. (270) Tak więc dla bytów pojętych samoistnie uczniowie Pitagorejczyków ustanowili rodzaj jakby ogarniający — Jedno; zgodnie z nim bowiem występuje samoistość, tak też wszystko podług odróżnienia jest jednym i rozważane samoistnie.

(271) Co zaś się tyczy przeciwieństw twierdzili, że zasadą ich jest, pełniąc funkcję rodzaju, równość i nierówność. W tych bowiem dostrzega się naturę wszelkich przeciwstawięń, np. naturę spoczynku w równości (nie dopuszcza się bowiem czegoś więcej i mniej), a ruchu w nierówności (dopuszcza się tu czegoś więcej i mniej). (272) Podobnie to, co zgodne z naturą, występuje w równości (wierzchołek bowiem jest nieprzekraczalny), to zaś, co jest wbrew naturze, w nierówności (dopuszcza bowiem czegoś więcej i mniej). Taki sam wywód dotyczy zdrowia i choroby, prostości i krzywizny.

(273) Natomiast relacje podlegają rodzajowi w przewodzie i niedoborze. Albowiem wielkie i większe, liczne i liczniejsze, wysokie i wyższe, pojmuje się według przewagi, natomiast małe i mniejsze, nieliczne i mniej nieliczne, niskie i niższe, według niedoboru.

(274) Skoro więc byty samoistne, przeciwieństwa i relacje, będąc rodzajami, ujęte są jako podporządkowane innym rodzajom, takim jak Jednemu, równości i nierówności, przewodzie i niedoborowi, zobaczymy, czy i te rodzaje mogą być sprowadzone do innych. (275) Istotnie równość nie sprowadza się do Jednego (Jedno bowiem pierwotnie samo z sobą jest równe), a nierówność upatrywana jest w przewodzie i niedoborze; nierówne bowiem są te rzeczy, w których jedno przewyższa, a drugie jest przewyższane. Wszak

przewaga i niedobór układają się według porządku nieokreślonej Diady, skoro pierwsza przewaga i niedobór zawiera się w Diadzie, w przewyższającym i przewyższanym.

(276) Wysunęli zatem zasady wszechrzeczy w sensie naczelnym: pierwszą Monadę i nieokreśloną Diadę. Z nich zaś powstaje, jak twierdzą, jedynka w liczbach, a dalej w nich dwójka: z pierwszej Monady jedynka, z Monady zaś i nieokreślonej Diady — dwójka. Dwa razy jeden to dwa, a kiedy nie było jeszcze w liczbach dwójki, nie było też w nich podwajania, bo bierze się ono z nieokreślonej Diady, i tak z niej i z Monady powstała dwójka w liczbach.

(277) Tak samo i pozostałe liczby zostały z nich wytworzone: z Jednego zawsze ograniczającego oraz z nieokreślonej Diady tworzącej dwójkę i ciągnącej liczby w nieskończoną mnogość. Stąd twierdzą, że w zasadach tych rolę przyczyny sprawczej spełnia Monada, biernej zaś materii — Diada. I w ten sposób wytworzyły się z nich powstające liczby, jako też kosmos i uporządkowały wszystko co jest w kosmosie.

(278) Albowiem punkt ustanawia się wprost podług Monady; tak jak Monada jest czymś nierozdzielny, tak też i punkt, a tym sposobem jak Monada jest pewną zasadą w liczbach, tak i punkt jest pewną zasadą w liniach. Toteż punkt spełnia funkcję Monady, linię zaś pojmuje się według idei Diady; podług bowiem transpozycji rozumie się dwójkę i linię.

(279) Albo inaczej: pomiędzy dwoma punktami ujęta długość bez szerokości jest linią. Toteż podług dwójki będzie linia, a płaszczyzna podług trójki, którą nie tylko rozważa się jako samą długość, jaką była dwójka, ale i dołącza się trzeci wymiar, czyli szerokość. (280) Zakładając trzy punkty, dwa na przeciwległej odległości, a trzeci po środku od obydwu przy utworzonej linii, w innym jeszcze kierunku, to otrzyma się płaszczyznę. Figurę brylową i ciało, takie jak piramida, tworzy się podług czwórki. Dodając bowiem, jak się rzekło, do trzech ułożonych punktów jakiś punkt z góry, otrzyma się figurę piramidalną ciała brylowego; występują tu bowiem już trzy wymiary: długość, szerokość, głębokość.

(281) Niektórzy [Speuzyp?] zaś twierdzą, że ciało składa się z jednego punktu; taki bowiem punkt swym ruchem wytwarza linię, a linia poruszając się tworzy płaszczyznę, ta zaś poruszana w głąb rodzi ciało o trzech wymiarach.

(281) Różni się jednak takie stanowisko od wcześniejszych Pitagorejczyków. Tamci bowiem [Platon] wywodzą liczby z dwóch zasad: Monady i nieokreślonej Diady; potem z liczb — punkty, linie, figury płaskie i bryły. Ci zaś wytwarzają wszystko z jednego punktu; z niego bowiem powstaje linia, z linii płaszczyzna, a z niej ciało.

(283) Oprócz tego wytwarzają oni ciała bryłowe pod przewodnictwem liczb; z nich zatem składają się ciała zmysłowe: ziemia i woda, powietrze i ogień, i w ogóle kosmos, który — jak twierdzą — kierowany jest według harmonii, ponownie odwołując się do liczb, w jakich zawarte są proporcje utworzonych z doskonałej harmonii konsonancji: tej *diatesaron* [kwarty], tej *diapente* [kwinty] i tej *diapason* [oktawy], z których pierwsza wyraża się w proporcji przewyższania o jedną trzecią, druga o jedną drugą, a trzecia w podwójności.

MARIAN ANDRZEJ

WESOŁY

*/ Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
w Poznaniu /***Testimonies on Plato's Unwritten Dialectic**

The present account – conducted in the paradigm of the recent approach to Plato – comprises a new translation with a short introduction and source bibliography. It consists of three major parts: I. Plato's own testimonies: arguments against writing; II. References within the dialogues to the dialectic of principles (a selection); III. Testimonia Platonica (a selection). Apart from the relevant parts of Plato's dialogues, the testimonies of Aristotle, Theophrastus and Sextus Empiricus have been taken into account. The translation of the testimonies has been arranged in a more systematizing manner than it was in the previous editions. The idea is to provide the Polish reader with reliable sources on the widely discussed hermeneutics of the written and unwritten Plato.

KEY WORDS

Plato, *agrapha dogmata*, Aristotelian viewpoint, Plato's theory of principles

DYSKUSJE

Dal senso alla ragione, dalla ragione al senso

Aniello Montano, *“Methodos”. Aspetti dei metodi e dei processi cognitivi nella Grecia Antica*, Napoli 2014.

ENRICO VOLPE / *University of Salerno* /

Il libro che qui presento è una raccolta di saggi (molti dei quali già editi) di Aniello Montano, dal titolo *Methodos. Aspetti dei metodi e dei processi cognitivi nella Grecia Antica*. Si tratta di un testo che fornisce un'analisi critica ampia ed al tempo stesso esaustiva principalmente del tema della gnoseologia nella filosofia greca antica. Il merito maggiore dell'opera è non solo quello di avere riportato alla luce una tematica sempre attuale, ma anche e soprattutto quello di avere articolato l'opera restituendo l'immagine di un vero e proprio dibattito redivivo.

Uno degli aspetti centrali su cui l'autore pone la sua attenzione è quello inerente il rapporto che intercorre tra ragione e mondo fenomenico. Il primo saggio preso in esame è quello concernente il pensiero di Eraclito (*Mathesis e noos in Eraclito*, pp. 15–24). Montano esordisce qui con una domanda concreta «Eraclito difensore del valore conoscitivo delle testimonianze sensibili e teorico dell'induzione oppure Eraclito rappresentante del razionalismo gnoseologico?» La provocazione iniziale dell'autore sembra già mostrare come la filosofia dell'Oscuro di Efeso sia in controtendenza con queste affermazioni dicotomiche; infatti Eraclito sembrerebbe porre *ragione* e *senso* come due elementi in simbiosi e non in contraddizione tra loro. Ciò è più chiaro attraverso la fondamentale

distinzione tra *mathesis* e *noos*. La prima viene intesa come un «“apprendimento” derivante dalla collaborazione di tutti i sensi» (p. 18), mentre il secondo denota propriamente l'attività intellettuale. Il porre in essere questo dualismo è però un'attività erronea, prerogativa solamente dei *polloi*, dei molti, i quali non riescono a cogliere l'intima correlazione che vige tra questi due elementi.

Il secondo, vasto, contributo riguarda la gnoseologia secondo Empedocle di Agrigento (pp. 25–65). È interessante sottolineare come qui Montano affianchi al problema prettamente teoretico, l'altrettanto centrale elemento della ricostruzione storiografica, soprattutto secondo le testimonianze di Aristotele e di Sesto Empirico.

L'autore mette subito in risalto quelli che sono i limiti delle testimonianze aristoteliche e sestane del pensiero dei loro predecessori, mostrando come esse tendano a ricostruire il pensiero degli autori antichi secondo i parametri propri delle rispettive filosofie (ciò è particolarmente evidente nei casi in cui Aristotele passa in rassegna criticamente al pensiero di Empedocle per quanto riguarda i concetti di *forma* e *causa*). Montano sottolinea a più riprese il vizio di forma che sta alla base della ricostruzione della dottrina empedoclea da parte di Aristotele, il quale tende a sovrapporre i propri schemi concettuali alla dottrina dei predecessori. L'intento dell'autore in questo capito, al di là di ricostruire nella maniera più genuina possibile il senso originario della filosofia empedoclea, è quello di mettere in evidenza come il metodo storiografico sia un vero e proprio metodo filosofico: è infatti anche e soprattutto attraverso la storia della filosofia che una tesi filosofica può essere corroborata o indebolita.

Questa linea di pensiero portata avanti da Montano era già stata, invero, anticipata nel primo breve capitolo del libro intitolato *Una proposta metodologica per lo studio di Parmenide* (pp. 9–14), dove viene preso in esame il testo di A. Capizzi *La porta di Parmenide* (Roma 1975), in cui l'Eleate viene in un certo senso “spogliato” del suo ruolo di ontologista e scienziato a vantaggio di un'interpretazione in chiave strettamente politica della sua filosofia, mostrando quindi una forte tendenza ad attualizzare la figura di Parmenide; in risposta a ciò Montano suggerisce una ricostruzione onnicomprensiva, su base filologica, della figura storica dell'Eleate, che tenga conto non soltanto di un aspetto particolare della sua figura, ma che al contrario tenga insieme diverse attitudini del filosofo eleatico.

Di nuovo, la relazione tra sensi e ragione viene presa in esame anche per quanto concerne diversi aspetti di pensiero di Democrito in tre saggi che occupano la parte centrale del volume (*Il metodo induttivo in Democrito?* pp. 67–89; *Il fenomeno e il discorso: il modello epistemologico in Democrito* pp. 91–127; *La genesi della credenza religiosa in Democrito* pp. 129–150). Il discorso intorno a Democrito, seppur dilazionato in ben tre capitoli, viene affrontato da Montano con uno sguardo di insieme globale, mostrando come il rapporto tra sensi e ragione sia una delle parti più feconde della dottrina atomista. La domanda di esordio è la colonna portante dell'intera questione: «È possibile parlare di metodi di ricerca in autori pre – aristotelici?» (p. 67) È fuor di dubbio che il metodo scientifico trovi la sua sistematizzazione solo con Aristotele (questa è la tesi del Langerberg, riportata dall'autore), benché già con Ippocrate si erano avute prima approssimazioni di una precisa metodologia di ricerca.

Il punto fondamentale da cui prende le mosse il ragionamento di Montano è, ancora una volta, l'impossibilità di affidarsi completamente a quelle che sono le testimonianze di altri autori, poiché ognuno di questi, alla domanda se la dottrina democritea abbia come elemento portante la conoscenza sensibile o la conoscenza razionale, tendono a privilegiare o l'uno o l'altro elemento (ciò a seconda di quella che è l'esigenza filosofica dello storiografo, in questo caso ancora Aristotele e Sesto Empirico), depotenziando quella che è l'idea centrale del pensiero dell'Abderita che vede senso e ragione muoversi di pari passo («La ragione può e deve giungere là dove il senso fallisce», pag. 77). Democrito dunque non esclude la sensibilità nella sua scala della conoscenza, bensì la pone come essenziale punto di partenza per conoscere il modo in cui la realtà si manifesta, ma nel momento in cui è necessario ricorrere ai principi, ecco subentrare la ragione (definita "misera" solo nella misura in cui essa tenti di operare da sé), tuttavia ciò non comporta, nel caso dell' Abderita, l'acquisizione di un metodo rigorosamente induttivo.

Anche nel secondo contributo viene ulteriormente sviluppata questa parte della teoria atomista: l'autore mostra come la teoria di Democrito debba essere letta alla luce di una sostanziale visione "co-operativa" di sensibilità e ragione. Riprendendo in parte quanto già scritto nel primo contributo sull'atomismo, Montano ci mostra come la teoria democritea presenti un dualismo (che si snoda in categorie fondamentali come quelle di "fenomeno" e "discorso") che è in realtà soltanto apparente, in quanto sensibilità ed intelletto hanno, a livello gnoseologico, funzioni complementari. Segue un'attenta analisi terminologica su alcuni concetti chiave della filosofia dell'Abderita, che viene riformulata da Aristotele e da Sesto E. sotto due differenti accezioni: sensismo secondo lo Stagirita e razionalismo per il secondo. La conclusione a cui perviene l'autore non esclude nessuno dei due elementi conoscitivi: «Gli elementi semplici, atomi e vuoto, infatti, rappresentano *ambidue* la struttura dei fenomeni e perciò non sono percepibili attraverso i sensi. Per coglierli allora c'è bisogno, allora, di far ricorso alla conoscenza genuina, che, andando oltre i dati percettivi, senza però negarli, ne mostra il reale fondamento» (pag. 124).

Questo ragionamento democriteo in merito all'utilizzo della ragione investe anche la *communis opinio* in merito alla credenza religiosa: secondo l'Abderita, la credenza religiosa sta in piedi su una sorta di totale sentimento di smarrimento dei "molti" di fronte a fenomeni complessi della natura: in virtù di ciò essi «foggiano l'idolo del caso» (p. 140), questo atteggiamento di impotenza di fronte al fenomeno genererebbe la credenza religiosa in forze soprannaturali; in risposta a ciò, Democrito osserva come la causa di questa credenza religiosa sia la povertà razionale dei "molti" a non considerare che ogni cosa che avviene in natura è razionalmente dimostrabile.

Su un binario diverso rispetto a queste tesi democritee sembra svilupparsi la figura di Gorgia. Sebbene la critica dell'Agrigentino sia rivolta, come è noto, essenzialmente contro l'eleatismo e le sue astrazioni logico – ontologiche, Montano pone invece qui l'accento su un aspetto particolare del pensiero del sofista, e cioè quello secondo cui non vi è corrispondenza tra pensiero ed essere (in pratica capovolgendo quanto affermato da Parmenide in DK 28 B 3; 8,34). Sulla base di ciò, il sofista scinde nettamente sensibilità e ragione, per cui il discorso non può più prendere l'iniziativa da sé, ma in qualche modo

«essa [*scil.* La logica] è diventata tributaria dell'esperienza» (p. 167), nel senso che non può più da sola, intavolare ragionamenti che hanno pretesa di verità, prescindendo dal dato empirico. Tutto ciò è giustificato dal fatto che se le cose viste, udite o toccate provengono dall'esterno (perciò si manifestano in maniera evidente), allora il pensiero, essendo espressione di un'astrazione mentale proveniente dall'interiorità, non può avere corrispondenza con l'essere, ma deve necessariamente tirarsi indietro e sottostare a quella che è il dato dell'evidenza sensibile.

Un ulteriore e vivace capitolo riguarda l'analisi del metodo per ipotesi nel *Menone*. Montano qui analizza infatti come, accanto ai ben più noti metodi di indagine platonici, vale a dire quello giovanile «socratico» e quello dialettico, il metodo per ipotesi si affianchi a pieno titolo a questi ultimi come efficace mezzo per la ricerca e la scoperta del vero.

In particolare, il metodo ipotetico si fonda sulla teoria platonica dell'anamnesi, il che significa che «Solo ammettendo, infatti, che nell'animo dell'uomo ci siano parti, anche poche ed irrelate, di verità – scrive Montano – è possibile sconfiggere l'aporia eristica affermatrice l'impossibilità della ricerca del sapere». La descrizione del metodo ἐξ ὑποθέσεως e le sue applicazioni sono espresse al fine di dimostrare come la sua estensione, che racchiude in sé come conseguenza anche la teoria della reminiscenza, si ponga non in contraddizione, ma in linea di continuità con il metodo giovanile socratico ed il metodo dialettico esposto nei dialoghi della maturità.

Infine, parallelamente ad alcuni capitoli dedicati a Plutarco (pp. 239–246), alla diatriba tra filosofi ed astrologi nel V secolo e sulla filosofia nella *Magna Graecia* (pp. 247–266), Montano si sofferma in un capitolo *A difesa del classico* (pp. 267–284) al fine di far emergere l'attualità non solo delle tematiche trattate ma anche, di converso, della riscoperta del testo classico, non necessariamente filosofico. Riprende forma allora quel tentativo di non slegare filosofia e storia della filosofia già richiamato nelle pagine precedenti. In particolar modo, l'ultimo capito di *Methodos* lascia trasparire una volontà dell'autore di attualizzare le problematiche inerenti lo studio dei classici. Dopo aver mostrato come, nella storia del pensiero occidentale, il ricorso al "classico" sia stata prerogativa dei più grandi filosofi ed umanisti, Montano passa ad analizzare il senso stesso di questo "ritorno al passato". L'autore mostra come il riferimento al *classico* non sia una mera attività contemplativa verso qualcosa che c'era e non c'è più, bensì esso si pone come elemento fecondo per risvegliare la coscienza del sé all'interno di un soggetto (singolare o collettivo) che corrobori la propria identità attraverso il raffronto con le *auctoritates* e comprenda quanto di quella specifica tradizione ancora sia presente in esso e quanto invece vi sia di differente, cosicché venga salvaguardata e rinvigorita l'identità di chi si confronta con la tradizione.

In conclusione, credo che i maggiori meriti del testo esaminato siano, oltre alla pregevole ricostruzione del pensiero dei vari autori affrontati, 1) quello di aver dimostrato l'attualità dei contenuti della filosofia antica, 2) quello di aver posto l'attenzione su quel nucleo comune tra filosofia e storia della filosofia che molto spesso si tende a scindere, ma che invece rappresentano due facce della stessa medaglia.

La scienza, il vortice, il metodo analogico nei Milesi

Guido Calenda, *I cieli alla luce della ragione. Talete, Anassimandro e Anassimene*, Roma 2015.

ENRICO PIERGIACOMI / *University of Trento* /

Guido Calenda può essere un po' impropriamente definito come un *outsider* della filosofia antica. Professore di «Costruzioni idrauliche» presso l'Università degli Studi di Roma Tre, egli si è interessato solo in anni recenti all'epistemologia dei Presocratici, condensando i risultati delle sue ricerche nel volume *Epistemologia greca del VI e V secolo a.C.. Eraclito e gli Eleati* (Calenda, 2011). Oggi Calenda torna sull'argomento con *I cieli alla luce della ragione. Talete, Anassimandro e Anassimene*, che in un certo senso completa e raffina alcuni dei risultati ermeneutici conseguiti nel libro precedente. Il nuovo testo ha infatti il principale intento di dimostrare che i Milesi elaborarono per la prima volta dei modelli concettuali capaci di spiegare l'ordine dell'universo (p. 13), che è una tesi appunto già delineata nel volume più vecchio (Calenda 2011: 38).

Il libro *I cieli alla luce della ragione* si compone di sei capitoli. Il primo e il secondo sono di carattere generale. Rispettivamente, essi ricostruiscono il contesto storico in cui operarono i Milesi e stabiliscono i criteri interpretativi che guidano la parte "analitica" del libro, ovvero i capitoli III, IV e V. Questi ultimi sono a loro volta dedicati allo studio ravvicinato delle concezioni di Talete, Anassimandro e Anassimene. Chiude il volume un capitolo, dal titolo *Influenza dei Milesi*, che è una materia che potrebbe in sé costituire

l'occasione per un altro volume, ma che Calenda limita saggiamente all'indagine delle ascendenze epistemologiche sul pensiero post-milesio.

Dal punto di vista eminentemente metodologico, ritengo che la scelta di esplicitare i criteri interpretativi che guidano l'indagine dell'autore costituisca uno dei meriti principali del libro. Le considerazioni di ogni studioso sono indotte spesso, del resto, da alcuni assunti di base, che però non sempre vengono dichiarati al lettore, o se lo sono, non vengono solitamente difesi e giustificati prima di essere applicati all'analisi dei testi antichi. Il fatto che Calenda lo faccia è sintomo di grande lucidità e suggerisce che ogni pagina del suo volume è stata seriamente meditata in ogni sua parte, senza abbandonarsi a facili e radicati preconcetti o pregiudizi interpretativi.

Un altro punto che merita apprezzamento è la constatazione di un costante e saggio richiamo alla prudenza ermeneutica, che non sempre viene praticata dagli interpreti (vedi quanto rileva lo stesso autore nelle pp. 40–41). Date la scarsità delle fonti sui Milesi e, soprattutto, la natura “connotata” delle notizie riportate da alcuni testimoni (come Aristotele e Teofrasto), Calenda è consapevole che ogni ricostruzione di Talete, Anassimandro, Anassimene è fortemente ipotetica (p. 28).

Ma quali sono questi criteri che orientano l'indagine? Essi sono sostanzialmente quattro. Tre di loro sono appunto elaborati nel capitolo II. Se ne può poi ricavare un quarto dal capitolo I, che come si è detto è dedicato specificamente al contesto storico e, tuttavia, ha un peso anche teorico considerevole. Sintetizzo i criteri di seguito:

1. *I Milesi operarono in un ambiente culturale che incentivava l'autonomia dei cittadini aristocratici e l'indagine critica spregiudicata, che a sua volta poteva servire anche a corroborare lo status sociale del ricercatore* (pp. 17–24). All'epoca di Talete, Anassimandro e Anassimene, infatti, Mileto era una città auto-governata che non doveva rendere conto a una sovranità superiore, nonché un luogo in cui si concentravano dei vivaci scambi commerciali e culturali con il Nord-Est, l'Oriente, l'Egitto. Inoltre, poiché erano di estrazione aristocratica, i ricercatori Milesi vedevano forse a quel tempo la ricerca della conoscenze scientifiche, spesso inutili o di utilità non immediata, come una pratica generatrice di prestigio sociale, secondo le modalità su cui ha insistito molto lo storico Duploy (cfr. Duploy 2006) e che erano già prefigurate da Lloyd (Lloyd 1992; Lloyd 1996: 17, 38, 57). Calenda applica almeno questo discorso alla figura di Talete (pp. 54–55, 77). I Milesi erano allora, per così dire, abituati all'autonomia, soliti confrontarsi con molti popoli o persone e calati in un ambiente competitivo, in cui la conoscenza costituiva un bene capace di accrescere il proprio *status*. Tale *humus* contribuì all'attitudine a formulare delle ipotesi scientifiche che potremmo definire – per riprendere termini cari a Calenda – come «ardite» o «audaci» (pp. 107, 119, 150, 201), perché formulate anche in antitesi con le credenze e i pregiudizi correnti.
2. *I Milesi non furono uomini dalla mentalità primitiva*, che per esempio non sapevano distinguere gli oggetti di pensiero dagli oggetti reali (pp. 25–28). Come Calenda già dichiara nell'introduzione al volume, essi furono intellettuali che esercitavano correttamente «l'ordinaria capacità logica dell'uomo» (p. 15). I Milesi

elaboravano, più specificamente, delle coerenti ipotesi esplicative del funzionamento del nostro cosmo, a partire dalle conoscenze e dai dati empirici che avevano allora a disposizione. Se essi ci appaiono primitivi, non è dunque dovuto a un cambio di mentalità, vale a dire al passaggio dalla ragione ancora immatura a una che ormai esprime il suo pieno potenziale, bensì al mutamento del nostro contesto storico, che non solleva più i problemi epistemologici/teorici che interessarono a suo tempo i Milesi, e alle nostre più ricche conoscenze di base.

3. *Le concezioni dei Milesi non sono “razionalizzazioni” di istanze religiose e dei resoconti poetici dell’epopea antica* (pp. 28–39). Tra la mitologia e le prime indagini sulla natura non si pone così un rapporto filogenetico, ma al contrario una drastica rottura. Avviene quello che, nella storia della scienza, è descritto come il cambio di paradigma scientifico dominante. Prima dei Milesi, si spiegavano i fenomeni ricorrendo a spiegazioni vitalistiche e teologiche, quale ad esempio la corsa del carro del dio Elios intorno alla terra per alternare il giorno con la notte. Con loro e dopo di loro, invece, si passa a interpretare il cosmo e i cieli supponendo l’azione di processi fisici meccanici, mutuati in analogia con processi fisici che hanno luogo sulla terra (p. 33). Calenda chiamerà più oltre tale paradigma epistemologico il paradigma dell’«analogia pertinente», dove “pertinente” serve a indicare che i Milesi partivano dall’assunto che il meccanismo dei fenomeni celesti e quello dei fenomeni terrestri è sostanzialmente il medesimo per entrambi (p. 196).
4. *I Milesi non sono i padri fondatori della metafisica, bensì della scienza occidentale* (pp. 39–50). Seppure non furono “scienziati” nel senso moderno del termine, vale a dire fautori di un metodo sperimentale, che procede per deduzioni derivate da un coerente sistema assiomaticizzato e fornisce un modello astratto, capace di interpretare quantitativamente le osservazioni in maniera precisa (cfr. la p. 186), essi lo sono, a detta di Calenda, in un senso più ristretto. Se consideriamo “scienza” l’attitudine a creare una teoria a partire da misure e osservazioni empiriche, che unisce inventiva e «un’indagine sistematica di durata anche pluriennale» (p. 41), allora è possibile far risalire l’origine della scienza ai Milesi. Tale prospettiva induce Calenda a diffidare in parte della storicità del resoconto di Aristotele, che fa dei Milesi i fautori di una dottrina metafisica ancora molto vaga e indeterminata, ossia dell’idea che tutte le cose si generano, divengono e muoiono in virtù di un unico elemento fondamentale. L’autore non nega certo che almeno Anassimandro e Anassimene «abbiano posto un corpo infinitamente esteso come fonte delle innumerevoli sostanze che osserviamo nel mondo» (p. 50), che stando alla concordanza delle fonti – e soprattutto al contenuto dei fr. DK 12 B 1 (= Simpl. In Arist. Phys. 24, 13) e DK 13 B 2 (= Aezio I 3, 4) – sembra davvero incontestabile. Quello che Calenda mette in questione è che il processo in base al quale ogni cosa nasce, si trasforma, muore sia di carattere vitalistico e qualitativo, ovvero consista nell’«alterazione» dell’elemento fondamentale, che è una tesi metafisica a favore della quale «non esiste alcun indizio» (p. 44) e già criticata dall’autore nel volume precedente (Calenda 2011: 310). Al suo posto, sarebbe forse più produttivo

ipotizzare il processo meccanico e “quantitativo” intravisto nel criterio 3, perché si sposa meglio con l’insieme delle fonti e si armonizza di più con la tendenza dei Milesi a fondare le loro teorie su osservazioni chiare.

La delineazione dei quattro criteri nell’interpretazione di Talete, Anassimene, Anasimandro basta già a presentarli sotto una luce interessante e come pensatori di grande raffinatezza, degni di essere ancora studiati oggi, anche se forse almeno uno di loro poteva essere approfondito leggermente di più. Mi riferisco qui al criterio 1, su cui Calenda torna in breve solo nelle pp. 199–200 del cap. VI, per aggiungere che le fonti di cui disponiamo rendono fortemente probabile che la loro scienza non fosse messa al servizio di una teoria escatologica e che essi furono «cittadini attivi» dall’«etica evoluta».

