

PEITHO

— EXAMINA ANTIQUA —

PEITHO

— E X A M I N A A N T I Q U A —

1 (7) / 2016

UNIwersytet im. Adama Mickiewicza

Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii 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 ZOGRAFIDIS / *Saloniki* / JÁN ZOZUŤAK / *Nitra* /

REDAKTOR NACZELNY

MARIAN WESOŁY

ZESPÓŁ REDAKCYJNY

MIKOŁAJ DOMARADZKI / *sekretarz redakcji* /
ARTUR PACEWICZ

REDAKCJA TOMU

MIKOŁAJ DOMARADZKI
ARTUR PACEWICZ

PROJEKT GRAFICZNY

KRZYSZTOF DOMARADZKI / PIOTR BUCZKOWSKI



WYDAWCA

Wydawnictwo Naukowe
Instytutu Filozofii UAM

ul. Szamarzewskiego 89 C
60-569 Poznań

ADRES REDAKCJI

PEITHO / Examina Antiqua
Wydawnictwo Naukowe
Instytutu Filozofii UAM

ul. Szamarzewskiego 89 C
60-568 Poznań

Email: peitho@amu.edu.pl

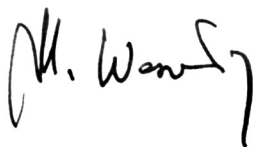
Please note that the online version,
accessible at PEITHO.AMU.EDU.PL, is
the original version of this journal.

ISSN 2082 - 7539

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

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

MARIAN WESOŁY



MIKOŁAJ DOMARADZKI



SPIS TREŚCI

ARTYKUŁY

GIOVANNA R. GIARDINA	Empedocles and the Other Physiologists in Aristotle's <i>Physics</i> II 8	13
GIUSEPPE MAZZARA	Platone, <i>Smp.</i> 212e4-223a9. Alcibiade: un elogio per quale Socrate? Quello di Platone, di Antistene e Senofonte o di tutti e tre?	25
ENRICO BERTI	Le mie passeggiate con Aristotele	55
MIKOŁAJ DOMARADZKI	Wieloznaczność orzekania w <i>Topikach</i> 1.15	69
MARIAN ANDRZEJ WESOLY	Księga Δ <i>Metafizyki</i> Arystotelesa ΠΕΡΙ ΤΩΝ ΠΟΣΑΧΩΣ ΛΕΓΟΜΕΝΩΝ Η ΚΑΤΑ ΠΡΟΣΘΕΣΙΝ. O wyrażeniach wielorako orzekanych czyli podług przydawki	87
MELINA G. MOUZALA	Aristotle's Criticism of the Platonic Forms as Causes in <i>De Generatione et Corruptione</i> II 9. A Reading Based on Philoponus' Exegesis	123
ENRICO VOLPE	Struttura e significato della critica di Aristotele agli eleati (<i>Phy.</i> I 2 – 3)	149

LESZEK SKOWROŃSKI	<i>Etyka nikomachejska i Polityka</i> Arystotelesa: ich wspólna dziedzina badań i wspólny czytelnik	167
MACIEJ SMOLAK	Dobro, przyjemność, a typy przyjaźni w wykładni Arystotelesa (<i>EE VII 2</i>)	183
MAGDALENA JAWORSKA-WOŁOSZYN	Arystotelesa zaginiony <i>Sympozjon</i> i <i>O winopiciu</i> . Treść ocalałych świadectw i fragmentów	205
DANIELE GRANATA	The Practice of <i>ὀνοματοποιεῖν</i> : Some Peculiar Statements in the Ancient Neoplatonic Commentators on Aristotle	217
BRYAN MADDOX	On the Motivations of a Skeptic, and Her Practice	229
GEORGES ARABATZIS	Politique oblique et ésotérisme chez Michel Psellos	249
APOSTOLOS N. STAVELAS	The Aesthetics of Violence in the Case of Gaius Martius Coriolanus	265
DAWID ROGACZ	<i>Minglitan</i> : chiński przekład i komentarz <i>Kategorii</i> Arystotelesa z XVII wieku	273
DYSKUSJE		
LIVIO ROSSETTI	Już nie Diels-Kranz (DK), lecz Laks-Most (LM)	287
PAWEŁ BLEJA	Arystoteles w filozofii XX wieku – przejaw choroby czy terapii?	293

CONTENTS

ARTICLES

- | | | |
|--------------------------|---|-----|
| GIOVANNA R. GIARDINA | Empedocles and the Other Physiologists in Aristotle's <i>Physics</i> II 8 | 13 |
| GIUSEPPE MAZZARA | Plato, <i>Smp.</i> 212e4–223a9. Alcibiades: An Eulogy of Which Socrates? That of Plato, That of Antisthenes and Xenophon or That of All Three? | 25 |
| ENRICO BERTI | My Walks With Aristotle | 55 |
| MIKOŁAJ DOMARADZKI | Multivocity in <i>Topics</i> 1.15 | 69 |
| MARIAN ANDRZEJ
WESOLY | Aristotle's Book <i>Delta</i> of the <i>Metaphysics</i> . ΠΕΡΙ ΤΩΝ ΠΟΣΑΧΩΣ ΛΕΓΟΜΕΝΩΝ Η ΚΑΤΑ ΠΡΟΣΘΕΣΙΝ On Terms Which Are Said In Many Ways Or By Virtue Of Addition | 87 |
| MELINA G. MOUZALA | Aristotle's Criticism of the Platonic Forms as Causes in <i>De Generatione et Corruptione</i> II 9. A Reading Based on Philoponus' Exegesis | 123 |
| ENRICO VOLPE | Structure and Relevance of the Aristotelian Critic toward the Eleatics (<i>Ph.</i> I 2–3) | 149 |

LESZEK SKOWROŃSKI	Aristotle's <i>Nicomachean Ethics</i> and <i>Politics</i> : Their Common Field of Inquiry and Their Common Reader	167
MACIEJ SMOLAK	Good, Pleasure and Types of Friendships in Aristotle's <i>Eudemian Ethics</i> (VII 2)	183
MAGDALENA JAWORSKA-WOŁOSZYN	Aristotle's Lost <i>Symposium</i> and <i>On Drunkenness</i> . The Content of The Extant Testimonies and Excerpts	205
DANIELE GRANATA	The Practice of ὀνοματοποιεῖν: Some Peculiar Statements in the Ancient Neoplatonic Commentators on Aristotle	217
BRYAN MADDOX	On the Motivations of a Skeptic, and Her Practice	229
GEORGES ARABATZIS	Oblique Politics and Esotericism in Michael Psellos	249
APOSTOLOS N. STAVELAS	The Aesthetics of Violence in the Case of Gaius Martius Coriolanus	265
DAWID ROGACZ	<i>Minglitan</i> : Chinese Translation and Commentary of Aristotle's <i>Categories</i> from the 17th Century	273
DISCUSSIONS		
LIVIO ROSSETTI	Laks-Most (LM) Rather Than Diels-Kranz (DK)	287
PAWEŁ BLEJA	Aristotle in the 20th Century Philosophy – A Form of Sickness or Therapy?	293

ARTYKUŁY

Empedocles and the Other Physiologists in Aristotle's *Physics* II 8

GIOVANNA R. GIARDINA / *Catania* /

1. Empedocles's theory of generation as model for the mechanistic argument in Aristotle's *Phys.* II 8

At the beginning of *Phys.* II 8 Aristotle announces the subject of the last two chapters of the second book as follows:

We must explain then first why nature belongs to the class of causes which act for the sake of something; and then about the necessary and its place in nature, for all writers ascribe things to this cause, arguing that since the hot and the cold and the like are of such and such a kind, therefore certain things necessarily are and come to be – and if they mention any other cause (one friendship and strife, another mind), it is only to touch on it, and then good-bye to it.¹

¹ All translations of the *Physics*, unless otherwise noted, are by Hardie and Gaye in Barnes (1991).

In this passage, after distinguishing nature as final cause from necessity, Aristotle explains that all philosophers consider necessity a cause by taking as examples the hot and cold and other things of a similar sort. The example makes it quite clear that Aristotle is referring to the material causes of which physiologists speak. Soon afterwards he notes that, although some philosophers have “touched upon” (ἀψάμενοι) another cause – for Love and Strife on the one hand and the Intellect, on the other, are moving causes for Aristotle – they immediately discarded them. This means that the philosophers in question believed that the material cause was sufficient to explain the fact that natural beings come about of necessity. In this regard, for example, Simplius (*In Phys.* 369.21–22) argues that physiologists lead back beings to matter inasmuch as this coincides with necessity by stating precisely: ἀνάγουσι δὲ εἰς τὴν ὕλην ὡς ταύτην οὖσαν τὴν ἀνάγκην [...].

From this passage of Aristotle it is also clear that the philosopher is thinking of Empedocles – to whom he implicitly refers when speaking of hot and cold² and Love and Strife – and Anaxagoras, whose notion of Intellect he mentions. This passage seems to have its counterpart in *Metaph.* I 7, 988a25 ff., where Aristotle mentions philosophers who took matter as the primary cause and explicitly refers to Anaxagoras and Empedocles. The two philosophers are once again mentioned together,³ in relation both to their material causes and to the fact that they also “touched upon” (ἥψαντο) the moving cause. According to Philoponus, *in Phys.* 312,10 ff., Aristotle stated that some philosophers just “touched upon” the moving cause without believing that Love and Strife or Intellect are responsible for the generation of particular beings, in order to make it clear that these philosophers only posited a material cause: Anaxagoras posited the homeomerics and Empedocles hot and cold. Philoponus further adds that Plato had already raised this objection against his predecessors, since in *Phd.* 97b ff. he shows that Anaxagoras did not actually resort to Intellect, but simply explained the phenomenon of becoming on the basis of homeomerics, *i.e.* of matter.⁴

To sum up, in the passage just quoted, and which introduces *Phys.* II 8, Aristotle makes the point that the two claims that naturalists have posited necessity as cause and that they have posited matter as cause are perfectly equivalent. Even the Neoplatonic commentators, in the passages mentioned above, illustrate this equivalence by referring to Aristotle’s passage. Philoponus’ commentary on *Phys.* II 4, 196a24–26 is possibly even more explicit about this equivalence between the material cause and necessity. In these lines Aristotle says that there are some philosophers, usually identified as the Atomists,⁵ who argue that chance, τὸ αὐτόματον, is the cause of our universe, as well as of all possible worlds, on the grounds that the cosmos derives from an original whirling movement generated by chance. In *In Phys.* 265.15 ff. Philoponus comments that it would be very

² See also Aristot. *GC* II 3, 330 b 19 ff.

³ On this coupling of Anaxagoras with Empedocles in Aristotle see Mansfeld (2011: 361–366).

⁴ The same quotation from Plato’s *Phaedo* is to be found in Simpl. *In phys.* 369.28 ff.

⁵ See Simpl. *In phys.* 331.16.

stupid to consider chance as the cause of those things that are always in the same way, unless we wish to justify this senseless statement by saying that the ancient philosophers called the material cause chance – like when we find weeds among the plants we are cultivating and say that they were born by chance, even though we know that they were generated by a material cause. Philoponus' argument is very modern, because it identifies material necessity as the cause of chance becoming, and it is perfectly consistent with Aristotle's theory – as should soon be clear.

In addition, to return to *Phys.* II 8, 198b10–17, the philosophers to whom Aristotle implicitly refers are, as we have seen, Empedocles and Anaxagoras. But whereas the reference to Empedocles here is only implicit, Aristotle explicitly mentions the philosopher a few lines later: at line 198b32, at the end of the argument in support of natural mechanism by which Aristotle begins his exposition in favour of natural teleology. Here is the entire passage:

A difficulty presents itself: why should not nature work, not for the sake of something, nor because it is better so, but just as the sky rains, not in order to make the corn grow, but of necessity? (What is drawn up must cool, and what has been cooled must become water and descend, the result of this being that the corn grows.) Similarly if a man's crop is spoiled on the threshing-floor, the rain did not fall for the sake of this – in order that the crop might be spoiled – but that result just followed. Why then should it not be the same with the parts in nature, e.g. that our teeth should come up of necessity – the front teeth sharp, fitted for tearing, the molars broad and useful for grinding down the food – since they did not arise for this end, but it was merely a coincident result; and so with all other parts in which we suppose that there is purpose? Wherever then all the parts came about just what they would have been if they had come to be for an end, such things survived, being organized spontaneously in a fitting way; whereas those which grew otherwise perished and continue to perish, as Empedocles says his 'man-faced oxprogeny' did.

In this passage Aristotle makes two similar arguments, which differ only by the fact that one regards the general physical order and the other the particular physical order. Both arguments – that of rain and that of the parts of the living being – rest on the idea of a necessary cause and a casual effect: the moisture of the earth necessarily rises when it warms up because of higher temperatures and then precipitates once it has risen and cooled down; on the other hand, whether wheat grows or rots is a matter of chance. In the same way, it is out of necessity that front teeth are pointed and back teeth flat, but it is only by chance that the former are suitable for tearing and the latter for chewing. In other words, we tend to attribute a purpose to chance processes that have necessity as their cause, believing for instance that the rain is falling to make the wheat grow or rot and that front teeth are sharp in order to tear and back teeth flat in order to chew. Speaking as a mechanistic philosopher would, Aristotle suggests that all this actually occurs by chance through necessity and that what was designed for survival survived, while

what was improperly formed was destroyed, as in the case of the human-faced cattle mentioned by Empedocles.⁶

First of all, as has just been noted, Aristotle is proposing arguments as a mechanistic philosopher would. Having proven the equivalence between materialism and mechanism, Aristotle was free to take as an example the mechanistic arguments of any materialist philosopher. Of all the materialists, however, Empedocles was the one who had formulated the most complete mechanistic argument; therefore it is quite understandable that Aristotle would want to take Empedocles as the philosopher whose arguments must be refuted in order to build a theory that affirms natural teleology, although Empedocles only provides one paradigmatic case of a widespread theory endorsed by all materialists.

With regard to this explicit reference to Empedocles, Philoponus, *in Phys.* 314.26–315.6 clearly shows that the mechanistic theory just formulated by Aristotle is supported by all materialist philosophers, who take (λαμβάνουσι, 315.5) the examples of monsters given by Empedocles.⁷ Empedocles, then, would simply be the materialist philosopher who most clearly sets out the theory according to which the cause of natural beings is necessity, which is why they are generated randomly in different ways. Even Simplicius, *in Phys.* 371.4 *ff.*, speaks of philosophers who, not believing in finality, say that beings come into being out of natural or material necessity (ἐξ ἀνάγκης φυσικῆς ἢ ὑλικῆς λέγουσι τὰ γινόμενα). After quoting Empedocles as regards the parts of a living being, the commentator states that both the early philosophers – who argued that material necessity is the cause of things that come into being – and the later Epicureans are of the same opinion (ταύτης δοκοῦσι τῆς δόξης τῶν μὲν ἀρχαίων φυσικῶν ὅσοι τὴν ὑλικὴν ἀνάγκην αἰτίαν εἶναι τῶν γινομένων φασί, τῶν δὲ ὑστέρων οἱ Ἐπικούρειοι – 372.9–11).

Now, the interesting thing for the sake of our discussion is that the two mechanistic arguments formulated by Aristotle correspond precisely to Empedocles' doctrine, to which Aristotle had already referred when discussing chance in *Phys.* II 4. Here the Stagirite criticizes those philosophers who invoked fortune as a cause yet never discussed its existence nor what it is. After specifying that they did not identify fortune or chance with any of the causes which they put forward to explain the universe, Aristotle mentions Empedocles, who drew upon chance both in his cosmogony and in relation to specific things such as the parts of animals (196a20–24). In other words, already in *Phys.* II 4 Empedocles is, according to Aristotle, the philosopher who has spoken out in favour of mechanism both in the general physical field and in the particular physical one. In *Phys.* II 4, 196a22–23, Aristotle quotes fragment DK 31 B 53.9–10 of Empedocles with reference to the casual distribution of the elements in the cosmos. The same fragment, however, is also present in *GC* II 6, 334a3, within an argument very similar to that of the *Physics*. Other Empedocles' fragments, then, may be cited in support of the theory that the parts of the living being are generated randomly by necessity, for example, DK 31 B 72 or 35 or

⁶ DK 31 B 61.

⁷ See also οἱ λέγοντες in Philop. *In Phys.* 314.28.

60. Philoponus, who well understood the fact that Empedocles allows Aristotle to fight mechanism both in the general physical field and in the particular physical one, in the *theôria* which he devotes to *Phys.* II 4 also cites fragment DK 31 B 53.9–10. He explains that Empedocles believed that the roots of all things, originally confused in the Sphere, once separated by Strife, are randomly assigned to different places in the universe: so while water is above the ground now, in another cyclical phase of cosmic generation it could take a different place, according to a different order.⁸ A little further on, to explain the casual generation of the parts of the living being, Philoponus instead anticipates the example of the teeth which is the second argument in favour of mechanism formulated by Aristotle in *Phys.* II 8 (cf. Philop. *In Phys.* 261.17–28).⁹

This evidence makes it clear that in *Phys.* II 8, 198b10–17 Aristotle takes Empedocles as a paradigm of a theoretical position common to all philosophers who preceded him. It remains to be shown how Aristotle builds his arguments in favour of finality in order to refute Empedocles, in the belief that once he has refuted Empedocles' arguments in favour of mechanism, he will have refuted mechanism as a whole. To do this, I will set out again from *Phys.* II 8, 198b10–17.

2. Aristotle and the refutation of Empedocles' arguments in favour of mechanism

The first thing to be explained is why, when formulating the argument against finality in *Phys.* II 8, 198b10–17, Aristotle presents the case of rain, which has necessity as a cause and the growing or rotting of wheat as effects. Aristotle believed in natural finality, so this argument, when accepted as evidence in favour of finality, should indicate that according to the philosopher rain falls in order to make grain grow or rot! Or rather, given that it would be absurd to identify the growing or rotting of grain as the purpose of rain, the problem is to determine, in more general terms, whether Aristotle believed that a meteorological phenomenon such as rain occurs for a specific natural purpose – something he rules out in *Meteorologica* – or whether he is simply formulating an argument in the manner of materialistic physiologists.¹⁰ Aristotle's interpreters were well aware of this problem: I will simply refer here to a 1986 paper by D. Furley and to a 1993 paper by R. Wardy.¹¹ What was said before with regard to the passage from *Phys.* II 8, 198b10–17 allows us to effectively answer this question: if Aristotle is adopting the position of mate-

⁸ See also DK 21 A 35.

⁹ I have discussed this passage of Philoponus in Giardina (2015: 154–156).

¹⁰ For this uncertainty in the interpretation of the aristotelian example of rain see Pellegrin (2000: p. 149 n. 3).

¹¹ Furley (1986: 177–182), reprinted in Furley (1989: 115–120); on Aristot. *Mete.* III 4, see Sayili (1939: 65–83). See also Wardy (1993: 18–30).

realistic philosophers, as illustrated by Empedocles, the formulation of two arguments in favour of mechanism precisely on the basis of Empedocles' own theory is perfectly consistent with his approach. In other words, Aristotle constructs the argument of rain on the basis of Empedocles' cosmogonic argument, according to which the elements are randomly distributed in the cosmos in different cosmic cycles. The case of rain concerns a cosmic and seasonal element, water, whose distribution in the cosmos occurs by chance according to the mechanistic philosophers, just as Aristotle shows in his example. This does not mean that Aristotle believed that rain falls in order to make grain grow or rot, nor that he is here simply formulating an argument typical of materialist philosophers. I believe that neither of these two options taken in a strict sense offers a solution to the problem raised. I believe that Aristotle is correctly presenting Empedocles' argument, also adopted by the other materialists, with a specific purpose, which is to show that the parts of nature, *i.e.* the elements, are all ordered in a finalistic way, even though this does not authorize us to apply to specific phenomena, such as the fact that it is now raining, purposes other than their proper ends, such as the growing or rotting of grain. The Aristotelian example seems to ridicule the theoretical position of the materialists, because Aristotle sets out from their assumption that the elements are randomly distributed in different ways in cosmic cycles (see Empedocles, DK 31 B 53), to say that rain falls in order to make grain grow or rot. Given this conscious juxtaposition between the distribution of cosmic elements, which is part of a finalistic order, and the idea that the growth or destruction of grain is a purpose – which, if true, would make a mockery of the same purposeful order – it is not incorrect to assert that, although Aristotle did not believe that the specific weather phenomenon exists in view of an end, the distribution of cosmic elements is part of a finalistic natural order. For Aristotle the elements of the universe and their seasonal cycles are governed by a cosmic order and general law. And this is precisely the meaning of the first argument in favour of finality,¹² whereas in *Phys.* II 198b36 8 *ff.* Aristotle notes that it is often rainy in winter and warm in summer and not *vice versa*; on the other hand we find the same argument also in *Cael.* II 3, 286b3–4 and in *GC* II 10. We can therefore say that for Aristotle rain falls within the purposeful order of the universe, but in a very general sense: water is distributed in the various parts of the cosmos, ensuring its survival and that of all living beings. However we can assert at the same time that as an individual weather phenomenon rain has no specific purpose for Aristotle, especially if this purpose is identified with the growing or rotting of grain. It is possible

¹² I believe that in *Phys.* II 8 Aristotle proposes four arguments in favour of natural finality, as Philoponus too believes in the first *theōria* that he devotes to this chapter. Other interpreters disagree with this view, as well as with one another: Carteron (1926) distinguishes five arguments against mechanism in 198b34–199a32 and three arguments founded on mechanicism in 199a 33–b33; Charlton (1970) maintains that after setting out the opinion contrary to his, Aristotle proposes two or three arguments; Pellegrin (2000), thinks that Aristotle opposes eight arguments and two objections to the argument in favour of mechanism; Thomas Aquinas, *De physico auditu sive Physicorum Aristotelis, Lib. II, Lectio XIII* 497, thinks that Aristotle formulates five arguments in which he expresses his own views and then adds to these three other arguments presenting the perspective of mechanist philosophers.

therefore that Aristotle formulated the example of rain in this way not in order to ridicule his predecessors, but to avoid the risk that it be taken literally. Aristotle does not believe that chance is the cause of the distribution of cosmic elements and wishes to avoid the risk that someone may interpret the finality he opposes to chance to mean that rain falls with the purpose of making grain grow or rot. On the other hand, with regard to weather phenomena Plato himself, *Tht.* 153d1–3, had taught that, as long as the rotation of the stars and sun continues, all things will continue to exist and will be preserved. Interpreting Aristotle's text in the same terms, Philoponus, *in Phys.* 312.30 ff., states that the circular motion of the elements in the cosmos, that is their seasonal cycles, endures thanks to the circular and eternal movement of heaven and has cosmic well-being as its purpose.

The connection between the Aristotelian argument of the parts of a living being (especially the argument of the teeth) and Empedocles' zoogony (explicitly cited by Aristotle with the example of the human-faced oxen) is immediately evident. Empedocle's view will be refuted by Aristotle through his fourth argument on the natural finality, the one that, from line 199a30, deals with the errors of nature.¹³ Here Aristotle refutes Empedocles's view through his own arguments, by stating that monsters are not generated by chance, but because of corrupt seed. Why do I say that to state, as Aristotle does, that corrupt seed is the cause of monsters is to refute Empedocles – and with him the other materialists – through his own arguments? The obvious reason is that the corrupt seed is nothing but matter, which is precisely the principle that all materialists take as a necessary cause of the random becoming of natural beings. Once again, Empedocles expressed himself more clearly than other materialists, because he spoke of an “initial natural indistinctness” (DK 31 B 62) that, as Aristotle rightly stresses, is nothing but the seed. Aristotle goes further by pointing to finality in plants, something which Empedocles did not consider; however, this is an argument similar to the one related to the animals, a simple extension to plants of the argument that demonstrates the finality in animals against Empedocles.¹⁴

A brief reference remains to be made to the other two arguments used by Aristotle. The second argument is formulated in 199a8–9, where Aristotle says that «in things in which there is a purpose, in view of this what comes before and what comes after are done». The use of the verb πράττω is instrumental to Aristotle, because it allows him to argue on the basis of the τέχνη-φύσις analogy, which is an important methodological tool for the development of the entire book II of the *Physics*.¹⁵ What concerns us, however, is the fact that, according to this argument, in generation there are antecedents

¹³ See Yartz (1997: 67–72). Philoponus in his Commentary on *Physics* largely discusses this Aristotelian problem of the errors of nature, see Wilberding (2014: 1021–1042), but also Giardina (2015: 158 ff.).

¹⁴ This argument provided an opportunity for commentators to develop a series of critical arguments against Empedocles and other materialists, who were accused of inconsistency. See Philop. *In phys.* 319.17 ff. A discussion of this passages may be found in Giardina (2014: 216 ff.).

¹⁵ On the τέχνη-φύσις analogy in Aristotle, see Timpanaro Cardini (1950: 279–305); Theiler (19652); Bartels (1965: 275–287); Owens (1968: 159–173); Cardullo (2005: 51–109).

and consequences.¹⁶ Whereas in Empedocles we find no arguments regarding τέχνη, it is important to note that in several sections of his works Aristotle argues about what the antecedents and consequences might be in Empedocles' cosmological theory and zoogonic one. In relation to Empedoclean cosmogony, Aristotle wonders whether Empedocles established the one or the many first, *i.e.* whether the roots derive from the Sphere or the latter results from the roots. What is also unclear is the role of Love and Strife: the former should have an aggregating role and the latter a disintegrating role, but it is in fact Strife which operates to separate the original mixture constituting the unity of the Sphere and which is therefore responsible for the subsequent aggregation of the various elements: in other words, the principle that leads to the identification and determination of the Empedoclean roots would be Strife.¹⁷ In *Cael.* III 2, 301a14 *ff.* Aristotle explicitly raises the issue of antecedents and consequences in Empedocles' cosmogony: after he has established that it is not reasonable to assume that the generation of the universe starts from separate and moved things (because before the existence of a well-ordered world one can only posit a chaotic movement – as the Atomists did – which does not account for the specific distinction of things) and after he has expressed his approval of Anaxagoras' choice to begin his cosmogony from immovable things, Aristotle emphasizes that Empedocles ruled out generation under the rule of Love, because he could not build the sky from separate components aggregated by Love. On the contrary, according to Aristotle, the cosmos is made up of separate components and this entails that it was generated out of a single whole.