È vero che, se escludiamo i detti che la tradizione attribuisce a Talete come membro dei “Sette Sapienti”, nulla sappiamo della sua morale. Tuttavia, sarebbe risultato comunque utile esaminare da vicino alcune testimonianze antiche, per difendere la supposizione di una correlazione tra l’attività scientifica dei Milesi e l’acquisizione o la conservazione del loro prestigio sociale, che trovo pur affascinante e condivisibile. Limitatamente a Talete, si può per esempio osservare che l’ipotesi di Calenda deve almeno rendere conto della notizia di Diogene Laerzio, secondo cui il pensatore si dedicò alla contemplazione della natura solo *dopo* aver praticato la politica (DK 11 A 1 = I 23: Μετὰ δὲ τὰ πολιτικά τῆς φυσικῆς ἐγένετο θεωρίας), quindi che la prima attività potesse anche essere coltivata indipendentemente dalla ricerca dello *status* garantito dalla seconda. O ancora, la supposizione è in lieve contrasto con il celebre aneddoto raccontato da Platone, che vorrebbe che Talete fu deriso da una fanciulla, per essere caduto nel pozzo mentre era intento a studiare le stelle (*Tht.* 174 a 4–8 = DK 11 A 9), stranamente non ricordato dallo studioso, al contrario dell’aneddoto riferito da Aristotele (*Pol.* I 1259 a 5–18 = DK 11 A 10), che egli cita nella p. 55. Se il racconto platonico ha sia pure un briciolo di attendibilità storica, esso segnala che l’attività scientifica non conferiva per forza prestigio sociale al Milesio, potendo anche attirare su di lui sarcasmo e risa.

Ad ogni modo, il mancato approfondimento del rapporto tra l’etica e l’attività scientifica dei Milesi non va percepito come un difetto, né come un limite del volume di Calenda. Gli interessi dell’autore sono programmaticamente epistemologici, per cui la morale costituisce un aspetto tutto sommato accessorio e che può essere lasciato abbozzato nel testo, senza compromettere anche poco l’indagine principale. Il criterio 1 è oltretutto appunto un criterio, concepito come uno strumento per studiare le dottrine dei Milesi nei capitoli III–V di carattere analitico, che vale adesso la pena di riassumere e di esaminare un poco. Dalla prospettiva contenutistica, è dopo tutto qui che Calenda elabora le ipotesi ermeneutiche più persuasive e originali.

Il capitolo III mostra la variegata attività scientifica di Talete. Sembra che il Milesio applicò per la prima volta la dimostrazione geometrica, che lo portò ad esempio a misurare l’altezza delle piramidi (pp. 62–63), e a compiere accurate misurazioni astronomiche, che gli consentivano di anticipare eclissi, levate, tramonti o altri fenomeni celesti similari (pp. 63–69). Se si suppone poi una continuità delle riflessioni di Talete con quelle di Anasimandro e Anassimene, si potrebbe pure estendere il raggio dei suoi interessi fino alla

cosmogonia e cosmologia, che sappiamo furono appunto coltivate dai suoi continuatori (pp. 69–72). Ma Calenda è preciso nel riferire che di ciò non abbiamo alcuna conferma testuale diretta, sicché intorno a questo punto si può solo parlare per ipotesi, o nel migliore dei casi considerare come altamente probabile esclusivamente l'idea che il Milesio considerasse gli astri come dei corpi infuocati e terrosi, riferitaci da Aezio (II 13 1 e 20 9 = DK 11 A 17a). A fronte di questo modo di procedere, l'autore considera così Talete il creatore della figura dello scienziato (p. 78) e un pensatore «interessato più a osservazioni, misure e dimostrazioni che non a ipotesi speculative» (p. 72).

Questa immagine del pensatore si riverbera sulla valutazione delle ben più note dottrine che gli attribuiscono le fonti antiche, *i.e.* quella che l'acqua sia principio di tutte le cose che sono e quella che tutto il cosmo sia animato / pieno di dèi. In linea con i criteri interpretativi 3–4, Calenda esclude che esse vadano interpretate in senso teologico e metafisico.

La dottrina dell'acqua come principio non prevede forse, come vuole Aristotele, che ogni cosa si compone di questo elemento e nasce/diviene/muore per la sua alterazione, «ma soltanto che l'acqua è all'origine di tutto ciò che si produce» (p. 59). Si tratta di una tesi che si sposa bene con l'attitudine all'osservazione e alla misurazione di Talete, visto che egli avrebbe potuto in effetti fondarla notando che molti enti e fenomeni mostrano un qualche legame con l'umidità. Basti pensare alla natura succosa degli alimenti, all'umidità del seme, al fatto che gli astri infuocati e terrosi traggono sussistenza dalle esalazioni marine. A questo discorso, Calenda collega per inciso l'analisi della notizia che Talete asseriva che la terra di forma piatta rimane ferma, perché galleggia nell'acqua (pp. 60–61). Ancora una volta, l'autore non evoca l'ipotesi della sopravvivenza di un'esplorazione teologica o mitica, né una lettura metafisica, ma la giustifica dicendo che il Milesio potrebbe averla elaborata per spiegare i terremoti, oppure potrebbe averla difesa con un'«analogia pertinente». Poiché Talete osservava che “in piccolo” un corpo oppone resistenza all'affondamento, se dotato di dimensioni sufficientemente ampie, allora lo stesso può verificarsi “in grande” anche a proposito della terra, a causa della sua enorme ampiezza.

Quanto alla tesi che ogni cosa è animata e piena di dèi, Calenda respinge la lettura teologica già nota agli antichi, o quella panteistica abbracciata da molti moderni (si veda ad esempio Sedley 2011: 27–29), per interpretarla come l'ammissione dell'incomprensibilità di come la calamita e l'ambra attirino i pezzi di ferro o paglia, dando quasi l'impressione di essere vive e automotrici (pp. 73–77). Talete userebbe il riferimento al divino per dire che «la materia è ancora misteriosa» nel suo comportamento (p. 76).

Si tratta di un'ipotesi davvero ingegnosa, suggestiva e assai economica che, aggiunto, può trovare una debole conferma da un'asserzione isolata di Diogene Laerzio (I 23 = DK 11 A 1). Stando al biografo, alcuni attribuirono a Talete – in controtendenza con altri che pensavano non avesse scritto nulla – l'idea che tutte quelle cose che non erano riportate nei libri *Sul solstizio* e *Sull'equinozio* erano ritenute da lui incomprensibili (ἀκατάληπτα). La notizia va assunta con enorme cautela, soprattutto perché l'aggettivo ἀκατάληπτος non può risalire al Milesio, trattandosi di un termine tecnico che ricorre

nei filosofi ellenistici, per indicare il processo di comprensione forte di una determinata cosa o esperienza che dà luogo alla scienza (cfr. almeno Zenone stoico in *SVF I 66 = Cic., Acad. pr. II 144*). Ma potrebbe anche essere vera, visto che non si può escludere che gli scritti di Talete potessero in effetti aver circolato per poi presto sparire (cfr. lo stesso Calenda nella p. 53). Si può pertanto presumere che il Milesio potesse distinguere fenomeni conoscibili da fenomeni (al momento?) inconoscibili, il che darebbe un sostegno testuale a quella che Calenda presenta come una pura ipotesi.

Nel capitolo IV, viene invece esposta la ben più lunga e articolata analisi di Anassimandro. Non meno estesa di quella di Talete, visto che toccava i più disparati ambiti del reale (dal cielo ai fenomeni terrestri, dalla formazione dei mondi alla nascita degli uomini), l'attività di questo pensatore si distingue per essere giunta a un grado di "specializzazione" maggiore. In Anassimandro, vi è in fondo il tentativo di perfezionare il paradigma conoscitivo dell'«analogia pertinente», aggiungendo che la "pertinenza" deve riguardare anche la scelta di un modello congruo all'oggetto indagato. I modelli devono essere «fisici per gli aspetti fisici, biologici per quelli biologici» (p. 119), caratteristica che fa del Milesio colui che diede «il primo sicuro apparire del pensiero scientifico» (p. 150). A questa prima differenza rispetto a Talete, ne va aggiunta una seconda, vale a dire che l'obiettivo conoscitivo di Anassimandro era assai più ambizioso: «illustrare all'uomo (...) il suo posto sulla terra, quello della terra nel cosmo e quello del cosmo nell'universo infinito» (p. 84), cioè nell'ἄπειρον che nei secoli è stato oggetto delle più disparate esegesi teologiche e metafisiche (alcune sono citate e discusse nelle pp. 132–146).

Tale obiettivo potrebbe essere stato raggiunto in vari modi. Poteva passare per il tentativo di disegnare una mappa della terra, che al di là delle più immediate funzioni di orientamento per i viaggiatori poteva avere appunto la finalità conoscitiva di collocare l'uomo in un preciso contesto spaziale e temporale (pp. 82–83). E poteva anche procedere mostrando all'uomo la sua discendenza da grandi squali (pp. 116–119), che ancora una volta è un'ipotesi congrua con il paradigma dell'analogia pertinente. Poiché il neonato umano non è in grado di badare a se stesso e si svezza dai progenitori solo dopo molto tempo, ne deve seguire che originariamente l'umanità doveva essere nata da un'altra specie, altrimenti non avrebbe nemmeno cominciato a muovere i primi passi nella vita. Ma se accettiamo la ricostruzione di Calenda, possiamo presumere che l'obiettivo scientifico di Anassimandro fosse assolto soprattutto da una grandiosa ipotesi scientifica. Mi riferisco all'idea che non solo il nostro mondo, ma persino gli infiniti cieli e cosmi che esistono nell'universo siano emersi dalla materia illimitata e si conservino tutt'ora ciascuno per l'azione di uno specifico vortice, che sono così conseguentemente a loro volta di numero infinito (pp. 137–142) e furono scoperti dal Milesio con l'«analogia pertinente» delle trombe marine. Del resto, queste ultime raccolgono del materiale solido e lo mantengono stabile dentro l'occhio del ciclone, fino a quando il mulinello non si arresta (pp. 86–88). La tesi dell'autore è molto densa e va esposta ordinatamente per gradi.

Anzitutto, va notato che Calenda intende l'ἄπειρον di Anassimandro in un modo in parte tradizionale, in parte originale. Tradizionale è la sua idea che il termine vada tradotto appunto con «infinito» e non con «indeterminato» (pp. 119–122), dunque vada conce-

pito come un principio materiale di illimitata estensione e non con uno che può anche essere finito, ma privo di qualità determinate nella sua struttura. Originale è, di contro, la sua ipotesi che l'ἀπείρων sia una massa fluida di materiale disomogeneo che contiene le sostanze di tutte le cose, come forse già Talete aveva immaginato (vedi la p. 58), chiamate in maniera anacronistica da Aristotele e altri Peripatetici con il nome di "contrari" (pp. 89–92; cfr. poi le pp. 122–132, dove Calenda respinge le esegesi alternative che vorrebbero che la materia sia composta da qualcosa di intermedio tra le coppie di elementi). Ora, i vortici supposti da Calenda non farebbero altro che separare i cieli e i cosmi dal miscuglio originario, aggregando e tenendo insieme il materiale eterogeneo lì presente. Una volta esaurita la loro azione, essi farebbero poi ricadere i mondi nell'ἀπείρων, come parrebbe confermato dal misterioso fr. DK 12 B 1, tramandato da Simplicio (*In Arist. Phys.* 24 17). Il richiamo nel testo a una giustizia che vede la dissoluzione delle cose che hanno avuto origine come una forma di «risarcimento» cosmico alluderebbe, stando almeno all'esegesi svolta dall'autore (pp. 96–97, 146–150), a un'ineluttabile legge naturale, che prescrive che tutto ciò che nasce per azione di un vortice e rompe l'originaria natura indifferenziata dell'infinito faccia alla fine ritorno all'infinito, restaurando la condizione di partenza.

In secondo luogo, anche se nessuna fonte in cui viene fatto il nome di Anassimandro attesta mai direttamente l'esistenza dei vortici, Calenda sottolinea che questi possano essere intravisti nelle testimonianze dello pseudo-Plutarco (*Strom.* 2, p. 59 = DK 12 A 10) e di Aezio (II 1 3 = DK 12 A 17), che parlano di un moto circolare responsabile della genesi e della dissoluzione dei mondi. A titolo ausiliario, l'autore ricorda poi nella p. 143 le «esplicite menzioni» costituite da un ulteriore passo di Aezio (II 2, 4 = DK 12 A 13) e un passaggio di Aristotele (*De cael.* II 295 a 10–13), che descrive una δίνησις che tiene fissa la terra al suo centro. A suo ulteriore supporto, si può notare che una teoria del vortice è descritta in termini simili da un libro del *Sulla natura* di Epicuro, che può essere verosimilmente fatta risalire ai Milesi (cfr. qui Perilli 2002).

Il richiamo al primo testo mi sembra cogente, perché coloro che ammettono che il mondo "vortichi" come una ruota sono probabilmente i seguaci di Anassimandro, che grazie ai testi citati in DK 12 A 18 e 21–22 sappiamo riconoscesse in effetti che il movimento degli astri è assimilabile a quello di un τροχός. Meno pregnante mi appare invece la citazione dal *De caelo* di Aristotele. Calenda può permettersi di considerare il passo come una testimonianza su Anassimandro, che però non viene nominato nel testo, perché respinge, nelle pp. 108–112, la notizia di un altro passo del trattato (295 b 10–16 = DK 12 A 26), secondo cui il Milesio spiegava la fissità della terra evocando la sua simmetria rispetto agli estremi del cielo. L'autore la contesta adducendo, nella p. 110: A) che la terra è cilindrica, quindi non può essere equamente distante dagli estremi del cielo; B) la rotazione celeste che si compie negli estremi romperebbe comunque la simmetria; C) l'universo è infinito, ma di un'entità infinita non si può individuare né un centro, né degli estremi. Alla ragione A, si può opporre che Anassimandro potrebbe aver affermato che il cielo ha forma cilindrica (cfr. la p. 100), più che sferica come pensa Calenda (p. 103), dunque potrebbe aver ipotizzato che la terra sia un cilindro piccolo posto

al centro di un cilindro molto più ampio per diametro e lunghezza, ma che ha la stessa altezza di quello grande. In tal caso, la simmetria rispetto agli estremi di cui parla Aristotele verrebbe salvaguardata. B non mi è invece chiara. Le orbite dei cieli resterebbero comunque fisse, per cui la terra potrebbe porsi come equamente distante da loro. Infine, C può essere ridimensionata dicendo che la terra non è simmetrica rispetto all'universo, bensì appunto rispetto al cielo, che essendo di estensione finita ha un centro e degli estremi. Ad ogni modo, il recupero dell'argomento della simmetria non pregiudica la tesi del vortice. Potrebbe infatti darsi che Anassimandro accettasse l'uno e l'altra, ovvero che giustificasse che la terra resta fissa al centro *sia* perché trattenuta dal vortice, *sia* perché equamente distante dagli estremi.

Assodato allora che Calenda ha i suoi fondati motivi per supporre la dinamica del vortice, rimangono comunque da risolvere due apparenti difficoltà della teoria anassimandrea. Da un lato, come mai i corpi celesti come il sole, la luna e le stelle non sono scagliati via, non essendo trattenuti nel suo esatto centro al pari della terra? O ancora, perché noi uomini non percepiamo il moto vorticoso che genera e mantiene il nostro cielo? Calenda risponde al primo quesito in maniera molto raffinata e "straniante". Anassimandro non concepiva il sole, la luna e le stelle come dei "corpi", bensì come degli strati anulari del vortice, che grazie alla immensa velocità delle rotazioni si accendono per frizione. Essi si mostrerebbero ora visibili e ora invisibili perché, tra loro e la nostra terra, si frappone uno strato di materia caliginosa, che di tanto in tanto si apre in sfatatoi od orifici, permettendo così a noi uomini di intravedere i fuochi celesti (pp. 97-107).

La seconda difficoltà viene invece meno, notando che la materia posta al centro del vortice sembra restare stazionaria (p. 88). Noi uomini non percepiamo allora che la terra è trascinata dall'impeto del mulinello perché, al contrario, ci appare come ferma, in quanto collocata nell'esatto occhio del ciclone. L'ipotesi di Calenda può essere rinvigorita aggiungendo che la sua prospettiva trova un parallelo in Empedocle, che peraltro, stando a Diodoro di Efeso (in Diog. Laert. VIII 70), fu ammiratore ed emulo di Anassimandro. I vv. 1-10 dell'*ensemble* D del papiro di Strasburgo (uso l'edizione di Martin-Primavesi 1999) riferisce che noi uomini ci troviamo appunto nella profondità di un vortice, che è molto probabilmente la stessa $\delta\acute{\iota}\nu\eta$ che mantiene la terra al centro (Arist. *De cael.* II 295 a 16-23 = DK 31 A 67; sulla testimonianza, si veda almeno Tigner, 1974) e forma il cosmo così come lo conosciamo, grazie all'azione di $\Phi\iota\lambda\acute{o}\tau\eta\varsigma$ e $\text{N}\acute{\epsilon}\iota\kappa\omicron\varsigma$ - si veda ancora il papiro di Strasburgo (*ensemble* A ii, vv. 11-30) e il fr. DK 31 B 35, ricostruito per l'assemblaggio di versi tramandati da varie fonti antiche. Anche se Empedocle non lo afferma mai esplicitamente, il moto vorticoso che trattiene il pianeta non viene percepito da noi. Non a caso, egli dichiara altrove che i principi di $\Phi\iota\lambda\acute{o}\tau\eta\varsigma$ e $\text{N}\acute{\epsilon}\iota\kappa\omicron\varsigma$ non si scorgono con i sensi, bensì con gli "occhi della mente" (cfr. i vv. 16-26 del frammento DK 31 B 17 = *Simpl.*, In *Arist. Phys.* 157, 25). Per poter accorgersi che, in realtà, la terra si muove nel vortice pur sembrando ferma, occorre allora usare il ragionamento, che è proprio ciò che fa Anassimandro, quando spiega i fenomeni visibili con l'analogia delle trombe d'aria.

In sostanza, il capitolo IV di Calenda mostra come il "secondo" Milesio elaborò una teoria cosmologica che appare forse un tantino bizzarra agli sguardi di noi contempora-

nei, ma che nel VI secolo a.C. offriva una coerente esplicazione scientifica degli eventi che hanno luogo nel cielo e sulla terra. Essa non era tuttavia destinata a durare a lungo nella sua interezza, tant'è vero che nessuno riprenderà più l'idea che i fuochi celesti siano le braci del vortice che passano per alcuni orifizi, compreso il suo successore Anassimene. Il cuore concettuale del capitolo V mostra che questi conservò sì il modello epistemologico di Anassimandro «basato sull'analogia dei vortici che si creano nei fluidi in movimento» (p. 172) e che ammette l'infinità dei mondi o il determinarsi di ogni cosa dalla materia separata per vorticazione. E tuttavia, sottolinea pure che egli si distinse dal predecessore per l'aggiunta di due particolari significativi: la tesi che gli astri sono corpi piatti di enormi dimensioni, mentre le stelle sono corpi a volte "conficcate" su una massa cristallina, e l'identificazione dell'ἀπείρων che ospita il materiale disomogeneo con l'aria.

I due tratti distintivi di Anassimene rispetto ad Anassimandro sono correlati. Per un verso, l'identità di ἀπείρων e aria fu elaborata anche per spiegare perché i corpi celesti non sono scagliati via dal vortice. La loro forma piatta e la loro grande dimensione fa sì che essi vengano tratti dagli estremi arroventati della δίνη, che non sono altro che correnti aeree (pp. 173–177). Per un altro, il vortice potrebbe essere stato recuperato da Anassimandro per spiegare la nascita delle cose. Posto che l'ἄηρ non si identifichi con l'aria materiale che respiriamo, ma coincida con la nostra atmosfera, che è «una natura complessa dalle molteplici manifestazioni» e che «si presenta con una grande varietà di aspetti» (p. 166), Anassimene potrebbe avere descritto la generazione come un processo meccanico di separazione dei corpi dalla massa atmosferica. Questi poi si diversificano in densi e pesanti, a seconda della temperatura. Infatti, un corpo è dotato di densità maggiore quanto più è fredda la parte dell'atmosfera da cui nasce, mentre è caratterizzato da una maggiore rarefazione, quanto più la parte dell'atmosfera è calda o "rilasciata" (pp. 156–166).

L'esegesi in questione costituisce, ancora una volta, un'applicazione dei criteri interpretativi 3–4. Anassimene non è né un metafisico che afferma che l'aria è un elemento pervasivo che produce tutto per alterazione qualitativa, né un principio divino, derivato dalla razionalizzazione delle istanze mitiche (pp. 167–172). Forse qui poteva essere utile fare un brevissimo riferimento alle differenze che intercorrono tra il Milesio e il suo successore Diogene di Apollonia. Sappiamo che questi identificasse esplicitamente l'aria con dio, a partire dall'ipotesi che essa ha mente e conoscenza, facendone pure un principio vivente che produce tutto tramite un processo di alterazione qualitativa e orientata secondo un piano intelligente (cfr. i fr. citati da Simplicio in DK 64 B 2, 5, 7; vedi poi Sedley 2011: 89–91). Nulla di tutto questo si legge nei frammenti di Anassimene, che si limitano a presentare l'ἄηρ come ciò che tiene unito il cosmo / gli individui (Aezio I 3 4 = fr. DK 13 B 2) e, se riteniamo autentico il fr. DK 13 B 3 (= Olimp. *De art. sacr.* 25), seguendo Calenda (pp. 163–164, n. 14), come un fluido che scorre incessantemente e fa nascere le cose. È allora probabile che l'identità aria-dio che Cicerone e Aezio pongono anche per il Milesio (vedi i testi di DK 13 A 10) costituisca una retroproiezione anacronistica su di lui del pensiero di Diogene.

Poche parole possono infine essere spese sul capitolo VI, che come si è detto chiude il volume delineando le *Influenze dei Milesi* sui pensatori successivi. Malgrado il titolo possa a prima vista indurre ad aspettarsi il rilevamento di ascendenze “positive”, quello che Calenda pone in evidenza è la ragione “negativa” di una profonda discontinuità tra Talete, Anassimandro, Anassimene e autori come Senofane, Eraclito, Parmenide. Dopo aver mostrato che non vi sono testi a sostegno del vetusto paradigma che suppone un passaggio storico dal “monismo” milesio al pluralismo di Empedocle, Anassagora e degli Atomisti, per il tramite dell’ontologia eleatica (pp. 187–195; così già più dettagliatamente in Calenda 2011: 13–14 e 299–311), l’autore argomenta che i successori dei Milesi ridimensionarono l’efficacia del modello epistemologico dell’«analogia pertinente». Quest’ultimo implica, in fondo, una marcata fiducia nel potenziale epistemico del ragionamento che presume di scoprire, a partire da ciò che è visibile, l’esistenza e la dinamica di un processo meccanico/generativo di natura invisibile. Ma Senofane la incrinerà, mentre Eraclito e Parmenide evidenzieranno i limiti della conoscenza umana, facendo sì che le successive teorie si facessero meno audaci / fantasiose e più controllate (pp. 198, 200–201). In ogni caso, le raffinate riflessioni critiche di questi tre pensatori non sarebbero nate, se le ricerche dei Milesi non avessero sensibilizzato gli uomini a indagare la realtà prescindendo dal mito e a «vedere l’universo come un fatto fisico» (p. 202). Sebbene vi sia dunque discontinuità tra Talete, Anassimandro, Anassimene e i loro successori, bisogna comunque riconoscere che essa procedeva pur sempre da un modo inedito di concepire la natura, introdotto dai primi.

Il libro di Calenda presenta, in conclusione, un’equilibrata e originale indagine sui Milesi. Esaminando in modo sempre molto cauto i testi antichi, esso arriva a descriverli in modo assai persuasivo come gli iniziatori della scienza occidentale, perché autori di modelli esplicativi della realtà derivati in analogia con l’esperienza visibile, che sono stati spesso ridotti dalla tradizione filosofica posteriore a teorie metafisiche primitive e ancora impastoiate nei resoconti mitici. La scoperta di molti passaggi argomentativi di questo risultato ermeneutico sono stati con alta probabilità ispirati o agevolati dalla formazione tecnico-ingegneristica dell’autore. Si ha così un motivo in più per salutare con favore lo studio della filosofia antica da parte degli *outsiders* della disciplina, che sovente giungono a interpretazioni altrettanto dense e profonde di quelle compiute dagli specialisti.

BIBLIOGRAFIA

- ARNIM, H. VON (cur.), 2006, *Stoici antichi. Tutti i frammenti*, R. Radice (introd., trad. e note), Milano.
- CALENDA, G., 2011, *Epistemologia greca del VI e V secolo a.C.. Eraclito e gli Eleati*, Roma.
- DIELS, H., KRANZ, W. (Hrsg.), 1956, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin.
- DUPLOY, A., 2006, *Le prestige des élites*, Paris.
- LLOYD, G.E.R., 1992, "Democracy, philosophy, and science in ancient Greece", in: J. Dunn (ed.), *Democracy. The Unfinished Journey. 508 BC to AD 1993*, Burges Hill, pp. 41–56.
- LLOYD, G.E.R., 1996, *Adversaries and authorities. Investigations into ancient Greek and Chinese science*. Cambridge.
- MARTIN, A., PRIMAVESI, O. (éd.), 1999, *L'Empédocle de Strasbourg (P. Strasb. gr. Inv. 1665–1666)*, Berlin e New York.
- PERILLI, L., 1992, "La teoria del vortice in Anassimandro e Anassimene: la testimonianza di Epicuro", *Wiener Studien* 105, pp. 5-1
- SEDLEY, D.N., 2011, *Creazionismo. Il dibattito antico da Anassagora a Galeno*, F. Verde (ed.), Roma.
- TIGNER, S.S., 1974, "Empedocles' Twirled Ladle and the Vortex-Supported Earth", *Isis* 229, pp. 433–447.

Il crocevia ontologico e i due volti della *Doxa*. Un'apologia della terza via in Parmenide

P. Thanassas, *Parmenides, Cosmos, and Being. A Philosophical Interpretation*,
Milwaukee 2007, pp. 109.

MASSIMO PULPITO / *Cátedra UNESCO Archaí, University of Brasília* /

I pochi frammenti del poema di Parmenide a noi giunti sono una fonte copiosa di problemi filosofici e filologici. Tra questi grande importanza ha assunto nel Novecento – almeno dopo il fondamentale lavoro di Reinhardt (1916) – la questione del rapporto tra le due parti del poema, tradizionalmente indicate con i nomi di “Verità” (*Alêtheia*) e “Opinione” (*Doxa*). Il libro di Panagiotis Thanassas, che pure intende offrire una breve e aggiornata interpretazione complessiva del pensiero di Parmenide, torna ancora una volta su questo annoso problema, riconoscendogli la centralità ermeneutica che lo caratterizza. L’operazione del libro si inserisce in una più generale tendenza verso la riabilitazione della fisica parmenidea, esposta nella seconda parte del poema, solitamente marginalizzata dalla critica. Th. è infatti tra coloro che ritengono che la differenza tra le due parti del poema non possa essere ridotta a quella tra verità (ontologica) e falsità (fisica), ma che sia necessario introdurre un’articolazione nel campo delle *Doxai*. È una linea interpretativa che

l'A. ha già seguito in altri studi (2005, 2006) e che adesso riprende in questo libro snello e informato, nel quale tenta di proporre uno sguardo d'insieme sulle questioni filosofiche (e in parte anche testuali) del poema.

Nel capitolo 1 (pp. 9–21) Th. ricostruisce brevemente la genesi dell'interpretazione classica secondo cui Parmenide avrebbe negato la realtà del mondo fenomenico. Secondo l'A. l'errore di fondo di questo approccio risiede nella sostituzione del concetto di Essere con quello di Uno, operata soprattutto dai neoplatonici¹, non tanto sulla base della lettura del poema proposta da Platone, quanto in linea con il bimondismo platonico, che separava il piano intelligibile da quello sensibile. Peraltro l'affermazione platonica secondo cui per Parmenide "tutto è uno" non rimuoverebbe del tutto la pluralità: piuttosto, essa implica una relazione dialettica tra unità e molteplicità. Cionondimeno, la maggior parte degli interpreti ha ritenuto che tale espressione stesse ad indicare l'esistenza di una sola cosa (monismo) e quindi che la *Doxa*, facendo riferimento ad una pluralità di enti, fosse giocoforza il resoconto di una irrealtà. Secondo Th. è necessario, pertanto, liberare il poema dall'interpretazione platonizzante, che lo legge come se fosse un trattato *Sull'Uno*.

Così, nel capitolo 2 (pp. 23–30) l'A. ci introduce nei problemi principali del poema. Il punto a cui egli riconosce un'importanza particolare, è l'interpretazione degli ultimi due versi del fr. B 1, che l'A., accogliendo la variante *per onta*, invece della lezione tradizionale *perônta*, intende in questo senso: «But nevertheless these you shall learn as well, how appearing things should be accepted: all of them altogether as beings» (DK 28 B 1, 31–32). L'invito che dunque la Dea, protagonista del poema, farebbe al giovane che l'ascolta (il *kouros*) è quello di cogliere la totalità delle apparenze (*ta dokounta*) come enti (*onta*). È così che, secondo l'A., si risolve il problema del rapporto tra le due sezioni del testo: *Alêtheia* e *Doxa* si occupano di una stessa cosa, a cui però guardano da punti di vista diversi e che vedono come Essere, la prima, e come apparire dell'Essere, la seconda.