Even in the case of living beings Empedocles distinguished between antecedents and consequences, as we read in DK 31 B 62, taken from Simplicius, in *Phys.* 381.29 *ff.* The commentator rightly points out that according to Aristotle the seed is generated first and the living being only later. Now, it is worth bearing in mind that fragment DK 31 A 48 was transmitted by Plato, who in the *Laws* (10, 889b) states that according to the materialist philosophers – Empedocles once again serving as a paradigm – fire, water, earth and air exist by nature and by chance and not by art. In other words, Plato had already drawn a distinction between that existence of which τέχνη is the cause, and which is therefore well-ordered, and that existence which has nature understood as chance as its cause, namely disorderly existence. Plato had shown implicitly that Empedocles attributes to this casual mixture of elements the existence of the sky, of the celestial bodies and also of animals and plants. One could assume that, once he had formulated the argument of antecedents and consequences according to a perspective that was very clear to him in relation to Empedocles, Aristotle was induced to discuss it under the influence of Plato's text. Certainly, this is only a supposition, but it is a plausible one.

Finally, the priority of nature over art inspired the last argument, related to animals that act neither by art nor by decision, such as spiders, ants and swallows, whose

¹⁶ See Giannantoni (1998: 361–411).

¹⁷ See Aristot. *Phys.* I 4, 187a20 *ff.*; *Metaph.* A 4, 985a21 *ff.*

behaviours Aristotle is familiar with and describes in various sections of the *Historia Animalium*. But it is now time to briefly summarise the results of this analysis.

3. Conclusion

In conclusion, I hope to have effectively shown that in order to prove natural finality against mechanism, Aristotle, in *Phys.* II 8, borrows the arguments of the philosopher who was the clearest thinker among all those who believed that both the cosmos and the parts of living beings were generated by chance, having material necessity as their cause, *i.e.* Empedocles. Aristotle develops his arguments in favour of natural teleology largely as a response to Empedocles' arguments, because he is probably – and rightly, I might add – convinced that to disprove Empedocles' cosmological and zoogonic arguments in support of mechanism is to disprove mechanism as a whole. Hence, Aristotle deals at some length with the problem of teratology, explicitly treated by Empedocles, who admitted that originally living beings of all kinds were formed, such as the human-faced oxen. He also formulates the curious argument of rain, which is absurd in its literal meaning, but makes sense if it is regarded as Aristotle's attempt to formulate – perhaps not without a hint of ridicule – Empedocles and other materialists' argument, according to which the elements are distributed randomly in the cosmos. So, the argument of rain is instrumental to Aristotle's first argument in favour of finality, according to which the elements have a regular and orderly place in the cosmos. If my reading is correct, Empedocles embodies the philosophical paradigm which Aristotle takes as his theoretical opposite when discussing natural teleology as well as chance in book II of the *Physics*.

BIBLIOGRAPHY

- BARNES, J., 1991, *The Complete Works of Aristotle*, J. Barnes (ed.), Princeton N.J.
- BARTELS, K., 1965, "Der Begriff Techne bei Aristoteles," in: H. Flashar, K. Gaiser (hrsg.), *Synousia. Festgabe für W. Schadewaldt*, Pfullingen, pp. 275–287.
- CARDULLO, R.L., 2005, "L'analogia τέχνη-φύσις e il finalismo universale in Aristotele *Fisica II*," in: R.L. Cardullo, G.R. Giardina (cur.), *La Fisica di Aristotele oggi. Problemi e prospettive*, Catania, pp. 51–109.
- CARTERON, H., 1926, *Aristote. Physique*, Paris.
- CHARLTON, W., 1970, *Aristotle's Physics I and II*, Oxford.
- FURLEY, D., 1986, "The Rainfall Example in Physics 2.8," in: A. Gotthelf (ed.), *Aristotle on Nature and Living Things. Studies Presented to David M. Balme*, Pittsburg, pp. 177–182.
- FURLEY, D., 1989, *Cosmic Problems*, Cambridge.
- GIANNANTONI, G., 1998, "L'interpretazione aristotelica di Empedocle," *Elenchos* 19 [2], pp. 361–411.
- GIARDINA, G.R., (2014), "Jean Philopon, commentateur d'Aristote Physique II 8," *Revue de Philosophie Ancienne* 32, pp. 177–221.
- GIARDINA, G.R., 2015, "Providence in John Philoponus' Commentary on Aristotle's Physics," *Chôra* 13, pp. 149–172.
- MANSFELD, J., 2011, "Aristotle on Anaxagoras in relation to Empedocles in Metaphysics A," *Philologus* 155 [2], pp. 361–366.
- OWENS, J., 1968, "Teleology of nature in Aristotle," *The Monist* 52, pp. 159–173.
- PELLEGRIN, P., 2000, *Aristote. Physique*, Paris.
- SAYILI, A.M., (1939), "The Aristotelian Explanation of the Rainbow," *Isis* 30 [1], pp. 65–83.
- THEILER, W., 1965², *Zur Geschichte der theologischen Naturbetrachtung bis auf Aristoteles*, Berlin.
- TIMPANARO CARDINI, M., 1950, "ΦΥΣΙΣ e TEXNH in Aristotele," in: V.E. Alfieri, M. Untersteiner (cur.), *Studi di filosofia greca*, Bari, pp. 279–305.
- WARDY, R., 1993, "Aristotelian Rainfall or the Lore of Averages," *Phronesis* 38 [1], pp. 18–30.
- WILBERDING, J., (2014), "Teratology in Neoplatonism," *British Journal for the History of Philosophy* 22 [5], pp. 1021–1042.
- YARTZ, F.J., 1997, "Aristotle on Monsters," *The Ancient World* 28 [1], pp. 67–72.

GIOVANA R. GIARDINA
/ Catania /

Empedocles and the Other Physiologists in Aristotle's *Physics II 8*

In this paper I propose to show: 1) that in *Phys. II 8* Aristotle takes Empedocles as a paradigm for a theoretical position common to all philosophers who preceded him: the view that materialism implies a mechanistic explanation of natural becoming; and 2) that, since Empedocles is regarded as a philosopher who clearly expresses the position of all mechanistic materialists, Aristotle builds his teleological arguments precisely to refute him. Indeed, Aristotle believes that refuting the arguments of Empedocles – the champion of mechanism – means refut-

ing the mechanistic theory itself. In order to illustrate this point, I will discuss some passages from *Phys.* II 8, while also turning to consider the Neoplatonic commentators on Aristotle's *Physics*. I will then endeavour to explain why in 198b19 *ff.* Aristotle formulates the argument of rain, which has attracted so much attention from scholars of the *Physics*: I will consider whether Aristotle believes that rain serves a purpose, contrary to what he claims with regard to meteorological phenomena in *Meteorologica*.

KEY WORDS

Presocratics, mechanism, physics, teleology, rainfall, Aristotle

Platone, *Smp.*
212 e 4–223 a 9.
Alcibiade: un elogio per
quale Socrate?
Quello di Platone,
di Antistene e Senofonte
o di tutti e tre?*

GIUSEPPE MAZZARA / *Palermo* /

PRESENTAZIONE

Nel *Simposio* ci sono due rivelazioni: una è quella della donna di Mantinea, l'altra quella di Alcibiade. La prima, in 201d 1–212c 3, propone un Socrate rimodellato da Platone, ma la seconda, in 216a 6–217a 3, quale Socrate esprime? La lode di Socrate contenuta in

* Ringrazio gli amici Livio Rossetti e Valerio Napoli per alcune “perplexità” segnalatemi su alcuni punti della prima stesura di questo contributo delle quali ho cercato di tenere conto in questa seconda, per quanto ho potuto.

quest'ultima può essere considerata pure essa un elogio di Platone al suo maestro? I pareri sono divergenti.

In un articolo del 2008 Michel Narcy argomenta che il ritratto di Socrate fatto da Alcibiade «non è originale», per cui dice: «In sintesi: non è platonico» (2008: 298). Di contro Bruno Centrone nella sua «Introduzione» alla traduzione del dialogo di Matteo Nucci (uscita un anno dopo, nel 2009 e ristampata nel 2014), dichiara che l'encomio tessuto da Alcibiade «è sincero e pieno di *pathos*» ed esprime «l'ennesimo modo, per Platone, di fornire un elogio del suo maestro» (2014: XXXIX).

I due giudizi, così come sono enunciati e argomentati, non sono conciliabili, ma potrebbero esserlo se teniamo distinte le due rivelazioni e se facciamo più attenzione al momento storico in cui di fatto Platone scrive il dialogo, nel 380 circa (a.C.). In questo periodo egli si trovò impegnato in una polemica interna con gli altri colleghi socratici e in particolare proprio con Senofonte ed Antistene, e specialmente con quest'ultimo. Questi, infatti, già da prima che Platone aprisse l'Accademia nel 387, aveva attivato una sua scuola in Atene (attorno al 393–392)¹, essendovi rimasto anche dopo la morte di Socrate, mentre Platone era andato prima a Megara e poi in altri luoghi, per cui Antistene rappresentava più ufficialmente ed anche più autorevolmente l'eredità di Socrate, essendo anche più anziano di lui di circa venti anni ed avendo seguito Socrate da più tempo. Se teniamo più in conto questi fattori storici, io credo che i giudizi dei due studiosi si possano integrare.

Incomincio con alcune osservazioni alle prime battute del dialogo (*Smp.* 172a 1–174a 2), perché già qui mi pare che si possano intercettare alcune chiavi di lettura.

INTRODUZIONE

1. Per chi scrive Platone

Paul Friedländer, nel suo commento al *Simposio* di Platone (2004: 717–721), si chiede che motivo aveva Platone

¹ Sull'apertura di una scuola ad Atene da parte di Antistene, cfr. Brancacci (1990: 36 e n. 26; 2010: 93–94, n. 13). Riporto qualche passo da Isocrate, *adv. soph.* (3–6), in cui ne critica metodi e contenuti: «Gli eristi, dicevo, sono arrivati a tal punto di arroganza che cercano di persuadere i giovinetti che, ove essi li frequentino acquisteranno conoscenza delle cose da fare e che, mercè tale scienza, diventeranno felici. E, erettisi a maestri e signori di così grandi beni, non si vergognano di chiedere tre o quattro mine per il loro insegnamento (...). Ma, ciò che è più risibile di tutto, diffidano di quelli da cui devono ricevere il denaro (...) e, a gente di cui non sono mai stati maestri, chiedono di garantire quanto è loro dovuto dai discepoli (...). Quando dunque la gente, considerato tutto ciò, vede che quelli che insegnano la saggezza e trasmettono la felicità (...) fanno pagare ai loro discepoli una somma irrisoria...», etc. (trad. A. Brancacci). Probabilmente non si tratta di una vera e propria scuola nel senso tradizionale, ma di un luogo, forse il Cinosarge, dove doveva tenere delle lezioni private ai suoi giovani allievi. Sull'argomento Suvák (2014: 84) così precisa: «Although he does not establish a "school" in the narrow sense (*airesis*), his life is a practical display of the Socratic way of decision-making which can be followed by anyone who wants to live well».

a porre gli eventi attuali [*scil.* la vittoria di Agatone], così lontani nel tempo rispetto alla data del resoconto [*scil.* 400 circa a.C.]. La festa descritta – dice – ebbe luogo nell’anno 416 (...). Perché, allora, – si chiede – lascia passare così tanti anni tra gli eventi e il loro resoconto? L’espedito narrativo – nota – è così importante che Platone fornisce il sunto della storia della tradizione e dà perfino l’impressione erronea, subito respinta, che la festa avesse avuto luogo solo recentemente (172 BC); certamente per enfatizzare il significato degli eventi e dei discorsi, se è vero che il loro ricordo è sopravvissuto talmente a lungo che ancora ci sono persone ansiose di sentirne parlare (2004: 717–718).

Lo studioso, tuttavia, non riesce a trovare risposta alle sue domande. Ci provo, senza troppe pretese, completando la storicizzazione dell’evento lasciata a metà.

Infatti questo tentativo da parte di Platone di enfatizzare il significato degli eventi si riferisce, sia pure in modo fittizio, a persone che sono “ansiose” di sentirne parlare al tempo in cui si presume che Apollodoro, seconda voce narrante, abbia esposto il suo resoconto, approssimativamente poco prima della morte di Socrate avvenuta nel 399 a.C., cioè verso il 400 (così congettura lo stesso Friedländer 2004: 1339, n. 4).

Ma resta ancora una domanda: che motivo aveva Platone, al tempo in cui di fatto scriveva il dialogo (gli studiosi in genere accolgono la data del 380), di enfatizzare un tema come quello di Eros e di arretrare ancora oltre il 416, in un tempo indeterminato (*pot’ekousa*) (*Smp.* 201d 2), la rivelazione della donna di Mantinea? Quali persone potevano essere interessate ed “ansiose” di ascoltare il resoconto dei discorsi su Eros e specialmente quelli di Agatone, di Socrate e di Alcibiade espressamente nominati? Per chi scriveva Platone? Chi erano i suoi potenziali destinatari in quel momento?

Innanzitutto certamente i suoi allievi dell’Accademia. Per essi aveva raccolto varie *doxai* sul tema dell’amore da mettere a confronto e selezionare a seconda di ciò che poteva rientrare nel suo schema ed essere accolto e ciò che non vi rientrava e restava fuori campo. Molti temi trattati nei vari discorsi degli oratori presenti vengono accolti nella prima parte della rivelazione della donna di Mantinea (*Smp.* 201d 1–209e 4) e rimodulati secondo il suo intendimento, che è quello di Platone². Se togliamo il discorso di Alcibiade, tutti gli altri sembrano offrire un esempio di come dovevano svolgersi certe lezioni di Platone nell’Accademia: dato un tema, si raccolgono le *doxai* più pertinenti, le si discute e si procede a selezionarle (vd. *Smp.* 178a 1–5 e n. 58 di Nucci 2014: 33; e *Smp.* 180c 1–3). In certi punti vi si può notare l’adozione del metodo e della ricerca del nome esatto, l’*episkēpsis tōn onomatōn* (vd., ad es., *Smp.* 205a–207a).

Inoltre potevano essere interessate persone come quelle che avevano seguito o frequentato Socrate, cioè uomini di cultura, gente comune ed anche di un certo rango sociale, ricca, come è detto esplicitamente (*Smp.* 173c 3–9), che si poteva permettere di ascoltare discorsi di filosofia con un certo piacere e interesse, politici e accusatori di Socrate.

² Su ciò, cfr. Centrone (2014: XIV–XXVI) e Friedländer (2004: 726–728).

Ma poi, con il fatto che l'evento, per un verso, viene spostato così lontano nel tempo, e, per un altro, avvicinato alla morte di Socrate, sorge il dubbio che questo non sia soltanto un espediente letterario trovato da Platone al solo scopo di enfatizzare l'evento, ma sia piuttosto voluto appositamente per legittimare la sua riflessione sul vero senso dell'insegnamento socratico. Questo, naturalmente, coinvolgeva il suo rapporto con gli altri colleghi socratici e specialmente con Antistene, il quale – stando ad Isocrate (vd. *supra*, n. 1) – gestiva una sua scuola, al momento sicuramente più conosciuta dell'Accademia. Io credo che il vero motivo che ha spinto Platone, per un verso, ad arretrare così tanto l'avvenimento del simposio e ancora più indeterminatamente la data della rivelazione della sacerdotessa e, per un altro, ad avvicinarne così tanto il resoconto alla data della morte di Socrate, consista in uno scontro tutto interno al socratismo tra quanti si attenevano allo stile di vita di Socrate, stigmatizzato da Antifonte in *Mem.* I 6.1–10 (a cui fa riferimento Narcy), ma da essi apprezzato ed eretto a modello non solo di vita, ma anche di corretta interpretazione del suo insegnamento (che, specialmente Antistene e Senofonte, ritenevano fondato sulle virtù dell'*enkrateia*, della *karteria*, dell'*andreia*, dell'*autarcheia*, della *dikaïosynē*, della *phronēsis*, etc.) e Platone stesso, il quale, senza rinnegare questi aspetti, anzi condividendoli in larga misura, andava tuttavia oltre. Questi, infatti, fin dalla morte di Socrate si sentiva investito direttamente da lui come l'interprete più capace di capire il valore dei suoi insegnamenti e il più terribile tra i suoi discepoli (*chalepoteroi*), ancora più in grado di lui di mettere i suoi concittadini di fronte alle loro responsabilità e di farli vergognare della loro ignoranza e malvagità (*Ap.* 39c–d)³.

In sostanza fin dalle prime battute del dialogo potremmo trovarci di fronte non soltanto, come dice Friedländer, ad “una storia della tradizione” di un dialogo tramandato a due voci, quelle di Aristodemo ed Apollodoro, su un tema specifico, quello dell'amore, ma anche ad un vero e proprio scontro tra allievi di Socrate e “scuole di pensiero”⁴ che si contendono il senso dell'eredità del maestro per l'affermazione di una propria concezione della *paideia* e della *philosophia*, apparentemente sul tema dell'eroticismo, ma in realtà su tutto l'insegnamento socratico, come apparirà più chiaro dal *Fedone*, che probabilmente segue subito dopo il *Simposio*⁵. Data l'attenzione di Platone nel mettere l'accento

³ A questo riguardo vorrei citare un passo di un articolo di Franco Trabattoni (2008: 236) che mi sembra chiarisca bene questo aspetto del socratismo: «A me, pare, in altre parole, che nei primi decenni del IV sec. gli eredi dell'insegnamento socratico abbiano combattuto un'aspra battaglia, non tanto e non solo in nome di una controversa fedeltà al maestro, ma soprattutto in favore di una determinata concezione della filosofia, che poteva essere identificata proprio attraverso una corretta interpretazione del pensiero di Socrate».

⁴ Su una possibile polemica tra Platone e soprattutto Antistene ed Eschine di Sfetto, cfr. Stavru (2010: 16), ove lo studioso segnala come dopo la morte di Socrate questi ultimi due discepoli «enjoyed a far higher status than he did», mentre cinquant'anni dopo, nel 350, la situazione era cambiata completamente «as the superiority of Plato – of his writings as well as of his school – was an undisputed fact». Cfr. anche ivi, p. 23.

⁵ Sulla contemporaneità del *Simposio* e del *Fedone*, così nota Friedländer (2004: 719): «Quale dei due sia anteriore non è questione che siamo in grado di decidere ma, in un senso più profondo, i due dialoghi sono “contemporanei”, essendo inconcepibile che quando Platone scelse Apollodoro come narratore del *Simposio* non pensasse all'evento storico, vale a dire alla sua presenza (e che presenza!) in occasione della morte di Socrate» (vd. *infra*).

su questa storia della tradizione del dialogo e del suo resoconto, possiamo intravedere la fine del dialogo in cui si fronteggeranno le due rivelazioni della donna di Mantinea e di Alcibiade: la prima dichiara Eros il migliore *synergos* per gli uomini, capace di far loro attingere “virtù vera”, capacità che si riverbera sullo stesso Socrate, come mette in evidenza Centrone; il secondo dichiara Socrate talmente divino da mostrare dentro di sé “simulacri di dei” (*agalmata*) (*Smp.* 216e 7) e dentro i suoi discorsi “simulacri di virtù” (*agalmat’aretēs*) (*Smp.* 222a 4), ma che Platone, alla fine della rivelazione della sacerdotessa, pur senza riferirvisi esplicitamente, ma anticipandovi – a mio avviso – il confronto discriminatorio, identifica come apparenza, immagini di virtù (*eidōla aretēs*) (*Smp.* 212a), come chiarirò in seguito.

Io credo che questo aspetto del dialogo si possa già intravedere nella stessa enunciazione dei nomi di Socrate e di Alcibiade ed anche di Agatone, il cui ruolo mi sembra soprattutto quello di servire a impostare nei suoi giusti termini il tema definizionale su chi è Eros, tema dirimente anche nel rapporto tra Antistene e Platone (l’uno si ferma al *poion*, l’altro cerca l’*auto*: vd. *Smp.* 194e 4–195a 5; 199c 3–6), ma anche quello di servire alla fine del dialogo come destinatario di una “lezione di vita” bene imbastita da parte di Alcibiade, che le si rivolterà contro come un boomerang.

I nomi degli altri partecipanti non vengono neppure citati, mentre invece molta attenzione è riservata alle due voci narranti, Aristodemo e Apollodoro. Data la stringatezza di questo avviamento del dialogo la cosa credo che ci debba mettere in attenzione. Come mai Platone ha bisogno di due voci narranti? Non gli era sufficiente una sola? E perché proprio loro? Dopo la presenza del nome di Alcibiade, è la presenza di questi due personaggi la seconda stranezza di questo inizio enigmatico del dialogo.

Friedländer li presenta così:

Entrambi incarnano il tipo di discepolo, appassionatamente devoto e tuttavia improduttivo, a tratti ridicolo, che non manca mai nella cerchia di un grande uomo (2004: 719).

Ma non va oltre. Tento di darne una spiegazione, ma senza sopravvalutarne l’importanza, che emerge solo in qualche caso.

2. Perché Aristodemo?

Innanzitutto c’è da notare che Aristodemo è un personaggio senofonteo. Da *Mem.* I 4 apprendiamo che Socrate una volta incontrò Aristodemo, detto il Piccolo, ed ebbe con lui una discussione. Il tema che ci interessa è quello riguardante il perché Aristodemo non si curava degli dei (*Mem.* I 4.15–19). Sono addotte due motivazioni: 1) gli dei non hanno bisogno di noi e non si curano di noi; 2) a Socrate mandano “consiglieri” (*symbolous*) e a lui no. Seguono i ragionamenti di Socrate per persuaderlo a cambiare opinione, ma il dialogo si chiude qui, senza sapere come andò a finire. Dal *Simposio* di Platone apprendiamo che al tempo della vittoria di Agatone, Aristodemo era un innamorato

di Socrate e che ne seguiva anche gli atteggiamenti esteriori: andava scalzo come lui (*Smp.* 173b 1–5). Da ciò possiamo supporre che quella discussione narrata da Senofonte dovette andare a buon fine, non diversamente da quella con Eutidemo in *Mem.* IV 2⁶.

Perché Platone lo sceglie come prima voce narrante in un dialogo su Eros? Perché probabilmente riconosceva in lui un collega sensibile agli aspetti demonici del comune maestro, se si era lasciato persuadere a seguirlo, come risulta da Senofonte che di Socrate apprezza le virtù che ho enunciato sopra: *enkrateia*, *autarcheia*, etc., che, grosso modo, sono quelle stesse che apprezza anche Antistene e ora possiamo aggiungere anche Aristodemo. Perché allora Platone lo sceglie per fare da portavoce al suo Socrate, che è quello che per lui già ora incarna l'Eros rivelato dalla sacerdotessa di Mantinea? Probabilmente perché, data la polemica in corso tra lui e gli altri Socratici, gli riconosceva la capacità di fare da ammortizzatore della polemica stessa e anche da anello di congiunzione tra le due parti rispetto al tema del demonico in Socrate. Infatti se era stato sensibile a cogliere gli aspetti demonici di Socrate nell'ambito del socratismo proprio di Senofonte e degli altri Socratici, avrebbe potuto cogliere con altrettanta sensibilità il nuovo aspetto di Eros come *metaxy*, ossia come intermediario tra il divino e l'umano, e di conseguenza avrebbe potuto anche capire e fare capire anche agli altri con il suo resoconto preciso e puntuale dell'evento conviviale i nuovi aspetti demonici di Socrate, che a questi di Eros si ispiravano, e che costituiscono la prima grande novità del dialogo.

3. Perché Apollodoro?

Anche Apollodoro è un personaggio senofonteo. Insieme ad Antistene, Simmia e Cebete viene citato da Socrate nel dialogo con Teodote in *Mem.* III 11.16–18⁷. Socrate li presenta alla cortigiana come esempio di persone che – dice – «non mi lasciano mai» per essere stati sedotti dai suoi filtri, dai suoi incantesimi e dalle sue ruote magiche. Sicuramente essi sono tra quelli che hanno visto e vedono il “dentro” (*endon*) di Socrate, impedito a Teodote, alla quale Socrate, dopo averla sedotta con gli stessi stratagemmi con i quali ha sedotto quegli altri, e cioè con discorsi incantatori, così le risponde, abbandonandola: «Sicuro che ti accoglierò, se non c'è in casa (*endon*) nessuna più cara di te» (trad. A. Santoni). Verosimilmente potrebbe essere lo stesso “dentro” che ha visto anche Alcibiade, in quanto gli stessi insegnamenti che Socrate dava ad Apollodoro, ad Antistene e agli altri li dava pure a lui, prima di lasciarsi corrompere, e con gli stessi metodi, ossia con discorsi tanto seducenti da indurlo a piangere, come lui stesso dichiara in 215e 1–4. Potrebbe essere questo “dentro” di Socrate, con le virtù sopra dette, ciò di cui ora Alcibiade, qui nel *Simposio* platonico, vorrebbe dare testimonianza per scagionarlo dalle accuse

⁶ Su Eutidemo di *Mem.* IV 2, cfr. L. Rossetti (2007: 63–103).

⁷ Sulla cortigiana Teodote di *Mem.* III 11, cfr. M. Narcy (2007: 53–62).

di corruttore dei giovani, quando dice che una volta lui ha visto i simulacri che ha dentro (*ta entos agalmata*), che sono divini, d'oro, bellissimi e meravigliosi (*Smp.* 216e 6–217a 3).