Quanto al noto bivio del fr. B 2, esso andrebbe inteso come un crocevia ontologico, l'alternativa completa tra una via dell'essere e una del non essere. L'intento di Parmenide sarebbe quello di escludere ogni possibile terza via che mescoli in maniera indiscriminata essere e non essere: è questa confusione, propria dei mortali, che l'Eleate considera il più grande pericolo per la filosofia dell'essere.

Ora, nel fr. B 2 Parmenide utilizza il verbo essere senza soggetto e senza predicato: come l'A. mostra nel capitolo 3 (pp. 31–42), ogni tentativo di attribuire all'essere un ipotetico soggetto o far emergere uno specifico significato predicativo, è destinato a fallire e a non cogliere il significato precipuo di tale nozione e cioè il senso assoluto dell'essere. Da questo punto di vista quella di Parmenide costituisce un'innovazione tesa ad indicare l'essere presupposto dall'"è" della comunicazione ordinaria. Si spiega in questo modo il frequente accoppiamento di dire e pensare, che però non deve indurci a credere che vi

¹ La tesi opposta ha proposto in anni recenti Abbate (2010), il quale, invece, imputa proprio ai neoplatonici un indebito capovolgimento dell'originario (e autentico) monismo ontologico parmenideo.

sia un'equivalenza tra i due piani: il linguaggio deve purificarsi, adeguandosi alla decisione ontologica operata dal pensiero. Poiché la percezione ci mette di fronte all'apparire dell'essere, e in quanto tale è una potenziale fonte di errore, è solo il pensiero che può raggiungere la verità: esso, infatti, può estendersi al di là di ciò che è immediatamente visibile e cogliere la pervasività dell'essere (come secondo l'A. mostrerebbe il fr. B 4).

Il capitolo 4 (pp. 43–59) è dedicato all'interpretazione di quello che la tradizione ha ritenuto il frammento più importante del poema, B 8. Innanzitutto l'A. insiste sul fatto che l'*eon* andrebbe inteso in senso verbale, e non nominale, giacché se lo si intendesse in quest'ultimo modo, si giungerebbe ad asserire che solo un essere esiste, il che contraddice il fatto che Parmenide in alcuni passi si riferisca anche agli *eonta*. L'A. afferma che sotto l'aspetto "estensionale" *eon* corrisponde alla totalità delle entità apparenti, mentre sotto l'aspetto "intensionale", e cioè quello del contenuto concettuale, esso appare distinto dalla totalità. Ma è questo secondo aspetto quello che prevale nell'uso parmenideo. Esso non indica né una mera totalità di entità indeterminate, né un blocco massiccio di essere. Ciò che caratterizza l'essere è una «ontological plentitude» (p. 50) che non ha niente a che vedere con lo spazio o la massa.

L'A. ritiene che la lunghezza del frammento B 8 abbia spesso condotto gli interpreti a enfatizzarne l'importanza, come se custodisse il cuore della dottrina parmenidea. In realtà in esso non si stanno illustrando le caratteristiche (i *semata* di B 8, 2) di una nuova strana entità chiamata *eon*. I *semata* sono, invece, degli avvertimenti contro le possibili uscite dalla via dell'essere. Dunque, essi non funzionano come attributi positivi, bensì come segnali negativi che sbarrano la via del non essere. Così, generazione, crescita e morte, temporalità tripartita in passato presente e futuro, pluralità, divisione e differenziazione, movimento e incompletezza sono concepiti come concessioni fatte al non essere, che, in quanto tali, devono essere escluse. Con un'acuta osservazione Th. fa notare che, dato questo carattere negativo dei *semata*, è proprio in B 8, e non nei frammenti dedicati alle *Doxai*, che è possibile rintracciare una polemica contro altri filosofi. Ad esempio, quando la Dea afferma che l'essere non è più da una parte e meno da un'altra, presumibilmente sta polemizzando con Anassimene e la sua teoria della condensazione-rarefazione dell'aria. In Parmenide vi sarebbe un superamento degli schemi cosmologici del passato: nella filosofia dell'essere, dunque, l'idea di un *archê* che soggiace ai cambiamenti diventa obsoleta, giacché non vi è un principio distinto dal principiato.

Del complesso rapporto degli uomini con le apparenze, e quindi della *Doxa*, si occupa il capitolo 5 (pp. 61–75). L'A. rileva in maniera convincente la presenza nel poema di una tensione tra la proclamazione di una rappresentazione del mondo "appropriata" (giacché non può essere che questo il significato di *eoikôs*, B 8, 60) e l'annuncio di un discorso "ingannevole" (*apatêlos*, una caratterizzazione palesemente negativa, B 8, 52). Questa tensione non deve essere rimossa, ma accolta, riconoscendo che la sezione sulla *Doxa* non costituisce un'unità omogenea. È qui il cuore della proposta dello studioso.

L'idea di fondo consiste nel separare una *Doxa* "appropriata" dalla tradizionale *Doxa* "decettiva". Mentre quest'ultima presenta l'errore di fondo dei mortali nel loro rapporto cognitivo con il mondo, la prima propone una cosmologia adeguata, nella quale sono

mostrate correttamente le apparenze (cioè, secondo Th., *ta dokounta* di B 1, 31). La differenza tra le due *Doxai*, secondo l'A., consiste nel fatto che se da un lato le opinioni dei mortali si fondano sulla separazione dei principi del cosmo (le "forme" di B 8, 53, cioè quelle che pochi versi più sotto sono presentate come Fuoco-Luce e Notte), la cosmologia corretta insiste sulla loro mescolanza, e cioè sulla loro coesistenza.

Nella *Doxa* decettiva Parmenide avrebbe immaginato un modello teorico utile per presentare adeguatamente il fondamento delle opinioni umane. Esse, dice Th., si fondano sulla percezione sensibile e sulla vista in particolare. Si comprende così la natura delle due forme poste a fondamento delle credenze dei mortali. La Luce corrisponde alla possibilità della conoscenza, la Notte (cioè l'oscurità) alla sua assenza. Ma se questo è vero, allora i due principi non sono equivalenti: la Luce costituisce il principio positivo, la Notte quello negativo. Ne deriva un'ontologia implicita, nella quale illegittimamente la Luce corrisponde all'essere e la Notte al non essere. È però un'ontologia fondata su di una «sensualist fallacy» (p. 70). L'essere, infatti, non corrisponde a ciò che può essere colto dalla percezione, ma a ciò che può essere riconosciuto dalla riflessione dietro le apparenze. È una fallacia nella quale non cade la *Doxa* appropriata, la quale si basa sulla mescolanza dei due principi, e quindi sulla loro equivalenza. È evidente che questa cosmologia non contraddice l'ontologia esposta nella prima parte del poema. La nozione di mescolanza è nuova dal punto di vista cosmologico: essa si oppone al monismo dei Milesi. Parmenide, quindi, conclude Th., non è soltanto il padre del monismo ontologico, ma anche del dualismo cosmologico, che influenzerà i filosofi naturalisti successivi (detti appunto "pluralisti").

Ma che rapporto c'è tra questa tripartizione (Verità, *Doxa* appropriata, *Doxa* decettiva) e il bivio ontologico del fr. B 2? Nell'ultimo capitolo (pp. 77–88) Th. affronta proprio questo problema cercando di mettere in luce la struttura del poema. La questione di fondo è se Parmenide abbia ipotizzato o no l'esistenza di una terza via, accanto alle vie dell'essere e del non essere. L'A. ritiene efficaci gli argomenti di Cordero (1979) e Nehamas (1981) che conducono a rigettare l'*eirgô* di B 6, 3, cioè la congettura di Diels, che di fatto implicava il riferimento ad una terza via. Tuttavia, nello specifico l'A. non trova convincenti le loro proposte volte ad integrare la lacuna del verso, e cioè rispettivamente *arxei* o *arxô*; per questo preferisce sospendere il giudizio. Ciò che soprattutto divide Th. da Cordero in particolare è l'idea che possa essere ricavata da queste considerazioni l'inesistenza di un riferimento ad una terza via da parte di Parmenide, e quindi la sola concepibilità di un rigido dualismo. Per Th. non è sufficiente rimuovere quella congettura per cancellare tale riferimento, e infatti crede che nel frammento B 6 una terza via ci sia, seppure come oggetto di rifiuto da parte di Parmenide, al pari della seconda. Ciò, tuttavia, non contraddirebbe l'annuncio del fr. B2 secondo il quale vi sarebbero soltanto due vie di ricerca. Con la terza via di B 6, infatti, non si avrebbe a che fare con una vera via, ma con la caratterizzazione di uno stato di ignoranza, che conduce a confondere le due vie. I mortali, infatti, segnati da una sorta di indecisione ontologica non colgono l'inconciliabilità delle due vie, e confondono indebitamente l'essere con il non essere (come dimostra la *Doxa* decettiva).

Cionondimeno, descrivere le apparenze fisiche non vuol dire cadere necessariamente in questo tipo di confusione: accanto alla *Doxa* che intreccia surrettiziamente essere

e non essere, può esserci infatti una *Doxa* che rappresenta nel modo corretto le apparenze dell'essere. Per cui, in Parmenide non vi è alcuna teoria pre-platonica dei due mondi, ma l'idea di un mondo solo visto da due diverse prospettive. Due punti di vista che hanno pari dignità gnoseologica, e che sono possibilità aperte alla conoscenza dell'uomo. Eppure, Parmenide ha affidato questa visione del mondo ad una divinità. La presenza di questa figura non deve essere fraintesa. L'incontro con la Dea non costituisce né una esperienza mistica, come pure qualcuno ha sostenuto, né un artificio antiquato per dare credibilità alla sua filosofia dell'essere. Piuttosto esso pone la complessa questione dell'origine della filosofia. Come scrive l'A.: «Divine presence is crucial and indispensable only as a sign of the impossibility of achieving conceptual mastery of the path that leads to philosophy. It is a mark of philosophy's groundlessness» (p. 88). Sono queste le ultime affascinanti parole del libro, a cui l'A. fa seguire una traduzione dei frammenti.

L'interpretazione di Th. – che, evidentemente, deve molto alla lettura di Schwabl (1953) e ha non pochi punti di contatto con l'interpretazione proposta da Luigi Ruggi già nel 1975 e poi riconfermata nel 1991 (assieme a Reale), i cui testi però sorprendentemente non compaiono nella bibliografia di questo libro – si presenta solida sotto molti aspetti: offre una lettura del poema sintetica ma ben strutturata, che tiene conto delle principali questioni aperte, a cui offre sempre risposte efficaci (in alcuni casi anche originali, talmente originali che Th. si limita ad ipotizzarle senza accoglierle, come nel caso del fr. B 2 dove, con grande sagacia, egli immagina come possibile soggetto delle due vie *ta dokounta* di B 1, 31!); pone l'accento su un punto cruciale dell'ermeneutica parmenidea, talvolta trascurato o interpretato forzatamente, e cioè la presenza di una tensione nella parte genericamente indicata come *Doxa* e intesa erroneamente come unitaria; dissemina, per di più, il suo studio di intuizioni felici dal punto di vista interpretativo, di cui non può che giovarsi lo studioso del pensiero presocratico.

Non mancano, a parere di chi scrive, punti che meritano di essere discussi, poiché possono essere le spie della necessità di una correzione di tiro, se non di un vero mutamento di prospettiva, a partire dalla questione della *Doxa*. Come Cordero ha più volte ribadito nei suoi studi, la *Doxa* nel poema è sempre accompagnata da attributi negativi. Pur ammettendo, com'è probabile, che vi sia una cosmologia proposta e sostenuta (e quindi non condannata) dalla Dea, sulla base di che cosa dovremmo giudicarla come una sorta di *Doxa* valida? Non si tratta di una mera questione terminologica: il problema è più profondo. Se infatti si ritenesse possibile la presenza di una *Doxa* corretta ed una erronea, di fatto si riconoscerebbe alla *Doxa* una natura neutra che muta di valore a seconda del suo contenuto. Ora, questa gerarchia che vede in cima la verità non opinabile, al secondo posto la giusta opinione e quindi la cattiva opinione, non è forse una forma diversa di platonizzazione di Parmenide? La *Doxa* parmenidea sembra avere invece in sé un carattere strutturalmente negativo che le impedisce di cambiare di segno. *Doxa*, del resto, in greco indica non solo l'opinione, ma anche la fama. Tale termine sembra, dunque, indicare qualcosa come il "senso comune", cui Parmenide evidentemente guarda in modo critico, per il suo carattere irriflesso (istruttivo in questo senso il fr. B 7).

Un ulteriore indizio del fatto che qui possa annidarsi un possibile fraintendimento è dato dall'interpretazione stessa che Th. offre della *Doxa* decettiva. La Dea esplicitamente parla di *Doxai* dei mortali, a rimarcare il carattere plurale, popolare e non riservato ad una élite filosofica, di tali credenze. Se però la *Doxa* diviene semplicemente l'opinione che può assumere diversi valori a seconda dei contenuti, si comprende perché sia irrilevante se tale opinione corrisponda ad una realtà storica oppure no. Ciò che conta è che sia di un contenuto specifico. Ecco perché Th. sostiene che ciò che descrive l'ultima parte del fr. B 8, nella quale la Dea annuncia la sua presentazione delle opinioni ingannevoli dei mortali, non farebbe riferimento ad una credenza precisa, storicamente attestata, ma ad un modello "sovrastorico", ideato da Parmenide al fine di presentare le errate opinioni umane in genere. Questo esito interpretativo è speculare ad un'altra soluzione, quella di Curd (1998), che pure immaginava un'articolazione nella seconda parte del poema, ma riteneva che i frammenti fisici (quelli che Th. interpreta come *Doxa* appropriata) stessero solo ad illustrare l'esempio di un modello cosmologico valido, e non ciò che resta delle teorie vere e proprie sostenute da Parmenide. Questo tradizionale depotenziamento epistemico della sezione fisica, conseguente all'assioma secondo cui Parmenide non può aver proposto teorie nelle quali credeva, è del tutto simmetrico a ciò che fa Th. per le *Doxai* negative: non sono i mortali a credere davvero a quelle opinioni, ma è Parmenide che ha disegnato un modello rappresentativo dello schema di errore tipico dei mortali.

Le cose possono stare molto più semplicemente di così. Se davvero c'è una sezione critica ed una positiva, perché non pensare che la prima (la *Doxa* vera e propria) descriva opinioni realmente sostenute dai contemporanei di Parmenide (cioè la comunità a cui egli primariamente si rivolgeva), e la seconda presenti le teorie corrette sostenute dallo stesso Parmenide? Del resto le tracce di un bipolarismo di luce e oscurità nella cosmogonia tradizionale greca (di stampo orfico) non mancano.

Nella cosmologia corretta (la *Doxa* appropriata), poi, l'A., giustamente, vede all'opera uno schema esplicativo, quello della mescolanza, che avrà successo nelle filosofie successive. Per questo egli afferma, come si è visto, che in fondo Parmenide sarebbe non solo il padre del monismo ontologico, ma anche del dualismo cosmologico. Non bisogna dimenticare, però, che già Senofane (a meno che non si concordi con Reinhardt sull'ipotesi che il Colofonio, sebbene più anziano, avesse scritto dopo Parmenide) aveva presumibilmente posto a fondamento del cosmo una coppia di elementi (Acqua e Terra: *Simpl. In Phys.* 188, 32), e ancor prima pare che due principi fossero stati immaginati da Epimenide (Aria e Notte: *Damasc.* 124, I 320, 17 R.), mentre Ferecide ne avrebbe ammessi ben tre (Cielo, Terra e Tempo: *Diog. Laert.* I 119). In ogni caso, l'innovazione cosmologica parmenidea non sembra consistere nel numero delle *archai*, ma, semmai, nel modo di intenderne la natura e la relazione.

D'altronde, in che modo Parmenide può aver polemizzato nell'*Alêtheia* con le cosmologie del passato, come invece crede Th.? Se infatti l'essere parmenideo non è esteso spazialmente, se è caratterizzato da una «ontological plentitude», non vi è nessun rapporto possibile con le *archai* pre-parmenidee. Ad esempio, il fatto, che l'aria di Anassimene fosse contraddistinta dal doppio processo di condensazione e rarefazione, dal punto

di vista di Parmenide è del tutto indifferente. Parmenide, infatti, avrebbe polemizzato con Anassimene anche se questi avesse immaginato l'aria come indilatabile e incomprimibile, semplicemente perché tale principio sarebbe stato comunque un ente esteso nello spazio e quindi non comparabile con l'essere di cui parla il poema. La tesi di una polemica tra presocratici avrebbe senso solo se si rinunciasse (come forse sarebbe opportuno fare) all'idea di un essere parmenideo disincarnato e inesteso.

Un altro punto di perplessità riguarda il numero delle vie. Innanzitutto, è problematico il modo in cui Th. intende la terza via: essa per l'A. non sarebbe una via vera e propria, ma uno stato di ignoranza (con più precisione, una «ontological indecisiveness», p. 78). Eppure, nel fr. B 6 si parla proprio di *un'altra via* (o perlomeno questo si sottintende, giacché dopo aver parlato di una delle due vie già presentate nel fr. B 2, la Dea dice che la stessa cosa vale anche *per quell'altra su cui i mortali vanno errando*). Th. nota, però, che questa ulteriore "via" non è detta "di ricerca" (*hodos dizêsios*) come le vie di B 2, come a volerne rimarcare la differenza. In B 6, 3-5, infatti, leggiamo (nella traduzione dello stesso Th.): «And first <I will convey> you along this first route of inquiry, / but then also along that, on which ignorant mortals / wander (...)». Come si vede, la via di B 6, 3 è detta "via di ricerca" (*route of inquiry*), perché corrisponde ad una delle due vie di B 2. Invece, l'ulteriore via, a cui la Dea fa riferimento in B 6, 4, non ha alcuna caratterizzazione². Viene, però, da chiedersi se si tratta di un'osservazione pertinente. La Dea non qualifica quest'altro percorso come "via di ricerca", perché, banalmente, lo ha già fatto per la via precedente. È evidente, infatti, che presentare un elemento come successivo rispetto ad un altro all'interno di una serie ("prima questo, poi quello"), vuol dire presupporre che tali elementi, seppur diversi, appartengono ad una stessa tipologia di cose, al punto che li si può elencare. E allora, dato che la prima delle due vie è una "via di ricerca", lo sarà giocoforza anche l'*altra*! Del resto, se di terza via si tratta, non può che essere terza rispetto alle altre due, che però Parmenide afferma essere le uniche due possibili. Se, invece, non si tratta di una terza via (perché, dice Th., non è una via vera e propria, ma una sorta di spaesamento), allora dobbiamo presupporre che vera via, oltre alla prima, lo sia anche la seconda (a differenza della terza), e cioè che sia vera via la via del non essere. Ma questo non si concilia con ciò che afferma Parmenide, giacché egli non solo sostiene che la seconda via dev'essere rifiutata, ma adduce a favore di questo rifiuto proprio la ragione secondo cui essa non sarebbe *una vera via* (si veda B 8, 17-18). Ora, se questo rifiuto si accorda con il dualismo ipotetico delle vie di ricerca, che si risolve nell'esclusività della prima via, esso avrebbe molto meno senso nel caso di un'affermazione di ben tre vie, due delle quali, però, non sarebbero tali. Ciò peraltro implicherebbe il poter distinguere tra due inesistenti (ossia la seconda e la terza via, che non esistono come possibilità di pensiero), e quindi fare discorso sensato sull'inesistenza, operare distinzioni concettuali a proposito di cose che non sono, contro quel che la Dea afferma.

² Recentemente Palmer (2009: 69 ss.) ha invece ipotizzato che ciò che distinguerebbe le prime due vie dalla terza sarebbe il fatto di essere *noêsai* (B 2, 2), ossia «for understanding».

Di conseguenza, l'accusa che l'A. muove a Cordero non sta in piedi. Th., infatti, imputa allo studioso franco-argentino di commettere una fallacia, laddove dal fatto che i primi versi del fr. B 6 trattano della prima via (la via dell'essere), Cordero deduce che i versi ulteriori in cui si parla di *un'altra* via, debbano fare necessariamente riferimento alla seconda (escludendo così ogni possibile rimando ad una terza via). Tradizionalmente, infatti, si riteneva che il frammento B 6 facesse riferimento dapprima alla seconda via (quella del non essere) e quindi a quest'*altra* via, che, non potendo essere la prima, visto che era attribuita ai mortali e caratterizzata in termini negativi, doveva essere di necessità una terza via. Avendo però mostrato che nei primi versi del frammento non si parla affatto del secondo cammino di ricerca, ma del primo, Cordero ha ritenuto di aver rimosso il motivo principale per pensare che nel poema vi sia una terza alternativa: l'*altra* via, designata in termini negativi, non sarà altro che il cammino del non essere, la seconda via. Ma Th. osserva che nulla impedisce di pensare che in B 6 la Dea accenni dapprima alla prima via e poi alla *terza*³! La sua obiezione non sta in piedi, perché l'onere della prova spetta proprio a chi immagina la presenza di una terza via: stando a quanto leggiamo nel fr. B 2 le vie sono soltanto due. L'idea di un terzo cammino diviene un'ipotesi concreta solo lì dove si fa riferimento a tre vie, come avveniva con la congettura di Diels, che faceva dire a B 6 che ci sono *due* vie negative, e visto che noi sappiamo che c'è sicuramente una via positiva (il cammino dell'essere), allora le vie sarebbero in tutto tre. Ma superata quella errata congettura, il fr. B 6 torna a parlare di due sole vie, una positiva e una negativa, in coerenza con B 2. Certo, in teoria queste due vie potrebbero essere la prima e la terza (come pensa Th.), ma se stiamo su un piano puramente teorico potremmo anche pensare di avere a che fare con la prima e la *quarta* via (o qualunque numero ci aggradi⁴). Stando ai testi, invece, le vie sono sempre al massimo due e sempre polarmente opposte, in tutti i contesti in cui se ne parla. Cordero più che commettere una fallacia del tipo "begging the question", come accusa l'A., sottolineava l'inesistenza dell'unica ragione che poteva rendere testualmente fondata (e non solo aprioristica) la tesi della terza via, e cioè trovare in uno stesso frammento un riferimento terzo rispetto al bivio di B 2 (in questo caso, quello ad un'ulteriore via negativa). È solo in questo senso che va intesa la trionfale affermazione di Cordero (2004: 98): «There is no room for a "third way"»; terza rispetto alla polarità "via positiva-via negativa"⁵.

In conclusione, al di là delle soluzioni più dubbie, che pure si presentano come occasioni propizie per ripensare il senso del poema, il breve saggio di Th. si rivela un libro denso e ben strutturato. Al lettore italiano le tesi di fondo potrebbero apparire non del tutto originali: ciononostante non si può non apprezzare l'intelligenza con cui il libro è scritto, come dimostrano le non poche intuizioni felici che lo arricchiscono.

³ Così già O'Brien (1987: 223), il quale aveva anche parlato, a proposito della terza via, di «dévoiemēt» e «Voie hybride» (143), oltre che di «Voie fantôme» (224).

⁴ Per una lettura favorevole ad una audace moltiplicazione delle vie in Parmenide si veda Couloubaritsis (1987).

⁵ D'altronde, lo stesso Cordero ha sostenuto che la confusione di essere e non essere (oggetto della presunta terza via), è proprio la caratteristica della seconda via. Egli, quindi, non trova nemmeno ragioni teoriche per immaginare una terza possibilità tra i due cammini.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- ABBATE, M., 2010, *Parmenide e i neoplatonici. Dall'essere all'uno e al di là dell'uno*, Alessandria.
- CORDERO, N.-L., 1979, "Les deux chemins de Parménide dans les fragments 6 et 7", *Phronesis* 24, pp. 1–32.
- CORDERO, N.-L., 2004, *By Being, It Is. The Thesis of Parmenides*, Las Vegas.
- COULOUBARITSIS, L., 1987, "Les multiples chemins de Parménide", in: P. Aubenque (ed.), *Études sur Parménide*, vol. II: *Problèmes d'interprétation*, Paris, pp. 25–43.
- CURD, P., 1998, *The Legacy of Parmenides. Eleatic Monism and Later Presocratic Thought*, Princeton.
- NEHAMAS, A., 1981, "On Parmenides' Three Ways of Inquiry", *Deukalion* 33–34, pp. 97–111.
- O'BRIEN, D., 1987, "Essai critique. Introduction à la lecture de Parménide: les deux voies de l'être et du non-être", in: P. Aubenque (ed.), *Études sur Parménide*, vol. I: *Le Poème de Parménide, texte, traduction, essai critique par D. O'Brien*, Paris, pp. 135–302.
- PALMER, J., 2009, *Parmenides and Presocratic Philosophy*, Oxford and New York.
- REALE, G., RUGGIU, L., 1991, *Parmenide. Poema sulla natura*, Milano.
- REINHARDT, K., 1916, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Bonn.
- RUGGIU, L., 1975, *Parmenide*, Venezia.
- SCHWABL, H., 1953, "Sein und Doxa bei Parmenides", *Wiener Studien* 66, pp. 50–75.
- THANASSAS, P., 2005, "Doxa revisitata", in: G. Rechenhauer (hrsg.), *Früggriechisches Denken*, Göttingen, pp. 270–289.
- THANASSAS, P., 2006, "How Many *Doxai* Are There in Parmenides?", *Rhizai* 3, pp. 199–218.

Parmenide: suoni, immagini, esperienza. A proposito di una nuova lettura.

Laura Gemelli Marciano, *Parmenide: suoni, immagini, esperienza*, a cura di L. Rossetti e M. Pulpito, Academia Verlag, Sankt Augustin, 2013, pp. 304.

WALTER FRATTICCI / *Istituto Teologico Leonianum – Anagni* /

C'è sempre qualcosa di nuovo da scoprire e da far risuonare nell'incontro con i giganti del pensiero. Ed è esperienza tanto più stimolante quanto più essi ci parlano dalla lontananza di origini che a volte a noi, piccoli nani sulle loro spalle, ci capita di disperdere. La condizione perché questo incontro avvenga è però che noi riusciamo a far tacere, almeno per un momento, il rimbombo di voci e rumori che assediano e finiscono per sovrastare quelle parole significative — significative perché fanno da segno all'esistere umano — che essi hanno avuto una volta l'audacia di proclamare. È allora che potremo accogliere indicazioni decisive per una migliore comprensione non solo del loro pensiero, ma anche della nostra umana condizione e dell'impegno di esistenza cui la vita costantemente ci chiama.

Proverei a riassumere in questo modo l'impressione che lascia la lettura del volume *Eleatica 2007* (si veda sopra il titolo)¹, dove un'innovativa interpretazione di Parmenide proposta da Laura Gemelli Marciano diventa occasione per uno stimolante e vivace confronto con un nutrito e qualificato gruppo di studiosi del filosofo di Elea. Pur trattandosi infatti in prima istanza di una questione tutta centrata su aspetti specifici dell'interpretazione testuale del poema parmenideo, nondimeno il respiro complessivo del lavoro – e questo per volontà nemmeno troppo nascosta della studiosa che lo ha concepito – si pone obiettivi che vanno oltre la questione specifica dell'ermeneutica parmenidea, per aprire più vasti orizzonti nei quali la parola parmenidea si rivela capace di parlare ancora all'uomo d'oggi.

C'è qualcosa di interessante in questa volontà di sottrarre la riflessione di pensatori del passato alla mummificazione cui una storiografia a volte troppo asettica la consegna, facendone pensieri ossificati da dissezionare analiticamente; così perdendo però l'opportunità di quella più profonda comprensione del reale che essi sono in grado di offrire. Riaprire il canale che ci lega a queste autorevoli voci, e non solo per percorrerlo in quella direzione ma più ancora per lasciar defluire il flusso di pensieri che da esse proviene e farsene trainare per andare più avanti e lontano, è esperienza essenziale. È così che la filosofia continua a mantenersi viva e ad offrire ancora la sua inesauribile capacità di esprimere un sentire sempre contemporaneo – che scandagli in tempo reale la condizione umana o si immerga in raffinate esegesi di pensieri di altre epoche. Perché, al di là dell'artificiosa distinzione di approccio storico o teoretico, funzionale solo all'organizzazione burocratica dell'accademia, una cosa è certa: ogni autentica azione filosofica è sempre meditazione di sé e del tempo in cui ci si trova a vivere. Nell'interpretazione, si tratti dell'esperienza di vita o di un testo scritto, si è sempre presenti, ci si mette comunque in gioco; in essa rifluiscono silenziosi i modi di un pensiero che non è mai solo passivo riscontro di presunte oggettività. Con buona pace delle annunciate morti del soggetto, la figura dell'interprete si staglia sullo sfondo dell'interpretazione come origine dell'angolo visuale entro il quale l'interpretazione stessa si dispiega.