Adesso Platone incaricherebbe proprio Apollodoro, il personaggio senofonteo messo in un rapporto di opposizione con Teodote dallo stesso Socrate, di lasciare memoria di un altro “dentro” di Socrate, ancora più meritevole del primo di essere ricordato (*axiomnēmoneuton*) (*Smp.* 178a 4), dove non vi sono più solo “immagini di virtù”, ma “virtù vere”, viste nella loro realtà, ancorché ideale. Come Aristodemo potrebbe essere stato scelto per la sensibilità mostrata in *Mem.* I 4.15–19 nei confronti degli aspetti demonici di Socrate, così Apollodoro potrebbe essere stato scelto per avere assistito alla morte reale di Socrate e nello stesso tempo a quella fittizia, e stranamente ancora insieme ad Antistene (vd. *Phd.* 59b), che egli probabilmente si apprestava a scrivere con il *Fedone*. In questo dialogo gli ultimi due personaggi, Antistene e Apollodoro, che sono anche personaggi senofontei e che hanno visto il “dentro” di Socrate, negato a Teodote, vengono incaricati di fare i suoi stessi testimoni di quelli che egli presenta come gli ultimi insegnamenti di Socrate (immortalità dell'anima, seconda navigazione, etc.), che dischiudono definitivamente e in modo organico il mondo delle idee, e dunque un altro più divino “dentro” di Socrate, quale Eros incarnato in lui. In questo senso potrebbe essere forse anche anacronistico supporre che il *Fedone* sia stato pubblicato prima del *Simposio* (vd. *supra*, n. 5).

Forse potrebbe essere proprio per questa capacità di Apollodoro di interessarsi ai problemi filosofici, ai discorsi su Eros e a tutto quello che diceva e faceva Socrate che l'Amico, incontrandolo, lo riconosce come “il più adatto”, la persona “più giusta” (*dika-iotatos*) a riferire i discorsi di quel simposio, al contrario di Fenice, il figlio di Filippo, che non ha saputo riferire nulla di preciso (*ouden eiche saphes legein*) (*Smp.* 172b 4–6).

4. Perché Alcibiade?

La scelta del personaggio di Alcibiade probabilmente ubbidisce a qualcosa del genere, sebbene qui i problemi e le situazioni siano molto più complesse, come apparirà più chiaro più avanti, quando tratterò del ruolo della *hybris*. Infatti, per certi versi, anch'egli potrebbe essere considerato un personaggio senofonteo ed anche antistenico per il fatto che il “dentro” di Socrate che egli ha visto e che si appresta a rivelare agli altri potrebbe essere riconducibile al Socrate “sovrumano” di cui sono interpreti soprattutto Senofonte ed Antistene: uno ne evidenzerebbe le caratteristiche nel dialogo con Antifonte in *Mem.* I 6 – come nota Nancy -, l'altro farebbe dipendere la ricchezza della sua anima dalla liberalità di Socrate, improntata al suo stile di vita straordinariamente ammirevole, senza possibilità di attenuazioni, tanto meno di inversione di ruoli (che cioè Alcibiade

divenga maestro per Socrate come in *Alc. I* 135d–e), come si evince da *Smp.* IV 34–44 di Senofonte⁸.

Per altri versi, però, è certamente anche un personaggio platonico, per il fatto che tutto quello che Platone gli fa dire in buona parte corrisponde, ma non tutto, al Socrate della sua *Apologia* (*Ap.* 29c–30b), come, ad esempio, il rifiuto dei cosiddetti beni esteriori: ricchezza, onore, etc., in 216d 8–e 5°.

Per questa doppia posizione Alcibiade risulterebbe nelle migliori condizioni per fare da intermediario, sia pure inconsapevole, fra le due parti: una sorta particolare di mediatore, di *metaxy* per un elogio al maestro comune che servirebbe a Platone per collegare il Socrate storico a cui si rifarebbero nel complesso gli altri Socratici insieme ad Alcibiade e in parte lui stesso, e l'altro suo Socrate, quello che apre all'uomo il dominio della metafisica sul terreno specifico di *ta erōtika* e di Eros che vi presiede. Ma vediamo più in dettaglio.

PARTE PRIMA: L'ELOGIO

1. Di chi è l'elogio di Alcibiade?

Ma intanto che Alcibiade fu tra “i frequentatori di Socrate”, come dice Narcy (2008: 290), per quel tempo, molto o poco che fu, e siamo a prima del 416 data storica della vittoria di Agatone che si stava festeggiando (in modo fittizio), quale “dentro” di Socrate aveva visto che ora si sta apprestando a rivelare a quelli che non l'hanno visto e a elogiare?

Io credo – come ho già anticipato – che egli si appresti a rivelare probabilmente quello stesso *endon* che hanno visto Apollodoro e Antistene, oltre a Simmia e a Cebete, a cui allude Socrate nel dialogo con Teodote, con la differenza che, mentre costoro, dopo esse-

⁸ Nucci (2014: 187, n. 305) opportunamente nota all'inizio del discorso di Alcibiade che «La verità che Alcibiade intende raccontare non riguarda concetti ma fatti, fatti particolari». Questo – a mio avviso – consentirebbe di avvicinare maggiormente l'esperienza di Alcibiade a quelle degli altri Socratici e specialmente a quelle di Antistene e di Senofonte, e potrebbe anche giustificare quei critici che hanno tentato di vedere «nel quadro dipinto da Alcibiade la figura del Socrate storico», cosa che lo studioso non ritiene possibile, in quanto, dice: «Impossibile non vedere che si tratta del Socrate che un Platone cinquantenne ha desiderato proporre per raccontare la sua idea di *paideia*». Non c'è dubbio che Nucci abbia ragione quando dice che Platone vuole “raccontare la sua idea di *paideia*”, ma il fatto che questa proposta gliela faccia raccontare sulla base di esperienze personali lascia, a mio avviso, ampio spazio per interferenze con esperienze analoghe di quegli altri Socratici che si rifacevano anch'essi allo stile di vita di Socrate. Sull'interscambiabilità dei ruoli tra Socrate ed Alcibiade in *Alcibiade I*, mi permetto rinviare a Mazzara (2014: 13–41).

⁹ Sappiamo ormai quanto sia problematico per spiegare un dialogo fare riferimento ad altri. Ma qui, per certi versi, il riferimento all'*Apologia* mi sembra obbligato, perché tutti i personaggi, chi in un modo, chi in un altro, fanno riferimento alla propria esperienza personale rispetto al loro rapporto con Socrate vivente. A questo riguardo Giovanni Reale (2000: 9–12) considera l'*Apologia* di Platone una testimonianza storica attendibile, ed anch'io mi attengo a questo giudizio, in linea di massima.

re stati incantati dalle parole, hanno fatto seguire i fatti avendo la costanza e il coraggio di seguirlo fino ad “invecchiare” accanto a lui e fino alla morte, e specialmente Antistene che era più anziano di Apollodoro che in 172b 4–173a 8 viene dato come giovane, lui invece no. Anche lui, come quelli, si è lasciato incantare dalle parole magiche di Socrate, ma a queste si è fermato.

A questo proposito c'è nel *Simposio* di Senofonte un caso analogo da cui risulta un modo particolare di comportarsi di Antistene rispetto a Socrate, che merita di essere notato¹⁰. Anche Antistene ama Socrate come Alcibiade, ma la reazione dei due di fronte al diniego di Socrate di cedere di fronte alle loro *avances* è del tutto opposto: ad Antistene che vorrebbe che Socrate si fermasse a parlare in intimità con lui perché affascinato dalla sua “bellezza fisica” (*eumorphias tēs emēs*) e non dall'anima, questi gli risponde:

Non mi dar fastidio per ora (*en tōi paronti ocklon pareche*): come vedi sto facendo altro (*alla prattō*) (VIII 4) (trad. L. Montoneri).

La controrisposta di Antistene è stata quella di un amico disposto a comprendere:

Fai sempre così tu, lenone di te stesso (*su mastrope sautou*), lo so bene: ora adduci a pretesto il Demone per non intrattenerti a parlare con me, ora affaccendandoti in altre cose (VIII 5–6) (trad. L. Montoneri)¹¹.

In Platone Alcibiade addirittura minaccia Socrate di mettergli le mani addosso e lo accusa di *hybris* per averlo umiliato in quella famosa notte non cedendo alla sua bellezza nella quale egli credeva di valere qualcosa (*Smp.* 217a 3–6). Segno evidente che egli di Socrate non aveva capito nulla (o aveva capito benissimo, a seconda del punto di vista): nulla del Socrate che non aveva (o non avrebbe) ceduto ad Antistene, in Senofonte, oltre che a Carmide, Glaucone ed Eutidemo (un altro personaggio senofonteo: *Mem.* IV 2) da lui stesso citati alla fine del *Simposio* platonico (*Smp.* 222b)¹², così come non aveva capito

¹⁰ Per la datazione del *Simposio* di Senofonte Luciano Montoneri (1964: 124–125) suggerisce il 380, considerando il 385 come data del *Simposio* platonico. Nucci (2014: 5, n. 7) suggerisce il *Simposio* senofonteo «con ogni probabilità posteriore al dialogo platonico». Dello stesso parere Suvák (2014: 76, n. 10), che lo colloca «some time after 390 B.C.», mentre suggerisce il 422 come «dramatic data». In ogni caso a prescindere dalle date, il caso resta emblematico di un certo tipo di atteggiamento di Antistene nei confronti di Socrate.

¹¹ Suvák considera questo passo un'ulteriore amplificazione dell'enfasi che Senofonte in *Smp.* IV 64 dà ad Antistene considerandolo «a zealous follower of Socrates» per il fatto che sarebbe il migliore mediatore capace di avvicinare città fra di loro e di combinare matrimoni riusciti. Avvicina questo passo al *Teeteto* (149d–150b), dove Socrate si dichiara una levatrice per uomini. La comicità dell'intera situazione e il tono ironico di Socrate, dice Suvák, «do not decrease Xenophon's emphasis on the fact that it is Anthistenes who should undertake Socrates' philosophical mission» (2014: 77–78). Queste note dello studioso, a mio avviso, rimarcano ancora di più la distanza tra l'atteggiamento di Alcibiade che accusa Socrate di *hybris* ed Antistene che non approfitta del suo appassionato amore per ritorcerlo contro il maestro, e ciò è tanto più meritevole se si considera che entrambi, Alcibiade ed Antistene, sono dei tipi caratterialmente focosi.

¹² Il comportamento di Socrate con Alcibiade è ben descritto da Nucci (2014: 219, n. 363), dove osserva: «Le parole di Alcibiade richiamano evidentemente *Ap.* 17a 6–b 1 dove Socrate trova ridicolo che lo si accusi

nulla dello stile di vita che Socrate conduceva e che offriva a chi lo frequentava come modello da imitare, che in *Mem.* I 6 “Antifonte biasima e Senofonte ammira”, per usare ancora un’espressione di Narcy (2008: 302).

Ma allora l’elogio di Socrate che Alcibiade pronuncia di chi è? È chiaro – a mio avviso – che non può essere “del tutto” di Platone, dato che l’elogio si conclude con la visione di “simulacri di virtù” e non di “virtù vera”, come aveva rivelato la donna di Mantinea. Di chi è allora? Di Senofonte che l’“ammira”? Vediamo.

2. L’elogio di Alcibiade secondo Narcy

La lettura che fa Narcy dell’elogio di Alcibiade si concentra sul passo 218d 6–219a 5, perché ritiene sia fondamentale per capire il senso dell’elogio, in quanto la sezione «si presenta come il resoconto *verbatim* delle parole rivolte da Socrate ad Alcibiade» (2008: 294). Vi si concentrerebbero due giudizi: quello di Socrate su se stesso, che ritiene di non essere nulla (*ouden ōn*), e quello di Alcibiade che, credendo che Socrate dissimuli, lo ritiene un essere superiore. Scrive Narcy:

L’intero discorso di Alcibiade, infatti, verte su quest’argomento: che ne risulti per lui umiliazione [*scil.* come in quella famosa notte] o come a Potidea, onore, egli vede sempre in Socrate un essere superiore: non solo a lui, ma a tutti gli uomini. La somma delle superiorità dimostrata da Socrate – la sua *karteria* illustrata dal suo comportamento in campagna e in battaglia, ma anche la sua *enkrateia*, manifestata in particolare dalla sua continenza durante quella famosa notte che Alcibiade passò con lui – la somma di tutte queste superiorità fa sì che gli altri uomini non possono essere considerati suoi simili: tutt’al più, arriva a dire Alcibiade, Socrate può essere paragonato a quegli esseri non umani che sono i sileni e i satiri (221c 2–d 6). Estromesso dal genere umano, considerato un essere sovrumano, Socrate viene avvicinato, se non proprio a un dio, per lo meno a quegli esseri intermedi che sono i *daimones*: non a caso Alcibiade lo chiama *daimonios* (219c 1) (2008: 296–297).

Questi due giudizi, quello di Socrate su se stesso e quello di Alcibiade su Socrate, per Narcy sono inconciliabili. Anzi ci mette in guardia, dice:

Questa sorta di apoteosi di Socrate è la chiave del fraintendimento avvenuto tra lui e Alcibiade in quella famosa notte: quando Socrate lo avvertì: “Stai attento che io non sono nulla!”, Alci-

di essere un buon retore pronto a ingannare i fanciulli. Ma l’inganno, dal punto di vista del ragazzo, c’è. Esso rientra nell’attitudine erotica e ironica di Socrate, che si presenta come l’amante ignorante e finisce per rivelarsi l’amato sapiente». Alcibiade, come Teodote, è stato sedotto e abbandonato insieme agli altri personaggi da lui citati, perché non è stato in grado di capire l’ironia erotica di Socrate, ora mutata rispetto a quella di prima per avere ricevuto da molto tempo la rivelazione della donna di Mantinea, al cui racconto non ha partecipato per essere arrivato tardi alla festa, e che Socrate la sta portando a conoscenza solo ora per questa occasione festiva.

biade sentì (o capi) “...che io sono un dio”. E qui – continua lo studioso – anche noi dobbiamo stare attenti: attenti a non coinvolgere Platone in questo fraintendimento, attribuendogli in tutto o in parte, il punto di vista di Alcibiade (2008: 297).

La conclusione di tutto questo discorso è – come anticipato – che per Narcy

Il ritratto di Socrate, così come è tracciato da Alcibiade (1) non è originale; (2) è costituito da elementi che non ricompaiono, o quasi, nel resto del *corpus* platonico. In sintesi: non è platonico (2008: 298).¹³

3. L'elogio di Alcibiade secondo Centrone

Per Centrone, invece, i due giudizi sono conciliabili in un ritratto di Socrate “trasfigurato e idealizzato” da Platone stesso (vd. 2014: LIV–LV): l'essere nulla e l'essere demonico (o superumano) si ritrovano nella stessa persona di Socrate in quanto viene considerato come «una sorta di Eros incarnato», che partecipa come Eros, figlio di Poros e di Penia, di ricchezza e di povertà, di sapienza e di ignoranza. Centrone fa quasi una lista delle somiglianze di Socrate con Eros: non è bello, ma ruvido e ispido, va scalzo come Eros, ha l'aspetto poco invitante di un satiro nel discorso di Alcibiade, se Eros è un demone Socrate è demonico, come Eros è incantatore con i suoi discorsi, come Eros non cessa mai di filosofare... etc. (2014: LIV–LV):

La semidivinità di Eros – nota – si riverbera dunque su Socrate, uomo fuori dell'ordinario, in qualche misura estraneo al mondo; un *atopos*, sempre fuori luogo (215a 2. Atopico e atipico) (2014: LVI).

Lo studioso segnala che già da tempo sono stati individuati dagli studiosi «numerosi paralleli tra Socrate ed Eros» e «in particolare nel discorso di Alcibiade». A questo proposito Centrone osserva che si ha qui, nel discorso di Alcibiade, «un'ulteriore confer-

¹³ Uno dei motivi per i quali il ritratto di Socrate tracciato da Alcibiade per Narcy non è “originale” sarebbe il fatto, com'egli dice, che «non si vede mai nei dialoghi qualcuno che piange sotto l'effetto di una parola di Socrate» (2008: 298). Questo è vero, però almeno un caso ci sarebbe e potrebbe essere quello di Apollodoro che piange nel *Fedone* – a cui accennavo prima – mentre gli altri a volte piangevano anche loro e altre volte ridevano [un effetto di quella raccomandazione che Socrate rivolgeva in chiusura del *Simposio* – 223b 2–d 13 – ad Agatone e ad Aristofane? (vd. *infra*, “3. A scena chiusa”)], sebbene qui contribuiva a questo pianto la tragicità della situazione e non solo la magia comunicativa dei discorsi in quanto tali, a cui si riferisce Alcibiade. Un effetto simile di scuotimento psichico, se non proprio di pianto, si troverebbe in un altro socratico, in Aristippos, per essere venuto «a conoscenza della persona, dei discorsi e della filosofia di Socrate». Per questo, cfr. Rossetti (2015a: 104–105).

ma dell'idea che l'elogio tributato dal ribelle discepolo di Socrate colga in molti punti nel segno» (2014: LV; vd. anche XXXV–XL).

Invece il ritratto fornitoci da Alcibiade come personaggio per Centrone fa leva sulla sua esperienza personale e risente in modo consistente di questa sua immagine di Socrate personalizzata risalente a prima del 416 quando avvenne il simposio. Dice:

Il suo (*scil.* di Alcibiade) sguardo su Socrate è limitato e direttamente interessato. Se l'encomo da lui tessuto è sincero e pieno di *pathos* – l'ennesimo modo, per Platone, di fornire un elogio del suo maestro – la sostituzione di Eros con una individualità, per quanto straordinaria, tradisce una prospettiva ancora troppo tesa al corporeo e all'individuale, contrariamente alle indicazioni di Diotima (...). Quello che egli dice di vero su Socrate è dovuto agli effetti direttamente esperiti su di sé (...). Alcibiade è l'unico ad avere parlato in preda ad *erōs*, ma le sue intemperanze indicano che nel suo amore non c'è traccia della *sōphrosunē* necessaria a equilibrare l'invasamento erotico (...). Eppure – osserva Centrone – l'atteggiamento di Platone verso Alcibiade, rimane in buona parte ambiguo (2014: XXXIX).

4. L'ambiguità di Platone nei confronti di Alcibiade

La descrizione che fa Centrone dell'atteggiamento di Alcibiade rispetto a Socrate mi sembra precisa. Allora dove sta l'ambiguità? Mi pare che lo studioso non lo chiarisca, perlomeno con altrettanta precisione. Io credo che l'ambiguità ci sia effettivamente e consista nel doppio, se non triplo o addirittura quadruplo ruolo che Platone mi sembra stia facendo giocare ad Alcibiade, che sarebbe quello di farlo muovere, per elogiare Socrate, tra: 1) il suo Socrate (di Alcibiade); 2) quello "storico" visto da Antistene e da Senofonte e dagli altri Socratici come un essere eccezionale, sovrumano, atipico; 3) e il suo (di Platone) Socrate, anch'esso "storico", che realmente dice di non essere nulla e di non sapere, in accordo a quanto gli fa dire nella sua *Apologia*. A ciò bisogna aggiungere: 4) che, nonostante Alcibiade non sapesse nulla della rivelazione della sacerdotessa, sta di fatto che – come ha notato Centrone – dal suo discorso traspaiono molti punti che vi si riferiscono¹⁴.

Questo, a sua volta, crea alcuni problemi di interferenza nell'elogio di Socrate, anche se si tratta di allusioni inconsapevoli e indirette.

Infatti quando Centrone scrive:

¹⁴ Su questo aspetto del dialogo rimando al commento che ne fa Matteo Nucci (2014: 175–227) nelle note al testo da lui tradotto, molto ricco e bene approfondito. Anch'egli, come Centrone, legge il discorso di Alcibiade mettendolo in rapporto con Socrate come un Eros incarnato in lui rivelato da Diotima.

Il “saper di non sapere” caratteristico di Socrate coincide con quella situazione intermedia di Eros che lo rende filosofo,

e continua osservando che

la paradossalità di questo ossimoro è data dal fatto che riassume in sé l’opposizione (sapiente-ignorante) rispetto alla quale si qualifica Eros nella sua intermedietà (2014: LVI),

egli di fatto ci mette di fronte ad un Socrate che Alcibiade non poteva conoscere e dunque neppure elogiare né direttamente né indirettamente, né per i tempi storici reali (vittoria di Agatone nel 416 quando Platone, nato nel 427, aveva appena 11 anni) e neppure per quelli fittizi, pure nel 416, data in cui viene immaginato il simposio, perché, appunto, arrivato tardi.

D’altra parte, la lista degli attributi di Socrate quale Eros incarnato fornita dallo studioso, per certi versi, mi sembra inoppugnabile. Ma allora dove sta il problema? Secondo me nel fatto che Platone probabilmente scrive – come si dice – a due o tre mani, nel senso che: nel momento in cui – in prima istanza – mette in evidenza il Socrate della sua *Apologia*, che semplicemente sa di non sapere e di non essere nulla non solo lui, ma anche tutti gli altri, contemporaneamente vi contrappone – in seconda istanza – il Socrate “sovrumano”, “atopico” e “atipico” di quei Socratici, che direi “integralisti”, compreso lo stesso Alcibiade, per i quali Socrate non ha uguali tra gli uomini (che poi potrebbe essere quello che in qualche modo si ritrova nella “tradizione”, come la chiama Nancy); e ancora nello stesso momento – come terza istanza –, con il fatto che prima di fare parlare Alcibiade ha fatto parlare la donna di Mantinea, lascia intravedere, per contrasto, un altro Socrate distinto dal primo e opposto al secondo, e fa in modo che dal discorso di Alcibiade traspaia da molti dettagli. A questo punto, se non si fa la suddetta distinzione, l’equivoco, almeno per noi lettori di oggi, probabilmente è inevitabile: a quale Socrate si riferisce l’elogio di Alcibiade ed eventualmente anche il suo biasimo (l’accusa di *hybris*) a quella mescolato?

Questo è il problema. Infatti, se si osserva bene, i due studiosi si richiamano agli stessi attributi e agli stessi temi, ma li interpretano in senso contrario: per l’uno si tratta di un elogio a Socrate da parte di Platone, per l’altro no. Perché succede questo? Come si esce dall’equivoco? Forse potrebbe aiutarci a risolvere il problema la seguente notizia a carattere storiografico.

5. Nuova definizione di Eros e sostituzione nel Socrate “storico” di Eros *megas theos* con Eros *megas daimōn*

In 201d1–202d7 Socrate, all’inizio del suo resoconto della rivelazione fattale dalla donna di Mantinea, ci dà una notizia che potrebbe essere importante per dirimere la questione dell’attribuzione dell’elogio di Socrate messa in bocca ad Alcibiade. Questa notizia consi-

sterebbe nel fatto che è Socrate stesso che viene incaricato di farci sapere che lui, Platone, ad un certo momento, certamente dopo la morte di Socrate, ha cambiato opinione sulla natura di Eros, per cui mentre prima, come Socrate e tutti gli altri compreso Alcibiade, credeva che Eros era un *megas theos*, successivamente ha cambiato opinione ritenendolo soltanto un “grande demone” (*megas daimōn*), un mediatore, un *metaxy* tra il divino e l’umano, che non è né bello, né brutto, né buono, né cattivo. In tal modo il *Simposio*, con lo stratagemma della rivelazione della donna, servirebbe a Platone per differenziare la sua nuova visione di Eros e delle cose di amore da quella degli altri suoi colleghi socratici che probabilmente sarebbero rimasti fermi all’opinione che avrebbe tenuto Socrate per tutta la sua vita; opinione che Platone dà esplicitamente come universale, sia di quelli che non sanno, che di quelli che sanno e non solo di Socrate: *para pantōn / sympantōn* (vd. *Smp.* 202b 6–10)¹⁵.

Data la sottolineatura che Platone dà al passo in questione con la differenziazione della sua nuova opinione di Eros rispetto a quella che potevano ancora avere gli altri suoi colleghi insieme ad Alcibiade, mi sembrerebbe fuori luogo, qui nell’elogio di Alcibiade a Socrate, vedervi un riferimento in qualche modo esplicito, almeno in prima istanza, ad un Eros come *metaxy* incarnato in Socrate, che egli, Platone, sta appena mostrando di averlo sostituito all’Eros come *megas theos*. Il suo Socrate come Eros incarnato in lui non potrebbe essere quello a cui eventualmente potrebbe alludere Alcibiade nel suo elogio, perché per il Socrate di quest’ultimo Eros è ancora un dio, per l’altro non più, ma semplicemente un demone.

Questa informazione spiazzerebbe, a mio avviso, eventuali interferenze allusive degli attributi presenti nella lista di Centrone, a prescindere dal fatto che Alcibiade arrivi tardi, perché – come ho detto – l’Eros a cui si potrebbe eventualmente riferire Alcibiade sarebbe comunque l’Eros come *megas theos* e non come *metaxy*, cioè non quello di Platone, ma quello degli altri Socratici, o tutt’al più quello di Platone dell’*Apologia*: ma in tal caso che senso avrebbe? Platone si contraddirebbe, perché farebbe contemporaneamente due elogi diversi per due Socrate opposti, uno che crede in Eros come *megas theos* e l’altro come *megas daimōn* e come *metaxy*.

Escluso, dunque, che l’elogio di Alcibiade si riferisca direttamente a Socrate come Eros incarnato in lui; escluso che si riferisca al Socrate dell’*Apologia*, non resta che ammettere che esso si riferisca, oltre al Socrate dell’esperienza personale di Alcibiade, a quello dell’esperienza personale degli altri Socratici, integralisti e non integralisti. Questa sarebbe la logica conseguenza a cui si arriverebbe se volessimo accogliere la lettura che propone Nancy. A me sembra plausibile questa lettura di Nancy, che, a mio

¹⁵ Tuttavia questo giudizio sembra smentito da *Phdr.* 242d–e, dove Eros viene considerato un dio. Su ciò mi permetto di rinviare a Mazzara (2007: 112–117). A questo proposito riporto la notazione che rileva Montoneri (1964: 122) relativa al Socrate senofonteo. Dice: «C’è inoltre da ricordare che Eros, nel dialogo senofonteo, è definito *dio* (*Smp.* I 11); Socrate, però, nel suo discorso finale, adopera insieme, senza distinguerli, i due termini di *demone grande* (*megalou*, VIII 1) e di *dio* (*theos*, VIII 2); lo chiama “il più giovane nell’aspetto tra gli dei immortali”, che è epiteto uguale a quello adoperato, nel *Simposio* platonico, da Agatone nel suo elogio di Eros (*Smp.*195a)».

modo, sto cercando di sostenere. Però a prenderla come l'unica valida in assoluto, avrei qualche reticenza.

6. Alcibiade portavoce anche del Socrate come Eros *meas daimōn* incarnato in lui di Platone, oltre quello “storico” degli altri Socratici

Avrei dunque, come dicevo, qualche reticenza ad accogliere integralmente la lettura di Nancy, perché ho l'impressione che Platone, qui nel *Simposio*, stia giocando una partita “equivoca” – non saprei come chiamarla –, nel senso cioè che stia contrapponendo la sua nuova immagine di Socrate (quella, appunto, “trasfigurata e idealizzata”, come la chiama Centrone), ormai preannunciata da tanta ricerca sparsa nei vari dialoghi che lo precedono (soprattutto dal *Cratilo*, dall'*Eutidemo* e dal *Menone*), a quella della “tradizione”, come la interpreta Nancy, ma che è stata avallata e rinforzata anche dagli altri Socratici e specialmente da Antistene e da Senofonte che vedevano in Socrate un essere veramente insuperabile, sovrumano su tutti gli aspetti, senza contrappesi, diverso da come appariva a Platone nell'*Apologia*. Mi pare, cioè, che Platone stia cogliendo l'occasione di questo simposio per anticipare la contrapposizione della sua nuova visione del magistero socratico e della filosofia a quella degli altri, come, secondo Franco Trabattoni (2008), sembra che stia facendo nel *Fedone* nei confronti principalmente di Antistene.

Per Platone Socrate già prima dell'evento conviviale si sarebbe comportato, senza saperlo, come un Eros incarnato in lui, consapevole soltanto che non era del tutto sapiente, perché sapiente è solo il dio, e lui non è un dio, e neppure del tutto ignorante da non rendersi conto che in rapporto alla sapienza del dio la sua e quella degli altri non vale nulla. Su questo Socrate (probabilmente quello “storico”) realmente consapevole di non sapere si inserirebbe l'altra immagine di Socrate reso esperto di *ta erōtika* dalla sacerdotessa evidenziata da Centrone. A questo suo nuovo Socrate, rispetto a quello dell'*Apologia*, Platone contrapporrebbe il Socrate di Alcibiade, evidenziandovi delle caratteristiche di Socrate che potevano ben adattarsi ad un elogio anche da parte di Antistene e di Senofonte, come, ad es., la virtù dell'*autarcheia* (su cui oltre a *Mem.* I 6.10, cfr. anche *Smp.* IV 34–44 e l'osservazione di Nicerato subito dopo al § 45), ed altre virtù che – come ho detto – lui stesso, per certi aspetti, almeno “in parte” non poteva non condividere, come, ad es., l'*enkrateia* intesa come continenza, ma anche come temperanza (*sōphrosynē*: *Smp.* 216d 8)¹⁶. In tal modo le diverse immagini di Socrate: 1) quella di Platone di un Socrate in quanto Eros incarnato in lui, quale in ogni caso “traspare” dalle parole di Alcibiade; 2) quella degli altri Socratici e specialmente quella di Antistene e di Senofonte e dello stesso

¹⁶ Sulla differenza tra l'*autarcheia* nel Socrate di Platone e in quello di Senofonte, cfr. L.-A. Dorion (2010: 137–158); sulla differenza tra l'*autarcheia* di Socrate e quella di Antistene, cfr. ancora L.-A. Dorion (2014: 282–307). Sui beni dell'anima come un'accorta selezione dei beni del corpo «dove termini come *psuchē*, *philosophia*, *phronēsis* o *sophia* non hanno in realtà altro contenuto che questa “accortezza”», cfr. F. Trabattoni (2008: 245).

Alcibiade di un Socrate sovrumano, senza contrappesi (e questa volta dichiarato *expressis verbis* – *Smp.* 221c 3–d 7) si fronteggerebbero senza mai propriamente venire ad uno scontro aperto e senza neppure dissolversi l'una nell'altra. Potrebbe non essere un caso che anche temporalmente i due discorsi, quello di Alcibiade in quanto rappresenta e riassume anche l'immagine di Socrate espressa dagli altri Socratici (dove Eros è un *me gas theos* ed esprime l'amato, *to erōmenon* e non l'amante, *to erōn*) e quello della sacerdotessa, siano separati: prima viene riferito quello della sacerdotessa e dopo quello di Alcibiade.

7. Possibile accordo delle letture di Narcy e di Centrone

Io credo che se si intende così l'elogio di Alcibiade, le due letture di Narcy e di Centrone si possano accordare fra loro, pur restando opposte o, forse meglio, sovrapposte. Il *Simpósio* rientrerebbe nel progetto di Platone di mostrare un Socrate che già in vita, pur senza esserne consapevole, portava in sé, nei suoi stessi modi di vivere e di pensare, istanze e valori che spingevano verso la teorizzazione di un mondo soprasensibile, al quale resta funzionale un nuovo modo di vivere e di pensare l'erotismo evidenziato nel *Simpósio*.

Da questo punto di vista ciascuno dei due studiosi ci offre un giudizio parzialmente condivisibile sull'elogio di Socrate. Centrone ha colto bene il parallelismo tra Socrate ed Eros, ma questo Socrate che lo incarna mi sembra certamente diverso dal Socrate che parrebbe qui voler mostrare Platone, almeno in prima istanza: mi sembra, cioè, che in Alcibiade l'immagine principale e di riferimento di Socrate sia quella ferma all'*Apologia*. Qui infatti ritroviamo i due aspetti riguardanti il giudizio su Socrate segnalati da Narcy in *Smp.* 218d 7–219a 4: 1) da una parte, il Socrate che, tra le altre cose, raccomanda a quelli che lo hanno assolto di rimproverare i suoi figli se crederanno di «essere qualcosa non essendo nulla» (*ean dokōsin ti einai mēden ontes*) (*Ap.* 41e 5), che corrisponde al giudizio di Socrate su se stesso, benché applicato ai figli; 2) dall'altra, il Socrate demonico e sovrumano che forse già allora comincia a circolare, se ad alcuni è sembrato così tanto sapiente e straordinario da spingere Cherefonte a fare un'interrogazione alla Pizia sull'argomento (*Ap.* 20e–21b) e che Socrate, a suo modo, ha cercato di confutare¹⁷. Inoltre ci sarebbe anche il fatto che lui stesso si richiama a ciò che dicono le persone, e cioè che egli è un *sophos*, pur essendo convinto di non esserlo, con lo scopo di fare vergognare quelli che lo hanno condannato (*Ap.* 28c). Potrebbe essere quest'ultimo Socrate, dichiarato *sophotatos* dalla Pizia, quello che è passato alla “tradizione” e che viene ripreso ed enfatizzato soprattutto da Antistene e da Senofonte, oltre a quello che dialoga con Antifonte in *Mem.* I 6, come rileva Narcy.

Invece, ma in seconda istanza e in aggiunta a questo, acquisterebbe tutta la sua forza il parallelismo a cui si rifà Centrone. Infatti il Socrate dell'*Apologia*, secondo lo studioso,

¹⁷ Sulla storicità del responso e sul fatto che al tempo in cui esso fu dato (431 o 421 a.C.) «Socrate doveva essere già abbastanza famoso», vd. Giannantoni (1997: 101–102).

nella rivelazione della donna di Mantinea del *Simposio* (a cui egli si richiama: vd. 2014: XXVIII, n. 51 – come abbiamo visto –), si è trasformato in un Socrate che, pur oscillando tra sapere e non sapere (come Eros), si è appropriato del sapere rivelato dalla donna a tal punto da volere persuadere anche gli altri che non c'è *synergos* migliore per gli uomini di questo Eros, seguendo il quale riusciranno a cogliere (*tiktein*) addirittura “la verità” (*alēthē*) sulle cose di amore e sulla virtù (*aretēs*), e non semplicemente *eidōla* di essa (*Smp.* 212a 3–8).

Ci sarebbe dunque nell'elogio di Alcibiade una differenza notevole tra il Socrate che “sa di non sapere” che ci presenta Centrone e quello che ugualmente “sa di non sapere” di Narcy: a me convince di più Narcy, almeno come lettura di prima istanza, perché mi pare che rimanga più aderente al testo, in quanto non mescola insieme a formare l'immagine di Socrate da lodare: (1) quella che è l'esperienza personale di Alcibiade, fondata inevitabilmente sul Socrate “storico”, che egli crede che sia sapientissimo al punto da volere scambiare sesso con sapere, (2) filtrata, a sua volta – a mio avviso – dal Socrate “sovrumano” di Antistene e di Senofonte, (3) con le caratteristiche di Socrate che si possono, desumere, sia pure in modo indiretto e allusivo, dal confronto con Eros come *metaxy* (delle cui caratteristiche lo studioso non parla neppure) e in quanto nel complesso, con il suo richiamarsi alla “tradizione”, mi pare che tenga più conto della situazione storica nella quale andrebbe inquadrato il dialogo. Anzi, a questo riguardo, vorrei precisare, se possibile, qualche dettaglio.

8. Qualche precisazione sulla “tradizione” secondo Narcy

A conclusione del suo articolo Narcy scrive:

In base a queste riflessioni [cioè al fatto che in *Mem.* I 6.10 Socrate rivendica una condizione più vicina al “migliore” perché il migliore è il divino] è dunque possibile concludere che con il discorso di Alcibiade Platone ci fornisce la testimonianza di una tradizione che vedeva in Socrate un essere sovrumano; e l'esistenza di questa tradizione trova conferma in Senofonte. Oppure, inversamente, Senofonte conferma l'esistenza (e la diffusione) della tradizione attestata dal *Simposio* platonico (2008: 302–303).

Mi chiedo: quando egli attribuisce a Senofonte la conferma dell'“esistenza (e della diffusione)” di una tradizione testimoniata da Platone, a quale momento storico si riferisce? Io credo a quello in cui Platone di fatto scrisse il dialogo, cioè al 380 circa, che era quello in cui egli era già in aperto contrasto con gli altri Socratici. Proprio per questo Senofonte non potrebbe essere considerato, come Platone, un semplice testimone che prende atto di una tradizione e ne conferma “l'esistenza” e “la diffusione” così, semplicemente per correttezza informativa (Platone, per la verità, vi aggiunge anche un aspetto polemico, che c'è, a mio avviso, anche se non viene enfatizzato), perché ne era anche, con i suoi “scritti socratici”, un attore a pieno titolo, che aveva contribuito in modo deter-

minante al consolidamento e alla stessa “diffusione” di questa tradizione; e non solo lui, ma anche gli altri e in particolare Antistene che, come dicevo, tra costoro rimaneva il più rappresentativo di Socrate e di conseguenza della tradizione che lo riguardava, a cui ora Platone dà voce con tanta enfasi.

Se, come dice Michel Narcy, «Il Socrate che Alcibiade ammira è quello di Senofonte, non quello di Platone» (2008: 302), ma, in base a quello che ho cercato di mostrare, io aggiungerei anche quello degli altri Socratici e, per certi aspetti, anche quello dello stesso Platone dell'*Apologia*, non possiamo fermarci a focalizzare l'attenzione solo sugli aspetti teorici e dottrinali implicati in *Mem.* I 6.1–10, ma dobbiamo includervi anche quegli aspetti con i quali questi ebbe a che fare nel momento in cui scriveva il dialogo, che sono, come ho detto, quelli che riguardano soprattutto la sua polemica con gli altri colleghi Socratici, anche per le ricadute relazionali fra di loro che potrebbero essere di un certo peso, perché questo potrebbe contribuire a determinare il senso dell'intero dialogo.

Infatti, a questo riguardo, quando Bruno Centrone dice che il discorso di elogio di Alcibiade «è sincero e pieno di *pathos*» e che «coglie in molti punti nel segno», dice una cosa vera, soprattutto se questi “molti punti”, oltre ad alludere all'Eros incarnato in Socrate, si riferiscono più concretamente allo stile di vita di Socrate quale emerge da *Mem.* I 6.1–10, che lo stesso Platone dell'*Apologia*, per certi versi – come ho detto –, non può non condividere. Tuttavia sarebbe proprio per questo, perché l'ammirazione di Alcibiade si riferisce solo allo stile di vita, che essa rimane sospesa a metà, per cui implicitamente, da parte di Platone, suonerebbe anche come una critica e un'accusa contro quanti si fermano a metà della via che conduce alla visione delle cose ultime d'amore, al bello in sé, all'*auto to kalon*, come appunto fa Alcibiade con il suo elogio, che si ferma alla sola visione della divinità dei simulacri presenti nell'anima di Socrate e non va oltre.

In tal senso Alcibiade potrebbe bene a ragione costituire anche il portavoce (in questo caso) diretto dell'elogio a Socrate non solo di Senofonte, ma soprattutto di Antistene che, tra tutti i Socratici, era il teorico più agguerrito e il più rappresentativo della missione del maestro, come sostiene Vladislav Suvák (2014b).

PARTE SECONDA: IL BIASIMO

1. Aspetti polemici di Platone con gli altri Socratici: ruolo della *hybris*

Il fatto poi che tra Socrate ed Alcibiade ci sia stata della stima ed anche dell'affetto sincero (Socrate stesso dichiara di averlo amato in *Smp.* 213c 6–d 7, e di avere passato a lui il merito di un'azione valorosa in una battaglia in *Smp.* 220d 5–e 8) e che sia stato stimato anche dagli altri Socratici, tanto che alcuni gli abbiano dedicato delle opere a lui intestate, come

Antistene, Fedone ed Eschine di Sfetto¹⁸, questo potrebbe contribuire a fare supporre che Platone l'abbia scelto anche come un personaggio sul quale tutti i Socratici, nel bene e nel male, potevano ritrovarsi e con il quale, però, ognuno di loro, a suo modo, aveva qualcosa da recriminare: 1) Platone perché si era fermato ad amare in Socrate l'uomo sapiente, lasciandosi prendere dall'invidia per l'amore di Socrate verso Agatone, contro le indicazioni di Diotima espresse nella cosiddetta *scala amoris*; 2) gli altri perché si era lasciato corrompere dalle donne, dalle masse e dal potere, e non aveva avuto la pazienza e la modestia di seguire Socrate nel suo stile di vita moderato, pretendendo un ricambio di amore che per la sua arroganza non meritava.

Se Platone ha scelto Alcibiade con questa intenzione, l'aver dato tanta enfasi al tema della *hybris* credo che sia stata una scelta felice, perché contro questa accusa nei confronti di Socrate si sarebbero trovati d'accordo tutti i Socratici, in particolare, sicuramente Senofonte ed Antistene. Infatti ad Antifonte che riconosceva a Socrate di essere *dikaios*, ma non *sophos*, in *Mem.* I 6.11–13, Senofonte così gli fa rispondere:

O Antifonte, presso di noi è convinzione diffusa che della bellezza (*hōran*) e della sapienza (*sophian*) allo stesso modo si possa disporre in maniera decente e indecente. Se uno vende infatti la sua bellezza per denaro a chi la vuole, lo chiamano puttana (*pornon*), se uno invece si fa amico qualcuno che sa essere amante virtuoso, lo giudicano assennato (*sōphrona*), (trad. A. Santoni).

Con queste parole si potrebbe credere che Alcibiade, amante del sapere, rientrerebbe negli apprezzamenti di Socrate, ma questi così prosegue, invertendo le parti:

Lo stesso vale per quelli che mettono in vendita la propria sapienza (*tēn sophian*) a chi la vuole in cambio di denaro: li chiamano sofisti (*sophistas*); invece chi insegna ciò che ha in sé di buono a uno che conosce essere naturalmente dotato e se lo fa amico, pensiamo che costui faccia quello che conviene a un cittadino e a un gentiluomo (*tōi kalōi kagathōi*) (trad. A. Santoni).

Qui Socrate in persona verrebbe coinvolto in una specie di scambio di tipo commerciale tra sesso e sapere: *do ut des*, che è proprio quello che egli rifiuta per non confondersi con i Sofisti (in accordo con *Ap.* 20e), dove, fra l'altro, sarebbe perdente perché scambierebbe "oro con bronzo", come lui dice in *Smp.* 219a 1–2.

Da questo punto di vista: 1) per Senofonte Socrate ha fatto bene a respingere Alcibiade in quella notte famosa, perché se si fosse concesso avrebbe rischiato di perdere la sua

¹⁸ Su Eschine di Sfetto, cfr. G. Giannantoni (1997: 351–373). Per quanto riguarda Platone, il fatto che abbia incaricato Alcibiade di tessere l'elogio di Socrate, così è commentato da Centrone (2014: XXXIX): «Il riconoscimento di una grande natura, sicuramente superiore a quella degli altri presenti, benché orientata nella direzione sbagliata (...), si traduce in una sorta di onore delle armi a lui conferito...». Sulla inautenticità dell'*Alcibiade I*, cfr. Mazzara (2014).

enkrateia e di conseguenza la sua *autarcheia*. 2) Non parliamo, poi, di Antistene, per il quale solo la *phronēsis* è *oikeion* dell'uomo, tutto il resto è *allogtrion*, bellezza compresa¹⁹. 3) Per Platone basta quanto detto dalla sacerdotessa di Mantinea.

La conseguenza di questa convergenza di punti di vista teorici diversi sarebbe che per tutti e tre i Socratici (ma suppongo anche per gli altri) la *opsis* della *dianoia* comincia a vedere acuto (*oxy*) quando incomincia a scemare quella dei sensi dal suo punto più alto (*tēs akmēs*), in questo caso rappresentato dalla *hōra* di Alcibiade, dalla sua pretesa di fare un contraccambio tra sesso e sapere da pari a pari («Io ti considero il solo amante degno di me...») (*Smp.* 218c 7–8), dall'invidia per l'amore di Socrate per Agatone, etc.

Naturalmente per Platone la *opsis tēs dianoias* raggiungerà la sua *akmē* quando quella dei sensi sarà sparita completamente (seconda navigazione), mentre per gli altri Socratici questo non può accadere, perché il concorso dei sensi alla conoscenza rimane strutturale e insuperabile.

2. Teatro e teatrino finale (*Smp.* 222a 7–223b 2): chi è, o rischia di essere, il vero “sciocco” (*nēpios*), Agatone o Alcibiade e compagni?

Abbiamo visto come nell'elogio che Alcibiade rivolge a Socrate si sovrappongono diversi ritratti di Socrate che fanno riferimento ad esperienze diverse dei vari Socratici, compreso il Platone dell'*Apologia*, e come questi si differenzia dagli altri, e da se stesso, proponendo un ritratto di Socrate del tutto nuovo, come un Eros incarnato in lui, rivelato in modo indiretto dalla donna di Mantinea.

Adesso, nel biasimo rivolto contro Socrate, Alcibiade torna a fare da collante dei Socratici con il tema della *hybris*, marcando anche qui indirettamente identità e differenze.

Solo ad Alcibiade, infatti, Platone poteva affidare un compito così ardito come quello di rivoltarsi contro il maestro, facendogli rinfacciare la tracotanza di avere osato rifiutare l'offerta della sua *hōra*. Su questo tema Platone sapeva benissimo – e comunque non doveva essere difficile immaginarselo – che nessun Socratico degno di questo nome lo avrebbe mai potuto giustificare.

Allora, se egli era così sicuro – come suppongo – che nessun collega avrebbe potuto avere il coraggio di approvare una tale accusa e implicitamente di sconfessarlo per averne proposto il tema, perché vi insiste così tanto al punto da renderla non solo strutturale alla lode stessa, ma anche da farla sembrare persino eccessiva? Platone non va mai fuori misura, se lo fa, ha il suo motivo. Quale è? Azzarderei un'ipotesi e sarebbe questa: il discorso di Alcibiade si conclude con una raccomandazione che sarebbe come una specie di “lezione di vita” ad Agatone, che però alla fine si rivolta contro lo stesso Alcibiade come un

¹⁹ Su ciò cfr. Them. *peri aretēs* 34.10–35.9 Mach, in Brancacci (2010: 204–205 e n. 52).

boomerang e alla fine della fine contro quanti la pensano come lui, che sarebbero gli altri Socratici con in testa Antistene e Senofonte.

Infatti quando Alcibiade finisce di parlare scoppia tra i convitati una risata (*gelōta genesthai*) per la franchezza (*epi tēi parrēsiai*) con cui Alcibiade aveva parlato, dimostrando di essere ancora innamorato di Socrate e pretendendo un rapporto esclusivo con lui e soprattutto con Agatone. A questo punto è Socrate stesso che si incarica di smascherare il progetto di Alcibiade, spiegando il senso di questa sua *parrēsia*: Alcibiade ha girato tanto con le sue parole da dramma satiresco e silenico per andare a cadere dove voleva cadere e cioè nel tentativo di dividerlo da Agatone, ritenendo che egli (Socrate) debba amare solo lui e nessun altro, e che Agatone debba essere amato solo da lui (Alcibiade) e da nessun altro. Questi – secondo Socrate – ha tessuto prima l’elogio e poi il biasimo per avvertire Agatone del pericolo che correva se avesse dato credito all’amore che egli, Socrate, manifestava per lui: avrebbe corso il rischio di trovarsi sedotto e abbandonato, come è accaduto a lui e a molti altri, che credendo di essere amati hanno finito per essere loro gli amanti di Socrate, scoprendo così a loro danno di essere stati ingannati. Agatone, dunque, stia bene attento a non cadere nella trappola di Socrate, faccia tesoro delle esperienze negative sue e degli altri per non incorrere negli stessi patemi (*hēmetherōn pathēmātōn*) che hanno provato loro, evitando in tal modo di venirlo a conoscere “soffrendo come uno sciocco” (*hōsper nēpion pathonta gnōnai*), secondo il detto del proverbio.

Questa sarebbe “la lezione di vita” di Alcibiade per Agatone, che però Socrate vuole smascherare, perché dietro le parole accattivanti di elogio per lui, anche se frammiste di biasimo, ci trova un “secondo fine” dietro il quale egli si nasconde (*All’ouk elathes*), che sarebbe quello sopra detto: separarlo da Agatone. Se così fosse, come io credo, questo potrebbe incoraggiare noi lettori a cercare anche noi un secondo fine dietro le sue parole, dietro le quali anche lui sembra nascondersi e con lui Platone, il suo arguto manovratore.

A tale scopo la domanda è: ma Agatone, per sfuggire all’inganno di Socrate, aveva veramente bisogno di questa lezione di Alcibiade e per giunta così ostentatamente insistita? Assolutamente no! Se fossimo all’inizio del dialogo si potrebbe forse capire, perché anche qui (*Smp.* 175e 7) Agatone si rivolge a Socrate chiamandolo *hybristēs*, sebbene a proposito di un loro confronto sulla *sophia*, ma ora no, perché mentre lui (Alcibiade) non c’era, Socrate aveva discusso proprio con Agatone della vera natura di Eros e gli aveva dimostrato che questi non solo non è un “grande dio”, ma che non è neppure un dio, che non è né sapiente né ignorante, che non è l’amato, ma l’amante, etc.; e che, in base alla rivelazione da parte della sacerdotessa di Mantinea della cosiddetta *scala amoris*, l’amore per un solo uomo è solo l’inizio della scalata verso la visione del bello in sé e non in Socrate o in Agatone o nello stesso Alcibiade, etc.²⁰.

²⁰ Sulla poco pertinenza di eventuali accuse a Socrate di “failure of love” da parte di alcuni studiosi condivido le osservazioni di Nancy alle quali rinvio (2008: 287–290). Socrate non cerca un amore stabile a due come quello a cui si riferisce Pausania in 181c 2–d 8, né gli interessa una relazione amorosa come quella tra Callia e Autolico che egli in Senofonte, *Smp.* VIII 37–40, ammira ed elogia. Per il Socrate di Platone l’amore per i giovani costi-

Ecco spiegato, credo, perché quando Alcibiade finisce di parlare tutti scoppiano in una risata, perché tutti hanno ascoltato il racconto di Socrate della rivelazione della sacerdotessa e sono stati messi al corrente da quale tipo di amore è invasato Socrate quando mostra di ingannare i giovani girando loro attorno e di che natura è la sua ironia, per cui tutte queste raccomandazioni da parte di Alcibiade per Agatone di fatto si rivelano inutili, perché Agatone ha già capito bene come ragiona Socrate e quale è lo scopo del suo inganno. Infatti se Socrate si comporterà con lui come ha fatto con Alcibiade, cioè ingannandolo e disprezzando la sua bellezza per la forza della sua virtù dell'*enkrateia*, questo inganno e questo disprezzo potrebbero essere bene apprezzati e non biasimati da Agatone, perché già avvertito che sono fatti in vista della meta finale, cioè della visione di *to kalon* in sé (*auto*), e non di semplici immagini di virtù o di dei o di Eros considerato come un *meas theos* in Socrate.

In tal modo, alla fine della sua tirata, le raccomandazioni di Alcibiade per Agatone non colpiscono l'oggetto, sono come una lancia spuntata e finiscono per suscitare il riso e lasciare solo lui come il vero "sciocco" del detto del proverbio, pagando a sue spese l'essere arrivato tardi alla festa.