¹ Il volume raccoglie gli atti del convegno di studio di *Eleatica 2007*, in occasione del quale sul tema *Parmenide: suoni immagini, esperienza. Con alcune considerazioni 'inattuali' su Zenone* ha tenuto la *lectio magistralis* Laura Gemelli Marciano, studiosa di filologia classica da tempo impegnata in un ampio progetto di rinnovamento degli studi classici. Tra le sue opere vanno almeno ricordati i tre volumi dell'edizione dei *Vorsokratiker* (Gemelli Marciano 2007). L'oggetto delle lezioni eleatiche era stato anticipato nel saggio *Images and Experience: At the Roots of Parmenide's Aletheia* (Gemelli Marciano 2008). Prima di entrare nel merito dell'argomento, vale la pena fare un accenno all'occasione che ha dato origine al volume. Si tratta dei convegni di studio di *Eleatica* (www.eleatica.it), ormai giunti alla nona edizione in virtù dell'opera infaticabile di Livio Rossetti; convegni che si stanno progressivamente imponendo come significativo punto di riferimento per gli studiosi di Parmenide e della scuola eleatica, grazie anche al contributo qualificato e alla disponibilità al confronto di studiosi del livello di Cordero, Gemelli Marciano, Barnes, Mourelatos, Mansfeld, Cerri, Bernabé, per citare i soli relatori degli ultimi anni. E del clima di dialogo e ricerca che anima gli incontri di *Eleatica* il volume in oggetto porta tracce evidenti, come si può facilmente constatare leggendo gli interventi del dibattito che ha fatto seguito alla relazione di Gemelli Marciano, che i curatori hanno opportunamente lasciato nello stile colloquiale con cui sono stati presentati. Nello spirito del convegno pertanto anche questa nota si inserisce come contributo alla ricerca inesauribile della fisionomia del pensatore eleatico. Alle pagine del volume citato fanno riferimento i numeri tra parentesi nel corpo del testo.

Certamente, questa centratura prospettica sull'interprete non deve essere fatta valere come legittimazione di arbitrarie ed eccentriche posizioni, quasi che questi avesse un sovrano potere di significazione. Ogni proposta ermeneutica infatti si svolge sempre nel confronto con espressioni teoriche e pratiche di ricerca che hanno già una loro struttura e perciò non tollerano esplicitazioni qualsiasi, ma vincolano al rispetto del loro impianto e del messaggio che intendono comunicare. Con più diretto riferimento all'interpretazione testuale, quel confronto si esplicita meglio ancora come dialogo tra pensieri vivi, quello interrogante dell'interprete e quello racchiuso nel testo da interpretare e che è compito dell'interprete far emergere dal tessuto testuale; un dialogo nel quale l'interpretazione deve evitare di soffocare il messaggio contenuto nel testo entro gabbie concettuali troppo anguste, che comprimono e disarticolano e talvolta anche stravolgono completamente l'equilibrio che dà completezza al testo. Si tratta di un gioco sottile, nel quale l'interprete illumina il testo con le sue domande, che devono restare discrete, penetranti ma non invasive; per poi restare in ascolto libero e accogliente dell'eco che il testo rimanda, mai perdendo la consapevolezza che a generare quell'eco è stato proprio il suo domandare. Così il pensiero racchiuso nel testo prende forma e si manifesta, nella sua forza e nelle sue debolezze.

Queste sintetiche annotazioni di ermeneutica, familiari ad ogni studioso, andavano richiamate per introdurci nel modo migliore alla discussione della proposta di lettura del poema di Parmenide che Laura Gemelli Marciano offre nel volume. Dato che solo la chiarificazione del quadro teorico generale entro cui si muove l'interpretazione della studiosa potrà consentire di valutarne lo spessore analitico, insieme agli sbilanciamenti che essa forse produce²; ma, soprattutto, di coglierne l'intenzionalità generale, senza incorrere nell'accusa, che la studiosa insistentemente — ma forse in maniera non sempre giustificata — rivolge agli interlocutori intervenuti nella discussione, di aver frainteso il senso fondamentale della lettura proposta a causa del pervicace e pregiudiziale rifiuto di rivedere criticamente gli «ormai consolidati, comodi ed esteticamente gratificanti» (216) modelli interpretativi che la tradizione storiografica costituitasi a partire dal XIX secolo ha imposto.

Ma per consentire al lettore di queste note di formarsi un giudizio autonomo è anzitutto opportuno riassumere sia pur per sommi capi lo sfondo generale di interpretazione, al cui interno solamente prendono corpo e rilevanza i passaggi più controversi della lettura parmenidea proposta dalla studiosa.

² Osserva Mourelatos nel suo intervento che alcuni aspetti sottolineati da Gemelli Marciano nelle sue lezioni, quali il risalto dato alla tessitura di effetti fonico-visivi del poema, «constitute a solid contribution of permanent significance to the study of Parmenides» (159). Critici della lettura di Gemelli, con differenti motivazioni, sono gli interventi di Casertano, Cordero, dello stesso Mourelatos, Hülsz Piccone e Pulpito.

Il superamento dei presupposti ermeneutici tradizionali

Secondo Laura Gemelli Marciano un corretto approccio alla lettura dei frammenti del poeta-filosofo di Elea richiede la preventiva eliminazione di alcuni presupposti radicati nella letteratura specialistica, ma non giustificati ad una più accorta analisi. La loro influenza è all'origine di quella dissonanza «anempatica» (45) rispetto al mondo antico, che colloca lo studioso moderno in una aura totalmente nuova, il cui tratto fondamentale, segnato dalla razionalità scientifica, costruisce un circuito teorico radicalmente estraneo allo spirito del mondo antico. Occorre pertanto «rifocalizzare una tradizione», quella eleatica, ricostruendone il momento ispiratore e l'ambiente culturale. Il focus razionalistico plasmato dalla modernità allontana infatti in maniera irrimediabile dalla comprensione del passato. La difficoltà risiede dunque tutta in noi, nel nostro attuale modo di pensare dominato dalla “instrumental consciousness”, categoria che Gemelli Marciano riprende da Deikmann³ per descrivere «una coscienza orientata al controllo, all'acquisizione e all'azione sul mondo, tesa dunque a discriminare, giudicare, pianificare e manipolare» (53); laddove invece nel caso del sacerdote oracolare o del poeta orale ispirato dalle Muse o investito da una rivelazione divina è in gioco «una “receptive consciousness”, un atteggiamento ricettivo di pura attenzione, senza giudizi né scopi, tipico delle tradizioni mistiche, in cui si dissolvono i confini e cadono le discriminazioni» (53).

Nell'economia del discorso di Gemelli Marciano la distinzione avanzata dallo psichiatra californiano riveste una funzione centrale. Gli ostacoli e i fraintendimenti dell'interpretazione verrebbero infatti a trovare il loro luogo di origine esattamente nell'habitus culturale indotto dalla moderna coscienza strumentale. Agli occhi della razionalità moderna esperienze che avanzino la pretesa di collocarsi in un orizzonte extramondano, tali insomma da avere caratteri di eccezionalità che oltrepassino il modo e il luogo della comune condizione umana, appaiono decisamente eccentriche e fuori luogo. La conseguenza immediata di un simile sentire a giudizio di Gemelli Marciano però è lo smarrimento del pathos del viaggio di Parmenide, dal momento che l'approccio moderno reputa assolutamente privo di senso e fuorviante che il poema possa descrivere «un'esperienza mistica e che tutto il resto sia da interpretare in questa prospettiva» (45). Ma che quest'ultima debba essere invece la prospettiva corretta di lettura lo testimoniano non solo la lettera del testo parmenideo, ma anche una serie di riscontri storici⁴. Una più precisa determinazione dell'ambiente culturale di Elea rimanda infatti ad un insieme di pratiche magico-terapeutiche, dall'*hēsychia* della via pitagorica, con cui Parmenide sembra aver avuto almeno una qualche confidenza⁵, all'incubazione praticata da medici-

³ Deikmann (2000: 78).

⁴ Come è stato osservato da più di uno degli interlocutori che sono intervenuti nel dibattito, sulla strada di una lettura mistico-iniziatica del poema Gemelli Marciano non avanza solitaria: vanno almeno ricordati Diels, Jaeger, Mansfeld e Kingsley.

⁵ Gemelli Marciano fa riferimento alla testimonianza di Diogene Laerzio sul discepolato di Parmenide presso il pitagorico Aminia (DK 28 A 1).

indovini «nell'ambito del culto di Apollo *Oulios* e che si richiamavano a Parmenide come loro eroe e fondatore» (65). Di questi elementi è intessuto il poema di Parmenide, che non casualmente si apre con «una scena di rapimento e un viaggio nell'al di là» (66). Alla consuetudinaria tradizione filosofica sfugge il valore di questa esperienza, cui si è disposti a riconoscere un qualche valore solo mediante l'artificio della «sua riduzione a deliberata *fiction* di un filosofo e il suo incanalamento in un 'genere letterario'» (48-49), quello del poema didattico. Ben al contrario, quella che è in gioco nel poema parmenideo ha tutti i tratti di una esperienza mistica reale, di una autentica penetrazione all'interno di quella realtà metaempirica ed onirica che la cultura antica sapeva ascoltare e che la moderna civiltà della ragione secolare non riesce più a sentire vicina⁶.

Nell'approccio moderno gioca così una pesante ipoteca positivista, risalente tuttavolta in ultima analisi ad Aristotele e alla sua teorizzazione dei generi letterari; pernicioso però ne è l'effetto, dal momento che incentiva lo «sradicamento» del poema dal contesto originario di trasmissione orale e di uso pragmatico, nel quale esso invece risuonava in tutta la sua forza. Operazioni del genere hanno ovviamente un prezzo da pagare; che in questo caso è lo smarrimento della più autentica connotazione del poema, quella cioè di rappresentare «un'esperienza di contatto col divino che costituisce in primo luogo un paradigma e una guida per la comunità a cui il poeta si rivolge» (49). Qui infatti è in gioco una dimensione attiva, pratica, un'azione trasformatrice del pensiero sulla vita, che la posteriore scissione tra teoria e prassi ha irrimediabilmente perduto. Come confermano testimonianze diffuse della letteratura antica⁷, la scena onirica per la mentalità antica possiede un forte ed indubbio tratto rivelativo. Esattamente come il «proemio di Parmenide [che] presenta i tratti di un sogno 'lucido' e, più specificamente, di un sogno in cui si verificano epifanie divine» (69). Alcuni dettagli, apparentemente irrilevanti, ne danno conferma. Sono le cavalle che «ci vengono incontro improvvisamente nel primo verso senza un minimo di introduzione» (69); è la sensazione di smarrimento e straniamento che l'indeterminatezza di luoghi e situazioni fa crescere; è il linguaggio scelto con cura da Parmenide, costruito su ripetizioni, allitterazioni, suoni onomatopeici e anagrammi, secondo una modalità che è tipica del linguaggio degli incantesimi, funzionale a produrre uno stato di coscienza alterato entro cui solamente il divino può rivelarsi. «Queste sequenze di suoni allitterati e talora anagrammati in punti nevralgici come i passaggi di porte e le epifanie divine non sono certamente un caso, ma segnalano e comunicano

⁶ Da questa censura si salvano pochi studiosi, in primis Kingsley, rispetto al quale lo studio di Gemelli Marciano si pone quasi come una corroborante replica. L'autore di *Reality* (Kingsley 2003) in verità è assunto a vero nume tutelare e autorità indiscussa; al punto che talora la giustificazione che la studiosa propone della propria posizione si limita all'osservazione che «questo, come molte altre cose, Kingsley l'ha spiegato a lungo e in profondità, ma sembra essere stato volutamente ignorato» (273). O ancora, rispondendo alle osservazioni di Pulpito individuanti un clamoroso silenzio dell'interpretazione sulla seconda parte del poema dedicata alla *doxa* (194), la studiosa arriva a sostenere che «Kingsley dedica un'ampia porzione del libro proprio a quest'ultima parte e alla sua funzione nel poema, ed è questo il motivo per cui io l'ho tralasciata» (274). Singolare modo di giustificazione delle proprie opinioni mediante il ricorso all'*ipse dixit*.

⁷ Gemelli Marciano cita Epimenide, Erodoto, Giamblico ed Elio Aristide, ma anche gli studi di autori contemporanei che hanno investigato il fenomeno e fatto esperimenti in questo ambito.

un'esperienza: il cambiamento di stato di coscienza in un avvicinamento progressivo alla realtà divina» (78).

La lettura "filosofica"⁸ di Parmenide ha ordinariamente glissato su questi segni, che restano pertanto misconosciuti, essendo essa fondamentalmente occupata a riportare ogni forma e figura linguistica a contenuti teorici dalla ragione già definiti. Non deve far meraviglia perciò, commenta la studiosa, che anche il linguaggio parmenideo sia stato frainteso nella sua più intima sostanza. A suo avviso infatti la parola parmenidea non è semplicemente strumento di descrizioni e informazioni, come le parole del linguaggio ordinario; ben oltre, essa è provvista di un forte valore performativo, che vuole indurre efficacemente uno stato di coscienza in cui possa rivelarsi la divinità: si tratta di «una parola cioè che agisce anche di per sé, indipendentemente dal suo significato» (76). Occorre pertanto un deciso cambiamento di asse prospettico. «Se si abbandona dunque il pre-supposto del Parmenide filosofo o cattivo poeta e si esamina il proemio in base alla funzione dei suoni e delle immagini, emerge un quadro ben più articolato di un semplice uso letterario della metafora o dell'allegoria. Suoni, parole e immagini attraverso le quali viene veicolata l'esperienza sono attinte naturalmente al patrimonio espressivo della propria cultura, ma non descrivono semplicemente l'esperienza, bensì la evocano e la ricreano: l'ascoltatore viene a poco a poco trascinato nell'esperienza stessa» (80).

Ma di quale esperienza si tratta? Lo svolgimento dell'analisi ci fa intuire che quel che qui è in gioco non sia una esperienza intellettuale, un forma di conoscenza teorica di un qualche principio, da conquistarsi mettendo a frutto le capacità della ragione. L'esperienza cui Gemelli Marciano sta pensando ha un senso più pieno, è un vissuto di esperienza, l'esperienza di un passaggio oltre i limiti dello spazio e del tempo verso uno stato, una condizione di «completezza in cui cadono le discriminazioni e le barriere» (81): è questo l'*esti* di Parmenide, che non a caso nel poema resta senza soggetto espresso. In modo consequenziale la Verità che qui si rivela ha perciò un centro che non è ragione astratta, ma cuore pulsante di vita, energia vitale che esercita un influsso sulla vita di chi ha avuto la sorte e il coraggio di incontrarla. L'eletto, che ha ricevuto dal volere divino che i suoi occhi si aprissero sulla realtà autentica nascosta dietro l'apparenza delle cose molteplici, scopre allora che le distinzioni comunemente fatte fra le cose non hanno in verità luogo; avendo imparato «ad indirizzare la percezione non ad ogni oggetto separato da altri o in generale ad un oggetto singolo, ma ad uno 'stato', ad una condizione globale, all'È che abbraccia tutto», riesce a vedere che «tutto È» (86)⁹. A questa visione il discepolo inizia-

⁸ Gemelli Marciano precisa di intendere con "filosofico" «lo speculativo tutto teso alla conoscenza fine a se stessa e sganciato da scopi pratici che Aristotele così efficacemente presenta nel primo libro della *Metafisica*» (58).

⁹ Così, mediante il ricorso all'artificio grafico del maiuscolo, alla maniera di Kranz che nella V edizione dei *Vorsokratiker* (Diels-Kranz) traduce 28 B2, 3 «der eine Weg, dass IST ist», Gemelli Marciano rende il problematico *esti* del testo parmenideo. Ma affidare alla grafica, tecnica moderna, lo scioglimento di questioni di interpretazione testuale è operazione niente affatto risolutiva; «a meno che – osservava con ironia già Calogero (Calogero 1936: 155 n. 1) – non si voglia sostenere che Parmenide pensò non soltanto in parole, ma addirittura in segni grafici!».

to è condotto lungo la via di *Peithō*, la via delle parole che incatenano con il forte potere di seduzione derivante loro dalla facoltà, da esse posseduta, di creare esperienze che non hanno bisogno di altre prove¹⁰. «La prova della dea (...) mostra con la pratica di un'esperienza totalizzante che cosa è l'È. Il NON È non esiste e non è né pensabile né esperibile. Per questo non c'è bisogno di una 'argomentazione' probante, quella di cui gli interpreti di Parmenide lamentano l'assenza perché egli si trova vivo nel regno della morte che gli uomini concepiscono come il non essere per eccellenza. Dunque sta constatando di persona che il non essere non esiste» (89–90). Trovarsi vivo a contatto diretto con la Dea nel mondo dei trapassati, che gli uomini sulla terra ritengono il luogo della morte e del non essere, sperimentare in questo modo che il non essere non esiste, questa è l'unica vera prova che la Dea offre al suo discepolo, quella *pistis alēthēs* che, per contro, le convinzioni puramente umane della *doxa* non saranno mai in grado di ottenere.

Per raggiungere questo obiettivo non servono catene logiche di argomentati ragionamenti. Le stesse particelle di valore causale, come *gar*, *ouneken*, *epei*, che segnano l'avanzamento del discorso soprattutto nel frammento 8 e che la critica ha usualmente considerato come tasselli essenziali di un ragionamento dimostrativo, per Gemelli Marciano «fanno parte del gioco, non vogliono in realtà introdurre 'argomenti filosofici' su cui dibattere, ma semplicemente costringere, 'legare' la mente del *kouros* impedendogli di pensare ad altro che a 'È'» (90). Il metodo seguito dalla Dea nel condurre questo gioco linguistico ed assieme esperienziale è al tempo stesso raffinato e conturbante. Ella vuole anzitutto indurre nell'ascoltatore una sorta di «alienazione» che tolga di mezzo «ogni possibilità di reificare, di categorizzare e riprecipitare negli usuali automatismi percettivi e cognitivi» (93); quegli stessi in cui invece la critica cade, allorché comincia a cercare soggetti assenti o valori semantici definiti di *esti*. L'obiettivo del suo parlare è quello di ingenerare ciò che la moderna neuropsicologia chiama «de-automatizzazione»¹¹, vale a dire una sensazione di straniamento che rende incerti tutti i punti di riferimento finora consueti. I versi 2b–6a del fr. 8 in particolare hanno questo scopo, funzionale al passaggio successivo, che consiste nell'incatenare la mente con l'uso sapiente di suoni, parole e immagini; di modo che anzitutto il *kouros*, destinatario primo della rivelazione divina, ma poi anche l'ascoltatore, che quello intende coinvolgere nella sua esperienza mediante il racconto di ciò che egli ha vissuto in prima persona, possano fissare la loro attenzione esclusivamente sull'*esti* senza distrazioni. È poi il «ritmo incalzante di domande che già conoscono la risposta» (95) dei vv. 6b–11; sono i «suoni acuti e sibilanti che richiamano il famoso *surizein* dei testi magici» (96) ai vv. 12–13; è «la ripetizione martellante del suono *an*» ai vv. 16–17, che «costruisce» essa stessa a livello fonico questa costrizione e incatenamento della mente che *anankē* vuole significare (97); è la «serie anaforica

¹⁰ Con riferimento a Pindaro, Gemelli Marciano annota che nella tradizione mitico-poetica *Peithō* «è una forza divina con fortissime connotazioni erotiche spesso rappresentata nel corteggio di Afrodite» (84–85).

¹¹ Gemelli Marciano rimanda ancora a Deikmann (Deikmann 1966), il quale cita uno studio degli psicoanalisti Merton M. Gill e Margaret Brenman: «De-automatisation is, as it were, a shake-up which can be followed by an advance or a retreat in the level of organization» (93 n. 162).

di negazioni in inizio di verso seguiti da timbri I-E-O nella prima parte dei versi 22–24» (98): insomma «la vera prova e i suoi corollari, le parole, i suoni, i ritmi cantilenanti e ripetitivi le immagini e anche i cosiddetti ‘argomenti’ sono strumenti di concentrazione che operano col potere magico, concreto e persuasivo della parola: tutti contribuiscono a creare ‘legami’ che paralizzano (piuttosto che far muovere ulteriormente) il pensiero per indirizzarlo invece esclusivamente sull’*esti*, l’esperienza dell’assoluta immobilità, dell’eternità e della completezza» (101). Bisogna in altre parole «provare a recitare Parmenide di seguito, senza il testo scritto e senza pensare al significato facendo attenzione al ritmo e ai suoni. (...) Il resto viene dopo» (59–60).

Lo sfondo teorico dell’interpretazione di Gemelli Marciano

Il resto dunque viene dopo. Ma viene? La domanda, come suol dirsi, sorge spontanea. E con essa il dubbio che non tutto il carico comunicativo del poema parmenideo, nella ricchezza poliedrica delle sue funzioni espressive, si mantenga intatto nella lettura di Gemelli Marciano. Viene da chiedersi, insomma, se anche in questo caso, esattamente come negli altri polemicamente contestati dalla studiosa, l’assunzione non problematizzata e la difesa ad oltranza dell’angolo prospettico di osservazione non faccia velo, rendendo di fatto difficile cogliere gli ulteriori momenti del poema stesso, egualmente essenziali nell’economia complessiva del discorso da esso svolto. Certamente, e questo va dichiarato senza indugio per evitare fraintendimenti, l’osservazione appena svolta non intende insinuare la possibilità di una qualche interpretazione conclusiva, da far valere magari come criterio di misurazione della adeguatezza di quanto un singolo interprete ha saputo cogliere in un testo, come se si mettesse in conto la possibilità di una parola finale, esaustiva e definitiva su di esso. Proprio questo invece è quanto Gemelli Marciano sembra ricercare. Nella risposta a Giovanni Casertano infatti la studiosa afferma nettamente e senza lasciar spazio a repliche che «bisogna staccarsi dall’illusione che possano esserci più Parmenidi confezionabili a piacimento. Ce n’è uno solo e lo si può trovare solo immergendosi nel testo e nella sua atmosfera e accettandolo così com’è, *senza aggiungere e senza cambiare nulla*» (229)¹². La conseguenza, neppure tanto sfumata, è che il poema di Parmenide può accettare una sola lettura, che ovviamente è quella che la studiosa propone come l’unica veramente rispettosa della lettera del testo. Diventano così chiare le ragioni dello scetticismo circa l’utilità delle risposte ai suoi critici, che Gemelli Marciano manifesta nella sua replica (216). Ma non ci vuole molto a notare che una siffatta convin-

¹² Poco oltre così continua: «Il mio non è un pre-supposto [...] ma un metodo interpretativo ben motivato e ancorato sempre alla globalità e al ritmo del testo e al contesto culturale» (229). Nel corpo del testo ho evidenziato le ultime parole della citazione in corsivo, perché vedremo più avanti che proprio questo è quanto Gemelli Marciano sarà costretta a fare per giustificare la sua lettura.

zione può darsi solo nella sovrapposizione sull'autore del punto di vista dell'interprete, che così si autocandida ad esegeta unico.

Curiosamente in questo modo viene però a dissolversi proprio quell'insuperabile distanza tra l'interprete e l'autore che Gemelli Marciano contesta ai suoi critici, accusati di leggere Parmenide con gli occhiali della modernità razionalistica, di far scomparire¹³. A ben vedere infatti è proprio l'abolizione della differenza storica e culturale a generare presso l'interprete moderno quella condizione anempatica denunciata dalla studiosa. Quello che va però sottolineato è che la difficoltà di entrare in empatia con l'autore antico dipende meno dal canone ermeneutico scelto, il quale può essere certamente più o meno adeguato, che dal fatto più radicale che, qualunque sia questo canone, esso non è più quello proprio dell'autore. Una distanza insuperabile ci separa comunque dal passato. Non si può perciò pensare di saltare la distanza storica, che ci separa dal passato, semplicemente ritenendo che il rigetto del razionalismo moderno sia sufficiente a condurci direttamente al cuore del pensiero dell'autore classico. Non ultimo perché il congedo da presupposti razionalistici non libera affatto da ogni presupposto¹⁴. E questo residuo e diverso presupposto non è quello di Parmenide ma, come vedremo, quello dell'interprete. Occorre accettare insomma di non poter riuscire a definire esattamente quel che un autore "ha veramente detto", pensando quasi di scomparire dietro una presunta oggettività del testo; perché è nel conflitto delle interpretazioni, a dirla con Ricoeur, che si avanza nella comprensione. Assolutizzare la propria lettura è invece la tentazione perenne dell'interprete che, non potendo far altro che leggere un testo con i propri occhi, vale a dire a partire dal proprio contesto culturale e dalle proprie convinzioni, è naturalmente portato nell'interpretazione a trascurare il peso di questo contesto e a ritenere così di aver, finalmente, spiegato il vero pensiero di un autore.

Il misconoscimento di questo insuperabile condizionamento rappresentato dai presupposti appartenenti al lettore si rivela tuttavia dogmaticamente ingenuo. Come è stato osservato all'inizio, ogni interpretazione avviene né in una sorta di vuoto pneumatico, che sterilizzi ogni influenza del tempo che si vive, né a partire da nessun luogo, cosicché si possa abbracciare totalmente l'oggetto testuale da ogni parte e in tutta la sua pienezza. Ogni interprete affida e immette nell'atto dell'interpretazione la sua propria visione filosofica, sulla cui base soltanto avviene il dialogo con il testo da interpretare, di cui cioè evidenziare e fare emergere le potenzialità espresse e ancora da esprimere. L'esame del lavoro di un interprete perciò non può limitarsi alla sola valutazione dell'effettiva corrispondenza della lettura con il testo, ma deve chiamare in causa anche e prima di tutto l'orizzonte teoretico non tematizzato entro cui la lettura stessa si definisce. È questo orizzonte che va reso esplicito ed opportunamente analizzato, al fine di verificare la compatibilità con il quadro di pensiero proprio dell'autore; perché è solo nella

¹³ Come ad esempio ripetuto più volte nella replica all'intervento di Casertano (229 ss.).

¹⁴ Sulla insuperabile persistenza di presupposti nel contesto dell'interpretazione ha scritto pagine fondamentali Gadamer.

luce che promana da esso che le potenzialità espressive del testo vengono fatte opportunamente risaltare nella loro interna relazione. Un'interpretazione ben fatta, come senz'altro è quella di Laura Gemelli Marciano, peraltro di norma non lascia spazio a vuoti di coerenza. La coerenza dell'esegesi tuttavia non è garanzia sufficiente. Perché appunto può darsi una più forte distonia di quegli orizzonti a renderli difficilmente compatibili od anche niente affatto integrabili. E allora la lettura dell'interprete diventa fuori misura e sbilanciata, venendo a sovrapporsi anziché lasciar risuonare le parole del testo nella loro voce. Pensare di poter dirimere il confronto attraverso un approccio puramente analitico non fornisce dunque un aiuto sufficiente, fino a che non si portino ad esplicita tematizzazione i presupposti teorici, per lo più inespressi, che guidano e orientano l'analisi. In mancanza di questo passo, il confronto critico finisce — come accade anche nel caso del volume che stiamo esaminando — per restare un dialogo tra sordi, ostinatamente intenti a ripetere quanto solo entro l'orizzonte teorico prescelto da ciascuno trova piena conferma.