Sarebbe questo l'oggetto dello smascheramento da parte di Socrate del dramma satiresco e silenico, come lo chiama lui, implicato nell'elogio che gli fa Alcibiade, seguito dall'accusa di *hybris*. Se questa potrebbe essere considerata la contro-lezione da parte del personaggio Socrate al personaggio Alcibiade, ci potrebbe essere dietro ancora un'altra contro-lezione anche da parte del manovratore dei due personaggi, e cioè di Platone ai suoi colleghi Socratici, e potrebbe essere quest'altra: che cioè quello che è capitato ad Alcibiade potrebbe capitare anche a loro se vorranno continuare a pensare come Alcibiade, che Eros è un grande dio e non un demone che sa e non sa contemporaneamente, e che per questo è un "filosofo" (*philosophos*): perché cerca ciò che non sa, e che ciò che pure sa continuamente gli sfugge (*Smp.* 204b 1-c 6). Sarebbe di questo Eros, figlio di Poros e di Penia, quello di cui il vero Socrate sarebbe il rappresentante e il portavoce per il Platone del *Simposio*, di contro ad Eros come un grande dio di tutti gli altri Socratici e di Alcibiade.

Dopo di questo, la grande scena del teatro sulla quale si sono susseguiti i discorsi su Amore degli intellettuali più rinomati del tempo si chiude con la piccola scena di quello che è stato definito "un finale siparietto" (Nucci 2014: 223, n. 366), dove ritornano i nomi che hanno aperto il sipario, Socrate, Alcibiade e Agatone (*Smp.* 172a 7-b 3), in una specie di finzione surreale, dove ognuno finisce di giocare con il ruolo che ha sempre avuto sulla scena: 1) Alcibiade si lamenta che Socrate è sempre lo stesso: con lui presente non è possibile godere dei giovani belli e dà l'ultima stoccata, facendo notare con quanta abilità retorica è riuscito a convincere Agatone a sdraiarsi accanto a lui, lasciando inten-

tuisce soltanto un primo stimolo per passare ad amori più universali e più sublimi, per cui l'invidia e la gelosia di Alcibiade che pretende un rapporto esclusivo non avrebbe senso. E poi Socrate – come dichiara in 213c 6-d 7 – lo ha già amato e ciò non gli è servito a proteggerlo dalla corruzione una volta allontanatosi da lui.

dere che sarebbe stato ancora un'altra vittima del suo solito inganno; 2) Socrate, a sua volta, conserva la sua ironia e scaglia l'ultima freccia semi-avvelenata contro Alcibiade ancora innamorato di lui, ma in cui – come dice Centrone (2014: XXXIX) – «non c'è traccia della *sōphrosunē* necessaria a equilibrare l'invasamento erotico» e proprio per questo appellandolo per la prima e ultima volta *ō daimonie* (*Smp.* 223a 1), cioè con lo stesso appellativo con il quale questi già prima lo aveva denominato (*Smp.* 219c 1), ma per marcare la differenza tra il suo essere demonico e quello di Alcibiade: nel suo caso il dio di riferimento di cui vuole essere il rappresentante non è neppure un dio, ma un semidio, un *metaxy*, l'amante che cerca il bello e il bene che non possiede, in quello di Alcibiade il dio bellissimo e grandissimo (*kallistos kai aristos*) (*Smp.* 199a 1), l'amato, di cui tutti, chi in un modo chi in un altro, hanno tessuto l'elogio e del quale questi sembra ancora invaso e per il quale pretende di essere amato in quanto si ritiene bello anche lui; 3) Agatone sta al gioco e l'idea di ricevere un encomio da parte di Socrate lo affascina, non gli sembra vero, e non intende rinunciarvi, e quasi volendo fare un dispetto ad Alcibiade (*Iou iou... Alkibiadē*) (*Smp.* 223a 3), va a sedersi di corsa alla destra di Socrate per riceverne l'encomio.

Qui si chiudono teatro e teatrino.

3. A scena chiusa (*Smp.* 223b 2–d 13)

Resta l'ultimissimo atto, enigmatico, com'è nello stile di Platone: mentre c'è chi dorme, chi si alza assonnato e se ne va, Aristodemo, il fedele accompagnatore del Socrate di Platone e – come si è visto – personaggio caro anche a Senofonte, benché assonnato anche lui, riesce a cogliere e a documentarci con attenta diligenza l'ultima battuta di Socrate rivolta ai due poeti rimasti a vegliare con lui, Agatone e Aristofane, costringendoli a convenire (*prosanagkazein... homologein autous*), che è compito dello stesso uomo (*tou autou andros*), in questo caso dello stesso uomo in quanto poeta, «l'essere capace di creare commedia e tragedia» e che «chi è tragediografo per arte è <anche> commediografo». Così, con questo doppio ruolo assegnato al poeta, fare piangere e fare ridere, alludendo forse alla natura gioiosa del simposio e richiamando in qualche modo la doppia natura di Eros, l'ombra lunga del *Fedone*, un dialogo probabilmente già pensato e pronto da scrivere, si preannunzia con la sua enfaticizzazione della cura della morte (*meletē thanatou* – *Phd.* 81a) proiettandosi sull'uscio quasi chiuso del *Simposio*: anche il filosofo se vuole essere un vero filosofo deve sapere essere anche poeta e sapere comporre miti, come fece Socrate in carcere in attesa della morte (*Phd.* 60b–61c), e deve sapere fare ragionamenti non solo sulla vita (facendo anche piangere), ma anche sulla morte (facendo anche ridere), sul mondo sensibile e su quello sovransensibile, sull'anima unita al corpo

e separata dal corpo, che è esattamente il ruolo che Platone affida al personaggio Socrate in questo dialogo a continuazione – a mio avviso – e a completamento del *Simposio*²¹.

ALCUNE OSSERVAZIONI CONCLUSIVE

Ciò che Platone accoglie o non accoglie dell'elogio di Alcibiade

Nel titolo di questo contributo mi sono chiesto di chi è l'elogio di Socrate pronunciato da Alcibiade, se di Platone o di Antistene e Senofonte o di tutti e tre. Sulla base di quanto detto io direi che è di tutti e tre, oltre che, naturalmente, dello stesso Alcibiade.

1) Quanto a Platone, io direi che egli dell'elogio condivide quegli aspetti che si richiamano alla sua *Apologia*, per distinguerlo dal Socrate che ho chiamato degli "integralisti", ossia di quei Socratici che ne hanno enfatizzato le virtù e il regime di vita in modo esagerato e in senso assoluto, come ha sottolineato Nancy, e dall'altro suo Socrate che si intravede tra le righe come un Eros incarnato in lui, che richiama la rivelazione della donna di Mantinea, come ha sottolineato Centrone.

D'altra parte, come si può immaginare un Platone che non condivida completamente, neppure "in parte", con gli altri Socratici l'elogio di Alcibiade almeno nella parte che svaluta i cosiddetti beni esteriori, quando, ad es., in 216d 8–e 4, dice:

Dovete sapere che a lui non importa nulla se uno è ricco né se possiede qualcun altro dei pregi che la gente esalta: tutti questi possessi li considera privi di qualsiasi valore, e noi stessi ci valutiamo delle nullità – ve lo dico io (trad. F. Ferrari)²²?

La raccomandazione che ci fa Nancy di stare attenti a non coinvolgere Platone "in tutto o in parte" nel fraintendimento di Alcibiade avvenuto in quella famosa notte in cui Socrate rifiutò la sua offerta di sesso in cambio di sapere avrebbe la sua validità limitatamente all'"apoteosi" che Alcibiade intende fare delle virtù di Socrate e in particolare della continenza; ma questo non vuol dire che Platone, da parte sua, non apprezzi l'*enkrateia* o la *karteria* del suo maestro, anche se poco documentate, come egli nota (2008: 300–301 e n. 40). Ciò che egli (Platone) non può accogliere né molto né poco da Alcibiade sarebbe l'enfatizzazione esasperata del carattere sovrumano e demonico di Socrate testimo-

²¹ Un doppio ruolo simile possiamo vederlo all'opera nel *Simposio* di Senofonte, dove Socrate a volte sostiene la parte di chi fa ragionamenti seri, altre volte ragionamenti scherzosi, giocosi e ironici, ed anche frammisti fra di loro.

²² A proposito della ricchezza e dei cosiddetti beni esterni Vladislav Suvák (2014: 80–81) fa notare la somiglianza tra *Ap.* 29d–30b di Platone e *Smp.* IV 34–44 di Senofonte, in cui Antistene dichiara in che cosa consiste la sua ricchezza. Sull'etica di Antistene, cfr. A. Brancacci (2010: 89–117).

niata dalla tradizione e corroborata da Antistene e da Senofonte, che viene sovrapposta al Socrate della sua *Apologia*.

2) Un altro aspetto che Platone mi sembra che condivida con Alcibiade (e con quegli altri Socratici che gli farebbe rappresentare), sebbene anche qui solo “in parte”, è la visione del “dentro” dell’anima di Socrate. Qui Alcibiade si ferma alla visione in Socrate dei simulacri degli dei e ad ammirare la loro divina bellezza. A questo riguardo egli non fa nessun commento, almeno in 216e 6–8, mentre un po’ più avanti, quando parla dei discorsi di Socrate, dice che sono

i soli che hanno una mente (*noun echontas*) al loro interno e che contengono in sé molteplici simulacri di virtù (*agalmat’aretēs*) e tendono al fine più alto, anzi a tutto ciò che dovrebbe investigare chi vuol diventare un uomo compiutamente realizzato (*tōi mellonti kalōi kagathōi*) (*Smp.* 222 a 1–6) (trad. F. Ferrari).

Già questo mi sembra il segno di un apprezzamento sincero anche da parte di Platone, ma certo non possiamo dire che egli lo accolga in pieno, nel senso che anch’egli si fermi a quella sola contemplazione come fa Alcibiade, perché con la rivelazione della sacerdotessa si vede bene dove ora batte l’ala di Platone, al mondo dell’“in sé” (*auto*) del bello (*to kalon*) e del bene (*to agathon*), cioè al mondo delle idee e del soprasensibile. Del resto, come ho fatto notare, in coda al discorso della donna si cela anche la *frecciata finale* al discorso di Alcibiade, in quanto fa vedere in Socrate, nascosto dietro l’immagine di Eros, non “simulacri di virtù”, ma “virtù vere”, reali, ancorchè ideali.

Questa parziale e seppure esplicita accoglienza di un aspetto capitale dell’elogio di Alcibiade di fatto, però, finiva, a mio avviso, per suonare come una critica e forse anche come un’accusa nei confronti di quegli altri Socratici che non si spingevano oltre lo stile di vita del maestro, e in particolare nei confronti di Senofonte e di Antistene che fondavano il loro apprezzamento di Socrate sul suo regime di vita e sulle virtù ad essa preposte, quali l’*enkrateia*, la *karteria*, l’*autarcheia*, etc., oppure nei confronti di Fedone che si fermava a sottolineare in Socrate il sapersi controllare e resistere alla seduzione sessuale²³.

3) Un altro aspetto dell’elogio di Alcibiade, questa volta frammisto al biasimo, su cui Platone si troverebbe ancora d’accordo con gli altri Socratici sarebbe – come abbiamo visto – quello di respingere l’accusa a Socrate di *hybris*. Alcibiade va da Socrate per dive-

²³ A proposito della continenza nel campo sessuale di Socrate, vorrei riportare qui una notizia che Livio Rossetti (2015a: 118-120 e n. 32) ci riporta sullo *Zopiro* di Fedone ripresa dal *De fato* di Alessandro di Afrodisia (fr. 10 R): «Questa, in sintesi – dice Rossetti nella n. 32 – la storia narrata da Fedone: i socratici vengono in contatto con Zopiro il quale professa di saper risalire all’indole delle persone a partire dall’esame dei tratti del volto (...). Nel personaggio rappresentato Zopiro ravvisa un uomo sostanzialmente stupido, ma anche libidinoso e forse pederasta, suscitando l’indignazione dei Socratici (...). Monta la collera dei discepoli verso di lui, ma a quel punto prende la parola il maestro per dire: “state calmi, amici, perché effettivamente sono il tipo d’uomo che costui ha individuato in me, ma mi controllo” (*scil.*: mi controllo così efficacemente che voi, pur frequentandomi da tempo, non ve ne siete nemmeno accorti». Cfr. anche Rossetti 2015b: 82–98.

nire il migliore possibile (*beltiston*) (*Smp.* 218d 2), ma questo divenire “ottimo” consisterebbe nell’apprendere un certo sapere per divenire sapiente come lui; non gli interessavano o comunque non riusciva a tenere bene in conto le ricadute di questo sapere nel campo del comportamento nella vita pratica e nella cura della propria anima. Il delirio bacchico per la filosofia a cui si riferisce e per cui si appella alla comprensione dei presenti per quello che fece e disse rimane bloccato ai soli discorsi di filosofia (*en philosophiai logōn*) (*Smp.* 218a 5) che prendono un’anima non senza buone disposizioni naturali (*mē aphyous*), com’egli dice, ma non lo spinge a trasformare questo sapere in virtù sull’esempio di Socrate come facevano, ad es., Antistene, Apollodoro ed altri in Senofonte. In tal senso l’accusa di *hybris* – come abbiamo visto – non può essere condivisa né da Platone, come nota Narcy (2008: 290), e neppure dagli altri Socratici, in particolare da Senofonte e soprattutto da Antistene, anche per quella sua risposta a Socrate a proposito delle sue “avances” in *Smp.* VIII 4–6 sopra cit., prescindendo dalla datazione effettiva dei due dialoghi.

In conclusione

Io credo che Platone con il discorso di elogio frammisto all’accusa di *hybris* rivolto a Socrate per bocca di Alcibiade e raccontato da due Socratici, Aristodemo e Apollodoro cari anche a Senofonte, abbia voluto fare come una specie di riunione di famiglia tra i Socratici, chiamando i suoi colleghi a confrontare i loro ricordi e le loro immagini di Socrate, formatesi sia mentre questi era ancora in vita, sia anche dopo la sua morte nel corso del tempo, con la sua nuova immagine di Socrate quale viene raffigurata dalla rivelazione della donna di Mantinea.

Seppure con modi piuttosto discreti, io credo che Platone con la lode abbia voluto rivolgere loro un’obiezione di tipo ontologico e metafisico, e con l’accusa di *hybris* una obiezione di tipo metodologico e gnoseologico. Con la prima dimostrerebbe che Eros non è un dio, ma un demone e un mediatore fra il mondo sensibile e quello soprasensibile, e che gli *agalmata*, che Alcibiade crede di trovare dentro l’anima di Socrate, non sono statue di divinità scolpite in lui, scambiando le copie per i modelli, ma dei semplici *eidōla*, immagini di dei e di virtù che si possono vedere nella loro sublime verità soltanto “in sé” (*auto*) e non in Socrate, ed esclusivamente con la sola *opsis tēs dianoias*. Con la seconda li avvertirebbe che qualora non vorranno dare credito alla rivelazione della sacerdotessa (che poi è quella sua, ma vale anche per loro) correrebbero il rischio che ha corso Alcibiade di apprendere a loro danno: (1) che l’ironia di Socrate sulla sua ignoranza (*Smp.* 175e 4–5) non è fittizia come crede Alcibiade (*Smp.* 218d 7–a 8), ma reale, come quella di Eros che sa e non sa, e che quello che sa continuamente gli sfugge, e (2) che il suo inganno, in quanto si ispira ad Eros come *synergos*, ha per fine quello di spingere tutti alla visione del “bello in sé”, senza il concorso dei sensi, finendo anche loro come Alcibiade per suscitare il riso e per fare la figura degli “sciocchi” (*nēpioi*), secondo il detto del proverbio, per non volere tenere in considerazione quella rivelazione.

In sostanza, per Platone, pur senza dirlo esplicitamente, i suoi colleghi, offrendo di Socrate una immagine fondata esclusivamente sul suo modo di vivere e non anche su quegli aspetti sovrasensibili che a lui sembrano ancora più importanti, correrebbero il rischio di fare *soltanto* ridere come Alcibiade (o *soltanto* piangere, a seconda del punto di vista), contravvenendo oltretutto all'ultimissima e conclusiva, ma anche capitale raccomandazione (*to mentoi kephalaion*) (*Smp.* 223d 4–5) di Socrate ad Agatone e ad Aristofane del *Simposio*, anche se “a scena chiusa”: quella – come ho detto – di essere in grado in modo analogo ai poeti di saper fare entrambe le cose, fare ridere e fare piangere, ossia di saper fare ragionamenti e di comporre miti, di occuparsi della vita e della morte, del mondo sensibile e di quello soprasensibile, etc.

Tuttavia non pare proprio che questi suoi colleghi si siano lasciati impressionare da questi rischi, per cui a Platone non è rimasto altro che proseguire per la sua strada da solo, rinnovando con il *Fedone* sia il termine, che il concetto di *philosophia*, come intuito dalla suggestiva ricostruzione di Livio Rossetti nel suo ultimo volume sulla nascita della filosofia del 2015a.

BIBLIOGRAFIA

- BRANCACCI, A., 1990, *Oikeios logos. La filosofia del linguaggio di Antistene*, Napoli.
- BRANCACCI, A., 2010, "Sull'etica di Antistene", in: Rossetti, Stavru (2010), pp. 89–117.
- CENTRONE, B., 2014, "Introduzione", in: Nucci (2014), pp. V–LX.
- DORION, L.-A., 2010, "L'impossible autarcie du Socrate de Platon", in: Rossetti, Stavru (2010), pp. 137–158.
- DORION, L.-A., 2014, "Antisthène et l'autarcie", in: Suvák (2014), pp. 282–307.
- FERRARI, F. (cur.), 1994, Platone, *Simposio*, Introduzione di V. di Benedetto, Premessa al testo, Traduzione e Note, Milano.
- FRIEDLÄNDER, P., 2004, *Platone*, trad. it. a cura di A. Le Moli, Milano (Titolo originale: *Platon*, Vol. 1–3, Berlin–New York 1964).
- GIANNANTONI, G., 1997, "L'Alcibiade di Eschine e la letteratura socratica su Alcibiade", in: Giannantoni, Narcy (1997), pp. 351–373.
- GIANNANTONI, G., NARCY, M., 1997, *Lezioni socratiche*, Napoli.
- HADOT, P., 2005, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Nuova edizione ampliata. A cura di e con una prefazione di A.I. Davidson, Torino.
- MAZZARA, G. (cur.), 2007, *Il Socrate dei dialoghi*, Bari.
- MAZZARA, G., 2014, "Platone – Il motto di Delfi dell'Alcibiade I tra enfattizzazioni e ritrattazioni di Socrate?", *Peitho. Examina Antiqua* 1 [5], pp. 13–41.
- MONTONERI, L. (cur.), 1964, Senofonte, *Scritti socratici*, Bologna.
- NARCY, M., 2007, "La Teodote di Senofonte: un Alcibiade al femminile?", in: Mazzara (2007), pp. 53–62.
- NARCY, M., 2008, "Socrate nel discorso di Alcibiade (Platone, *Simposio*, 215a–222b)", in: Rossetti, Stavru (2008), pp. 287–304.
- NIGHTINGALE, A.W., 1993, "The Folly of Praise: Plato's Critique of Encomiastic Discourse in the *Lysis* and *Symposium*", *Classical Quarterly* 43, pp. 112–130.
- NUCCI, M. (cur.) 2014, Platone, *Simposio*, Traduzione e Commento, Torino.
- REALE, G. (cur.), 2000, Platone, *Apologia di Socrate*, Milano.
- ROSSETTI, L., 2007, "L'Eutidemo di Senofonte: Memorabili IV 2", in: Mazzara (2007), pp. 63–103 (ora anche in: L. Rossetti, *Le dialogue socratique*, Paris 2011, pp. 55–99).
- ROSSETTI, L., 2015a, *La filosofia non nasce con Talete, e nemmeno con Socrate*, Bologna.
- ROSSETTI, L., 2015b, "Phaedo's Zopyrus (and Socrates' Confidences)", in: Zilioli (2015), pp. 82–98.
- ROSSETTI, L., STAVRU, A. (cur.), 2008, *Socratica 2005*, Bari.
- ROSSETTI, L., STAVRU, A. (cur.), 2010, *Socratica 2008. Studies in Ancient Socratic Literature*, Bari.
- SANTONI, A. (cur.), 1997, Senofonte, *Memorabili*, Introduzione, Traduzione e Note, Milano.
- STAVRU, A., 2010, "Introduction", in: Rossetti, Stavru (2010), pp. 11–55.
- SUVÁK, V. (ed.), 2014a, *Antisthenica Cynica Socratica*, Praha.
- SUVÁK, V., 2014b, "Antisthens between Diogenes and Socrates", in: Suvák (2014), pp. 72–120.
- TRABATTONI, F., 2008, "Socrate, Antistene e Platone sull'uso dei piaceri", in: Rossetti, Stavru (2008), pp. 235–262.
- ZILIOLI, U. (ed.), 2015, *From the Socratics to the Socratic Schools, Classical Ethics, Metaphysics and epistemology*, New York–London.

GIUSEPPE MAZZARA

/ Palermo /

Plato: *Smp.* 212e4-223a9. Alcibiades: An Eulogy of Which Socrates? That of Plato, That of Antisthenes and Xenophon or That of All Three?

In the *Symposium*, there are two revelations: one is that of the woman of Mantinea, the other that of Alcibiades. The former (201d 1–212e 3) proposes a Socrates reshaped by Plato, but what Socrates does the latter (216a 6–217a 3) express? Can the praise for Socrates contained in the latter also be considered a tribute by Plato to his teacher? The opinions are divided. I looked at two scholars: Michel Narcy (2008) and Bruno Centrone (2014³), whose judgments, as they are set out and argued, are irreconcilable. The contrast may be determined by a certain ambiguity in Plato's attitude towards Alcibiades. PART ONE – In order to clarify this ambiguity and to overcome the contrast between the two scholars I have tried to show how in the praise of Alcibiades there overlap different portraits of Socrates that refer to the tradition, to different experiences of various Socratics and of Plato himself in *Apologia*, and how this differs from the others and from himself by proposing a whole new portrait of Socrates as a representative of an Eros *meḡas daimōn*, revealed by the woman of Mantinea, in contrast to an Eros *meḡas theos*. PART TWO – As instead regards the accusation of *hybris*, the hypothesis is this: for Plato his colleagues, and especially Antisthenes and Xenophon, offering an image of Socrates founded exclusively on his way of life and not also on the erotic aspects alluding to the super-sensible world, seem to end up arousing laughter and looking like “fools” (*nēpioi*), like Alcibiades, who at the end of his speech, after making the audience laugh, is unmasked by Socrates for his clumsy attempt to impart a “life lesson” to Agathon, which he did not need at all, paying at his own expenses for his ignorance of the revelation through arriving late at the party.

KEY WORDS

Socrates, Alcibiades, Agathon, Antisthenes, Xenophon, revelation, woman of Mantinea, tradition, *hybris*, *nēpios*

Le mie passeggiate con Aristotele

ENRICO BERTI / *Padova* /

«*La filosofia del primo Aristotele*»

Il mio incontro con Aristotele è avvenuto all'Università di Padova, nel 1955, quando ho chiesto al prof. Marino Gentile di dirigere la mia tesi di laurea in filosofia, con la quale mi proponevo di difendere la metafisica dalle critiche rivolte ad essa da quasi tutte le filosofie del Novecento. Il prof. Gentile mi consigliò di leggere la *Metafisica* di Aristotele, che già conoscevo, ma non immaginavo che potesse servire, come ho scoperto in seguito, per difendere la metafisica nell'ambito della filosofia contemporanea. Egli mi consigliò inoltre di leggere l'*Aristotele* di Werner Jaeger, sul quale lui stesso si era formato e dal quale era derivata la sua tesi di perfezionamento alla Scuola Normale di Pisa su *La dottrina platonica delle idee-numeri e Aristotele* (1930). Imparai così da Jaeger, esponente del "neumanesimo" filologico tedesco, che per comprendere il valore filosofico di una dottrina è necessario situarla nel suo tempo, cioè conoscerla attraverso il più rigoroso metodo storico-filologico. Lo stesso Marino Gentile, schierato a favore di quella che allora era chiamata la "metafisica classica", aveva praticato questo metodo, giungendo a stabilire il valore "classico", cioè perenne, di alcuni aspetti della metafisica aristotelica: la dottrina della potenza e dell'atto e del Motore immoto inteso come Intelligenza.

Scrissi così la mia tesi di laurea su *Genesi e sviluppo della dottrina aristotelica della potenza e dell'atto*, di cui fu pubblicato un riassunto nella rivista "Studia Patavina" del 1958. Questo fu il punto di partenza della mia prima opera impegnativa su Aristotele, il volume *La filosofia del primo Aristotele*, che uscì in prima edizione nel 1962 e fu poi

ripubblicato in seconda edizione, senza l'Introduzione ma con una nuova prefazione, e una presentazione di Giovanni Reale, nel 1997. In esso cercai di ricostruire quelle che Jaeger aveva considerato le opere giovanili di Aristotele, cioè i dialoghi perduti, e due trattati, ugualmente perduti ma recuperati da Paul Wilpert e Ingemar Düring, il *Peri tagathou* e il *Peri ideôn*. Contrariamente a quanto sostenuto da Jaeger, scoprii che già in queste opere Aristotele aveva abbandonato la dottrina platonica delle Idee e aveva sviluppato le linee essenziali di quella che sarebbe stata la sua filosofia più matura: la dottrina della materia e della forma, quella della potenza e dell'atto, quella del Motore immobile.