È dunque proprio sull'assunto teorico di fondo di Gemelli Marciano che occorre fermarsi anzitutto, in quanto è lì che si origina la pista di lettura che poi la studiosa segue nel corso della sua analisi¹⁵ ed è sempre lì che occorrerà tornare nella valutazione della pertinenza della lettura medesima. Sin dalle prime battute del testo, dove Gemelli Marciano delinea la propria posizione in decisa controtendenza rispetto all'approccio generalmente condiviso dagli studiosi di Parmenide, prende forma uno spunto filosofico, senza dubbio interessante, che esprime la forte convinzione della studiosa che l'apprensione del reale richieda un ampliamento della ragione verso forme di coscienza capaci di superare «le dicotomie tra il cosiddetto 'razionale' e il cosiddetto 'irrazionale'». Questa coscienza comprensiva «non solo apre prospettive nuove, ma è centrale per la stessa comprensione di Parmenide» (46). L'approccio, come dicevo, non è privo di interesse. Il limite del riduzionismo filosofico operato da una ragione autodefinitasi come pura elaborazione di esperienze fenomeniche, chiusa e impermeabile dunque a quel di più di senso che le esperienze stesse richiedono per completare la richiesta di significato che la vita pone, appare sempre meglio in tutta la sua evidenza man mano che la ricerca filosofica contemporanea si confronta, libera da ipoteche, con l'esperienza umana integralmente assunta. Una ragione allargata verso dimensioni di un'ulteriorità comunque irriducibile agli schemi che essa incardina, una ragione consapevole della limitatezza del proprio orizzonte fenomenico si rivela così strumento prezioso ed insostituibile per una filosofia che voglia ancora impegnarsi nella ricerca della sapienza. Gemelli Marciano opportunamente annota che «ragione e misticismo non si escludono, semplicemente si pongono

¹⁵ Nella replica ai commenti sulla sua lezione Gemelli Marciano in maniera alquanto esplicita mostra di adottare questo metodo di analisi. Dopo aver contestato ai suoi critici il fatto di aver saltato «come dettagli irrilevanti questi passaggi che occupano pur sempre una congrua parte del mio contributo e che comportano le necessarie 'logiche' conseguenze anche a livello ermeneutico» (215) — il riferimento è alla sua convinzione che il poema di Parmenide non sia un testo filosofico ma una rivelazione ed una esperienza mistica — afferma direttamente che data questa premessa, «anche il modello ermeneutico deve essere adeguato *in toto* a questa realtà e alla lettera del testo» (216).

su due piani complementari e non opposti». Come si può constatare anche nel poema parmenideo, accanto e prima del *logos* che svolge lo sviluppo del discorso circa i caratteri dell'*eon* lungo tutto il ricco e articolato frammento 8, c'è un *mythos* da cui partire, che ha preliminarmente stabilito l'autenticità della sola via dell'essere¹⁶. Benché nella lettura di Gemelli Marciano la relazione di questi due poli complementari non si dispieghi esattamente secondo queste modalità¹⁷, l'attenzione prestata alla dimensione genericamente definita come misticismo recupera una ricchezza del testo parmenideo spesso trascurata da una tradizione interpretativa tutta concentrata invece sulla dominante logica del pensiero del sapiente di Elea¹⁸. In effetti, come nota anche Rossetti nell'introduzione del volume, l'interpretazione di Gemelli Marciano si discosta decisamente «dall'idea di un irreversibile progresso dal *mythos* al *logos*» (9), che si è imposta a partire dalla grande stagione della storiografia tedesca di fine Ottocento, ma che si rivela sempre più chiaramente come frutto di un costruito ideologico almeno problematico. L'impegno di Gemelli Marciano nel sottrarre il messaggio di Parmenide all'abbraccio di uno schema teoretico e quindi anche ermeneutico, dove l'azione del pensiero venga a declinarsi nei termini esclusivi dell'*epistēmē* dimostrativa e dell'enciclopedismo cognitivo, e dove per conseguenza risultino altresì disperse le indicazioni di interesse metacognitivo e sapienziale così vicine alla sensibilità dei primi sapienti greci¹⁹, è forte e del tutto da apprezzare. Il rifiuto di associare la figura di Parmenide alla tradizionale connotazione del filosofo come ricercatore speculativo versato nella ricerca di conoscenze naturalistiche, secondo la concezione di impronta aristotelica del «*meteōrologos* elaborata in particolare per Anassagora e quelli come lui e poi proiettata retrospettivamente sugli altri» (58), è dunque esplicito e di grande impatto.

¹⁶ «Ora io ti dirò, e tu custodisci la mia parola dopo averla ascoltata (*mython akousas*), quali sole vie di ricerca ci sono per pensare» (DK 28 B2, 1–2): con questo invito la Dea entra nel cuore della verità che si appresta a comunicare al giovane. Ciò che il *kouros* deve accogliere e custodire non sono affatto le parole della necessità logica che la ragione sa trovare in sé e risolvere da sola, ma una parola di rivelazione che definisce le coordinate essenziali del contesto e si impone in virtù dell'autorevolezza di chi la pronuncia. Per intendere bene il pensiero parmenideo occorre prestare grande attenzione, come purtroppo nelle letture del poema non sempre avviene, al carico semantico racchiuso nel termine *mythos* che Parmenide usa proprio all'inizio dell'importante fr. 2. Su questo aspetto avremo modo di tornare. Per il momento sia chiarito solo che *mythos* per Parmenide si differenzia radicalmente dal significato che l'identica espressione acquista nel contesto lessicale aristotelico, dove *mythos* diventa semplicemente mito-*logia*, ovvero costruzione di fantasia di spessore teoretico solo marginale, che il *logos* deve controllare e che può ottenere cittadinanza filosofica solo perché della filosofia condivide lo spunto iniziale di meraviglia (Cfr. Aristotele, *Metafisica*, I, 982 b 18).

¹⁷ Nelle lezioni di Eleatica 2007 la questione del rapporto di *mythos* e *logos* non viene esplicitamente tematizzata. Se ne può tuttavia trovare un riferimento nella *Einführung* alla edizione dei *Vorsokratiker* curata da Laura Gemelli Marciano (2007: 387), dove la studiosa afferma che «nel V secolo i due termini designano indifferentemente delle 'narrazioni' che possono avere un grado più o meno elevato di credibilità, ma non sono distinguibili per il loro contenuto».

¹⁸ Secondo la nota osservazione di Hegel, «Parmenide si innalza al regno dell'idea; e con lui quindi incomincia il vero e proprio filosofare. Un uomo si libera da tutte le rappresentazioni e opinioni, nega loro ogni verità, e afferma che solo la necessità, l'essere, è il vero» (Hegel 1833: 279).

¹⁹ In verità a proposito di Parmenide Gemelli Marciano preferisce parlare di «poeta-iniziato», sfumatura linguistica che, come vedremo, si rivelerà non senza un qualche significato.

Il problema sorge però quando si tratta di precisare quella relazione di complementarietà, la struttura di quell'ampliamento della ragione. Perché la complementarietà può declinarsi secondo la logica della collaborazione oppure secondo quella dell'alternativa. Nel primo caso la ragione sa riconoscere, accogliere, sviluppare e consolidare suggestioni e spunti di riflessione che le provengono dal di più di senso che si rivela nella stessa esperienza; quando invece la relazione viene ad assumere il profilo dell'alternativa, la conflittualità prevale e il confine che separa ragione e misticismo viene oltrepassato con continue invasioni di campo del tutto fuorvianti. Ad una pratica di convergenza unitaria, che richiede l'apporto di una pluralità di funzioni che si riconoscono reciprocamente irriducibili e minimamente autosufficienti, si sostituisce così una dinamica sottilmente totalitaria che pretende di ridurre ad uniformità un'eterogeneità di esperienze e soggetti differenti. Quest'ultima dinamica è ben nota benché non sempre riconosciuta, e attraverso nel profondo l'età moderna. La scissione del piano della ragione empirica e di quello del pensiero della trascendenza, con il corollario della battaglia tra i due per il monopolio della cultura, ha costituito una cifra essenziale della modernità, come ha colto bene Hegel nella *Fenomenologia dello spirito*²⁰. Lo spirito dualistico della modernità ha trovato naturale pensare la realtà mediante un meccanismo semplificatorio che riduce la complessità del dato di esperienza alla semplicità immediata della prospettiva prescelta (e prescelta secondo la maggiore vicinanza e congenialità alla sensibilità e interessi teorici propri). Per lo più si è trattato di un riduzionismo di tipo razionalistico, che fa leva sulla necessità dello schema logico attraverso il quale la realtà prende forma ordinata di conoscenza, per sancire il rigetto come mera fantasia di quanto ecceda questo schema²¹; ma non mancano affermazioni di fideismo più o meno emotivista e irrazionalista, dove l'apprensione immediata, circonfusa di evidenza, prende il posto di una ragione contratta e ritenuta del tutto delegittimata ad indagare il reale²². Qualunque sia la forma dell'opposizione, l'altro viene negato; un solo soggetto di lavoro, con le sue modalità esclusive, resta a condurre la ricerca²³.

Ma proprio per questo c'è da chiedersi se assumere un simile approccio come chiave ermeneutica serva veramente ad aprire le porte della comprensione di un autore del passato come, nel caso che ci interessa, Parmenide. Bene fa perciò Gemelli Marciano a denunciare l'incompletezza di una lettura puramente logica ed intellettualistica del poema parmenideo, tutta intesa a ricondurre il messaggio del poema al movimento auto-

²⁰ «Lo spirito che si è reso estraneo a sé. La cultura»: così si intitola nell'opera hegeliana la seconda sezione dello *Spirito*, dove Hegel ricostruisce la scissione e poi il conflitto tra il mondo della «cultura» e quello della «fede» che caratterizza l'età moderna. «Perciò questo spirito si costruisce non soltanto un mondo, si bene un mondo duplice, separato e opposto. (...) L'intiero quindi, non diversamente da ogni singolo momento, è una realtà estraniata a sé; esso si scinde in un regno dove l'autocoscienza, essa e il suo oggetto, è *effettuale*, e in un altro regno, il regno della coscienza *pura*, che, al di là del primo, non ha presenzialità effettuale, ma è nella *fede*» (Hegel 1807: 43–44).

²¹ Lungo questa via si distingue per la radicalità non sempre equilibrata delle sue affermazioni Dawkins.

²² Su questi temi è fondamentale il voluminoso studio di Taylor su *L'età secolare*.

²³ Scrive Pascal: «due eccessi: escludere la ragione, ammettere soltanto la ragione» (Pascal: fr. 128)

portante del pensiero deduttivo e a dilatarlo lungo la dimensione esclusivamente orizzontale della conoscenza del mondo; ma che poi resta sostanzialmente scoperta ed indifferente di fronte alla questione fondamentale dell'opzione originaria per l'essere, quasi che la scelta della via dell'essere sia scontata e logicamente inevitabile o semplicemente prevedibile sulla base dello svolgimento successivo del discorso del poema²⁴. C'è in effetti un che di anacronistico nella raffigurazione di un Parmenide scienziato o logico, come pure alcune letture sostengono con forza²⁵; occorre sempre grande cautela nell'applicare a Parmenide categorie filosofiche che avranno modo di essere precisamente definite solo più avanti, per evitare quelle che si presentano come facili forzature ermeneutiche²⁶. Il pensiero di Parmenide non accetta di essere ridotto ad un puro sistema di conoscenze, fisiche e metafisiche, confezionate assieme dal legame della necessità logica controllato dalla ragione. Non che non ci siano indizi di un'attenzione parmenidea verso un approccio di tipo conoscitivo, verso questioni cioè che richiedano una risposta costruita a partire dalla raccolta e ordinamento di esperienze; del resto l'esperienza culturale di un pensatore vissuto prima dell'età della specializzazione dei saperi non poteva non venire

²⁴ In genere la questione del perché la Dea imponga al suo discepolo di seguire la via dell'essere e non quella opposta del non-essere non è ritenuta dagli studiosi degna di attenzione, essendo a loro giudizio evidente che il non essere non è né lo si può pronunciare; non lo si può pronunciare perché in definitiva non è. Una lettura più attenta del poema fa però rilevare che l'impronunciabilità del non essere non vale assolutamente – la Dea lo dice e più volte (fr. 2, 5.7; 6, 2.8; 7, 1; 8 *passim*) – ma solo relativamente all'uomo, per il quale essa vale come un divieto la cui infrazione porta inevitabilmente all'errore: «ciò che non è (*to mē eon*) non potresti né conoscerlo né pronunciarlo» (2, 7–8). Si noti bene: «*non potresti*»: il *Tu*, soggetto sottinteso del testo greco, è il *kouros* che all'inizio del frammento è stato invitato ad ascoltare e prendersi cura della rivelazione della Dea. A lui è dunque proibito pronunciare, ovvero seguire la via del non essere; che comunque si dà drammaticamente come concreta possibilità di sviamento per la gran parte degli uomini. Molti dunque quella via la pronunciano, ovviamente andando fuori strada. Non è questione dunque di una indicibilità assoluta del non essere, quasi che la dea avesse detto che esso sia solo una possibilità virtuale o dialetticamente introdotta. Ma soprattutto se fosse così, se la via del non essere in realtà non esiste, perché allora la Dea l'avrebbe presentata come una delle uniche (*mounai* – fr. 2, 2) possibili opzioni di pensabilità? Se prescindiamo dai pochi interpreti che la questione l'hanno sollevata, spiegandola però come una contraddizione (Kahn 1968: 703, n. 4) o ipotizzando la malafede (O'Brien 1987: 155) o una finzione della Dea (Couloubaritsis 1990: 178), essa viene per lo più risolta mediante una sorta di retroproiezione giustificativa, che spiega la scelta di fr. 2 facendo riferimento allo sviluppo argomentativo di fr. 8; che però suppone la scelta di fr. 2. Oltre all'evidente *petitio principii* cui l'argomento si imbatte, è tuttavia l'ambiente comunicativo del poema destinato, come a ragione ricorda Gemelli Marciano, anzitutto ad un uditorio concreto, per il quale il messaggio viene a costruirsi passaggio dopo passaggio, a non consentire la giustificazione retroattiva dalle conclusioni alle premesse (248).

²⁵ Il poema parmenideo presenta evidentemente cospicui spunti naturalistici. Non è dunque la presenza di un interesse per la *physis* che intendo contestare, ma solo la sua traduzione nei termini della moderna scienza della natura e la conseguente dislocazione del centro teoretico del poema. Si arriva per questa via a sostenere che «Parmenide non è il filosofo di un 'essere trascendente'. Siamo profondamente convinti che l'Eleata non inizi affatto l'era della 'metafisica' greca o addirittura occidentale; al contrario crediamo che con Parmenide vengano sollevati per la prima volta [...] i problemi importantissimi del *metodo* e del *linguaggio* propri della ricerca scientifica» (Casertano 1978: 7–8) o che «Parmenide fu essenzialmente un cosmologo e per quanto facesse ricorso ad un'argomentazione "ontologica", la usò unicamente come strumento nel tentativo di ottenere un risultato cosmologico» (Popper 1998: 166). La precedente sessione di Eleatica 2006 era stata dedicata proprio all'esame di una possibile lettura di Parmenide come scienziato (Rossetti & Marcacci 2008). La relazione di Cordero, che ha fortemente ristretto il perimetro di validità di una simile lettura, ha suscitato grande dibattito e opposizioni.

²⁶ Puntualmente denunciate da Gemelli Marciano nella citata *Einführung* (Gemelli Marciano 2007: 461–465).

interrogata da ogni tipo di problematica, perciò anche da questioni di tipo naturalistico, come la cosiddetta seconda parte del poema dedicata alla *doxa* dà prova sufficiente²⁷. Ma certamente non sta qui il cuore della Verità annunciata dalla Dea.

Prende così corpo l'ipotesi, interessante e suggestiva al tempo stesso, in linea con il recupero della dimensione spirituale-sapienziale della riflessione di coloro che per primi si sono dedicata alla ricerca della sapienza²⁸, che la comunicazione della Dea abbia un forte valore pratico ispirato ad una condotta sapienziale non ancora isolata nella sua sola dimensione teorico-cognitiva. «La Verità non è (...) un concetto astratto, filosofico, ma un'energia divina che ha un suo centro vitale, un cuore, ed esercita un suo specifico influsso» (82). Il sapiente antico più che ad una conoscenza astratta cerca di avvicinarsi alla fonte di una verità in cui si apre per lui il senso profondo dell'esperienza di sé e del mondo; egli cerca di conoscere per essere di più, in più profonda armonia con il tutto di cui sente di far parte. La separazione della sola dimensione teorica di questa molteplice esperienza di vita, la perimetrazione dell'interesse filosofico al livello dell'empiricamente constatabile non costituisce affatto l'esperienza e la convinzione profonda del sapiente greco antico, che invece sente il mondo popolato da forze che sfuggono al suo controllo²⁹. Alla base della lunga tradizione storiografica, che Gemelli Marciano così decisamente ed opportunamente contesta, si scopre dunque attiva una pesante ipoteca riduttivistica tutta moderna, in virtù della quale il compito del pensare viene ridefinito come questione di conoscenza della meccanica del mondo naturale e la ragione lo strumento di questo calcolo.

Il superamento di questa limitazione culturale, che Gemelli Marciano cerca di avviare, porta con sé un ampliamento dell'angolo di osservazione dove risalta e ottiene nuovo valore la situazione comunicativa generale del poema, che vede il *kouros* «ascoltatore sostanzialmente passivo» di una comunicazione di verità che la Dea decide di conferirgli (51)³⁰. A lui infatti si rivolge la divinità con la sua parola autorevole, affinché anch'egli possa venire ad apprendere la totalità delle dimensioni della vita, di quelle autentiche da seguire come pure di quelle apparenti cui è da rifiutare ogni credibilità. L'esperienza sapienziale del giovane prende dunque forma entro una dimensione di secondarietà³¹, ricca di implicazioni tanto sul piano antropologico che su quello cognitivo. Il poema pertanto, liberato dalle gabbie di una astratta autoreferenziale logicità razionalisti-

²⁷ Questi indizi purtroppo scompaiono nella lettura di Gemelli, come vedremo subito.

²⁸ Hadot (1998), Colli (1975).

²⁹ «[Talete] il mondo lo intese come animato e pieno di demoni» (DK 11 A 1). Più in generale, osserva Colli (Colli 1978: 24), «i sapienti non erano dei fisici» (Colli numera la testimonianza di Diogene Laerzio su Talete come 10 B 1).

³⁰ Sulla comunicazione come momento centrale del messaggio parmenideo si è soffermata specialmente Robbiano (2006).

³¹ Secondarietà ovviamente da intendersi non in senso valutativo, come se nella gerarchia delle facoltà umane alla ragione spettasse un posto da serva. Parlo di secondarietà come condizione di chi vien dopo (l'affermazione di un principio), ad articolare sostenere e svolgere nelle sue conseguenze le indicazioni che il principio contiene.

ca, acquista una nuova luce dove ha modo di risaltare pienamente la tessitura fonica e il corredo di immagini ai quali la Dea affida la sua comunicazione di verità. In questa operazione Gemelli Marciano ha modo di esercitare la sua indubbia maestria filologica e competenza linguistica, che le consente di evidenziare i nessi e i rimandi interni delle parole costituenti la struttura linguistica del poema; in virtù della quale viene a prodursi un indubbio effetto musicale che, per quanto a noi lettori moderni ormai forse irrimediabilmente perduto nella sua sonorità autentica, nondimeno doveva prendere e catturare l'attenzione dell'ascoltatore concreto cui il poema era immediatamente indirizzato.

E tuttavia un'enfasi contagiosa sembra prendere la mano alla studiosa. La sottolineatura della fitta tessitura di suoni e immagini nascosta nel poema parmenideo non si limita in effetti a ridisegnare lo scenario ermeneutico aprendo nuove e intriganti piste di lettura, ma intende concentrare su di sé una totalità di significato, imponendosi quindi come l'unico vero elemento di interesse del poema, il luogo in cui si trova racchiuso il messaggio più profondo di questo. Guidata da questa convinzione Gemelli Marciano percorrere fino in fondo la strada della sinestesia, dove appunto suoni e immagini confluiscono nella produzione di un'esperienza di mistica immersione nel fondo del reale; l'esito finale di questo percorso è però che lungo questa strada diventano evanescenti, fino a scomparire del tutto, i possibili rimandi a significati ulteriori di valenza cognitiva, o comunque tali da chiamare in gioco la ragione per la comprensione di quell'esperienza. A giudizio della studiosa infatti il conferimento di eventuali interessi cognitivi a simili esperienze verrebbe a costituirsi come del tutto inappropriato e fuorviante, sorta di sovrastrutturale costruito di un posteriore interesse filosofico distonico rispetto al sentire dell'età parmenidea. Il messaggio della Dea insomma starebbe tutto nell'invito a vivere un'esperienza mistica di immedesimazione con la realtà nella sua profondità che il giovane, e attraverso il giovane, l'uditorio concreto cui il poema è declamato, è chiamato a fare. Tutto concorre a questa finalità: suoni, immagini, tecniche compositive, peraltro prive di controllo consapevole da parte del poeta³², le stesse apparenti costruzioni argomentative di un ragionamento, qua e là emergenti dal tessuto poetico³³. Per questo motivo sarebbe completamente fuori strada la ricerca della gran parte degli studiosi di Parmenide, i quali pretendono di leggere nel poema linee di argomentazioni teoriche, delineanti un sistema di conoscenze o anche solo facenti riferimento a questioni essenziali circa il fondamento della realtà; ciò che conta veramente è invece solo l'esperienza dell'“È”, vissuta e sperimentata nel momento stesso che il giovane, giunto al cospetto della regina degli inferi, fa esperienza del fatto che «il non essere non esiste» (90).

Se però non ci si lascia contagiare dall'enfasi sopra indicata e si conquista la giusta distanza dell'osservazione critica, si rimane colpiti dal fatto che l'approccio sostenuto da Gemelli Marciano finisca per scontare una identica ipoteca riduzionistica, sebbene questa volta di segno rovesciato rispetto a quella da lei addebitata alla lettura razionalistica. Lo

³² Gemelli Marciano cita i casi degli oracoli antichi e di alcuni poeti-indovini moderni.

³³ Come le particelle causali in precedenza richiamate.

scenario generale entro cui si muove l'interpretazione, con la stessa forza con cui mette al centro in bella evidenza le dinamiche esistenziali e spirituali dell'esperienza raccontata nel poema parmenideo, esclude e marginalizza il contributo della ragione — della ragione strumentale della conoscenza scientifica anzitutto, ma anche di una più ampia ragione che potremmo definire sapienziale — al processo di avvicinamento e apprensione della verità. Più volte Gemelli Marciano ricorda che quest'ultima va vissuta, non pensata (80, 89, 91, 104). Il convinto sostegno ad una siffatta scena di pensiero non riesce tuttavia a farne una opzione naturale e scontata. Benché la studiosa si sforzi di negare una qualsiasi presupposizione attiva alla base del suo approccio ermeneutico e si richiami invece alla datità immediata del testo parmenideo, le cose non stanno affatto in questo modo. L'opzione teorica generale, filosofica dunque, all'interno della quale si svolge e trova la sua valenza e giustificazione l'analisi letteraria, si staglia con sufficiente chiarezza. Ne emerge così una visione che fa del sentire vissuto e della riflessione razionale due motivi antropologici reciprocamente antagonisti; sicché, adottato il motivo conduttore del misticismo dell'esperienza immediata, non c'è più spazio alcuno per una qualche generalizzazione dell'esperienza che ricavi da questa elementi di consistenza teorica isolabili da essa e fatti oggetto specifico di considerazione filosofica.

Ma in verità non c'è motivo alcuno per negare od anche solo minimizzare il contributo che la ragione può dare al discernimento e chiarificazione di quei motivi di senso e valore in cui l'esistenza dell'uomo prende dimora. Un'esperienzialismo immediato ed emozionale³⁴, quale quello che Gemelli Marciano sembra supporre a sostrato del suo intervento, non è poi di grande aiuto nel compito incessante e inesauribile cui l'uomo sente di doversi dedicare essenzialmente, vale a dire il compito di dare ragione, a se stesso anzitutto, del suo stare al mondo e convivere con i simili con i quali entra in relazione. Dal momento che esso terminerebbe in una ricerca solipsistica, cartesianamente confinata entro la soggettività pensante, incapace ad esprimere ad altri il proprio stato³⁵; potrebbe al più esternare, ma non comunicare, la propria forse felice condizione. Ogni comunicazione infatti suppone e mette in campo elementi di condivisione che è la ragione a formulare. Certo, sarà da chiedersi quale ragione; e abbiamo già notato la necessità di ampliare il campo funzionale della ragione al di là del perimetro limitato della razionalità epistemica puramente strumentale. Si può e si deve infatti pensare anche ad una pratica di ragione che sappia motivare le affermazioni valoriali che sostengono un'esi-

³⁴ Nel corso della sua replica Gemelli Marciano reagisce all'osservazione di Cordero che la poesia parmenidea comunicherebbe emozioni grazie alla sonorità delle parole, osservando che le emozioni hanno fondamentalmente a che fare con il sentimento e i moti dell'animo, mentre «l'esperienza dell'È si situa al di là delle emozioni e dei 'movimenti' ad esse collegati, è un'esperienza di completezza, immobilità, eternità» (244). Non è perciò certamente in un senso romanticeggiante e psicologizzante che è da leggersi il termine emozionale, sibbene proprio come riferimento alla mozione di esistenza suscitata da una esperienza intensamente vissuta ma confinata nei limiti del suo stesso verificarsi, nel quale si riassume anche tutto il suo significato.

³⁵ Vale la pena tenere a mente l'approccio husserliano a questa problematica nella V delle *Meditazioni cartesiane* (Husserl 1989).

stenza, mostrandone almeno – perché dimostrare è impossibile – la con-venienza³⁶ ovvero l'adeguatezza e conformità, solo possibile e mai logicamente necessaria, con la più ampia esperienza di vita. In quel perimetro invece, non diversamente da quanti si fanno carico esclusivamente della esigenza di una conoscenza epistemicamente stabilita, anche Gemelli Marciano individua l'unico contributo possibile di un esercizio della ragione. Stante siffatta limitazione, è giocoforza affidare il bisogno di salvaguardare quel mondo di valori esistenzialmente significativi alla netta presa di distanze dalla ragione tout court. Di questa però in ogni caso difficilmente si può fare a meno. Uscire pertanto dallo schema interpretativo della modernità implica qualcosa di più della contestazione di un razionalismo autosufficiente; richiede in verità lo sforzo di adottare una posizione osservativa capace di integrare, senza illanguidirne la differenza, quelle facoltà che la modernità ha saputo concepire solo nella loro opposizione.

Mistica esperienza?

Ma come e dove agisce questo presupposto mistico e antirazionalistico nella lettura che Gemelli Marciano fa del poema parmenideo? Il discorso finora svolto sarebbe in qualche misura niente più che una arbitraria e pregiudiziale contestazione se non riuscisse anche a individuare con precisione i luoghi cruciali dell'interpretazione che lo giustificano. Quello che ci attende perciò è di approfondire in maniera più dettagliata, a partire da quanto siamo venuti dicendo, l'analisi dell'interpretazione proposta dalla studiosa.

Il primo plesso problematico che incontriamo si nasconde proprio in uno degli elementi qualificanti l'interpretazione di Gemelli Marciano, ovvero in quell'attenzione così fortemente prestata al tessuto fonico del poema parmenideo. Abbiamo già avuto modo di apprezzare il valore dell'intuizione. Proposta quale vero ed esclusivo centro di interesse del poema intero, essa concentra nella sonorità dei versi il saldo più forte del messaggio parmenideo; con ciò però generando anche una situazione teorica problematica e di forte asimmetria, che solo a prezzo di prestiti culturali eterogenei può essere resa coerente con la visione e la strumentazione culturale di un pensatore dell'epoca di Parmenide.

Gemelli Marciano è consapevole della radicalità e novità della propria posizione. Scrive infatti che «l'attenzione ai suoni è una 'chiave' che permette di penetrare anche da un'altra porta nel testo parmenideo» (58). Non ci lasci distrarre dalla limitazione dell'«anche», quasi che sia in gioco niente di più di una possibile ulteriore modalità di lettura, che si accodi ad altre con cui si riconosca compatibile. Al contrario, questo nuovo ingresso ridisegna completamente la dislocazione degli spazi simbolici del poema;

³⁶ Uso la parola in un senso evidentemente non economico; un riferimento semmai lo trovo nel modo in cui Pascal riteneva non irragionevole ma conforme alla situazione antropologica più autentica scommettere sull'esistenza di Dio.

esso conduce infatti verso luoghi teorici dove i suoni si costituiscono come entità auto-significanti, provviste di una valenza comunicativa propria non necessariamente legata, anzi del tutto svincolata da rimandi a contesti oggettivi che il linguaggio generalmente intende significare. Ecco allora che le «sequenza foniche (...) acquistano una vita a sé, indipendentemente dal significato, penetrando 'fisicamente' nel corpo dell'ascoltatore». Quella di Parmenide diventa allora una parola «che agisce anche di per sé, indipendentemente dal suo significato»(76). Non contano più insomma i contenuti cognitivi di cui le parole sono segno ed insieme veicolo; non si tratta perciò nemmeno di scoprire nessi teorici argomentativi, ma solo di seguire l'onda emotiva del suono del poema e di immergersi nell'effetto estraniante di una musicalità che è essa stessa esperienza di una condizione di estatica adesione a «uno stato di totalità assoluta in cui non esistono separazioni e differenze» (94). Una sorprendente ed anche del tutto imprevedibile torsione in direzione di una lacianiana autonomia del significante pare guidare l'analisi di Gemelli Marciano. A suo avviso infatti le parole valgono per sé, esauriscono nell'impressione, che il loro ritmo sonoro provoca sull'uditorio, la loro funzione, che è solo quella di suscitare stati d'animo liberi dagli «automatismi percettivi e cognitivi» (93) come condizione per la completa adesione all'esperienza che la Dea sta facendo fare³⁷. Il linguaggio del poema perde dunque ogni funzionalità denotativa e si carica di un forte valore performativo, che ne fa strumento di evocazione di esperienza³⁸.