In questo mi trovai d'accordo con Ingemar Düring, il quale, avendo letto il mio libro, mi invitò al Symposium Aristotelicum di Göteborg (1966), e da allora sono stato sempre invitato a tutti i *Symposia Aristotelica*, fino al 2011 (ho partecipato a tutti, fuorché a quest'ultimo). Quel mio libro ha trovato conferma in tutti gli studi posteriori sul primo Aristotele (M. Untersteiner, A.-H. Chroust, P. Moraux, R. Laurenti, W. Leszl, G. Fine), per cui la tesi jaegeriana del platonismo giovanile di Aristotele, da allora, è stata pressoché definitivamente abbandonata. Di conseguenza, quando ho ripubblicato il libro, ho messo tra virgolette l'aggettivo "primo", per significare che la filosofia delle opere giovanili è convenzionalmente considerata dell'Aristotele giovane, ma di fatto non è diversa da quella dell'Aristotele maturo.

A quel filone di ricerche è collegata anche la traduzione italiana del *Protreptico*, opera perduta, risalente al periodo trascorso da Aristotele nell'Accademia platonica, ma già chiaramente orientata nella direzione della filosofia aristotelica più matura. Una mia prima traduzione dell'opera uscì nel 1968, mentre una seconda, più accurata, uscì nel 2000, con a fronte il testo greco dell'edizione fattane da Düring. In questa seconda edizione rilevai che le espressioni platonizzanti presenti nel testo sono da attribuirsi al linguaggio del neoplatonico Giamblico, il cui *Protreptico*, costituito da estratti dell'omonima opera di Aristotele, è per noi la fonte più importante per la ricostruzione di quest'ultima. Con la traduzione del *Protreptico* si è chiusa la fase del mio interesse per le opere perdute di Aristotele, perché ho trovato molto più interessanti le opere conservate.

1. «L'unità del sapere in Aristotele»

Sempre su richiesta di Marino Gentile, del quale nel frattempo ero divenuto assistente, mi dedicai a una ricerca su *L'unità del sapere in Aristotele*, i cui risultati furono pubblicati nel volume con questo titolo, del 1965. In essa studiai anzitutto la teoria aristotelica della scienza, quale è esposta nel I libro degli *Analitici posteriori*, e giunsi alla conclusione che per Aristotele il sapere è costituito da una molteplicità di scienze, autonome l'una dall'altra, secondo la teoria della dimostrazione come deduzione da principi propri indimostrabili, la quale non consente la *metabasis eis allo genos*. Malgrado questa molteplicità, che deriva a sua volta dalla "multivocità" (omonimia) dell'essere, Aristotele ammette una scienza, o filosofia, prima, la quale ricerca le cause prime dell'intera realtà ed è in grado di mettere in questione i suoi stessi principi. L'unità della filosofia prima, detta in seguito

“metafisica”, è resa possibile dal fatto che l’omonimia dell’essere non è totale, ma è relativa, cioè ammette la relazione “ad uno” (*pros hen*) di tutte le categorie rispetto alla sostanza. La metafisica così viene a essere non l’unità del sapere – come forse si attendeva il mio maestro, Marino Gentile – ma “il sapere dell’unità”.

Di quel libro considero ancora valida la teoria della molteplicità delle scienze e la teoria dell’omonimia *pros hen*, nonché la difesa, che allora feci, dell’identificazione tra scienza dell’essere in quanto essere e scienza “teologica”, che Aristotele stabilisce nel VI libro della *Metafisica*. Non considero più valida, invece, l’applicazione che allora feci senza il sostegno del testo aristotelico, della relazione *pros hen* al rapporto tra la sostanza mobile, cioè sensibile, e la sostanza immobile, e la conseguente riduzione dell’intera metafisica a quella che poi sarebbe stata chiamata la “teologia naturale”. Il risultato di questa riduzione fu un’interpretazione della metafisica aristotelica di tipo tomistico, nella quale oggi non mi riconosco più. Un altro aspetto che ritengo di avere eccessivamente enfatizzato in quel libro è l’autonomia della metafisica dalla fisica, alla quale fui spinto dalla preoccupazione di salvare la metafisica da quello che allora consideravo il fallimento della fisica aristotelica, e che ora non considero più tale. Infine un aspetto che considero ancora valido è la sottolineatura del carattere dialettico di alcune argomentazioni della metafisica, di cui rivendicai la positività, cioè la validità dal punto di vista scientifico, polemizzando con Pierre Aubenque, il quale aveva considerato la metafisica aristotelica come una dialettica inconcludente, fallimentare, del tutto priva di valore scientifico. Per tutte queste ragioni non ho più ripubblicato *L’unità del sapere in Aristotele*.

2. Gli «Studi aristotelici»

Negli anni tra il 1966 e il 1975 scrissi una serie di articoli, raccolti nel volume intitolato *Studi aristotelici*, del quale è stata pubblicata una seconda edizione, riveduta, nel 2012. In alcuni di tali articoli studiai il principio di non contraddizione come criterio supremo di significanza, difendendolo dalle critiche rivolte ad esso dalla logica del Novecento e sottolineando il carattere dialettico della dimostrazione che Aristotele ne dà nel IV libro della *Metafisica*. Non mi resi perfettamente conto, tuttavia, che tale dimostrazione è un caso unico, applicabile solo a questo principio, perciò valorizzai forse eccessivamente l’impiego della dialettica nei vari trattati di Aristotele. Cercai anche di sottolineare il valore “teologico” del principio di non contraddizione, cioè la sua sufficienza a dimostrare la necessità di una sostanza immobile, a proposito della quale mi sono in seguito ricreduto.

Il saggio che considero più importante di quella raccolta fu l’analisi della critica che Aristotele rivolge alla concezione platonica dell’Essere e dell’Uno, che per Platone sono lo stesso principio, come *auto on* e *auto hen*, cioè come sostanza avente per essenza l’essere e l’uno, critica che mi sembrò valida anche nei confronti della concezione scolastica di Dio come *Esse ipsum*. Questo mio saggio andava nella stessa direzione degli studi di Anscombe e Geach in *Three Philosophers*, che allora non conoscevo, e da quelli pubbli-

cati in seguito da Anthony Kenny. Il dibattito più recente, suscitato al riguardo dal cosiddetto “tomismo analitico”, mi ha fatto comprendere che la posizione di Tommaso d’Aquino è oscillante, cioè in qualche momento, per influenza del neoplatonismo Tommaso concepisce l’*esse* divino come esistenza, o essere in generale, soccombendo in tal modo alla critica di Aristotele, mentre in altri momenti lo concepisce come un essere particolare, cioè l’essere perfettissimo proprio di Dio, evitando di cadere sotto la critica aristotelica.

Sempre negli *Studi aristotelici* abbandonai l’applicazione della relazione *pros hen* ai diversi tipi di sostanza, preferendo dapprima ammettere, come Reale e Krämer, una relazione di “successione” (*ephexês*), e poi definitivamente una relazione di dipendenza causale, cioè una dipendenza non logica, ma soltanto ontologica, delle sostanze mobili da quelle immobili. Infine cominciai a studiare la presenza dell’aristotelismo nella filosofia moderna, esaminando la critica di Trendelenburg a Hegel.

3. «Aristotele: dalla dialettica alla filosofia prima»

A questo punto Marino Gentile mi incaricò di scrivere una monografia sull’intera filosofia di Aristotele. L’impresa si rivelò tuttavia più vasta del previsto, perciò mi limitai a esporre quella che si poteva considerare la filosofia teoretica di Aristotele, cioè la logica, la fisica e la metafisica, tralasciando la filosofia pratica, cioè l’etica e la politica. Scrisi così la monografia *Aristotele: dalla dialettica alla filosofia prima*, pubblicata nel 1978 e in seconda edizione, con saggi integrativi e presentazione di Reale, nel 2004. In essa cercavo soprattutto di spiegare l’uscita di Aristotele dal platonismo attraverso la dottrina delle categorie, sviluppata nel trattato omonimo (*Categorie*) e nei *Topici*, da cui derivavano la critica alla dottrina platonica delle Idee, la critica alle dottrine accademiche dei principi (Platone, Senocrate e Speusippo), e la critica alla dialettica platonica in generale.

Cercai poi di mostrare che, al posto della dialettica platonica, Aristotele aveva costruito la sua filosofia prima come ricerca delle cause prime, e ritenni di poter articolare questa ricerca in due momenti, la ricerca delle cause prime del divenire, nelle opere di fisica, e la ricerca delle cause prime dell’essere, nella *Metafisica*. In tale modo rivalutai la fisica di Aristotele e proposi una concezione più ampia della sua metafisica, non più limitata alla “teologia”, cioè alla dottrina del motore immobile, ma comprendente anche la determinazione della causa prima formale e della causa prima materiale. Continuai tuttavia a concepire il motore immobile non solo come prima causa motrice, ma anche come prima causa finale, cioè ad ammettere l’interpretazione tradizionale, secondo la quale il cielo si muoverebbe in circolo per imitare l’immobilità del suo motore. Solo in seguito mi sono reso conto che questa interpretazione è stata resa “ufficiale” da Alessandro di Afrodisia ed era stata messa in dubbio già da Teofrasto. Un aspetto che considero ancora valido di quell’interpretazione è la sottolineatura del carattere personale del primo Motore immobile, dovuta al suo essere pensiero, quindi vita, e vita eterna e felice, quindi divina.

4. Il «Profilo di Aristotele»

La monografia sull'intera filosofia di Aristotele, che non ero riuscito a fare per Marino Gentile, mi riuscì invece per la casa editrice "Studium", che me l'aveva richiesta, a condizione di ridurre l'esposizione del pensiero aristotelico alle sole linee essenziali, per cui scrissi il *Profilo di Aristotele*, uscito in prima edizione nel 1979, con numerose ristampe, e in una seconda edizione riveduta nel 2012. La prima è stata tradotta in portoghese a San Paulo (Brasile) e la seconda in polacco dall'amico Marian Wesoly, per invito del quale sono oggi qui a presentarla.

Questo volumetto è nei primi cinque capitoli una sintesi, snellita e migliorata, del volume *Aristotele: dalla dialettica alla filosofia prima*, in cui riprendo la ricostruzione del passaggio dalla dialettica platonica alla filosofia prima aristotelica, e l'articolazione tra fisica e metafisica in una ricerca delle cause prime del divenire e una ricerca delle cause prime dell'essere. Gli ultimi due capitoli, intitolati rispettivamente «Le condizioni della felicità individuale» e «Le condizioni della felicità collettiva», sono invece del tutto nuovi e costituiscono il mio primo incontro con la filosofia pratica di Aristotele, cioè con l'etica e la politica.

In essi ho tenuto conto di un fenomeno che andava diffondendosi nell'Europa della seconda metà del secolo XX, cioè la cosiddetta «rinascita della filosofia pratica», iniziata in Germania con l'opera di Hans-Georg Gadamer e continuata poi dai suoi allievi (R. Bubner), nonché da Joachim Ritter e dai suoi allievi (G. Bien), ma anticipata già negli Stati Uniti dal volume *Vita activa* di Hannah Arendt. Questo movimento fu fatto conoscere in Italia da Franco Volpi, che ebbi la fortuna di avere come allievo e della cui collaborazione purtroppo sono poi rimasto privo a causa della sua prematura morte (2009). Io stesso, tuttavia, avevo cominciato a studiare la filosofia politica di Aristotele in un saggio del 1978 su *Storicità e attualità della concezione aristotelica dello Stato*, dove, avvalendomi anche degli studi di Manfred Riedel e della lettura del volume *L'uomo e lo Stato* di Jacques Maritain, avevo sostenuto la differenza tra la *polis* greca e lo Stato moderno, e il carattere puramente ideologico, cioè legato alla struttura economica della società antica, della teoria aristotelica della schiavitù. I titoli dei due capitoli vogliono mostrare che la filosofia pratica di Aristotele è essenzialmente una scienza che studia il modo per raggiungere la felicità, cioè per realizzare una vita felice, sia individualmente che collettivamente.

5. «Le ragioni di Aristotele»

Dopo il *Profilo di Aristotele* mi sono dedicato per alcuni anni ad altre ricerche, sulla contraddizione e la dialettica nella filosofia moderna, ma nel 1987 sono stato invitato dall'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici di Napoli, istituzione benemerita conosciuta in tutta Euro-Europa, a tenere un corso di lezioni sulle diverse forme di razionalità praticate da Aristotele. Un rappresentante della casa editrice Laterza, che lo aveva seguito, mi chiese di pubblicarlo con il titolo *Le ragioni di Aristotele*, come poi avvenne due

anni dopo. Questo titolo è bello, ma un po' fuorviante, perché induce a credere che io esponessi gli argomenti a favore del pensiero di Aristotele, mentre volevo solo illustrare i diversi metodi che Aristotele ha seguito nelle diverse parti della sua filosofia, cioè nella fisica, nella metafisica, nella filosofia pratica, nella retorica. Ho cercato di mostrare che, accanto al metodo apodittico, teorizzato negli *Analitici posteriori*, Aristotele ha largamente utilizzato anche il metodo dialettico, teorizzato nei *Topici*, e l'impresa ha avuto molto successo, forse perché un libro di questo tipo non esisteva. *Le ragioni di Aristotele*, infatti, è stato tradotto sia in portoghese (in Brasile) sia in spagnolo (in Argentina).

Oggi ritengo che questo libro soffra di una lacuna, soprattutto nella parte concernente gli *Analitici posteriori*. In esso, infatti, ho tenuto conto solo del metodo illustrato da Aristotele nel I libro di quest'opera, quello che espone la teoria della dimostrazione, cioè la razionalità apodittica, mentre non ho tenuto conto del II libro, che espone la teoria della definizione e i diversi metodi per stabilire quest'ultima, cioè la divisione, la discussione dialettica, la ricerca delle cause, la distinzione tra definizione nominale e definizione causale, e l'induzione. Questa parte è importantissima, perché la dimostrazione è il percorso che va dai principi alle conclusioni, quindi presuppone la scoperta dei principi delle singole scienze, alla quale è dedicato appunto il II libro. Infatti i principi propri delle singole scienze sono le definizioni dei rispettivi oggetti, perché la definizione, secondo Aristotele, è il discorso che espone l'essenza, e l'essenza è la causa dell'essere, la forma, la causa prima formale.

Nell'ultimo capitolo degli *Analitici posteriori* Aristotele descrive in modo molto sommario il processo dell'induzione, che va dall'esperienza ai principi, ma questo capitolo deve essere letto come la conclusione dell'intero libro II, cioè dell'intera ricerca dei principi, perché i principi in questione, essendo le definizioni, non sono solo i generi, come sembra a una prima lettura, ma anche e soprattutto le differenze specifiche. L'induzione dunque non è soltanto una generalizzazione, come spesso si crede, e l'intelletto (*nous*), che nell'ultimo capitolo del libro Aristotele presenta come conoscenza dei principi, non è un'intuizione, come spesso si crede, ma è il risultato di una ricerca che può essere anche molto laboriosa, la ricerca appunto della definizione. Perciò non si deve dire, come qualcuno ha detto, che nei suoi trattati Aristotele non procede secondo il metodo degli *Analitici posteriori* perché non segue il metodo dimostrativo. Egli tiene conto di quest'opera, ma tiene conto soprattutto del libro II, perché i trattati di Aristotele non sono un'esposizione delle conclusioni che derivano dai principi, ma sono anzitutto una ricerca dei principi.

6. «Aristotele nel Novecento»

Il successo riportato da *Le ragioni di Aristotele* indusse la casa editrice Laterza, che in Italia è la più specializzata nelle pubblicazioni filosofiche (fu ispirata da Benedetto Croce), a chiedermi un libro su *Aristotele nel Novecento*, il quale uscì in prima edizione nel 1992 e fu anch'esso un grande successo, perché fu subito tradotto in portoghese (sempre in

Brasile) e alcuni colleghi americani poterono leggerlo in questa traduzione. Purtroppo il libro era destinato a una collana economica, che aveva un numero limitato di pagine, quindi non mi fu concesso tutto lo spazio necessario a illustrare la presenza del pensiero di Aristotele nella cultura del secolo XX, presenza che si è rivelata, sorprendentemente, enorme. L'esaurimento della prima edizione indusse la casa editrice a pubblicarne una nuova edizione, che è uscita con una nuova prefazione nel 2008. In quest'ultima ho potuto segnalare, anche se non colmare, le lacune della prima edizione, la più importante delle quali concerne la scuola polacca di logica (K. Twardowski, K. Ajdukiewicz, T. Czeżowski, T. Kotarbiński, S. Leśniewski, J. Łukasiewicz e A. Tarski), nella quale la presenza di Aristotele è massiccia. L'importanza di essa mi è stata spiegata da Jan Woleński in un convegno su Aristotele nel secolo XIX, in una relazione dal titolo *The Reception of Aristotle in Poland around 1900*. Il famoso libro di Łukasiewicz sul principio di non contraddizione è stato tradotto in altre lingue solo recentemente, perciò di esso mi sono occupato in articoli più recenti, mentre da molto tempo esisteva l'edizione inglese del suo libro sulla sillogistica aristotelica, al quale avrei dovuto prestare maggiore attenzione, così come avrei dovuto prestare attenzione agli studi di logica del padre Bocheński.

Ho detto che la presenza di Aristotele nel Novecento è stata sorprendente, perché lo è stata anzitutto per me. Grazie agli studi del mio amico Franco Volpi ho potuto conoscere la presenza di Aristotele in Heidegger, la quale è stata enorme in tutta la carriera del filosofo tedesco. Per Heidegger Aristotele è stato, come dichiara lui stesso, un modello, ma nel senso di un rivale, non solo da imitare, bensì anche da emulare e, possibilmente, sconfiggere. Come ha scritto Gadamer, Heidegger ha iniziato la sua carriera coltivando l'intenzione di scrivere un *Gegenentwurf*, cioè un progetto alternativo alla filosofia di Aristotele, la quale aveva influenzato, attraverso Brentano, la sua formazione e che continuò ad assillarlo per tutta la vita. Come ha mostrato Volpi, la ricerca del senso dell'essere, praticata da Heidegger, lo ha portato a identificare l'essere via via con ciascuno dei grandi significati dell'essere distinti da Aristotele e illustrati da Brentano nella sua dissertazione: l'*ousia*, l'*alêtheia*, la *dunamis (Kraft)* e l'*energeia (Ereignis)*.

Da Heidegger deriva, attraverso Gadamer, la "rinascita della filosofia pratica", di cui ho già parlato, e che ho illustrato in *Aristotele nel Novecento*, perché in essa è ugualmente presente Aristotele, non solo nella filosofia pratica tedesca, ma anche in quella inglese e americana. Penso, per la Gran Bretagna, agli studi di Anscombe, di von Wright, di Kenny, e per gli Stati Uniti a quelli di MacIntyre, di Martha Nussbaum e dei cosiddetti «comunitaristi». Qualcosa ho potuto dire anche della «nuova retorica» di Chaïm Perelman, la quale è una ripresa della dialettica aristotelica, seguita da Theodor Viehweg in Germania e da Michel Villey in Francia.

È stata invece per me una sorpresa la presenza di Aristotele nella filosofia analitica inglese, a cominciare da Edward Moore, per continuare poi con la Scuola di Oxford, cioè Austin, Ryle, Strawson, Wiggins, e altri (oggi dovrei aggiungere Jonathan Lowe). A questa ho dedicato un capitolo del libro, la cui redazione è stata un'occasione di continue scoperte. Praticamente l'intera filosofia analitica contemporanea, o almeno una grande parte di essa, superata la pregiudiziale antimetafisica del neopositivismo, è una

ripresa, sotto il nome di «ontologia», della dottrina aristotelica delle categorie e della metafisica aristotelica (esclusa la dottrina del motore immobile). Il libro su *Aristotele nel Novecento* è stato anche un'occasione per scoprire la presenza di Aristotele nella scienza contemporanea, alla quale purtroppo ho potuto dedicare poco spazio: ho parlato di Ilya Prigogine e René Thom per la fisica, di Max Delbrück e Ernst Mayr per la biologia, ma ci sarebbe stato moltissimo altro da dire. Spero che qualcuno, alla fine del secolo XXI, scriverà un libro sulla presenza di Aristotele in questo secolo, perché sono certo che ci sarà molto da dire.

7. I «Nuovi studi aristotelici»

Dopo l'*Aristotele nel Novecento* ho naturalmente continuato a occuparmi di Aristotele con una serie di articoli, che si sono aggiunti a quelli scritti in precedenza. Perciò la casa editrice Morcelliana di Brescia mi ha generosamente proposto di pubblicare tutti i miei articoli su Aristotele posteriori a quelli pubblicati negli *Studi aristotelici*, cioè al 1975, e così ho iniziato la raccolta intitolata, per distinguerla dalla precedente, *Nuovi studi aristotelici*, in quattro volumi, di cui l'ultimo in due tomi. Malgrado la quantità notevole di saggi, anche questa raccolta ha avuto una certa fortuna, perché è in corso la traduzione completa di essa in portoghese, di cui sono già usciti i primi tre volumi.

Il primo volume dei *Nuovi studi aristotelici*, uscito nel 2004, raccoglie gli articoli pubblicati dal 1976 al 2002 su "Epistemologia, logica e dialettica". Quelli a tema epistemologico riguardano il valore dell'esperienza, dell'immaginazione e dell'intellezione. A proposito di quest'ultima ho precisato che essa ha per oggetto le essenze, cioè le forme immanenti alle sostanze sensibili, le loro definizioni, quindi non è un'intuizione immediata, ma una ricerca, che può avere e anche non avere successo. Due saggi riguardano poi la posizione di Aristotele nei confronti dell'analisi, precisando che Aristotele la considera facile, cioè affidabile, in matematica, a causa della convertibilità delle proposizioni di questa scienza, mentre l'analisi è molto più difficile, quindi meno affidabile, in altri ambiti. Gli articoli sulla logica e la dialettica riguardano la contraddizione, di cui ho trattato anche nel volume *Contraddizione e dialettica negli antichi e nei moderni* (I ed. 1987, II ed. 2015), e il valore epistemologico della dialettica aristotelica, di cui ho trattato nel volume *Le ragioni di Aristotele*. Rispetto a quest'ultimo la novità è costituita da un articolo sul valore epistemologico degli *endoxa*, che sono le premesse dei sillogismi dialettici: sulla base di passi degli *Analitici primi* e della *Retorica* ho ritenuto di poter assimilare, dal punto di vista del valore di verità, gli *endoxa* agli *eikota*, cioè alle proposizioni "verosimili", che per Aristotele sono vere non "sempre", ma "per lo più", cioè nella maggior parte dei casi.

In un articolo successivo, non compreso in questa raccolta, ho mostrato che gli *endoxa* non sono le opinioni dei filosofi precedenti, che Aristotele discute all'inizio dei suoi trattati, perché queste spesso sono paradossali e nei *Topici* sono da lui chiamate «tesi». La tesi dei filosofi precedenti sono discusse alla luce degli *endoxa* e in genere sono mante-

nute se concordano con questi, con tutti o con la maggior parte, e sono rifiutate se vi si oppongono, come Aristotele spiega in *Etica Nicomachea* VII 1.

Il secondo volume, uscito nel 2005, raccoglie gli scritti su “Fisica, antropologia e metafisica” pubblicati fra il 1980 e il 2003. Tra quelli concernenti la fisica e l’antropologia desidero segnalare la discussione che ho avuto col padre Norman Ford sullo sviluppo dell’embrione, nel corso della quale ho ritenuto di poter precisare, sulla base di passi della *Metafisica* e del *De generatione animalium*, che per Aristotele l’anima, cioè la forma, dell’embrione umano è un’anima umana sin dall’inizio del suo sviluppo, essendo inconcepibile che l’embrione subisca un mutamento sostanziale, trasformandosi da pianta in animale e in essere umano (cosa che invece ammette Tommaso d’Aquino, seguito dal padre Ford, considerando l’anima umana come creata direttamente da Dio nel quarantesimo giorno dello sviluppo dell’embrione). Su questo tema sono ritornato più ampiamente in un articolo su *L’origine dell’anima intellettuale secondo Aristotele*, pubblicato in *Anthrôpinê sophia. Studi in memoria di Gabriele Giannantoni*, Napoli 2008. Negli articoli concernenti la metafisica i più originali sono quelli che avanzano l’ipotesi, suffragata da vari argomenti, che il motore immobile, secondo Aristotele, muova il cielo, e attraverso il cielo il resto dell’universo, non come causa finale, ma come causa efficiente (non però creatrice, come credevano i commentatori medievali e, tra i moderni, Brentano).

Il terzo volume, uscito nel 2008, è dedicato alla “Filosofia pratica” e contiene gli articoli dedicati all’etica e alla politica di Aristotele, pubblicati fra il 1976 e il 2003. Per quanto riguarda l’etica, il contributo più originale è la dimostrazione, che ritengo di avere portato, della differenza, per Aristotele, tra la filosofia pratica, cioè la “scienza politica” esposta nelle *Etiche* e nella *Politica*, e la virtù dianoetica della *phronêsis*, due forme di razionalità spesso confuse dai sostenitori della “rinascita della filosofia pratica” (per esempio da Gadamer). Per quanto riguarda, invece, la *Politica*, il contributo più originale è l’articolo, già segnalato, su *Storicità e attualità della concezione aristotelica dello Stato*, che ho ulteriormente sviluppato in un’antologia sul pensiero politico di Aristotele, pubblicata da Laterza nel 1997 col titolo generico *Aristotele*, perché inclusa nella collana “Il pensiero politico”. Essa è stata tradotta in spagnolo dalla prestigiosa casa editrice Gredos, con mia sorpresa, trattandosi non di una monografia originale, ma appunto di un’antologia di passi dell’*Etica Nicomachea* e della *Politica*, preceduti da un mio saggio su “Il pensiero politico di Aristotele”.