Ora non c'è dubbio che una così netta dissociazione della parola, con la sua sonorità, dal riferimento di tipo oggettuale cui essa rimanda, appare con ogni evidenza assai più vicina alla sensibilità della cultura contemporanea che al sentire diffuso di un'epoca non ancora versata in simili raffinate astrazioni³⁹. Le quali suppongono almeno la svolta linguistica novecentesca e l'affermazione tutta moderna della centralità del soggetto e delle sue funzionalità rispetto ad una realtà oggettuale diventata muta e disabitata da essenzialità cognitive. È su queste basi che può essere pensata l'autonomia del linguaggio e la rilevanza della dimensione sintattica del linguaggio rispetto a quella semantica.

³⁷ A conferma della sua interpretazione Gemelli Marciano adduce il richiamo a «una tecnica ben conosciuta nelle pratiche di meditazione che nella moderna neuropsicologia viene definita de-automatizzazione» (93). Ma questa inopinata ricerca di sostegno presso discipline scientifiche contemporanee risulta difficilmente compatibile con il drastico rifiuto ermeneutico della "instrumental consciousness", di cui esse sono indubbiamente avanzato prodotto.

³⁸ L'invito di Gemelli Marciano, come sopra già richiamato, è a «provare a recitare Parmenide di seguito, senza il testo scritto e senza pensare al significato facendo attenzione al ritmo e ai suoni»; si tratta di «un'esperienza in se stessa, che ogni interprete dovrebbe fare preliminarmente per 'entrare nel testo' senza sovrapporvi strutture interpretative acquisite» (59).

³⁹ Non è perciò senza significato che le testimonianze addotte da Gemelli Marciano a supporto della sua lettura siano estranee nello spazio e nel tempo rispetto all'orizzonte della grecità classica. Sono infatti richiamati «il poeta-indovino Velema delle isole Figi, raccontato da Quain, e il menestrello Kirghizo, citato da Radlov e ripreso dai Chadwick» (49). Più avanti vengono citati i casi dei predicatori neri americani, dei sacerdoti oracolari tibetani ed infine del «derviscio Ismail Emre (1900–1970), un fabbro turco semianalfabeta, ma autore di veri e propri poemi improvvisati e ispirati» (53). Nella risposta ai suoi critici, Gemelli Marciano infine richiama anche il mantra buddistico.

Ma non è di certo questo il pensiero di Parmenide, che invece lega esplicitamente alla dimensione ontologica quella logica e linguistica: *infatti lo stesso è essere e pensare*⁴⁰.

L'impressione di sovrapposizione al pensiero di Parmenide di una visuale posteriore si rafforza poi allorché lo sguardo venga a cadere su un elemento che si rivela come vera condizione previa della lettura di Gemelli. Come abbiamo già notato, questa trova il suo asse ermeneutico portante nell'esclusione della eventualità che sia possibile rintracciare nel testo parmenideo, in quanto testo *poetico*, una qualche intenzionalità di tipo teorico. La ragione di questa censura si manifesta pienamente quando, in risposta alle osservazioni critiche avanzate da Mourelatos, la studiosa invita a «tenere presente la natura del testo poetico. Se fosse limitato agli argomenti che, come afferma A[lexander] M[ourelatos], costituirebbero “the articulating and formulating of ideas that were first suggested to the author in a lucid dream”, non si comprende perché Parmenide non avrebbe potuto articularli meglio e più chiaramente scrivendo in prosa e in un linguaggio chiaro come si conviene ad un testo filosofico» (260). E poco oltre la posizione viene rinforzata. «Estrarre ‘argomenti’ da un testo poetico è un grave errore esegetico perché ne stravolge il senso e lo scopo» (272). Nella prospettiva teorica adottata da Gemelli Marciano la natura evocativa della parola poetica, che di questa costituisce funzione autentica ed essenziale, porta con sé l'impossibilità stessa di poter ricavare da essa una qualunque ipotesi di sviluppo di una conoscenza o di riflessione fondativa sull'esperienza dell'uomo nel mondo. Cose queste riservate alla prosa di un trattato filosofico, dove l'impianto testuale struttura e richiede una costruzione argomentativa e una finalità cognitiva, di tipo appunto filosofico. Sembra quasi di sentire l'eco rovesciata della nota e controversa affermazione di Carnap che «Metaphysiker sind Musiker ohne musikalische Fähigkeit»⁴¹; qui invece sono i poeti che, avendo talento musicale, non possono essere filosofi. Ricavare dunque contenuti razionali dagli esametri di Parmenide a detta della studiosa costituisce l'errore più frequente degli interpreti, i quali fuorviati da questo presupposto non colgono il fatto che, laddove sembra che Parmenide stia svolgendo argomentazioni, in realtà egli sta perseguendo una differente finalità. Non di ragionamento infatti si tratta, ma solo di costruzione retorica funzionale ad incatenare la mente degli ascoltatori e condurli,

⁴⁰ Questo legame si evidenzia con ancora maggiore forza nel confronto con 2, 7–8, che il frammento 3, a parere della quasi totalità degli interpreti, pare chiaramente continuare. Qui la Dea ha appena escluso categoricamente la possibilità di conoscere e dire il non essere, costruendo dunque in negativo quella stessa relazione dei piani logico-linguistico e ontologico che il fr. 3 afferma in positivo. Questo legame va invece perduto nell'interpretazione di tipo idealistico che Gemelli Marciano propone, quando traduce, seguendo una diffusa tradizione anglosassone, “la stessa cosa è da pensarsi e da essere” (86). E così l'intima relazione delle due dimensioni dell'essere e del pensare si trasforma nella cosificazione (la stessa *cosa*) di un ente logico che deve esistere nel momento in cui e per il fatto che esso viene pensato. La conclusione ovvia pertanto è che «nel momento in cui si pensa qualcosa, questo È» (86). Un'atmosfera idealistica aleggia un po' in tutto lo scritto di Gemelli, come pure nelle repliche. «Qualsiasi cosa si concepisca esiste, non però in sé, ma solo in quanto riflesso di un *È che pensa se stesso attraverso di noi*» (261 – corsivo mio). Il tratto hegeliano dell'affermazione è evidente: l'essere parmenideo si configura come lo Spirito assoluto che raggiunge la propria autocoscienza mediante la filosofia che apprende nel pensiero la razionalità del reale.

⁴¹ Carnap (1931: 240).

decentrandoli da sé, verso l'esperienza dell'incontro con la divinità che avviene al di fuori di ogni approccio logico.

Ma dove trova fondamento una opposizione così radicale? Per quale motivo il testo poetico non può sopportare una trama argomentativa mediante la quale possa accadere una comunicazione di verità? Non possiede proprio la poesia una forza penetrante che, squarciando la trama dell'ordinaria quotidianità, lascia intravedere un fondo autentico dove la verità ha dimora? La risposta a queste domande richiede un ampliamento del tema e chiama in causa la questione della verità. Se la verità prende i panni della platonica *orthotēs tōn logismōn*⁴², esatta corrispondenza del dire all'essere, forse allora si può convenire che una descrizione analitica della realtà oggettuale sia meglio precisata da un testo libero da vincoli letterari, che si distende seguendo i sezionamenti del processo logico della dimostrazione, quale ad esempio un trattato filosofico o scientifico⁴³. La comprensione greca di verità mostra tuttavia una ricchezza più ampia, che il più intenso termine di *alētheia* lascia almeno indovinare⁴⁴. Verità è così primariamente ri-velazione della natura mai completamente raggiungibile dell'essere, svelamento che al tempo stesso ricopre e nasconde, capace di provocare una apertura di orizzonte di fronte alla quale l'uomo viene a trovarsi in una condizione di sostanziale dipendenza, essendo egli il destinatario — e non l'artefice — di una comunicazione rivelatrice di essenzialità di senso⁴⁵. Per entrare in sintonia con essa la linearità sequenziale del linguaggio descrittivo e dimostrativo propria del trattato scientifico si rivela strumento sostanzialmente asimmetrico e di minore efficacia rispetto alla ricchezza semantica polivalente del testo poetico, dove la parola enuncia e allude ad una eccedenza ulteriore di significato in cui traluce lo sfondo altrimenti irraggiungibile dell'essere.

Heidegger ha mostrato molto bene lo spostamento del baricentro semantico originario di *alētheia* in direzione dell'*orthotēs*, che si produce nel pensiero di Platone⁴⁶. Così però si sono poste solo le premesse per il passaggio successivo operato da Aristotele, passaggio decisivo per imporre la definitiva congiunzione di contenuto cognitivo e forma

⁴² Plat. *Tim*, 47 c (Platone 1991).

⁴³ E tuttavia Lucrezio nel suo *De Rerum Natura* offre una vera visione filosofica in un testo poetico. Questa osservazione insinua il dubbio che la specializzazione e differenziazione dei registri linguistici sia esigita da una sensibilità tutta moderna, del tutto lontana quella dei pensatori dell'antichità; di scarsa utilità dunque se applicata a Parmenide.

⁴⁴ Questa essenziale differenza la si può scorgere anche nel poema di Parmenide. Dove *alētheia* e l'aggettivo corrispondente *alēthes* hanno a che fare sempre con la manifestazione della natura autentica dell'essere (Coxon 2009: 282).

⁴⁵ Con ragione Gemelli Marciano segnala che per tutto il poema il discepolo resta muto ascoltatore di una comunicazione divina *Dea* (51). Ma il vero motivo di questo silenzio non sta certamente in una modernissima «liberazione dall'*ego*», necessaria al fine «di vivere e di comunicare l'esperienza globale dell'essere» (52). Parmenide sa bene che i *brotoi* non possono competere con gli *athanatoi*, i quali soli posseggono l'accesso al fondo misterioso della verità; che per questo è consegnata non a tutti ma solo a colui che viene eletto. A fronte di ciò, l'unico corretto atteggiamento è quello dell'ascolto meditativo, che custodisce in sé e fa tesoro di quanto è stato rivelato. È perciò fuorviante interpretare quel silenzio come una sorta di mutismo della ragione.

⁴⁶ Heidegger (1987: 184–186).

apodittica, e la conseguente restrizione della poesia alla sola gamma della imitazione mimetica in funzione pratica. Nella più stretta coerenza con la sua concezione della filosofia come *protē epistēmē*, come sapere vero altamente garantito dalla ferrea necessità della dimostrazione⁴⁷, Aristotele offre questa indicazione illuminante nel trattato *Dell'interpretazione*: «non ogni discorso è dichiarativo (*apophantikos*), ma solo quello in cui sussiste l'esser vero o l'esser falso. Questo non accade in tutti i discorsi; ad esempio la preghiera è un discorso, ma non è né vero né falso. Tralasciamo dunque gli altri generi di discorso – la loro indagine è infatti più propria della retorica o della poetica; il discorso dichiarativo è l'oggetto della presente ricerca»⁴⁸. Il ragionamento aristotelico è chiaro, pur nella sua irrisolta ambiguità di fondo⁴⁹: dal momento che solo il *logos apophantikos* ha la potenza idonea a rappresentare correttamente la reale struttura metafisica dell'ente, solo esso è riconosciuto capace di conoscenza, e dunque solo esso può conseguire la verità; mentre «gli altri generi di discorso», tra i quali non è da considerare solo la preghiera ma anche la poesia, appartengono ad altri segmenti di ricerca, come la retorica e la poetica che nella tipologia aristotelica del sapere non possiedono, come è noto, la precisione e dunque la pienezza di verità delle scienze teoretiche⁵⁰. A differenza di queste ultime, in quelle infatti è in gioco l'agire umano per natura sfuggente ad ogni possibile determinazione di necessità; pertanto non possono che essere strutturalmente prive della condizione essenziale di conoscenza. La questione è di grande importanza. Questo infatti è il luogo fontale da cui prende il via quella scientificizzazione del conoscere, che lo sviluppo posteriore della filosofia ha costantemente inseguito, e che ha come movimento complementare l'estetizzazione dell'arte giunta a compimento nella matura modernità. Come ha mostrato Gadamer, «la riduzione dello *status* ontologico dell'esteticità sul piano dell'apparenza estetica trova quindi la sua radice teorica nel fatto che il dominio del modello conoscitivo delle scienze naturali conduce a screditare ogni possibilità di conoscenza che si collochi fuori di questo nuovo ambito metodologico»⁵¹. Il modello teorico

⁴⁷ Arist. *APr*, I, 2, 71 b 17: «Chiamiamo sapere (*to epistasthai*) il conoscere mediante dimostrazione» (Aristotele 1973a).

⁴⁸ Arist. *Cat.*, IV 17 a (Aristotele 1973b).

⁴⁹ Intendo la riduzione della filosofia alla forma di *epistēmē*, matrice prima della attuale difficoltà della filosofia a trovare la giusta collocazione in un panorama culturale orientato dalle scienze esatte e dalla tecnica.

⁵⁰ Con grande pragmatismo Aristotele nell'*Etica Nicomachea* (I, 3, 1094 b 13 ss.) riconosce che «non si deve ricercare la stessa precisione in tutti i discorsi». Quando infatti non è in gioco la conoscenza pura dell'*epistēmē*, è necessario accontentarsi «che la verità venga mostrata approssimativamente e per grandi linee» (Aristotele 2008).

⁵¹ Gadamer (1983: 113). Più avanti Gadamer aggiunge: «In tal modo, attraverso la “differenziazione estetica”, l'opera perde il suo posto e il mondo al quale appartiene, giacché viene ad appartenere alla coscienza estetica. Parallelamente a questo, anche l'artista dal canto suo perde il suo posto nel mondo. (...) Nello stesso tempo, però, l'artista che è “libero come gli uccelli del cielo o i pesci”, viene caricato di una missione che fa di lui una figura ambigua. Giacché una cultura che è decaduta dalle sue tradizioni religiose è immediatamente portata ad attendersi dall'arte più di quanto corrisponda alla coscienza estetica “nel punto di vista dell'arte”» (1983: 117). Sebbene la considerazione gadameriana abbia come specifico riferimento il sentire romantico, che fa del poeta una sorta di “redentore terreno”, non è improprio pensare che la denuncia dell'ambiguità dell'estetizzazione possa in qualche misura valere anche per la tesi di Gemelli Marciano.

dell'*epistēmē* sottrae dunque spazio conoscitivo ad ogni forma di sapere che non si conformi alla struttura logica dell'argomentazione razionale dimostrativa. Ecco così esplicitato il motivo per cui la poesia non può offrire indicazioni di un qualsivoglia contenuto; ad essa sono affidati solo compiti retorici o estetici, di mera persuasione o di godimento estetico. Come si vede, Gemelli Marciano si trova in autorevole compagnia.

Non è questo il luogo per entrare nel merito di una discussione circa la valenza e convenienza filosofica dell'opzione teorica appena indicata. Qui interessa solo notare che essa è appunto solamente una delle possibili opzioni qualificanti la natura della ricerca filosofica, per quanto autorevolmente fondata e sostenuta da una ricca tradizione di pensiero. Tradizione entro la quale le considerazioni di Gemelli Marciano relative alla natura impropria della poesia come veicolo di comunicazione argomentativa prendono la loro coerente piega. In questo modo, tuttavia, la tipizzazione dei profili testuali proposta da Gemelli Marciano perde alquanto della sua forza, dal momento che sembra anche essa incappare nella medesima obiezione che la studiosa rivolge, peraltro in maniera condivisibile, alle operazioni di analisi che riducono il poema di Parmenide «a deliberata *fiction* di un filosofo» (48), vale a dire quella di far ricorso a schemi di analisi inappropriati e in qualche misura pregiudiziali, comunque costruiti entro contesti culturali posteriori rispetto a quello parmenideo. Lì è l'idea della poesia come invenzione fantastica, qui quella dell'incompatibilità reciproca di poesia e argomentazione veritativa: in entrambi casi uno schema di interpretazione presupposto pretende di definire la caratura culturale del testo.

Fare emergere il fondo implicito dell'interpretazione di Gemelli Marciano tuttavia non è sufficiente a giustificare la riserva che stiamo opponendo ad essa. Per approfondire la questione dobbiamo anzitutto verificare la solidità dell'ipotesi interpretativa che esclude la presenza di una trama argomentativa nel poema di Parmenide.

La struttura argomentativa del frammento 8

Il luogo testuale del poema parmenideo dove solitamente viene individuata una vera e propria linea di argomentazione filosofica è il fr. 8. Proprio qui, tuttavia, a parere di Gemelli Marciano si è consumato il principale tradimento interpretativo del poema di Parmenide, dal momento che alle particelle causali, che scandiscono nel frammento l'avanzamento del discorso della Dea, è stato attribuito dagli studiosi un improprio valore dimostrativo. «Esse sono in effetti fuorvianti in quanto danno l'impressione di una catena logica, ma, a ben vedere, o introducono affermazioni dogmatiche, o rimandano alla prova vera, cioè quella ripetuta incessantemente dalla dea che l'essere è e il non essere non è» (90). Quelle stesse espressioni dunque vanno considerate tutt'altro che argomentazioni, essendo in realtà solo retoriche tautologie e «affermazioni (i cosiddetti 'argomenti logici') che assomigliano a scioglilingua» (95). Ma è veramente così? Veramente non si dà nel discorso della Dea una trama argomentativa, in cui l'avanzamento del discorso avvenga secondo una struttura logica di ragionamento?

Vediamo perciò più da vicino di quanto non faccia Gemelli Marciano lo svolgimento di questo discorso. Un primo blocco teorico è costituito dai vv. 6b—11 del fr. 8⁵², che sono la ripresa esplicativa del carattere ingenerato dell'*eon* in precedenza solamente annunciato. Ciò che essi aggiungono all'enunciazione iniziale è non già la mera esemplificazione o la risoluzione analitica, più o meno tautologica, del tratto ontologico affermato, ma la necessità di quel carattere, la sua intima coappartenenza alla natura vera dell'*eon*, riconosciuta conquistata e consolidata mediante l'esclusione inappellabile della possibilità contraria. La Dea lo mostra chiaramente mediante una procedura, ripetuta in seguito in modo sostanzialmente identico anche per gli altri caratteri, che segue uno schema logico la cui struttura è ben visibile⁵³. Lo possiamo schematizzare con i seguenti passaggi:

- o. (l'essere è e il non-essere non è)
- 1. la nascita è il passaggio dal non essere all'essere (**nascere = non-essere → essere**)
- 2. ma secondo la o. il non essere va escluso (**non-essere**)
- 3. perciò sovrapponendo la 2. alla 1., in quest'ultima il non-essere va tolto (**nascere = non-essere → essere**)
- 4. per conseguenza, nella 1. non si dà nessun passaggio (**nascere = non-essere → essere**)
- 5. dunque non c'è nascita (**nascere = non-essere → essere**)
- o. (rimane pertanto solo l'essere)

CDD — avrebbero concluso i geometri.

Da una premessa implicita, ma stabilita da tutto il percorso fin qui disegnato dalla comunicazione della Dea, vale a dire che il non essere non è né lo si può dire, segue necessariamente che ogni qualvolta il pensiero vi faccia ricorso inevitabilmente si genera una contraddizione insanabile, che obbliga a recedere dalla strada intrapresa⁵⁴. La conclusione del discorso, che la nascita deve essere tolta di mezzo⁵⁵, non giunge perciò inaspet-

⁵² «... Quale nascita infatti cercherai per esso? Come, da dove sarebbe cresciuto? Dal non essere non ti lascio / dirlo né pensarlo. Quale necessità lo avrebbe costretto / a nascere prima o poi, cominciando dal nulla? / Così è necessario che o sia del tutto o non sia per nulla» (8, 6 b–11).

⁵³ Rossetti (2010) ha opportunamente parlato di una struttura logica del poema parmenideo.

⁵⁴ L'evidente consequenzialità dello svolgimento del pensiero parmenideo non deve tuttavia essere dilatata fino al punto di ricondurre al solo lato logico l'attenzione speculativa di Parmenide, come, seguendo Calogero (1932: 9): «l'essere di Parmenide non è, ora, altro che la cristallizzazione ontologica (...) di quell'essere che egli scopre universale nella sua esperienza logico-verbale del pensare», hanno fatto molti interpreti giustamente contestati da Gemelli. Sebbene nel poema parmenideo siano chiaramente rintracciabili delle procedure ricorrenti di pensiero, da Aristotele in avanti esplicitamente riconosciute e tematizzate negli studi di logica (come, ad esempio, l'«incompatibilità modale» (O'Brien 1987: 230) di «è o non è» nel fr. 2), farne la chiave di volta dell'intero pensiero di Parmenide produce uno squilibrio ermeneutico difficilmente recuperabile.

⁵⁵ In una formulazione esplicita questa conclusione è affermata esplicitamente solo nel verso 21, che chiude la dimostrazione dei caratteri ingenerato e imperituro dell'*eon*. Essa tuttavia è sottesa a tutto lo sviluppo dei versi.

tata, quasi fosse un'affermazione isolata e dogmaticamente buttata là⁵⁶, ma è costruita con ogni evidenza dal procedere del ragionamento stesso, come suo sviluppo necessario, vale a dire incontrovertibile e ineludibile. È perché la nascita implica l'ammissione del non-essere, indicibile e non pensabile, che essa non può venire ammessa: senza il non-essere infatti non si dà propriamente alcuna vera nascita, ma solo l'immobilità dell'essere. Il quale non tollera opposizioni, come il fr. 2 e più oltre fr. 8, 16–18 stabiliscono senza incertezza.

Sembra difficile negare la forza e la forma dimostrativa del ragionamento⁵⁷. I caratteri ontologici dell'*eon*, dapprima solo annunciati, ora sono infatti definitivamente fissati e provvisti di solidi argomenti che li stabilizzano nella loro portata⁵⁸. La definizione ontologica, all'inizio solo affermata, ora ha una giustificazione logica intrinseca, alla quale il *kouros* può aderire con intimo convincimento, percorrendo per suo conto la strada che la Dea gli va aprendo. Non è più questione pertanto solo di autorevolezza del dire divino, che esprime l'insuperabile asimmetria dei mortali e dei divini rispetto alla verità – dagli uni solo ricercata, dagli altri pienamente posseduta – nel momento in cui chiama alla scelta tra le due opzioni ontologiche ed insieme metodologiche⁵⁹ fondamentali. Qui quella scelta ormai è fatta⁶⁰; ormai il giovane ha seguito la Dea sulla via dell'essere, sulla quale va scoprendo, aiutato dalla parola della divinità, i caratteri essenziali costituenti la realtà. Ciò che caratterizza questo tratto del percorso di ricerca è la possibilità di avanzare lungo il percorso medesimo mettendo a frutto le aperture che esso offre e le implicazioni cui costringe. In virtù dell'esplicitazione dei nessi di un discorso che il ragionamento riesce

⁵⁶ In verità l'intuizione di Gemelli Marciano circa la presenza nel ragionamento sopra riportato di un elemento "dogmatico", cioè affermato senza che il ragionamento possa supportarlo, non è fuori luogo. Tale infatti è la scelta fondamentale per l'essere e il rigetto del non essere. Solo, questa scelta non è promossa al di fuori del discorso della Dea, dal momento che ne costituisce invece il primo e fondante avvio. È questo il contenuto del *mythos* originario del frammento 2, di quella parola cioè costituita non in virtù di ragionamenti, ma garantita dall'autorevolezza di colei che la pronuncia, la Dea. Gemelli Marciano, come peraltro la gran parte degli interpreti, trascurava di notare la sfumatura semantica dei termini con i quali Parmenide indica il dire divino, vale a dire *mythos* e *logos*, che vengono di fatto omologati nell'unico significato di ragione conoscitiva di tipo epistemico; questo però al prezzo di vedere perduta la possibilità di cogliere i differenti momenti del ragionamento, che non è fatto solo di necessari passaggi governati da logica necessità, ma anche di un iniziale orientamento dello stesso. Nella dinamica della ragione c'è dunque un momento che non è il-logico, vale a dire contrario ad ogni ragionamento, pur restando tuttavia a-logico, fuori cioè dell'orizzonte del *logos*, di quella forma di razionalità dimostrativa e apodittica, di cui pure costituisce la necessaria ed insostituibile premessa. Per un più ampio sviluppo di questo discorso sono costretto a rimandare al mio *Il bivio di Parmenide* (Fratticci 2008).

⁵⁷ Che poi il ragionamento regga solo sulla base della premessa implicita che il non essere non si dia è altra questione, che chiama in causa la forza della posizione iniziale della via dell'essere, stabilita sulla base di un *mythos* autorevole della Dea (fr. 2). Non va infatti trascurato che un ragionamento che assuma non l'essere ma il non-essere come presupposto originario è egualmente possibile. Come Gorgia e, in tempi a noi più vicini, Nietzsche hanno fatto; giungendo, ovviamente, a conclusioni differenti.

⁵⁸ Una analisi simile potrebbe esser fatta per ciascuno dei segni elencati dalla Dea all'inizio del suo discorso nel frammento 8.

⁵⁹ La scelta non è infatti solo tra due principi, ma anche tra due approcci complessivi alla realtà. Hanno richiamato gli aspetti metodologici tra gli altri Casertano (1978), Untersteiner (1958).

⁶⁰ «Si è giudicato (*kekritai*), come di necessità, una via impensabile e senza nome (non è infatti la via vera), mentre l'altra che è ed è veritiera» (8, 16–18).

ad ancorare alla necessità che lo struttura, i caratteri dell'essere quindi vengono pian piano a precisarsi tutti come incontrovertibilmente legati all'essere medesimo. Che poi la conclusione riprenda la premessa di tutto il segmento dimostrativo sopra considerato, secondo un movimento circolare che Parmenide stesso ha indicato nel fr. 5⁶¹, questo fatto non fa del discorso una pura tautologia, come sostiene invece la studiosa. E non lo fa, proprio perché quel segno ontologico di ingeneratezza, dapprima solo enunciato, si rivela ora un carattere che appartiene all'*eon* come suo tratto essenziale ed incontrovertibile, ricavato e al tempo stesso garantito dalla assolutezza dell'essere che allontana da sé il nulla. La fine del ragionamento pertanto non coincide esattamente con l'inizio, pur ritornando ad esso; e non coincide perché il guadagno raggiunto sta nel fatto che ora non è più possibile tornare indietro e attribuire all'*eon* il carattere opposto.

L'emendamento di fr. 7,5

Se l'analisi qui condotta si rivela attendibile, risulta di conseguenza anche fortemente indebolita una delle motivazioni, senza dubbio la più importante e decisiva, che Gemelli Marciano adduce a favore del pilastro testuale portante che sostiene la sua lettura del poema parmenideo. Ancora di nuovo seguendo Kingsley⁶², Gemelli Marciano sostiene la necessità di modificare in *krinai de logou* la lezione tradizionale di fr. 7,5 (*krinai de logōi*) riportata dai manoscritti conosciuti. A suo avviso la lezione corrente — “giudica con la ragione la prova da me portata” — non sarebbe infatti compatibile con il resto del poema. L'argomento principe che Gemelli Marciano porta come giustificazione dell'emendamento è che *logos* per Parmenide non può avere il significato di ragione. «Questo significato [di *logos* nel senso di *ragione*] non è né attestato al tempo né confortato dal testo (il discorso è unicamente quello della dea, non c'è ombra di un 'giudizio' argomentato di Parmenide), ed è soprattutto impensabile nel contesto culturale dell'epoca che le parole della divinità, in particolare quelle della regina degli inferi, possano essere giudicate da un mortale anche se è un iniziato. L'unico atteggiamento possibile davanti ad una divinità del genere è la sottomissione assoluta, non il giudizio» (87). L'invito imperativo della Dea deve perciò essere letto diversamente; essa dice al *kouros* “deciditi per (scegli) la molto controversa prova contenuta nel mio discorso, quella da me enunciata”. A richiedere la revisione del verso sono dunque valutazioni di ordine linguistico, ma e soprattutto considerazioni che interpellano la sfera della autocomprensione filosofica e religiosa, per le quali l'idea stessa di far valutare da un mortale il detto divino sarebbe ritenuta impresa empia.

⁶¹ «Indifferente è per me da dove comincio: là infatti di nuovo farò ritorno».

⁶² Kingsley (2003: 126–156, 566–570).