Il quarto volume dei *Nuovi studi aristotelici* contiene gli articoli riguardanti l’influenza di Aristotele nella storia della cultura ed è diviso in due tomi, di cui il primo, uscito nel 2009, concerne “Antichità, Medioevo e Rinascimento”. Esso contiene saggi pubblicati tra il 1979 e il 2002, riguardanti Teofrasto, Filodemo, l’apostolo Paolo, Aspasio, Alessandro di Afrodisia, il neoplatonismo, Averroè, Bonaventura da Bagnoregio, Tommaso d’Aquino, Marsilio da Padova, Nicola Cusano, Giacomo Zabarella, William Harvey, Galileo Galilei, tutti autori o correnti che hanno subito l’influenza di Aristotele e si sono riferiti a lui in vari modi. In questi articoli ho cercato di mostrare che già Teofrasto dubitava della causalità finale del Motore immobile e che questa fu affermata soprattutto da Alessandro di Afrodisia; che l’apostolo Paolo anteponeva agli idoli del politeismo pagano il “Dio dei

filosofi”, il quale era in gran parte il Dio di Aristotele; che Tommaso d’Aquino nell’interpretare Aristotele fu spesso influenzato dal neoplatonismo; che Marsilio, esponente dell’aristotelismo “laico”, in parte fraintese la *Politica* di Aristotele; che Zabarella, aristotelico dichiarato, in parte fraintese la dialettica di Aristotele, mentre Galilei, considerato il demolitore della fisica aristotelica, era anche troppo aristotelico in logica; infine che Harvey fece compiere grandi progressi alla medicina, con la teoria dell’epigenesi, grazie al suo aristotelismo.

Infine il secondo tomo del quarto volume, uscito nel 2010, riguarda l’influenza di Aristotele sulla filosofia moderna e contemporanea. Esso contiene articoli pubblicati fra il 1980 e il 2010, riguardanti la tradizione della filosofia pratica nella filosofia moderna, Hegel, i critici di Hegel, Trendelenburg, Brentano, Zeller, Łukasiewicz, Heidegger, Gadamer, Jonas, MacIntyre, Ryle, Nussbaum, il dibattito sul *Mind-Body Problem*, la genetica contemporanea, il Concilio Vaticano II, il cosiddetto “tomismo analitico” (P. Geach, A. Kenny). In essi ho cercato di dimostrare che Hegel, a proposito del principio di non contraddizione, oscilla tra la critica ad Aristotele e la stima per il suo pensiero, che i primi critici di Hegel (L. Feuerbach, K. Marx, S. Kierkegaard) hanno utilizzato argomenti tratti da Aristotele, che Brentano e Zeller hanno diversamente frainteso Aristotele, che la critica di Łukasiewicz al principio di non contraddizione è valida solo in parte, che Heidegger ha completamente frainteso la concezione aristotelica della verità, che vari filosofi contemporanei sono profondamente influenzati da Aristotele, che il pensiero aristotelico può dare importanti contributi al dibattito sul *Mind-Body Problem* e alla genetica contemporanea, che il “tomismo analitico” recupera aspetti aristotelici del pensiero di Tommaso d’Aquino.

Ovviamente dopo il 2010 ho continuato a pubblicare articoli su Aristotele e la sua fortuna nei secoli, che spero di poter raccogliere in un nuovo volume, se trovo una casa editrice disposta a pubblicarlo. Segnalo, per completezza, che una selezione dei miei articoli sulla dialettica, la fisica e la metafisica di Aristotele, tradotti in francese, è stata pubblicata nel 2008 dalle Éditions Peeters di Louvain-La-Neuve col titolo *Dialectique, physique et métaphysique. Études sur Aristote*, nella prestigiosa collana “Aristote. Traductions et études” del Centre De Wulf-Mansion dell’Università Cattolica di Lovanio.

8. Edizioni, traduzioni e altri scritti

Oltre alle monografie e agli articoli su Aristotele, ho anche curato edizioni di raccolte di scritti su Aristotele. La più prestigiosa è stata l’edizione degli atti dell’VIII Symposium Aristotelicum, sugli *Analitici posteriori*, che avevo organizzato io stesso a Padova nel 1978, la quale è uscita nel 1981 col titolo *Aristotle on Science. The “Posterior Analytics”* (forse avrei dovuto intitolarla *Aristotele on Scientific Knowledge*, perché gli Inglesi traducono così il termine *epistêmê*, non potendo il verbo *to know* esprimere la differenza, esistente in altre lingue, tra «conoscere» e «sapere»). Ovviamente i collaboratori erano i più noti aristotelisti dell’epoca (J.L. Ackrill, J. Barnes, J. Brunschwig, M.F. Burnyeat, Ch. Kahn,

W. Kullmann, W. Leszl, A.C. Lloyd, S. Mansion, M. Mignucci, G. Patzig, R. Sorabji, W.J. Verdenius). Un'altra edizione di cui vado fiero è quella della *Guida ad Aristotele* della casa editrice Laterza, uscita nel 1995 e ristampata varie volte fino al 2015, alla quale hanno collaborato Donini, Leszl, Mignucci, Movia, Natali, Repici, Rossitto, Vegetti, cioè i maggiori aristotelisti italiani. Infine la più recente raccolta di cui ho curato l'edizione, insieme a Michel Crubellier, è *Lire Aristotele*, pubblicato dalle Presses Universitaires de France nel 2016, con collaborazione internazionale (R. Chiaradonna, K. Corcilius, P. Crivelli, P. Destrée, A. Jaulin, A. Laks, C. Loguet, C. Natali, P. Pellegrin, C. Rossitto, A. Stevens, A.-L. Terme, M. Vegetti, C. Viano, M. Zingano).

Ho poi tenuto un corso nell'Università di Santa Fe (Argentina) su *Ser y tiempo en Aristóteles*, pubblicato in spagnolo con questo titolo dalla Editorial Biblos di Buenos Aires nel 2011, nel quale sostengo, contro Heidegger, che Aristotele ha trattato non solo del tempo «cosmico» (chiamato da Heidegger *vulgäre*), ma anche del tempo «umano», nel *De memoria et reminiscentia*, nella *Metafisica*, nell'*Etica Nicomachea*, nella *Retrica* e nella *Poetica*. Ho tenuto un altro corso nella Pontificia Università della Santa Croce a Roma su *Struttura e significato della Metafisica di Aristotele*, uscito nel 2006 e subito tradotto in spagnolo, in Argentina. Un altro corso ancora ho tenuto nell'Università Panamericana di Città del Messico per la «Catedra Topicos», uscito nel supplemento della rivista "Topicos" del 2015, col titolo *Aristóteles: su tiempo y el nuestro*, dove ho trattato delle *Categorie*, del *De anima*, del *De generatione animalium* e, in discussione con André Laks, del libro *Lambda* della *Metafisica*.

Ho pubblicato una nuova piccola monografia su Aristotele per la casa editrice La Scuola di Brescia nel 2013, che è stata prontamente tradotta in portoghese a San Paulo del Brasile. Infine ho tradotto e commentato in francese il libro *Epsilon* della *Metafisica*, nell'ambito di una collana diretta da David Lefebvre e Marwan Rashed, destinata a comprendere per ciascun libro della *Metafisica* un volume di un autore diverso (Aristotele, *Métaphysique Epsilon*, Introduction, traduction et commentaire par Enrico Berti, Paris, Vrin, 2015). Nell'introduzione e nel commento ho cercato di mostrare che Aristotele non risolve completamente la scienza dell'ente in quanto ente nella scienza teologica, perché dichiara che la prima è «teologica» (non «teologia», come molto traducono) in quanto tratta «anche» (*kai*), cioè non soltanto, delle sostanze immobili in quanto cause prime motrici degli astri. Inoltre ho difeso la concezione aristotelica dell'essere come vero in quanto proprietà non delle cose, ma degli enunciati. Sempre nell'introduzione ho ricostruito la fortuna del libro *Epsilon*, che è poi la fortuna dell'intera *Metafisica*, nel corso dei secoli, da Teofrasto ad oggi.

9. Lavori in corso

Permettetemi, infine, un cenno ai miei "lavori in corso", cioè non ancora pubblicati, sempre su Aristotele, i quali presumibilmente saranno i miei ultimi lavori. Ho appena terminato una nuova traduzione italiana, con introduzione e note, della *Metafisica*, richiestami dalla casa editrice Laterza, alla quale l'ho già consegnata. Ho già corretto le

seconde bozze e mi è stato assicurato che essa uscirà nel gennaio del 1917. In Italia sono state fatte molte traduzioni di quest'opera, alcune delle quali sono ottime (A. Carlini, G. Reale, C.A. Viano, A. Russo, M. Zanatta). Le novità della mia traduzione sono due. La prima riguarda il testo greco che ho tradotto. Non ho fatto una nuova edizione del testo, perché questa avrebbe richiesto una collazione dei manoscritti, lavoro nel quale non sono specializzato, ma ho tenuto conto delle edizioni di singoli libri che sono uscite dopo quelle classiche di Ross (1924) e di Jaeger (1957), cioè quella di Oliver Primavesi per il libro *Alpha meizon*, quella (inedita) di Jonathan Barnes per il libro *Alpha elatton*, quella di Myriam Hecquet-Devienne per il libro *Gamma*, quella (inedita) di Silvia Fazzo per il libro *Epsilon*, il commento-edizione di Michael Frede e Günther Patzig per il libro *Zeta*, l'edizione di Silvia Fazzo per il libro *Lambda*, gli studi di Concetta Luna per i libri *Mu* e *Nu*. Da tutti questi studi risulta che la cosiddetta famiglia *beta* dei manoscritti non risale a un archetipo anteriore al commento di Alessandro di Afrodisia, come credette Jaeger, ma al contrario risale ad un archetipo influenzato dal commento di Alessandro, quindi è meno affidabile della cosiddetta famiglia *alpha*, la quale comprende i due manoscritti più antichi, il *Parisinus graecus* 1853 (E) e il *Vindobonensis phil. Gr.* 100 (J). Perciò nella mia traduzione, pur stampando a fronte il testo edito da Ross, mi sono attenuto sempre alle lezioni della famiglia *alpha*, le quali presentano importanti differenze rispetto alla famiglia *beta*, cioè offrono una *Metafisica* meno "teologizzante" di quella influenzata dal commento di Alessandro.

La seconda novità riguarda la traduzione, che ho fatto il più possibile letterale, rinunciando allo stile scorrevole e spesso anche alla chiarezza. Ho conservato, ad esempio, i neologismi introdotti da Aristotele, quali «il che cos'è» (*to ti esti*), «il che cos'era essere» (*to ti ên einai*), «l'in vista di cui» (*to hou heneka*), e via dicendo. Questo perché il testo della *Metafisica* è un testo difficile, trascurato nello stile, spesso oscuro, e questi caratteri devono poter essere percepiti dal lettore. Le mie note sono poco estese rispetto ai commentari continui, per motivi editoriali, perciò ho rinunciato ad esporre tutte le interpretazioni altrui, avvalendomi quasi soltanto di quelle contenute nei miei studi. Sono curioso di vedere come questa tradizione sarà accolta.

Infine sto lavorando a un volume dal titolo *Aristotelismo*, che mi è stato commissionato dalla casa editrice Il Mulino di Bologna e che devo finire entro quest'anno. Si tratta di una ricostruzione del modo in cui sono state interpretate le varie dottrine di Aristotele, dalla logica all'epistemologia, dalla fisica alla psicologia e alla zoologia, dalla metafisica all'etica e alla politica, fino alla retorica e alla poetica. Naturalmente una ricostruzione completa richiederebbe molti volumi, perché Aristotele è stato presente non solo nell'intera storia della filosofia, ma anche nell'intera storia della cultura, scientifica e non scientifica, del mondo occidentale e del mondo arabo. Perciò devo limitarmi a pochi cenni, rinunciando a riportare e a commentare i testi, come sarebbe giusto fare. Il risultato che si sta delineando è molto interessante, perché mostra che l'Aristotele criticato e rifiutato dall'età moderna e contemporanea è spesso un Aristotele male interpretato, mentre l'Aristotele originale è spesso il più attuale, degno di attirare l'attenzione dei filosofi e degli uomini di cultura anche di oggi.

ENRICO BERTI

/Padova/

My Walks With Aristotle

In connection with the ongoing celebration of Aristotle's Year that has been announced by UNESCO, the Poznan Archaeological Reserve – Genius Loci organized a series of lectures "Walks with Aristotle" that refer to the famous name of the Peripatos school. This invitation has been accepted by one of the greatest scholars of Aristotle, Professor Enrico Berti from the University of Padua, who has been publishing for more than 50 years various studies on the philosophy of the Stagirite as well as on the history of philosophy. Recently, his very instructive book, entitled *Aristotle's Profile*, has appeared in Polish translation (Poznań 2016). Professor Berti's presentation provides an overview of his most important achievements. Included in these are his forthcoming works: his new translation and commentary on Aristotle's *Metaphysics* as well as his monograph *Aristotelismo* which reconstructs the diverse interpretations of Aristotle's doctrines through centuries: from logic to epistemology, from physics to psychology and zoology, from metaphysics to ethics and politics and lastly from rhetoric to poetics.

KEY WORDS

Aristotle's Year in Poznan, an overview of Enrico Berti's works

Wieloznaczność orzekania w *Topikach* 1.15

MIKOŁAJ DOMARADZKI / *Poznań* /

Celem artykułu jest rekonstrukcja nakreślonego w *Top.* 1.15 ujęcia „wieloznaczności orzekania” (πολλαχῶς/πλεοναχῶς λέγεται). W toku rozważań przedstawiona zostanie argumentacja na rzecz tezy, iż we wspomnianym rozdziale *Topik* naszkicowane zostało podejście, któremu Stagiryta pozostał wierny przez całe swoje życie: badanie odmiennych sposobów orzekania danej rzeczy (tj. wykrywanie wieloznaczności odnośnego terminu) jest podstawowym narzędziem dociekań filozoficznych, ponieważ prowadzi ono do rozjaśnienia znaczeń rozpatrywanych terminów i — w konsekwencji — konstruowania poprawnych definicji badanych rzeczy.

Struktura niniejszych rozważań będzie następująca. Najpierw wykazane zostanie, iż procedura ustalania, „na ile sposobów” (ποσαχῶς) coś jest orzekane, stanowi dla Arystotelesa część dialektyki „testującej” (ἐξεταστική). Następnie omówione zostaną różne strategie identyfikowania wieloznaczności, a także jej podstawowe odmiany. Kolejnym etapem analiz będzie pokazanie, iż w swoich rozważaniach Stagiryta płynnie przechodzi od kwestii językowych (dotyczących nazw/terminów) do pytań ontologicznych (dotyczących rzeczy). Zwieńczeniem przedstawionych tu rozważań będzie konkluzja, iż bada-

nia nad wieloznacznością orzekania są dla Arystotelesa nierozzerwalnie związane z nauką o kategoriach: gdy bowiem dana rzecz jest orzekana na wiele sposobów, to wówczas odnośny termin oznacza homonimicznie różne rzeczy w odrębnych kategoriach. Wreszcie w *Dodatku* zaproponowane zostanie nowe tłumaczenie piętnastego rozdziału pierwszej księgi *Topik*¹.

Przydatność badań nad wieloznacznością orzekania

W rozdziale trzynastym pierwszej księgi *Topik* Arystoteles uznaje (105a21–24) rozpoznawanie „na ile sposobów” (ποσαχῶς) coś jest orzekane, za jedno z czterech „narzędzi” (ὄργανα) uzyskiwania sylogizmów. Stosownie do tego cały rozdział piętnasty poświęca Stagiryta omówieniu różnych strategii wykrywania wieloznaczności orzekania. Rozważanie swe rozpoczyna (106a1–4) Arystoteles od następującej deklaracji:

Co do tego, na ile sposobów [rzeczy są orzekane], to rozważyć trzeba nie tylko to, ile [z nich] orzeka się w ten czy inny sposób, lecz także trzeba spróbować podać ich definicje (τὸ δὲ ποσαχῶς, πραγματευτέον μὴ μόνον ὅσα λέγεται καθ' ἕτερον τρόπον, ἀλλὰ καὶ τοὺς λόγους αὐτῶν πειρατέον ἀποδιδόναι).

Wypowiedź ta wyraźnie ukazuje, iż wedle Arystotelesa badanie odmiennych sposobów orzekania służy nie tylko precyzowaniu znaczeń rozpatrywanych terminów, lecz także konstruowaniu poprawnych definicji wchodzących w grę desygnatów. W tym aspekcie rozpoznanie wieloznaczności orzekania jest dla Arystotelesa warunkiem wstępnym rzetelnego ujęcia każdego problemu. Właśnie dlatego nakreślony w *Topikach* program badań nad wieloznacznością orzekania jest przez Stagirytę podejmowany i rozwijany w dziełach późniejszych. Wyśmienitego przykładu dostarcza nam tutaj „dobro”. W *Topikach* (107a11–12) Arystoteles stwierdza bowiem, że „dobro jest homonimem” (ὁμώνυμον τὸ ἀγαθόν), podczas gdy w *Etyce nikomachejskiej* (1096a23–24) podobnie wyrokuje, iż „dobro jest orzekane na tyle różnych sposobów, co byt” (τὰγαθὸν ἰσαχῶς λέγεται τῷ ὄντι)². W obu tych traktatach Arystoteles krytykuje Platona, który błędnie przyjął, iż „dobro” jest orzekane na jeden tylko sposób (μοναχῶς), tzn. że termin „dobro” jest jednoznaczny, i że — w konsekwencji — wszystkie rzeczy dobre są dobre w ten sam sposób, ponieważ uczestniczą w jednej Idee Dobra (por. *Resp.* 505a2–509a5).

¹ W niniejszym artykule wielokrotnie korzystam z fundamentalnych ustaleń Ward (2008: 43–76), a także Shieldsa (1999: 15–19, 50–56). Sporo zawdzięczam również komentarzom Smitha (1997) i Fermani (2016). Wreszcie nawiązuję także do własnych ustaleń (por. Domaradzki 2013 i Domaradzki 2016), w istotny jednak sposób modyfikując i rozbudowując moje wcześniejsze ujęcie (por. np. niżej przyp. 12).

² Inspirujące interpretacje arystotelesowskiego ujęcia homonimiczności dobra przedstawiają: Kosman (1968: 171–174); Irwin (1981: 539–540); MacDonald (1989: 150–174) i Shields (1999: 194–216). Smith (1997: 97) oraz Ward (2008: 66) podkreślają wymowne podobieństwo wywodów przedstawionych w *Topikach* 1.15 i w *Etyce Nikomachejskiej* 1.6. Zob. też Fermani (2016: 1220 przyp. 115). Por. także niżej przyp. 11.

Zarówno w *Topikach*, jak i w *Etyce nikomachejskiej* Arystoteles wskazuje zatem na okoliczność, że badanie wieloznaczności orzekania jest niezwykle użytecznym narzędziem poznawczym: rozpoznanie odmiennych sposobów orzekania rzeczy umożliwi bowiem z jednej strony zachowanie różnorodności desygnatów, a z drugiej wprowadzenie do rozważań określonego porządku.

Wedle Stagiryty większość filozofów nie dostrzega wieloznaczność orzekania i — w konsekwencji — posługuje się całkowicie błędnymi definicjami rzeczy. Dlatego pod koniec piętnastego rozdziału *Topik* (107b6–7) Arystoteles dobitnie powtarza swe zalecenie:

Często w samych definicjach ukrywa się towarzyszący [wyrażeniu] homonim i [właśnie] dlatego badać trzeba definicje (πολλάκις δὲ καὶ ἐν αὐτοῖς τοῖς λόγοις λανθάνει παρακολουθοῦν τὸ ὁμώνυμον· διὸ καὶ ἐπὶ τῶν λόγων σκεπτέον).

Przytoczone wyżej wypowiedzi ukazują, że w *Topikach* Arystoteles w pełni zamienne posługuje się jeszcze określeniami „na wiele (rozmaitych) sposobów” (πολλαχῶς/πλεοναχῶς) i „homonimicznie” (ὁμώνυμος)³. Jednakże już w tym młodzieńczym tekście wyraźnie sformułowany zostaje postulat, któremu Arystoteles pozostaje wierny przez całe życie: wykrywanie wieloznaczności orzekania (homonimiczności) jest podstawowym narzędziem dociekań filozoficznych. *Topiki* są zatem świadectwem potwierdzającym, że: 1) Arystoteles konsekwentnie interesował się problemem wieloznaczności orzekania i, że 2) w interesującym nas tutaj zakresie istnieje zasadnicza ciągłość między wczesnymi i późniejszymi pismami Stagiryty.

Oprócz wspomnianego wyżej „dobra” możemy tu przywołać jeszcze „sprawiedliwość”, która orzekana jest na rozmaite sposoby w *Topikach* (106b29–33) i w *Etyce nikomachejskiej* (1129a23–26) oraz „zdrowie”, które orzekane jest na rozmaite sposoby w *Topikach* (106b34–37) i w *Metafizyce* (1003a34–b1, 1061a5–7). Ciągłe nawiązania do problemu wieloznaczności orzekania ukazują, iż Arystoteles uznaje jej badanie za główny problem dialektyki: wykrywanie odmiennych sposobów orzekania rzeczy jest integralną częścią dialektyki, którą Arystoteles określa (101b3) wdzięcznym mianem „testującej” (ἐξεταστική). Jako część dialektyki testującej, procedura ustalania, „na ile sposobów” (ποσαχῶς) coś jest orzekane, pozwala (101a35) „rozwiązywać trudności” (διαπορῆσαι)

³ Por. np. Owen (1960: 166 przyp. 1); Barnes (1971: 76 przyp. 3); Hintikka (1973: 19–21); Shields (1999: 10 przyp. 2); Ward (2008: 75) i Brakas (2011: 148–149). Irwin (1981: 529) słusznie zaważa tedy, iż „the chapter on homonymy (*Top.* 1. 15) might just as well be called a chapter on multivocity (cf. 106a2, 9, 14, 21, etc.)”. W tekstach późniejszych natomiast Arystoteles wyraźnie przeciwstawia sobie oba te terminy. Przykładowo w kanonicznym passusie *Metafizyki* (1003a33–34) Stagiryta wyrokuje, iż Byt „jest orzekany na wiele sposobów” (λέγεται πολλαχῶς), ale „nie homonimicznie” (οὐχ ὁμώνυμος). Okoliczność ta doprowadziła niektórych badaczy do konkluzji, iż w swych dojrzałych pismach Arystoteles w radykalny sposób odszedł od poglądów sformułowanych w okresie wcześniejszym. Przykładowo Owen (1960: 163–190) i (1965: 70, 95) argumentował, że w pismach późniejszych Arystoteles całkowicie zerwał z koncepcją wyłożoną w *Organon* (por. też Aubenque 1962: 181). Stanowisko to spotkało się z zasadną krytyką Irwina (1981: 531–533), Shieldsa (1999: 20–28, 67–70, 220–224) i Ward (2008: 17–18, 62–64, 73–76).

i — w konsekwencji (101a36) — odkrywać „prawdę i fałsz” (τἀληθές τε καὶ τὸ ψεῦδος) w roztrząsanych kwestiach⁴. O ile zaś wykrywanie wieloznaczności orzekania jest dla Arystotelesa fundamentem dociekań filozoficznych, o tyle w *Topikach* filozof omawia różne strategie jej rozpoznawania.

Strategie wykrywania wieloznaczności orzekania

Sygnałem, że Arystoteles podejmuje próbę wykrycia wieloznaczności orzekania jest naturalnie pytanie, „na ile sposobów” (ποσαχῶς) coś jest orzekane (w grę wchodzić może tutaj pojedynczy wyraz/termin lub cała fraza). Procedura ustalania, na ile sposobów coś może być orzekane, przebiega w następujących etapach: 1) najpierw wyszczególnione zostają odmienne sposoby orzekania danej rzeczy (tj. różne znaczenia roztrząsanego terminu), 2) następnie bada się zidentyfikowaną wieloznaczność za pomocą specjalnych testów (należy bowiem określić, czy odkryta wieloznaczność jest czysto przypadkowa czy też raczej bardziej systematyczna), 3) potem określane są (ewentualne) związki zachodzące między poszczególnymi sposobami orzekania danej rzeczy (tj. różnymi sensami rozpatrywanego terminu) i 4) wreszcie poczynione w ten sposób ustalenia służą rozjaśnianiu znaczeń badanych terminów i konstruowaniu poprawnych definicji ich desygnatów (por. wyżej).

Pierwszym przykładem, jakim Arystoteles ilustruje (106a10) procedurę ustalania, „na ile sposobów” coś może być orzekane, jest badanie „przeciwieństwa” (τὸ ἐναντίον). Otóż przeciwieństwem „ostrego” jest „niski” w odniesieniu do dźwięku, ale „tępy” w odniesieniu do ciała. O tym, że termin ten jest orzekany na wiele sposobów, świadczy (językowy) fakt, iż jest on antonimem dwóch odrębnych wyrazów. Skoro zaś przeciwieństwo roztrząsanego terminu „jest orzekane na wiele sposobów” (πολλαχῶς λέγεται), to wykryta w ten sposób wieloznaczność orzekania dotyczyć musi również „ostrego” (106a14–15). Tak więc procedura ustalania, na ile sposobów „ostry” jest orzekany, ujawnia jego wieloznaczność już na płaszczyźnie samych nazw.

Z kolei wieloznaczność orzekania na płaszczyźnie odrębnych gatunków obrazuje wedle Arystotelesa (106a25) „jasny”. Stagiryta podkreśla (106a25–27), iż przeciwieństwem „jasnego” jest „ponury”, aczkolwiek nie ma tu żadnej niezgodności na płaszczyźnie nazw, ponieważ obu tych terminów użyć można zarówno w odniesieniu do dźwięku, jak i w odniesieniu do koloru. O istnieniu różnicy gatunkowej przekonuje nas zatem dopiero świadectwo odmiennych zmysłów: jasność dźwięku stwierdzamy bowiem słuchem, a jasność koloru – wzrokiem (106a29–32). Tak więc w tym przypadku nie wystarczy sama analiza wyrazów, ponieważ dopiero dzięki percepcji zmysłowej możemy się przekonać, że termin „jasny” jest orzekany na wiele sposobów.