La proposta emendativa ha certamente un suo spessore; che però non riesce a nascondere il fatto che essa si riveli alquanto faticosa e sostanzialmente fragile⁶³, essendo basata sostanzialmente su una esigenza di coerenza interna rispetto ad una singolare interpretazione del messaggio parmenideo, rappresentato come sappiamo alla stregua di una esperienza mistica di apprensione della verità, fondamentalmente estranea ad ogni preoccupazione di comprensione razionale. Dove è evidente che se insoddisfacente dovesse risultare l'individuazione di quel messaggio, come finora ci è sembrato, incerta sarebbe anche la forza del richiamo di coerenza. Come si può vedere ancora di nuovo, è sempre l'interpretazione globale del pensiero parmenideo a costituire il vero punto problematico dell'analisi di Gemelli Marciano. La quale, non potendo avvalersi di nessuna conferma testuale⁶⁴ a sostegno della sua tesi, è costretta a ricorrere all'ipotesi una manipolazione precoce del testo, da attribuirsi alla tradizione filosofica cui attinge Sesto e risalente «verosimilmente» a Posidonio. «Del resto – aggiunge quasi a conferma – il filosofo stoico era solito introdurre lievi emendamenti nei testi per farli corrispondere alle sue interpretazioni» (219). La vasta conoscenza della letteratura antica consente a Gemelli Marciano di trovare prove di queste correzioni testuali negli scritti tanto di Sesto come di Posidonio, dove l'esigenza di giustificare la posizione filosofica del commentatore può spiegare l'alterazione del testo⁶⁵. In via congetturale dunque la possibilità di una manipolazione filosofica del testo di fr. 7, 5 non può essere completamente esclusa⁶⁶. Perché la proposta di emendazione possa essere accolta occorre tuttavia qualcosa di più, che essa sia almeno giustificata o richiesta dal contesto di pensiero; condizioni che nel caso in questione, sebbene Gemelli Marciano ne sostenga assertivamente la ricorrenza, non appaiono così ovvie e pacifiche.

Per dar coerenza alla sua proposta infatti Gemelli Marciano stressa il pensiero di Parmenide in una direzione che non sembra totalmente giustificata. Come è stato

⁶³ Mediante un'analisi minuziosa della struttura sintattica del verso Mourelatos ha mostrato la «inherent ambiguity in the syntax of *elenchon logou*» (166 – si veda tutta l'analisi critica dell'emendamento che Mourelatos discute alle pp. 164–172). Le controdeduzioni di Gemelli Marciano sono sostanzialmente elusive (224–227). Né l'appello all'autorità di Kingsley può essere ritenuto dirimente.

⁶⁴ Cordero nel suo intervento di commento conferma che la lezione contestata è in verità «transmise d'une manière unanime par la tradition (j'ai réussi à faire personnellement l'autopsie de tous les manuscrits de Simplicius qui citent la ligne 7, 5)» (143).

⁶⁵ Va comunque osservato che nei casi portati a conferma delle manipolazioni operate da Sesto e Posidonio (B 8, 1–2a; *Odissea*, IV, 84) le evidenze testuali addotte sono smentite da altri manoscritti, che riportano la lezione corretta. Cosa che invece non si dà nel caso preso in esame.

⁶⁶ Anche se, come osserva opportunamente Cordero, «s'il y a une règle sacrée à ne pas violer est celle qui consiste à ne rien changer dans un texte lorsque (a) la tradition manuscrite est unanime et (b) le passage qui contient le mot a un sens» (143–144). La regola sembra condivisa dalla stessa Gemelli Marciano che, come abbiamo già notato, ritiene che il poema parmenideo vada accettato «così com'è, senza aggiungere e senza cambiare nulla» (229). Il caso di fr. 7,5 invece sembra costituire la classica eccezione, dal momento che la studiosa sostiene che «anche il criterio di conservazione del testo trådito (soprattutto in un caso di palese manipolazione quale quella del resoconto di Sesto) dovrebbe essere abbandonato quando ci si trova di fronte ad una chiara impossibilità semantica e che la concordanza dei manoscritti non è sempre la prova della bontà di una lezione» (223). A confermare la quale perciò resta solo la convinzione dell'interprete che le cose debbano necessariamente stare così come dice.

opportunamente osservato da più di un commentatore (Hülsz Piccone, Mourelatos, Pulpito), in verità si danno attestazioni coeve a Parmenide di un uso di *logos* afferente al campo semantico di ragione, come ad esempio nel fr. B1 DK di Eraclito. La rapidità con cui Gemelli Marciano liquida l'obiezione non rafforza certo la posizione da lei sostenuta⁶⁷. Giustamente la studiosa evidenzia il significato primario del termine, che per un autore greco del V secolo a.C. non può essere immediatamente identificato con ragione, quanto più se intesa come procedura di calcolo logico nel senso moderno del termine. *Logos* in effetti è molto più che *ragione*; esso è anzitutto discorso, parola. Ma di quale parola si tratta? Fermarsi a considerare attentamente la domanda è essenziale ai fini dell'analisi che stiamo svolgendo. Deve essere infatti attentamente valutata la circostanza che il carico semantico dei segni linguistici non si mantiene del tutto inalterato affinché venga a cambiare il contesto culturale di riferimento entro cui quei segni prendono forma. Questa nota considerazione – tradurre è sempre un po' anche tradire – acquista poi un peso ancor più consistente quando a non essere perfettamente sovrapponibili sono le esperienze simboliche e culturali che le parole intendono rappresentare; perché allora sono in gioco modalità di approccio alla realtà che possiedono specificità peculiari non immediatamente trasferibili in altri contesti. È una modalità differente di sentire e vivere l'esperienza della relazione amorosa che porta ad esempio nelle lingue moderne a riunificare in un unico vocabolo, *amore*, quanto il mondo greco ha pensato come scisso nei differenti vocaboli di *eros*, *agapē* e *philia*⁶⁸. Dinamiche linguistico-culturali simili vanno richiamate anche a proposito di *logos*, a maggior ragione quanto più si tenga presente la consuetudine tutta greca con l'arte del dire. Questa considerazione deve fare argine ai tentativi di semplificazione, che cercano di ridurre quella pluralità unitaria di significato ad una sola delle dimensioni supportate dal termine. Il fatto è che il termine greco *logos* è portatore di una polivalenza semantica che la successiva evoluzione linguistica ha irrimediabilmente perduto e che l'interprete deve per quanto possibile mantenere. Il termine greco costituisce in qualche misura come il baricentro di significati successi-

⁶⁷ «*Logos* si riferisce sempre o alle parole espresse oralmente o a quelle del 'libro' che Eraclito addita nel fr. B 1 e che costituisce nel contempo anche la realtà» (221). La costruzione di questa frase tuttavia appare ambigua. Se infatti il secondo «che» si riferisce, come anche il primo, al «libro», essa verrebbe a significare che il libro costituisce la realtà; il che non si vede cosa possa voler dire. Se invece il suo riferimento è al «*logos*» di inizio di frase allora, se non si vuole cadere nuovamente in una forma di idealismo di tipo linguistico (la parola è la vera realtà), non resta che intendere che il discorso costituisce la realtà perché riflette al suo interno le connessioni della struttura del reale, di cui sa cogliere la trama di un ordine nascosto e pur determinante. Che è esattamente operazione della ragione.

⁶⁸ Che ai giorni nostri l'unità dell'esperienza d'amore venga nuovamente a scindersi nei suoi diversi, e talora perfino alternativi, elementi, conferma ulteriormente la validità dell'ipotesi. La possibilità di differenti approcci simbolici e culturali all'esperienza d'amore costituisce il perno implicito dell'*elogio del perdono nella vita amorosa* di Recalcati (2014). Di queste metamorfosi della cultura bisogna ricordarsi quando troppo semplicemente si spiega il significato di *filo-sofia* mediante il richiamo al desiderio platonico (filosofia è desiderio di conoscenza); questo però sta sotto il segno se-ducente di Eros, laddove invece il *philein* allude ad altre dimensioni, all'aver caro qualcosa di importante cui donarsi.

vamente ripartiti tra parole differenti⁶⁹. Ma questa stessa sovrabbondanza non esclude, anzi implica un ampliamento connotativo del termine in direzione dell'area segnata dalla ragione. *Logos* è un così un discorso-di-ragione, un discorso che esprime una ragione e una ragione che si esprime nel discorso⁷⁰.

Ma cosa vuol dire discorso-di-ragione? O forse così abbiamo solo realizzato un'operazione diversiva niente affatto risolutiva? Il confronto con gli altri due luoghi del poema in cui ricorre il termine *logos* (1, 15 e 8, 50) può aiutarci a cogliere la valenza semantica del termine. Nel primo caso dolci sono le parole (*malakoi logoi*) con cui le fanciulle, che hanno guidato il giovane al cospetto di Dike, "con accortezza" (*epiphraedōs*)⁷¹ hanno persuaso la divinità ad acconsentire al passaggio attraverso la porta del giorno e della notte⁷²; nel secondo caso è la Dea stessa che annuncia la fine del suo insegnamento finalmente argomentato sulla verità, caratterizzandolo come discorso degno di fiducia (*piston logon*). In entrambi i casi si tratta di discorsi dalla evidente intenzionalità, che si svolgono secondo una interna finalità, gestita in termini persuasivi nel caso delle fanciulle, strutturata secondo il rigore della necessità della connessione logica in quello della Dea. La volontà di raggiungere un obiettivo prefissato li determina, volontà al cui perseguimento è essenziale il contributo della ragione, che controlla la progressione del discorso governandolo mediante la evidenziazione e lo sviluppo dei legami impliciti che esso porta con sé. La parola del *logos*, la parola che è *logos*, insomma non si orienta verso l'enunciazione di una qualche asserzione fondativa come fa il *mythos*⁷³; non è posizione iniziale

⁶⁹ Proprio il fr. 1 DK di Eraclito ne dà prova. Lì *logos* è tanto il discorso comunicante la verità quanto la dottrina di cui aver intelligenza, quanto anche la natura vera delle cose. Annota Giannantoni nella sua traduzione dei frammenti di Eraclito nella edizione italiana dei *Vorsokratiker* di Diels-Kranz da lui curata per i tipi di Laterza, che «nessun termine italiano può rendere il complesso valore semantico del greco *logos* in questo momento della speculazione filosofica» (nota a 22 B 1); di conseguenza lascia non tradotto il termine ("Di questo *logos* che è sempre gli uomini non hanno intelligenza...") (Giannantoni 1986: 195).

⁷⁰ «Il concetto originario [di *logos*] è quello della "scelta" (e quindi poi del raccogliere), del prestare attenzione quindi, del ponderare, dell'aver riguardo [...]: in Omero è la "parola" nel senso di ciò su cui si è ponderato, riflettuto, che serve a convincere» (Otto 2007: 31).

⁷¹ Precisa Cerri (1999: 178): «trovando gli argomenti adatti a convincerla».

⁷² Anche Gemelli Marciano nota la ricorrenza del termine, che comunque a suo avviso non implica minimamente una struttura argomentativa, trattandosi solo di «'discorsi suadenti', parole (...) atte a 'muovere', ad 'incantare' le divinità ctonie» (222). Ma per quale motivo un discorso persuasivo non debba contenere argomentazioni, sia pur retoricamente costruite, non è dato capire. A meno che non si tenga nuovamente presente la distinzione aristotelica dei differenti tipi di discorso, già in precedenza richiamata.

⁷³ *Mythos* è un vocabolo che significa anch'esso parola, ma parola che schiude un discorso ponendolo sulla giusta via, parola autorevole e comunque credibile in virtù della autorità riconosciuta a chi la afferma (Cfr. Hom. *Od.* III 94, 4. 324, dove peraltro ricorre la medesima locuzione usata da Parmenide *mython akousas*). «Esso non è altro che esperienza originaria *rivelatasi*, grazie alla quale è possibile anche il pensare razionale» (Otto 2007: 33) Non a caso Parmenide usa il termine in fr. 2,1, allorché si tratta di definire il giusto contesto di discorso – occorre seguire la via che è e non la via che non è – e poi di nuovo in fr. 8,1, al momento di avviare la presentazione dei segnali dell'essere. La successiva concentrazione dell'interesse teorico sul momento più propriamente epistemico-cognitivo della ricerca ha progressivamente indebolito la pregnanza semantica del vocabolo, fino a marcare il termine di un alone negativo (negativo ovviamente dal punto di vista dell'episteme). *Mythos* è diventato così "mito", fenomeno ambiguo che la "mitologia" è chiamata a spiegare. In essa tuttavia si è conservato solo «un significato ristretto dell'originaria parola *mythos*: il significato di "parola efficace" ridotta a "narrazione non obbligatoria, non implicante argomentazioni"; mentre il significato di *mythos* come "parola efficace", "proget-

di principi ineducibili da precedenti fattori, dove dunque il centro è costituito dall'affermazione del principio più che dalla giustificazione di questo, ma si fa carico di raccogliere e di legare assieme⁷⁴ le parti di un discorso, prolungando con lo svolgimento delle implicazioni che se ne possono ricavare la prospettiva aperta dal primo avvio del discorso. *Logos* esprime dunque il tessuto connettivo di una realtà essa stessa percepita come intrinsecamente ordinata; lo esplicita e lo rende stabile trasformandolo in dato di conoscenza, con l'esatta precisazione dei tornanti logici e dei connettivi relazionali che articolano la mappatura della realtà in un quadro sistematico. Come ha mostrato il frammento 8, nel suo svolgimento esso avanza mediante raffinate operazioni di confronto e differenziazione che l'uomo sa operare con la propria intelligenza, e grazie alle quali ciò che è manifestazione autentica dell'essere viene individuato e insieme separato da ciò che invece si presenta solo come confusa apparizione di questo⁷⁵. *Logos* è così un discorso che opera la costruzione e ricostruzione dei nessi che legano tra loro le cose in un quadro cosmico ordinato (esattamente i *perché*, *perciò*, *infatti* che punteggiano il discorso di prova della Dea). A fronte e di seguito ad una parola autorevole (*mythos*), la cui forza dipende esclusivamente dal prestigio e dalla influenza di chi la pronuncia – non a caso è una parola "divina", è la parola della rivelazione che solo un dio, non un mortale, può pronunciare. Il mortale, e tale resta il *kouros* sebbene prescelto, può solo ascoltarla e custodirla⁷⁶ – sta così una parola (*logos*) che è segnata dal legame di necessità che la struttura e che al tempo stesso la impone in maniera incontrovertibile⁷⁷. Ancorata ad una affermazione di principio, che la sostiene ed insieme la determina nel suo orientamento, questa parola seconda si compagina come un organismo bene organizzato e coeso, articolato secondo

to", "macchinazione", "deliberazione", si trasferì quasi esclusivamente nella parola *lógos* e sopravvisse nel verbo *mythiázomai*. Questo vuol dire che la congiunzione di *mythos* e *logos* (*mythología*, *mythologeúō*) corrispose alla svalutazione di *mythos* come "parola efficace", a vantaggio di *lógos*» (Jesi 1980: 20)

Che un avvio di discorso sia comunque necessario lo riconosce anche uno strenuo sostenitore della causa "razionalista" come Granger. Il quale, osservato che un punto di partenza vero o «self-evident or at least highly plausible» (Granger 2010: 23) deve pur darsi, non considera però che la plausibile evidenza non è esattamente la stessa cosa della dimostrazione ricercata dalla razionalità epistemica. In verità un razionalista serio non può accontentarsi di evidenze, sempre opinabili a differenza delle "certe dimostrazioni", ma ha bisogno proprio di queste ultime per garantire la validità di quanto affermato. Né sarà il modo elegante con cui Aristotele in *Metafisica* G, 4 liquida la questione, dichiarandola interessante solo per coloro che non hanno una vera formazione filosofica, a sciogliere da quel vincolo. È la logica stessa della necessità che regge la conoscenza epistemica a richiedere l'accertamento apodittico di tutti i suoi passaggi. Cosa che però è impossibile. Lo sforzo di riempire l'abisso di questa assenza dimostrativa ha caratterizzato la tarda modernità filosofica, che alla fine ha dovuto riconoscere l'esito fallimentare del progetto. Istruttiva in proposito è la parabola del neopositivismo.

⁷⁴ Secondo il significato originario di *legō*, raccolgo, comprendo (Semerano 1995: 43. 116), rimasto in parole come collezione, colletta (come raccolta di denaro, in greco *logeia*). Nel linguaggio della liturgia cristiana in particolare la "colletta" è la preghiera che raccoglie le intenzioni dei fedeli che si apprestano a celebrare l'Eucaristia.

⁷⁵ Mansfeld (1964: 88), ha osservato che la differenza tra il giovane discepolo della Dea e gli uomini dalla doppia testa sta nel fatto che questi ultimi non sanno operare le dovute differenziazioni e seguono così una logica della confusione.

⁷⁶ Sono queste le azioni che la Dea richiede dal suo giovane ascoltatore: "e tu ascolta e custodisci la mia parola" (2, 1). Curd (2004: 24), traduce "preserve the story".

⁷⁷ Questo aspetto dell'incontrovertibilità è il cuore e la forza della lettura, imponente nella sua severa consequenzialità, di Severino (1995).

rigidi nessi e rigorosi snodi logici governati dall'azione potente della mente umana. Per questo motivo dunque il *logos* si presenta come lo strumento principe della ragione, che in queste modalità è capace di realizzare la conoscenza del mondo nei suoi singoli aspetti.

Se *logos* dunque identifica un particolare tipo di discorso, in cui il fattore determinante è costituito dalla tessitura razionale che lo sostanzia, viene allora a cadere anche il motivo di tipo concettuale che a parere di Gemelli Marciano rende necessario l'emendamento del testo tradito. Aderire al comando divino non significa affatto ergersi a giudice della correttezza del discorso della Dea, come pensa Gemelli Marciano; che giustamente osserva che non spetta certo al mortale dare patenti di attendibilità alla parola di una divinità. Ma non di questo appunto si tratta. Nell'esortazione *krinai logōi* è contenuto più semplicemente l'esplicito richiamo ad un uso consapevole e criticamente convinto dello strumento razionale di cui il giovane è capace e che lo mette in condizione di seguire l'argomentazione della Dea⁷⁸. Il cui discorso esprime fino in fondo la necessità di legami obbliganti la conoscenza, che nessun atto arbitrario può impunemente infrangere. Giudicare con la ragione, vale a dire discernere e separare le apparenze dell'esperienza immediata dalla realtà autentica che si mostra solo allorché si sappia condurre correttamente il proprio pensiero, è perciò operazione che il giovane sa e deve fare. La *krisis*, che il giovane è chiamato a assumere su di sé seguendo l'insegnamento della Dea, non ha così ad oggetto le parole di quest'ultima, ma la scelta tra le vie, che il giovane affidandosi alla rivelazione divina ha già operato e che ora deve consolidare entro di sé mediante la ricostruzione del coerente quadro di conoscenze che da essa deriva. Il giovane è sì il destinatario della comunicazione divina, di cui deve porsi diligentemente in ascolto. Solo, questo ascolto non è affatto operazione di mera passività, quasi si trattasse di semplice riempimento di contenitori inerti. Al contrario, il giovane discepolo è invitato a dar seguito al messaggio essenziale che la Dea gli ha comunicato all'inizio della sua rivelazione, vale a dire che l'essere è l'unica vera possibilità da seguire; che dunque la realtà, pur nell'apparente mutevolezza che la segna, possiede una sua intrinseca consistenza e non sprofonda nell'abisso di un vuoto annichilente. È proprio a partire da questo fondamento posto dalla rivelazione della Dea che può e deve avviarsi uno sviluppo del pensiero capace di delineare i caratteri dell'*eon*; sviluppo che la Dea stessa costruisce precorrendo il giovane, e che questi deve per conto suo riprodurre, seguendo il nesso di necessità che articola il ragionamento della Dea.

Appare pertanto decisamente fuori luogo parlare di un atto di «sottomissione assoluta» che il giovane qui sarebbe chiamato a fare, quasi la situazione fosse ancora quella del *mythos* iniziale, dove in gioco era l'opzione fondamentale per l'essere, non ancora liberata dall'aggressione insidiosa del non essere. La dura contestazione della illusorietà di questa possibilità (fr. 6–7) ha lasciato oramai spazio alla sola autentica opportunità di apprendimento, quella che deve esplorare la realtà esclusivamente a partire dal motivo della stabi-

⁷⁸ Untersteiner (1958: LIV), ha sottolineato la «collaborazione dell'uomo con dio» sul terreno della conoscenza.

lita consistenza dell'essere. Questa nuova situazione incide anche sulla configurazione del registro comunicativo: la forma imperativa di fr. 2, con il suo corredo di ingiunzioni e divieti, tende a scomparire progressivamente, mentre al suo posto subentra il più piano e ordinario svolgimento dichiarativo del frammento 8, che conduce il giovane all'appropriazione meditativa della natura del tutto, che la Dea sta mostrando nella sua necessità. Non c'è infatti alcun bisogno di alcun atto di comando laddove la cosa si mostri da sola nella sua semplice evidenza. Anzi, può essere considerato proprio della pedagogia divina condurre l'istruzione del suo discepolo facendo appello alle facoltà che egli stesso possiede e chiedendo a lui stesso di ripercorrere nelle sue strutturate articolazioni il medesimo percorso che la Dea viene dipanando davanti alla sua mente. Conquista così il suo vero contorno e significato la circostanza che la Dea nel suo ragionamento si rivolga direttamente al giovane, chiamandolo in causa con continue interpellanze. E se queste rimangono comunque senza risposta, non è perché la Dea stia facendo un vuoto esercizio di retorica, ma solo perché attraverso di esse invita il giovane a far propria la dimostrazione che ella sta producendo, coinvolgendolo nella ricerca⁷⁹. La prova che la Dea si appresta a fornire⁸⁰ richiede infatti di essere costruita progressivamente, svolgendo dinamicamente le implicazioni di asserzioni condivise. Ciò che fa la differenza sta esattamente nel fatto che il *kouros*, istruito e messo dalla Dea sul cammino vero, sa ragionare bene come vero sapiente (fr. 1,3), cioè sa rimanere ben saldo sul fondamento dell'essere, mentre gli altri mortali, lontani dalla via della verità e segnati dall'incertezza che intimamente alberga in loro, vanno errabondi perdendosi nel labirinto della loro mente non educata (fr. 6, 4–8).

A supportare l'emendamento di fr. 7,5 rimangono dunque ben pochi motivi che non siano l'istanza teorica fondamentale che agisce prepotentemente al fondo dell'interpretazione di Gemelli Marciano; secondo la quale l'accesso alla verità e realtà profonda dell'essere si dispiega in una dinamica di vissuto esperienziale radicalmente estranea

⁷⁹ *Quale origine infatti [tu] cercherai per esso? (...) Dal non essere [io] non ti concedo di dirlo né di pensarlo* (fr. 8, 6–8).

Inspiegabilmente la studiosa nega che le domande del frammento 8, considerate puramente retoriche, richiedano una risposta. «La dea non si ferma certamente per aspettare una risposta, né la richiede espressamente» (227). Ma il testo appena citato mostra inequivocabilmente che la Dea una risposta la dà. E che non si tratti di risposta scontata perché senza alternative lo mostra bene la strada che Gorgia ha intrapreso, offrendo una risposta differente non molti decenni dopo Parmenide. Ho evidenziato nel testo parmenideo i pronomi personali, impliciti ed espliciti, che mostrano l'andamento costitutivamente dialogico dell'insegnamento della Dea; la quale interpella direttamente il suo discepolo, senza che questi tuttavia prenda mai la parola. Da questo silenzio Gemelli Marciano deduce che «la Dea insegna, non dialoga» (227). Ma chi insegna fa appello alla capacità del discente di comprendere e condividere l'insegnamento, suppone e richiede l'adesione consapevole e convinta di chi ascolta. Diversamente non di insegnamento si tratta, ma solo di notificazione di volontà e definizione di precetti; che però non sono per qualcuno, ma per tutti. L'interlocutore in questo caso è per sua natura imperonale e considerato estraneo al processo di ricerca conoscitiva.

⁸⁰ La prova che la Dea invita il giovane a valutare in fr. 7, 5–6 non è solamente la decisa pronuncia dei fr. 6 e 7, dove viene fortemente censurata la prassi di pensiero dei mortali che non sanno decidersi, ma altresì la cogente definizione dei caratteri che contrassegnano l'*eon*, conquistata mediante la inappellabile confutazione di ogni ricorso al non essere. Il participio aoristo passivo *rēthenta* di fr. 7, 6 non dovrebbe pertanto essere interpretato in senso temporale. Il senso temporale non è primario nell'aoristo greco, che indica piuttosto un'azione considerata nella sua globalità, come perfettamente compiuta.

a forme di rielaborazione e comunicazione sapienziale, che, se pur ammesse, non affettano essenzialmente quel nucleo originario di immersione mistica. Ora, evidentemente, non è questione della legittimità teorica di una siffatta opzione filosofica, la discussione della quale richiederebbe ben altro impianto concettuale, sì invece della praticabilità del percorso ermeneutico che a partire da quella si dipana. A proposito del quale abbiamo più volte osservato la difficile componibilità con il mondo di pensiero di Parmenide.

L'ontologia parmenidea: un grande fraintendimento?

Se ne ha un ultimo esempio nel peso del tutto marginale che nell'interpretazione di Gemelli Marciano riceve la questione dell'essere. Questa, come è noto, ha costituito l'asse portante della *Wirkungsgeschichte* del poema parmenideo. Ma la studiosa si sfilava con eleganza dal discusso, forse insolubile ma comunque centrale, problema della natura dell'*esti* parmenideo. «Il grande problema della distinzione fra significato copulativo ed esistenziale di *esti*, che ha da sempre tormentato gli storici della filosofia, cessa di essere tale perché *esti* è inteso non tanto come un predicato linguistico che richiede particolari definizioni, ma come un'esperienza reale, uno 'stato' di totalità e di completezza che abbraccia tutto indistintamente» (93 n. 164). Un'indifferenza suprema, schellinghiana, governa dunque la «condizione»⁸¹ contrassegnata come 'È'; in essa tutte le differenze delle realtà particolari, che l'occhio vigile della ragione si affanna a scovare, scompaiono in una superiore e onniinclusiva unitotalità, dove ogni individualizzazione è superata e la coscienza esautorata in uno stato di completa espropriazione e abbandono. Pretestuoso allora diventa anche solo il tentativo di esplorare le dinamiche che attraversano l'essere; l'essere va vissuto, non pensato. Tutta la potente riflessione ontologica che da Platone e Aristotele in poi si è sviluppata, per il primo peraltro con immediato riferimento a Parmenide, andrebbe pertanto considerata alla stregua di un clamoroso fraintendimento e sviamento dalla linea di pensiero tracciata dal pensatore eleatico⁸². Allo stesso modo, anche la controversa questione del soggetto di *esti* di fr. 2,3 si mostra essere niente più che falso problema, dal momento che qualunque sia il soggetto proposto, esso introdurrebbe pur sempre una scissione tra il soggetto medesimo e l'azione da questo operata, amplificando così la spontanea tendenza «a reificare, a classificare, a costruire un *kosmos apatēlos* invece di concentrarsi sullo stato stesso, sull'*esti*» (93).

⁸¹ «Questo senso di completezza e di unità (che non è una 'cosa', ma una condizione) è diffusa nelle esperienze mistiche di ogni cultura» (94).

⁸² Il che non autorizza evidentemente a dichiarare i due filosofi greci meri ripetitori di una teoria ontologica già tutta pronta con il pensatore di Elea. Ben al contrario, numerose sono, come è noto, le differenziazioni, i distinguo, e forse anche i tradimenti, di Platone e Aristotele rispetto a Parmenide. Ma, appunto, si tratta pur sempre di interventi lungo una prospettiva di ricerca ontologica aperta dalla riflessione parmenidea.

In verità però non tutto è così piano come sembra. Al di là del fatto che sembra altamente improbabile che i più diretti interlocutori di Parmenide⁸³, i quali tutti si sono misurati con la questione ontologica che il sapiente di Elea ha con grande forza imposto all'attenzione della ricerca filosofica, abbiano così clamorosamente sbagliato la misura del confronto, resta ancora tutto da spiegare il motivo che avrebbe dovuto spingere la dea a impegnarsi nella disamina dei *semata* che si danno sulla via dell'essere. Con ogni evidenza, nello stato di alienazione che la Dea intende produrre nel suo giovane discepolo «le categorizzazioni astratte sono esplicitamente proibite» (93); ma allora perché giustificare singolarmente la natura dell'*eon* relativamente al divenire, allo spazio e al tempo, all'unità o alla totalità? Non sono forse tutte queste categorie astratte? Se l'essere è esperienza di un tutto indistinto, se ciò che è in gioco è solo il raggiungimento di una condizione estatica, quella dell'"È" in cui ogni differenza scompare, non ha più senso indugiare nella definizione analitica di caratteri che contrassegnano, ciascuno per parte sua e tutti insieme globalmente, il profilo di questa esperienza; di questa esperienza essi dicono in qualche modo solo il passato, superato e comunque insufficiente ad esprimere la ricercata pienezza di luce (o di buio) assoluta che dall'essere promana. Ogni specificazione nell'essere ne segmenta per così dire l'ipotizzata indistinzione in una pluralità di dimensioni costitutive e permanenti che, nella misura in cui impegnano il pensiero o anche solo l'attenzione del discepolo, lungi dal favorire piuttosto impediscono la concentrazione sull'unità del tutto. Si deve concedere che per conquistare «la percezione di uno stato di totalità assoluta in cui non esistono separazioni e differenze» non è questo il percorso più lineare. Non è un caso perciò che i mistici di ogni tempo tendano a nominare questo stato di mistica unione piuttosto come Nulla, oltrepassamento ed annichilamento delle differenze che sono, che si danno, evidentemente, nell'Essere⁸⁴. Parmenide inventore dunque del non essere, come recentemente sostenuto⁸⁵? Non è così facile minimizzare il peso della posizione ontologica nel pensiero parmenideo⁸⁶.

L'*eon* senz'altro non è una cosa tra le cose né una semplice raccolta di cose. Esso esprime e costituisce in verità la condizione profonda di una realtà rivelatasi stabile e affidabile. *Essere* è così il verbo della stabilità, che sottrae e protegge le cose, *ta eonta*, dal

⁸³ A cominciare dal suo discepolo Zenone per continuare con quanti con Parmenide hanno dovuto confrontarsi, magari forzandone od anche distorcendone il pensiero, come Melisso e Democrito e Protagora e Gorgia.

⁸⁴ «Groviglio di passioni, / quando non sei / Bellezza che annienta: / il Nulla che annulla / perfino il canto.» (Turoldo 1991, *O divino Nulla*). Già Meister Eckart, commentando nel sermone 71 l'esperienza vissuta da s. Paolo lungo la via per Damasco, scrive che «quando vide tutte le cose come nulla, allora [Paolo] vide Dio», aggiungendo «bisogna cogliere Dio come modo senza modo, come essere senza essere, perché egli non ha modo» (Meister Eckart 2002: 490. 495). Sul tema svolge interessanti considerazioni Givone (1995).

⁸⁵ Se Parmenide «caratterizza l'*estì* con attributi negativi» è perché egli «usa semplicemente la «*via negationis*» ben nota nel misticismo antico e moderno per liberare il *kouros* dagli automatismi percettivi e dalle aspettative che ne derivano e introdurlo in una esperienza che egli non è in grado di controllare o prevedere» (94). Di un Parmenide «inventore del non essere» ha parlato Galgano (2012).

⁸⁶ Che poi la strada dell'ontologia post-parmenidea sia avanzata mediante distorsioni, fraintendimenti, parricidi e correzioni, non toglie nulla al fatto che questo tipo di riflessione si impone con il poema di Parmenide. Non senza motivo perciò Platone definisce il filosofo di Elea «venerando e terribile» (*Teeteto*, 183 e).

fluire destabilizzante in cui sono immerse nell'esperienza ordinaria. Questa è la grande conquista che Parmenide ha avuto la forza di proporre all'attenzione dei suoi contemporanei e che ha fatto del suo pensiero un apripista al seguito del quale si è mossa l'intera meditazione filosofica dell'Occidente⁸⁷.

A giudizio di Gemelli Marciano invece quella che Parmenide con il suo poema ha voluto far vivere è solo, come recita anche il titolo del saggio, un'esperienza paradigmatica vissuta da un fortunato soggetto. Non è questione di elaborazione speculativa, non ci sono messaggi particolari; o meglio, l'unico messaggio sta nell'esperienza stessa; che, più che capita, deve essere vissuta. Il profilo disegnato è chiaro. Ma così alla riflessione sapienziale filosofica resta ben poco spazio. Il fatto è che il registro esperienziale selezionato come tonalità chiave del poema sottrae interesse alla componente meditativa e razionale, oscurando anche la comprensione del lascito della decisione che l'uomo di ogni tempo, come il *kouros* all'inizio del suo viaggio, è chiamato a prendere. Che però non è tra lo stato vigile di ragione, dove le cose vengono ad individualizzarsi (non essere), e lo stato di alienazione (dalla ragione e dalla coscienza di sé), dove tutto è uno (essere), ma tra la scoperta di una consistenza e persistenza fondamentale delle cose nel loro radicamento sull'essere e lo sprofondare e venir meno di queste nell'abisso del caos e del nulla, dove niente e nessuno è in grado di garantire l'affidabilità del mondo e della relazione ad esso.

⁸⁷ Almeno fino alla dura contrapposizione nietzscheana della morte di Dio e della *Umwertung aller Werte*.

BIBLIOGRAFIA

- ARISTOTELE, 1973a, *Primi Analitici*, G. Colli (trad.), in: Aristotele, *Opere*, Roma e Bari, vol. I.
- ARISTOTELE, 1973b, *Dell'interpretazione*, G. Colli (trad.), in: Aristotele, *Opere*, Roma e Bari, vol. I.
- ARISTOTELE, 1993, *Metafisica*, G. Reale (trad.), Milano.
- ARISTOTELE, 2008, *Etica nicomachea*, A. Fermani (trad.), in: Aristotele, *Le tre etiche*, Milano.
- CALOGERO, G., 1932, *Studi sull'eleatismo*, Roma.
- CALOGERO G., 1936, "Parmenide e la genesi della logica classica", *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa* 2, pp. 143–185
- CARNAP, R., 1931, "Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache", *Erkenntnis* 2, pp. 219–241 (tr. it. "Il superamento della metafisica attraverso l'analisi logica del linguaggio", in: *Il neoempirismo*, A. Pasquinelli (cur.), Torino 1969, pp. 504–540).
- CASERTANO, G., 1978, *Parmenide, il metodo, la scienza e l'esperienza*, Napoli.
- CERRI, G. (cur.), 1999, *Parmenide, Poema sulla natura*, Milano.
- COLLI, G., 1975, *La nascita della filosofia*, Milano.
- COLLI, G., 1978, *La sapienza greca*, vol. II, Milano.
- COULOUBARITSIS, L., 1990, *Mythe et philosophie chez Parménide*, Bruxelles.
- COXON, A.H., 2009, *The Fragment of Parmenides*, Las Vegas e Zürich e Athens.
- CURD, P., 2004, *The Legacy of Parmenides*, Las Vegas.
- DAWKINS, R., 2007, *L'illusione di Dio*, Milano, 2007.
- DEIKMANN, A., 1966, "Deautomatization and the Mystic Experience", <http://www.deikman.com/deautomat.html> (ed. or. *Psychiatry* 29 (1966), pp. 324–338)
- DEIKMANN, A., 2000, "A functional Approach to Mysticism", <http://www.deikman.com/functional.html> (ed. or. in: J. Andresen, R.K.C. FORMAN (edd.), *Cognitive Models and Spiritual Maps. Interdisciplinary Exploration of Religious Experience*, Special Issue of *Journal of Consciousness Studies*, 7 (2000), pp. 75–91.)
- DIELS, H., 2003, *Parmenides Lehrgedicht*, Sankt Augustin (ed. or. Berlin 1897).
- DIELS H., KRANZ, W., 1934, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin.
- FRATTICCI, W., 2008, *Il bivio di Parmenide ovvero la gratuità della verità*, Siena.
- GADAMER H.-G., 1983, *Verità e metodo*, Milano.
- GALGANO, N.S., 2012, "Parmenide inventore del non essere", *Bollettino della Società Filosofica Italiana* 206, pp. 3–12.
- GEMELLI MARCIANO, M.L., 2007, *Die Vorsokratiker*, Düsseldorf, Bd. 1.
- GEMELLI MARCIANO, M.L., 2008, "Images and Experience: At the Roots of Parmenide's Aletheia", *Ancient Philosophy* 28, 21–48.
- GEMELLI MARCIANO, M.L., 2013, "Parmenide: suoni, immagini, esperienza. Con alcune considerazioni 'inattuali' su Zenone", in: L. Rossetti, M. Pulpito 2013, pp. 43–126.
- GIANNANTONI, G. (cur.), 1986, *I presocratici. Testimonianze e frammenti*, Bari e Roma.
- GIVONE, S., 1995, *Storia del nulla*, Roma e Bari.
- GRANGER, H., 2010, "Parmenides of Elea: Rationalist or Dogmatist?", *Ancient Philosophy* 30, pp. 15–38.
- HADOT, P., 1998, *Che cos'è la filosofia antica*, Torino.
- HEGEL, G.W.F., 1807, *Fenomenologia dello spirito*, Firenze 1960.
- HEGEL G.W.F., 1833, *Lezioni sulla storia della filosofia*, Firenze 1973.
- HEIDEGGER, M., 1987, *La dottrina platonica della verità*, in: M. Heidegger, *Segnavia*, Milano, pp. 159–192.

- HUSSERL, E., 1989, *Meditazioni cartesiane*, Milano.
- KAHN, C.H., 1968, "The Thesis of Parmenides", *The Review of Metaphysics* 22, pp. 700–724
- KINGSLEY, P., 2003, *Reality*, Inverness.
- JAEGER, W., 1967, *La teologia dei primi pensatori greci*, Firenze.
- JESI, F., 1980, *Mito*, Milano 1980.
- LUCREZIO, 1981, *De rerum natura*, Milano.
- MANSFELD, J., 1964, *Die Offenbarung des Parmenides und die menschliche Welt*, Assen.
- MEISTER ECKART, 2002, *I sermoni*, M. Vannini (cur.), Milano.
- MESSINA, G., 1990, "LOGOS come archetipo dell'idea di ragione nell'esegesi delle fonti del pensiero arcaico", *Giornale di Metafisica* 12, pp. 385–414.
- O'BRIEN, D., 1987, "Introduction à la lecture de Parménide: les deux voies de l'être et du non-être. Essai critique", in: P. AUBENQUE (cur.), *Études sur Parménide*, Paris, vol II, pp. 135–310.
- OTTO, W.F., 2007, *Il mito*, Genova.
- PASCAL B., 1976, *Pensieri*, P. Serini (cur.), Milano.
- PLATONE, 1991, *Timeo*, in: Platone, *Opere complete*, G. Reale (cur.), Milano.
- POPPER, K.R., 1998, *Il mondo di Parmenide*, Casale Monferrato.
- RECALCATI, M., 2014, *Non è più come prima. Elogio del perdono nella vita amorosa*, Milano.
- RICOEUR, P., 2007, *Il conflitto delle interpretazioni*, Milano.
- ROBBIANO, C., 2006, *Becoming Being. On Parmenides' Transformative Philosophy*, Sankt Augustin.
- ROSSETTI, L., 2010, "La structure du Poème de Parménide", *Philosophie antique* 10, pp. 187–226.
- ROSSETTI, L., MARCACCI, F. (cur.), 2008, *Parmenide scienziato?*, Sankt Augustin.
- ROSSETTI, L., PULPITO, M. (cur.), 2013, *Eleatica 2007. Parmenide: suoni, immagini, esperienza*, Sankt Augustin.
- SEMERARO G., 2004, *L'infinito: un equivoco millenario*, Milano.
- SEVERINO, E., 1995, *Essenza del nichilismo*, Milano.
- TAYLOR, C., 2009, *L'età secolare*, Milano.
- TUROLDO, D.M., 1991, *Canti ultimi*, Milano.
- UNTERSTEINER, M., 1958, "Introduzione", in: PARMENIDE, *Testimonianze e frammenti*, M. Untersteiner (cur.), Firenze, pp. xxvii–ccx.

WALTER FRATTICCI
/ Istituto Teologico Leonianum – Anagni /

Parmenide: suoni, immagini, esperienza. A proposito di una nuova lettura.

This essay aims to analyse the Parmenides' interpretation that Laura Gemelli Marciano offered in the Eleatica lectures. The scholar represents the Parmenidean Poem as a mystical experience where sounds, words and images communicate and produce a real approach to the divine reality at the same time. This intriguing reading, which closely follows that offered by Kingsley, underestimates the problems and cognitive structures of rational thought in the poem. Thus Parmenides appears to be a shaman rather a philosopher.

KEY WORDS

Parmenides, Gemelli Marciano, Kingsley, logos, mythos, ontology

Z ziemi do Hadesu i z powrotem, czyli bizantyńska satyra *Timarion*

Timarion albo Timariona przypadki przez niego opowiedziane, przetłumaczyli i komentarzem opatrzyli Przemysław Marciniak i Katarzyna Warcaba, wstępem poprzedził Przemysław Marciniak, Katowice 2014, ss. 120.

MAGDALENA JAWORSKA-WOŁOSZYN / PWSZ im. Jakuba z Paradyża /

Oryginalny tytuł brzmi następująco: *Τιμαρίων, ἢ Περὶ τῶν κατ' αὐτὸν παθημάτων*. W dosłownym przekładzie trzeba by go wyrazić nieco inaczej, niż w wydany ostatnio polskim tłumaczeniu, mianowicie: *Timarion, czyli o własnych doznaniach (przeżyciach)*. Tekst ten przetrwał w całości w manuskrypcie z przełomu XIV/XV wieku oznaczonym jako *Codex Vaticanus graecus 87* i był zaliczany w poczet satyr piszącego po grecku Lukiana z syryjskiej Samosaty (ok. 120–ok. 190). Jednakże z treści, scenerii i postaci w tej satyrze, mimo różnych wskazówek chronologicznych, można wywnioskować, że pismo to powstało w Bizancjum z początkiem XII wieku.

Od czasów *editio princeps* wraz z przekładem łacińskim, dopiero w 1813 roku (ed. M. Hase, Paris), *Timarion* doczekał się zaledwie kilku wydań i przekładów. I tak godne odnotowania są tu dwa pierwsze przekłady: na język niemiecki (A. Elli-

sen, Leipzig 1860) i na rosyjski ze słowem wstępnym (Е. Э. Липшиц, С. В. Полякова, И. В. Фаленковский, 1953). Wzorcowe do dzisiaj pozostaje wydanie krytyczne z obszernym komentarzem i włoskim przekładem tego dziełka, dokonane przez R. Romano (Pseudo-Luciano, *Timarione, Testo critico, introduzione, traduzione, commentario e lessico*, Napoli 1974). Jego poprawione wznowienie ukazało się w *La satira bizantina dei secoli XIV–XV* (Torino 1999). Ponadto mamy do dyspozycji angielski przekład B. Baldwina (Detroit 1984), a także wydanie oksfordzkie w IV tomie *Luciani Opera* (ed. Macleod, Oxonii 1987). Ukazał się też przekład serbski autorstwa Sładany Milinković, *Timarion ili kako se dotični napatio: vizantijski roman nepoznatog autora* (Novi Sad 2002). Powstały też trzy przekłady *Timariona* na nowogrecki (1985, 1992, 1999), a ostatnio świetna edycja oryginału wraz z przekładem i komentarzem: Πέτρος Βλαχάκος, *Τιμαρίων ή Περί των κατ' αυτόν παθημάτων* (Θεσσαλονίκη 2004).

Polski przekład *Timariona* Przemysława Marciniaka oraz Katarzyny Warcaby jest chyba ósmym z kolei tłumaczeniem tego fascynującego i mało dotąd znanego bizantyńskiego dziełka. *Timarion* jest tekstem wzorowanym na satyrach Lukiana, wprost nawiązującym do niebywałych przeżyć w podziemnym świecie Hadesu. Jego (utrzymana w dialogicznej formie) wykładnia odsłania przed czytelnikiem relację protagonisty, tj. samego Timariona, którą ten opowiada przypadkowo spotkanemu przyjacielowi o imieniu Kydion. Główny bohater dzieli się z Kydionem swoimi niecodziennymi przeżyciami z odbytej podróży do Tesaloniki. Historia Timariona obejmuje dwa etapy jego podróży — pobyt w Tesalonice, któremu towarzyszyły obchody święta na cześć św. Dymitra oraz bytność w podziemnym Hadesie. Z relacji Timariona dowiadujemy się, że w trakcie drogi powrotnej do Konstantynopola ciężko zachorował, wskutek czego zmarł i został przeniesiony na tamten świat. Okazuje się, że dusza bohatera bezzasadnie trafiła do Hadesu, a sprawcy tego działania, tj. Nyktion i Oksybas postąpili wbrew założeniom podziemnego prawa. Dzięki napotkanemu w podziemiach byłemu nauczycielowi retoryki, Timarionowi udaje się jednak wyjść z opresji. Filozof Teodor ze Smyrny (o nim mowa) zaproponował swojemu podopiecznemu, że zajmie się jego nadzwyczajnym przypadkiem. Utracił bowiem tylko jeden z czterech niezbędnych do życia elementów (zółć), a nie, jak zakłada podziemne prawo, wszystkie jednocześnie. W konsekwencji reprezentujący bohatera Teodor oskarża przed trybunałem przewodników zmarłych o przedwczesne wykonanie obowiązków i domaga się od zgromadzonych sędziów, „by człowiek ten powrócił do życia i żeby odzyskał swoje własne ciało i żeby wypełnił przydzielony mu czas. A następnie, żeby odłączony od ciała z naturalnych powodów, znów został sprowadzony tutaj, między zmarłych, tak jak należy, gdy przyjdzie na niego pora” (*Timarion* 34). Po licznych medycznych konsultacjach przewodniczący sędziowie — Minos, cesarz Teofil oraz Ajakos wydadzą w sprawie Timariona przychylny dlań wyrok. Zgodnie z ich orzeczeniem ma on zostać przywrócony do życia, zaś niezgodnie działających z prawem Hadesu Nyktiona i Oksybasa należy odsunąć od funkcji przewodników dusz.

Warto dodać, że zanim bohater ostatecznie opuści królestwo zmarłych czytelnik ma możliwość poznania jego mieszkańców, których główny protagonista spotyka w powrotnej drodze na ziemię. W gronie poznanych przez Timariona mieszkańców

Hadesu znajdują się znamienici reprezentanci antycznego i bizantyjskiego świata, m.in. wspomniani już Teodor ze Smyrny, Asklepios, Minos, Ajakos, cesarz Teofil czy choćby Hipokrates, Erasistratos, Galen, Michał Psellos, Jan Italos, Parmenides, Pitagoras, Melissos, Anaksagoras, Tales oraz Diogenes z Synopy. Podana więc Kydionowi relacja z podziemia łączy w sobie sfery chrześcijańskiego Bizancjum oraz pogańskiego antyku. Stąd staje się ona również pretekstem do ich oceny i nader humorystycznego przedstawienia.

W polskiej edycji tekstu *Timarion albo Timariona przypadki przez niego opowiedziane* wyraźnie zostały wyodrębnione dwie części: *Część I* (s. 7–50), na którą składa się *Wstęp* Przemysława Marciniaka, oraz *Część II* (s. 51–120), która obejmuje *Tłumaczenie i komentarz* stanowiące efekt współpracy dvojga uczonych — przywołanego autora słowa wstępnego oraz Katarzyny Warcaby.

Część I, pełniąca funkcję wstępu do tekstu, została podzielona przez autora na 6 pomniejszych, wymownie zatytułowanych paragrafów. Pierwszy z nich — „Manuskrypt, wydania i tłumaczenia” (s. 9–10) zawiera stosowną wzmiankę o manuskryptach, w których tekst *Timariona* został przekazany w całości lub częściowo oraz podaje jego edycje i tłumaczenia z uwzględnieniem porządku chronologicznego.

Drugi rozdział *Wstępu* pt. „Autor! Autor! — twórca i chronologia” (s. 11–15) podnosi ważne i w przypadku naszego dzieła kwestie sporne tj. autorstwo i czas powstania. Choć Przemysław Marciniak podkreśla w nim, że „powszechnie akceptuje się XII wiek jako datę powstania tekstu (s. 11)”, to jednak po wskazaniu opinii różnych badaczy w tym zakresie słusznie uznaje, że „wewnątrztekstowe aluzje nie pozwalają w sposób bezpośredni datować tekstu — niepewna jest identyfikacja pojawiających się w nim postaci” (s. 12). W nawiązaniu do autorstwa tegoż anonimowego tekstu, twórca słowa wstępnego przywołuje propozycje obecne w literaturze przedmiotu (w tym wcześniejszych tłumaczy) wiążące go z retorem *Timarionem*, Teodorem Prodrosem, Mikołajem Kalliklemsem oraz Michałem Italikosem (s. 12–13). Zasadną wydaje się opinia Przemysława Marciniaka, że tak naprawdę „żadna z proponowanych kandydatur nie może zostać zupełnie wykluczona ani bezdyskusyjnie potwierdzona” (s. 13) i że jest dalece prawdopodobne „że autor *Timariona* był retorem z kręgu Prodrosa i Kalliklesa” (s. 14). Warto też zaznaczyć, że zdaniem polskiego badacza zagadkowa anonimowość tekstu może stanowić „efekt przypadku, a nie celowego zamierzenia autora” (s. 15), co reprezentuje innowacyjne podejście do problemu, ponieważ dla większości jest ona tożsama z próbą ochrony przez twórcę *Timariona* własnej tożsamości (s. 15).

W trzecim paragrafie słowa wstępnego, tj. „*Czy to jawa czy to sen — o czym jest Timarion?*” (s. 16–18) Przemysław Marciniak nakreśla tematykę utworu, którą współtworzą rzeczywistość żywych i świat zmarłych w pełni oddające symbolikę wszelakich elementów właściwych ‘bizantyjskiemu uniwersum’ XII wieku. Polski badacz ujmuje *Timariona* jako „opowieść o tradycji i jej istnieniu we współczesnym autorowi czasie” (s. 17). To m.in. wyjaśnia obecność w tym wielopoziomowym i niepoddającym się jednoznacznej interpretacji dziele tak ważnej nauki, jaką w Bizancjum była filozofia.

“*The Madness of Genre — Timarion* czyli co? Kontekst utworu literackiego” (s. 19–33) to czwarty i jeden z najdłuższych rozdziałów *Części I*, w którym autor wstępu polemizuje

z dotychczasowymi definicjami ujmującymi *Timariona* w kategorii satyry, dialogu satyrycznego czy dialogu pseudolukianowego. Genologiczne poszukiwania Przemysława Marciniaka prowadzą go do kilku nader istotnych konkluzji. Po pierwsze, wykazuje on, że „*Timarion* przypomina raczej komiczną wersję *itinerarium*, utworu o charakterze relacji z podróży, wpisanego w ramy dialogu” (s. 21), aniżeli typowy dialog. Po drugie, sygnalizuje brak wytycznych natury genologicznej w samym tekście i uznaje próbę zdefiniowania jego ściślej ‘przynależności gatunkowej’ w zgodzie ze współczesnymi teoriami za przejaw ‘współczesnej obsesji’, bez żadnego wpływu na rozumienie (s. 24). Przemysław Marciniak słusznie podkreśla, że badanie satyry powinno być realizowane „w kontekście dwunastowiecznej bizantyjskiej rzeczywistości kulturowo-literackiej” (s. 24). Ostatnia część paragrafu to osadzona w szerokim kontekście literackim polemika z deprecjonującym ujęciem *Timariona* jako pseudolukianowego dialogu, którą wieńczy wniosek, że tekst ten jest w tej mierze lukianowy, w jakiej „czerpie z tradycji syryjskiego satyryka” (s. 33). Nie sposób więc „tu mówić o pseudolukianowym utworze” (s. 33), a co najważniejsze *Timarion*, czyli „dzieło tak unikalne wymyka się sztamponowym opisom” (s. 33).

“*Timarion* i bizantyjskie poczucie humoru” (s. 34–47) — przedostatni paragraf słowa wstępnego — to próba zmierzenia się z negatywną wizją „pozbawionego poezji, dramatu i oryginalnej literatury” (s. 34) społeczeństwa bizantyjskiego. Przemysław Marciniak przeprowadza w nim swoistego rodzaju rekonstrukcję humoru właściwego Bizantyjczykom. W oparciu zaś o dostępne źródła literackie wskazuje przyczyny, które miały wpływ na ukształtowanie się tak dalece niesprawiedliwej opinii. Jest to jeden z najważniejszych rozdziałów *Części I*, ponieważ zapoznaje on czytelnika z ulegającym zmianie w Bizancjum podejściu do humoru i śmiechu, z osobliwościami bizantyjskiego humoru, który jak podaje autor — głównie znamionuje się prostotą, złośliwością, inwektywą czy drwiną z gorszego. Odtworzenie bizantyjskiego humoru przekłada się także na rozumienie *Timariona*, albowiem „współczesny czytelnik nie zawsze jest w stanie odczytać prawidłowo i bezdyskusyjnie zamiar autora” (s. 45) zwłaszcza, że niektóre obecne w nim dowcipy, nie tylko wymagają znajomości kontekstu bizantyjskiego, ale i literackiego.

Ostatni rozdział, czyli „Tłumaczenie” (s. 48–49) informuje o źródłowej podstawie zawartego w *Części II* przekładu *Timariona* Przemysława Marciniaka i Katarzyny Warcaby, który został oparty na wspomnianej powyżej włoskiej edycji R. Romano (1974). Odnajdujemy tutaj również odniesienia do innych tekstów, które przez polskich badaczy były konsultowane. Końcowa część słowa wstępnego wyraźnie precyzuje cel autorów polskiego tłumaczenia *Timariona*, jakim było „oddać do rąk czytelnika tekst czytelny — to jest taki, który daje się czytać bez większych zgrzytów” (s. 48).

Część II obejmuje polski przekład *Timariona* oraz komentarz do tekstu Przemysława Marciniaka i Katarzyny Warcaby. Tłumaczenie bizantyjskiej satyry, które trafia do rąk czytelnika, jest bez wątpienia efektem długotrwałej i żmudnej pracy autorów. Lekkość oraz językowa przejrzystość przekładu, jak również ujęte w nim autorskie objaśnienia sprawiają, że lektura *Timariona* w polskojęzycznej wersji stanowi czystą przyjemność. Wytyczony zatem przez tłumaczy satyry cel został w pełni osiągnięty — *Timariona* czyta się bez jakichkolwiek ‘zgrzytów’.

Nie bez znaczenia pozostaje też komentarz, którym przekład został opatrzony. Z jednej strony uwzględnia on cenne, wręcz niezbędne odniesienia do literackich źródeł, cytatów obecnych w *Timarionie*. Z drugiej natomiast, akcentuje najbardziej istotne sprawy oraz wydarzenia dla ówczesnego Bizancjum, tłumaczy funkcjonujące w bizantyjskiej literaturze toposy, zawiera szczegółowe uwagi odnośnie samego języka przy jednoczesnym uwzględnieniu stosownych prac. Warto zaznaczyć, że choć zagadnienie bizantyjskiego humoru zostało podjęte przez Przemysława Marciniaka w *Części I*, to w komentarzu autorzy ponownie do niego wracają. Dzięki sygnalizacji wyłącznych dla *Timariona* dowcipów autorzy czynią lekturę łatwiejszą, a ‘kłopotliwe’ dla współczesnego odbiorcy żarty stają się zrozumiałe i bardziej czytelne.

Literacka oraz badawcza wartość polskiej edycji anonimowego *Timariona* nie pozostawia żadnych wątpliwości. Szkoda tylko, że na podobieństwo wcześniejszych wydań autorzy w marginalny sposób odnieśli się do poruszonych w niej kwestii natury filozoficznej. Nie jest dziełem przypadku, że w *Timarionie* pojawiają się przedstawiciele stołecznej Wszechnicy — Michał Psellos, Jan Italos, Teodor ze Smyrny czy choćby starożytni miłośnicy mądrości. Wydaje się również, że sama filozofia zgodnie z duchem tamtych czasów zajmowała zaszczytne miejsce w bizantyjskiej kulturze i edukacji. Trafnie czytamy na str. 17: „Tak jak filozofia była istotnym elementem tamtej rzeczywistości, podobnie stała się ona ważnym elementem satyry”. Satyra ta jest cennym świadectwem ówczesnej świadomości wokół wyzywającej działalności filozofów w Konstantynopolu (na ten temat zob. M. Jaworska-Wołoszyn, *Bizantyjska satyra Timarion i postać Jana Italosa*, w: E. Skorupska-Raczyńska, M. Maczel, J. Żurawska-Chaszczevska (red.), *Tekst artystyczny w badaniach lingwistycznych*, Gorzów 2014, s. 33–43).

Tak więc polska publikacja *Timariona* zasługuje na szczególną uwagę także ze strony historyków filozofii. *Timarion* jest jednym z tych tekstów, które nie tylko uczą, ale i cieszą. Za sprawą Przemysława Marciniaka oraz Katarzyny Warcaby trafia do polskiego czytelnika nader wartościowa pozycja, o niemałym znaczeniu dla każdego zainteresowanego wiedzą o kulturze literackiej, historycznej i filozoficznej.

LISTA RECENZENTÓW

SEWERYN BLANDZI / *Warszawa* /

DANILO FACCA / *Warszawa* /

GABRIELE CORNELLI / *Brasília* /

LIDIA PALUMBO / *Napoli* /

MIRIAM CAMPOLINA PEIXOTO / *Belo Horizonte, Brasil* /

MARIA MICHELA SASSI / *Pisa* /

GERARDO RAMÍREZ VIDAL / *México* /

LIVIO ROSSETTI / *Perugia* /