⁴ Świetnie omówienie oferują Berti (2004: 237–244, 265–282) oraz, oczywiście, Ward (2008: 43–76).

Pierwszy z omówionych wyżej testów ma charakter językowy, ponieważ polega on *de facto* na rozpatrywaniu wyrazów i tworzonych przez nie związków frazeologicznych. Natomiast test drugi ma charakter o tyle pozajęzykowy, iż polega on na rozpatrywaniu różnych jakości zmysłowych. Odmienna natura obu tych testów unaocznia, iż Arystoteles w *Topikach* płynnie przechodzi od kwestii językowych (dotyczących nazw/terminów) do pytań ontologicznych (dotyczących rzeczy).

Wieloznaczność słów i homonimiczność rzeczy

W swych rozważaniach Arystoteles płynnie przechodzi zatem od wyrazów do rzeczy. Bardzo wyraźnie widać to w kolejnym teście, w którym Stagiryta wykazuje (106a36), iż dany wyraz ma przeciwieństwo w jednym sensie, ale nie w drugim. Arystoteles wyjaśnia tedy (106a37–b1), że przeciwieństwem przyjemności picia jest cierpienie pragnienia, ale dla przyjemności myślenia, że przekątna kwadratu jest niewspółmierna z bokiem, nie ma już żadnego przeciwieństwa, co prowadzi do konkluzji, że „przyjemność orzekana jest na rozmaite sposoby” (πλεοναχῶς). Podobnie ujmuje Arystoteles (106b1–4) „kochać”, które w odniesieniu do umysłu ma przeciwieństwo w „nienawidzić”, ale które nie ma już żadnego przeciwieństwa, gdy oznacza „czynność cielesną”, co ponownie prowadzi do konkluzji, że „kochać jest homonimem” (ὁμώνυμον). Wyraźnie widzimy, że w obu przypadkach Arystoteles płynnie przechodzi od wyrazów (oznaczających „przyjemność” i „kochanie”) do faktycznych stanów tudzież czynności oznaczanych przez te terminy⁵.

Przejście to jest możliwe dzięki temu, iż sama fraza ποσαχῶς λέγεται jest wieloznaczna: odnosi się ona może w równym stopniu do wyrazów, jak i do przedmiotów⁶. Grecki czasownik λέγεται można wszak oddać w ten sposób, iż już to jakaś rzecz, już to jakaś nazwa orzekana jest na wiele sposobów. Ta dwuznaczność odniesienia przedmiotowego jest szczególnie widoczna w rzeczownikach odczasownikowych (np. τὸ φιλεῖν), które oznaczają zarówno same wyrazy, jak i opisywane przez nie stany (tudzież czynności). Wieloznaczność frazy ποσαχῶς λέγεται ukazuje, że dla Arystotelesa istnieje ścisły związek między homonimicznymi rzeczami i wieloznacznymi terminami. Okoliczność ta nie powinna specjalnie zdumiewać: rzeczy są wszak homonimami, gdy oznaczające je wyrazy są orzekane na wiele sposobów (tj. w wielu znaczeniach). Zarówno terminy, jak i ich desygnaty są wówczas orzekane πολλαχῶς (tudzież: πλεοναχῶς). Właśnie dlatego rozważania semantyczne i ontologiczne są ze sobą tak ściśle powiązane w filozofii Arystotelesa.

Podsumowując, stwierdzić zatem możemy, iż *Topiki* 1.15 prezentują semantyczne strategie wykrywania wieloznaczności orzekania (wychodzące od określonych wyrazów), ale Arystoteles w naturalny sposób łączy je z pytaniami ontologicznymi (doty-

⁵ Okoliczność tę trafnie podkreśla Ward (2008: 59). Por. też Butler (1997: 117–126).

⁶ Por. Smith (1997: 88–89, 93) i Ward (2008: 57, 59).

czącymi homonimiczności konkretnych rzeczy). Inaczej mówiąc, proponowane przez Stagirytę testy wykrywają z jednej strony wieloznaczność terminów, a z drugiej ujawniają homonimiczność ich desygnatów.

Dwa rodzaje wieloznaczności

W swych traktatach Arystoteles wielokrotnie przeciwstawia sobie dwa rodzaje wieloznaczności⁷. Przykładowo w *Etyce nikomachejskiej* (1129a30–31) Stagiryta zestawia ze sobą dwa wyrazy: κλείς (obojczyk/klucz) i ἄδικος (niesprawiedliwy). Celem tego zestawienia jest unaocznienie, iż pokrewieństwo sposobów orzekania danego terminu może w istotny sposób utrudniać dostrzeżenie jego wieloznaczności. Poszczególne znaczenia wyrazu κλείς uświadomić sobie możemy stosunkowo łatwo, jako że nie mamy większych trudności z odróżnieniem od siebie obojczyka i klucza. Zgoła inaczej wygląda jednak sprawa w przypadku ἄδικος. Arystoteles zwraca tu uwagę na fakt (1129a31–33), iż wyraz ten jest orzekany na wiele sposobów, ponieważ „niesprawiedliwą” nazywa się osobę już to „łamającą prawo” (παράνομος), już to „zachłanną” (πλεονέκτης), już to „stronniczą” (ἄνισος). Trudności w dostrzeżeniu wieloznaczności orzekania ἄδικος biorą się zatem stąd, iż przymiotnika „niesprawiedliwy” użyć możemy w odniesieniu do człowieka, który 1) nie przestrzega praw i/lub 2) domaga się więcej, niż mu się należy i/lub 3) nie traktuje równo wszystkich. Ponieważ łamanie praw, zachłanność i stronniczość są stosunkowo zbliżonymi „niesprawiedliwościami”, poszczególne sposoby orzekania ἄδικος (przynajmniej częściowo) zazębiają się ze sobą. Właśnie dlatego wieloznaczność orzekania ἄδικος nie jest tak ewidentna, jak to ma miejsce w przypadku κλείς.

Podobną myśl wypowiada Arystoteles w *Sofistycznych obaleniach*. Również tutaj Stagiryta przeciwstawia sobie wieloznaczność trywialną, którą dostrzec może każdy i wieloznaczność nietrywialną, która uchodzi uwadze nawet najbardziej doświadczonych. Z jednej strony Arystoteles podkreśla zatem (182b13–17) banalność takich „wykorzystujących homonimie” (παρὰ τὴν ὁμωνυμίαν) paralogizmów jak „znosił mąż ze schodów δίφρον (stołek/rydwan), wszelako z drugiej strony Stagiryta zauważa (182b26–27), że tylko nieliczni kontrowersje narosłe wokół argumentów Zenona i Parmenidesa starają się rozwiązać „przez stwierdzenie, iż ‘jedno’ i ‘byt’ orzekane są na wiele sposobów” (διὰ τὸ πολλαχῶς φάναι τὸ ἐν λέγεσθαι καὶ τὸ ὄν). Ponownie widzimy zatem, iż pokrewieństwo sposobów orzekania utrudnia dostrzeżenie wchodzącej w grę wieloznaczności. Poszczególne znaczenia δίφρος uświadomiamy sobie z łatwością, ponieważ nie mamy większych trudności z odróżnieniem od siebie stołka i rydwanu. Trudności takie pojawiają się natomiast w przypadku „jednego” i „bytu”, których poszczególne sposoby orzekania (przynajmniej częściowo) pokrywają się ze sobą.

⁷ Por. Domaradzki (2013: 258–271) i Domaradzki (2016: 16–21).

Warto w tym miejscu podkreślić fakt, iż myśl tę odnajdujemy także w *Topikach* 1.15. Również tu Arystoteles przeciwstawia sobie bowiem dwa rodzaje wieloznaczności. Z jednej strony Stagiryta wylicza wyrazy, których poszczególne sensory nie są ze sobą powiązane w żaden sposób (tylko przez przypadek łączy je wspólna nazwa). Z drugiej zaś strony Arystoteles rozpatruje terminy, których poszczególne sposoby orzekania są ze sobą jakoś powiązane (łączy je bowiem nie tylko wspólna nazwa, lecz także wspólna natura rzeczy).

Do grupy pierwszej należy na przykład wyraz ὄνος (osiół/kołowrót), który — jak wyjaśnia sam Arystoteles (107a19–20) — oznacza „zarówno zwierzę, jak i narzędzie” (τὸ τε ζῷον καὶ τὸ σκεῦος). Jest to wieloznaczność trywialna i czysto przypadkowa, ponieważ oba znaczenia wyrazu ὄνος nie są ze sobą powiązane w żaden sposób (tylko w wyniku czystego przypadku nazwa ich jest wspólna). Arystoteles dobitnie podkreśla zresztą tutaj (107a20) fakt, że „różna jest ich definicja odpowiadająca nazwie” (ἕτερος γὰρ ὁ κατὰ τοῦνομα λόγος αὐτῶν)⁸. Podobnie jak miało to miejsce w przypadku omówionych wyżej κλείς i δίφρος, również w przypadku ὄνος z łatwością dostrzegamy wchodzącą w grę wieloznaczność. We wszystkich tych przypadkach nie mamy jednak żadnych trudności z odróżnieniem od siebie poszczególnych przedmiotów (obojczyka/kłucza, stołka/rydwanu, osła/kołowrotu), które tylko w wyniku czystego przypadku są homonimicznie oznaczane przez tę samą nazwę (κλείς, δίφρος, ὄνος). Wyraźna odrębność znaczeń czyni wieloznaczność tych wyrazów trywialną.

Obok wieloznaczności trywialnej i czysto przypadkowej, Arystoteles wyróżnia w *Topikach* także wieloznaczność nietrywialną i systematyczną. Do tej grupy należą terminy, których poszczególne sposoby orzekania są ze sobą jakoś powiązane, a ich pokrewieństwo utrudnia dostrzeżenie wchodzącej w grę wieloznaczności. Reprezentatywnym przedstawicielem tej grupy jest termin „zdrowy”. W *Topikach* Arystoteles dobitnie podkreśla fakt (106b34–36), iż „zdrowy” jest orzekany „na rozmaite sposoby” (πλεοναχῶς), albowiem używa się go w odniesieniu do tego, co zdrowie „czyni” (ποιητικόν), co zdrowie „zachowuje” (φυλακτικόν) i co jest zdrowia „oznaka” (σημαντικόν). Ta sama myśl zostaje powtórzona i uzupełniona w *Metafizyce* (1003a34–b1), gdzie Stagiryta wyjaśnia, że „wszystko, co zdrowe” orzekane jest „w odniesieniu do zdrowia”, jedno, ponieważ je „podtrzymuje” (φυλάττειν), inne, ponieważ je „czyni” (ποιεῖν), inne, ponieważ jest zdrowia „oznaka” (σημεῖον) i jeszcze inne, ponieważ jest „zdolne do [jego] przyjęcia” (δεκτικόν)⁹.

⁸ Warto odnotować podobieństwo tego sformułowania do słynnej definicji nakreślonej w *Kategoriach* (1a1–2), gdzie za homonimy uznaje się rzeczy o wspólnej nazwie, których „odpowiadająca nazwie definicja istoty jest różna” (ὁ δὲ κατὰ τοῦνομα λόγος τῆς οὐσίας ἕτερος). Definicja przedstawiona w *Kategoriach* (ὁ κατὰ τοῦνομα λόγος τῆς οὐσίας) uzupełnia definicję przywołaną w *Topikach* (ὁ κατὰ τοῦνομα λόγος) o frazę τῆς οὐσίας. Uzupełnienie to ma zaś charakter o tyle pleonastyczny, iż uchwycenie istoty (οὐσία) jest dla Arystotelesa równoznaczne z uzyskaniem definicji (λόγος). Tak więc λόγος jest tutaj synonimem οὐσία. W kwestii różnic między sformułowaniami zawartymi w *Kategoriach* i w *Topikach*, por. Anton (1968: 324–325).

⁹ Z kolei w innym miejscu *Metafizyki* (1061a6–7) Arystoteles wymienia tylko to, co jest zdrowia „oznaka” (σημαντικόν) i to, co zdrowie „czyni” (ποιητικόν).

W obu traktatach Arystoteles bada, „na ile sposobów” (ποσάχῳς) zdrowie może być orzekane. Oczywiście w *Topikach* Arystoteles nie odwołuje się jeszcze do wieloznaczności orzekania typu πρὸς ἔν¹⁰. Ponadto pamiętać także trzeba o zgoła odmiennych celach obu traktatów: *Topiki* traktują o sposobach budowania poprawnej argumentacji dialektycznej, podczas gdy *Metafizyka* traktuje o sposobach uzyskiwania rzetelnej wiedzy naukowej. Niemniej uderzające podobieństwo między ujęciem „zdrowia” naszkicowanym w *Topikach* i ujęciem przedstawionym w *Metafizyce* pozwala stwierdzić, iż *Metafizyka* dopełnia ujęcie wieloznaczności orzekania nakreślone w *Topikach*. O ile bowiem w *Topikach* Arystoteles wymienia trzy sposoby orzekania „zdrowego” („to, co czyni”, „to, co zachowuje” i „to, co jest oznaką”), o tyle w *Metafizyce*, Stagiryta powtarza je dokładnie („to, co podtrzymuje”, „to, co czyni” i „to, co jest oznaką”), dodając jeszcze jeden („to, co jest zdolne do przyjęcia”). Wypowiedź ta pokazuje, iż w swych dojrzałych rozważaniach Arystoteles pozostaje wierny młodzieńczemu przekonaniu o doniosłości badań nad wieloznacznością orzekania.

W obu przytoczonych wyżej traktatach Arystoteles staje na stanowisku, iż zdrowie orzekane jest na wiele sposobów. Myśl Stagiryty zilustrować możemy następującym przykładem. Otóż określony styl życia może nas *czynić* zdrowymi, pewne zabiegi mogą *zachowywać* (*podtrzymywać*) nasze zdrowie, nasza cera może być *znaką* zdrowia, a po przebytej chorobie nasze ciało może być *zdolne do przyjęcia* zdrowia. *Topiki* oraz *Metafizyka* pokazują zatem, iż „zdrowie” orzekane jest „na wiele różnych sposobów”, tj. w wielu różnych znaczeniach i w odniesieniu do wielu różnych rzeczy (stylu życia, zabiegów, cery, ciała itd.). Poszczególne definicje owych rzeczy (przynajmniej częściowo) pokrywają się ze sobą i zazębiają, ponieważ odnoszą się one do Zdrowia jako takiego (właśnie dlatego w *Metafizyce* Arystoteles precyzuje, iż odnoszą się one πρὸς ἔν). Wyraźnie widzimy przeto, iż w ujęciu Stagiryty badania nad wieloznacznością orzekania wprowadzają porządek do rozważań filozoficznych, ponieważ między poszczególnymi sposobami orzekania ustalona zostaje określona hierarchia. W ten sposób przechodzimy do Arystotelesowskiej nauki o kategoriach: gdy bowiem dana rzecz jest orzekana na wiele sposobów, to wówczas odnośny termin oznacza homonimicznie różne rzeczy w odrębnych kategoriach.

¹⁰ W literaturze przedmiotu wieloznaczność tę zwykle się określać bardzo różnie: „focal meaning” (Owen 1960), „focal connection” (Irwin 1981), „Pros-Hen-Relation” (Rapp 1992), „core-dependence” (Shields 1999 i Ward 2008) czy wreszcie „πρὸς ἔν signification” (Brakas 2011).

Wieloznaczność orzekania a nauka o kategoriach

Jednym z najciekawszych i zarazem najoryginalniejszych testów na wykrywanie wieloznaczności orzekania, jakie Arystoteles przedstawia w piętnastym rozdziale *Topik* (107a3–4), jest badanie „rodzajów orzekania podług nazwy” (τὰ γένη τῶν κατὰ τοῦνομα κατηγοριῶν). Stagiryta podkreśla tutaj fakt (107a4–5), iż jeśli dana rzecz jest orzekana w różnych kategoriach, to wówczas „odnośne wyrażenie jest homonimem” (ὁμώνυμον τὸ λεγόμενον). Następnie filozof podaje przykład (107a5–11) takiej wieloznaczności kategorialnej: otóż „dobrem” (τὸ ἀγαθόν) w odniesieniu do jedzenia jest „to, co sprawia przyjemność” (τὸ ποιητικὸν ἡδονῆς), w odniesieniu do medycyny — „to, co wytwarza zdrowie” (τὸ ποιητικὸν ὑγείας), w odniesieniu do duszy — „bycie określonej jakości, na przykład umiarkowaną, mężną, lub sprawiedliwą” (τὸ ποιῶν εἶναι, οἷον σώφρονα ἢ ἀνδρείαν ἢ δικάϊαν), w odniesieniu do czasu (τὸ ποτέ) — „to, co [zdarza się] w stosownym momencie” (τὸ ἐν τῷ καιρῷ), a w odniesieniu do ilości (τὸ ποσόν) — „słuszna miara” (τὸ μέτριον). Po wyliczeniu różnych kategorii, w których dobro jest orzekane, Arystoteles stwierdza w konkluzji (107a11–12), iż „dobro jest homonimem” (ὁμώνυμον τὸ ἀγαθόν).

Powyższy przykład pokazuje, że gdy jakaś rzecz orzekana jest na rozmaite sposoby, to wówczas oznaczający ją termin desygnuje różne rzeczy w odrębnych kategoriach. Wszak „dobro” orzekane o jedzeniu czy o medycynie oznacza kategorię *działania* (to, co sprawia przyjemność lub wytwarza zdrowie), „dobro” orzekane o duszy oznacza kategorię *jakości* (bycie umiarkowaną, mężną, sprawiedliwą itd.), „dobro” orzekane o czasie oznacza kategorię *czasu* (właściwy moment), a „dobro” orzekane o ilości oznacza kategorię *ilości* (słuszną miarę)¹¹. Ponieważ „dobro” jest orzekane w różnych kategoriach (*działanie, jakość, czas, ilość*), „dobro” oznacza homonimicznie zupełnie różne rzeczy. Tego nie dostrzegł Platon, który — jak odnotowaliśmy wyżej — zgoła niesłusznie przyjął, że „dobro” jest jednoznaczne (orzekane μοναχῶς) i że — w konsekwencji — wszystkie rzeczy dobre są dobre w ten sam sposób. Arystoteles zwraca tedy uwagę na wieloznaczność orzekania, by ukazać nieadekwatność (jednostronność) ujęcia Platońskiego (ignorującego różnorodność rzeczy). Naszkicowany w *Topikach* (107a5–12), a następnie dopracowany w *Etyce nikomachejskiej* (1096a11–1097a14) wywód, że dobro jest orzekane na wiele sposobów („w tylu kategoriach, co byt”) ma pokazać, że dobro nie może być jednym, ogólnym pojęciem. O ile zaś stwierdzenie wieloznaczności orzekania danego terminu oznacza, że jego desygnaty należą do różnych kategorii, o tyle badania nad nimi należeć muszą do odrębnych nauk.

¹¹ Z kolei w *Etyce nikomachejskiej* (1096a23–27) dobro orzekane jest w następujących kategoriach: substancja (bóg lub umysł), jakość (cnoty), ilość (słuszna miara), relacja (to, co przydatne), czas (stosowny moment) i miejsce (dogodne położenie).

Dodatek: *Topiki* 1.15

Proponowane tutaj tłumaczenie piętnastego rozdziału pierwszej księgi *Topik* w wielu istotnych kwestiach różni się od dostępnego polskiemu czytelnikowi przekładu autorstwa Kazimierza Leśniaka (1990). Choć wszystkich różnic wyliczać oczywiście niepodobna, to jednak warto zwrócić uwagę na następujące spośród nich. Synonimiczne λέγεται i κατηγορεῖται oddawane są za pomocą zwrotów „orzeka się” tudzież „jest/są orzekane”. Przysłowki łączące się ze wspomnianymi czasownikami tłumaczone są bez odwołania się do pojęcia „znaczenia”¹². A zatem przysłówek ποσαχῶς oddawany jest za pomocą zwrotu „na ile sposobów”, przysłówek πολλαχῶς — za pomocą zwrotu „na wiele sposobów”, a przysłówek πλεοναχῶς — za pomocą zwrotu „na rozmaite sposoby”. Podobnie termin ὁμόνυμον tłumaczony jest dosłownie jako „homonim” (a nie jako „wyraz wieloznaczny” czy „wieloznaczność”). Wreszcie proponowany tutaj przekład stara się jak najwierniej zachować „notatkowy” styl wykładu Arystotelesa. Dla ułatwienia lektury poszczególne partie tekst zaopatrzone zostały w stosowne nagłówki.

106a1–8: Dlaczego należy badać, na ile sposobów rzeczy są orzekane?

O przesłankach dość zostało już zatem powiedziane. Natomiast co do tego, na ile sposobów (ποσαχῶς) [rzeczy są orzekane], to rozważyć trzeba nie tylko to, ile [z nich] orzeka się (λέγεται) w ten czy inny sposób, lecz także trzeba spróbować podać ich definicje. Przykładowo [odnotować trzeba] nie tylko to, że o sprawiedliwości i o męstwie orzeka się, iż są dobre w jeden sposób, podczas gdy o tężyznie i o zdrowiu [orzeka się, iż są dobre] w inny [sposób], lecz także [odnotować trzeba] to, że te pierwsze [orzeka się tak] z racji ich bycia pewnymi jakościami, podczas gdy te drugie [orzeka się tak] z racji ich wytwarzania czegoś, a nie z racji ich bycia pewnymi jakościami. Tak samo i w innych przypadkach.

106a9–35: Badanie przeciwieństw

Czy [rzeczy] są orzekane na wiele sposobów (πολλαχῶς), czy na gatunkowo jeden (μοναχῶς τῷ εἶδει) rozpatrzyć trzeba za pomocą następujących [testów]. Pierwszy to badanie przeciwieństwa (τὸ ἐναντίον) [w celu ustalenia], czy orzeka się je na wiele sposobów, i czy te nie zgadzają się ze sobą w gatunku lub w nazwie. Niektóre są bowiem

¹² Odchodzę tym samym od propozycji translatorskich przedstawionych w Domaradzki (2013) i Domaradzki (2016).

różne już w [samych swoich] nazwach. Przykładowo w odniesieniu do dźwięku przeciwieństwem „ostrego” jest „niski”, ale w odniesieniu do ciała [przeciwieństwem jest] „tępy”. Oczywiście jest zatem, że przeciwieństwo „ostrego” jest orzekane na wiele sposobów. A jeśli tak, to i „ostry” [orzeka się na wiele sposobów]. W każdym bowiem z tych przypadków przeciwieństwo będzie różne. To samo [słowo] „ostry” nie będzie przecież przeciwieństwem „tępego” i „niskiego”, mimo że „ostry” jest przeciwieństwem obu. I znowu przeciwieństwem „niskiego” jest „ostry” w odniesieniu do głosu, ale „zaokrąglony” w odniesieniu do ciała. Tak więc „niski” orzeka się na wiele sposobów, ponieważ i [jego] przeciwieństwo [orzeka się na wiele sposobów]. I podobnie [przeciwieństwem] „pięknego” jest „szpetny” w odniesieniu do istoty żywej, ale „niszczyjący” w odniesieniu do domu. Tak więc „piękny” jest homonimem (ὁμώνυμον).

W niektórych zaś przypadkach nie ma żadnej niezgodności w nazwach, ale różnica między nimi jest od razu widoczna w [obrębie] gatunku, jak na przykład w przypadku „jasnego” i „ponurego”. O dźwięku bowiem orzeka się, że jest „jasny” lub „ponury” i podobnie [orzeka się też] o kolorze. Nie ma [tu] zatem żadnej niezgodności w nazwach, aczkolwiek różnica między nimi jest od razu widoczna w [obrębie] gatunku, ponieważ o kolorze i o dźwięku nie orzeka się w ten sam sposób, że jest „jasny”. A oczywiście jest to już za sprawą percepcji zmysłowej. Rzeczy należące do tego samego gatunku [postrzega] wszak ten sam zmysł, a przecież jasności dźwięku i [jasności] koloru nie stwierdzamy tym samym zmysłem, lecz jedne [stwierdzamy] wzrokiem, a drugie — słuchem. Podobnie „ostry” i „delikatny” w odniesieniu do smaków i ciał: jedne [stwierdzamy] dotykiem, a drugie — zmysłem smaku. I [tu] nie ma żadnej niezgodności w nazwach: ani w przypadku rzeczy [badanych], ani w przypadku ich przeciwieństw, ponieważ „delikatny” jest przeciwieństwem obu.

106a36–106b4: Wykrywanie brakujących przeciwieństw

Ponadto [przebadac] trzeba], czy jest jakieś przeciwieństwo dla jednej rzeczy, a dla innej w ogóle nie ma żadnego. Przykładowo przeciwieństwem przyjemności picia jest cierpienie pragnienia, ale [dla przyjemności] myślenia, że przekątna [kwadratu] jest niewspółmierna z bokiem, nie ma [już] żadnego [przeciwieństwa]. Tak więc przyjemność orzekana jest na rozmaite sposoby (πλεοναχῶς). I [podobnie] przeciwieństwem „kochać” w odniesieniu do umysłu jest „nienawdzić”, ale [dla „kochać”] w odniesieniu do czynności cielesnej nie ma [już] żadnego [przeciwieństwa]. Oczywiście jest zatem, że „kochać” jest homonimem.

106b4–12: Wyszukiwanie stopni pośrednich

Ponadto [przejs] trzeba] do stopni pośrednich (τῶν ἀνὰ μέσων). Jeśli jest jakiś stopień pośredni dla jednych [przeciwieństw], a dla innych nie ma [już] żadnego lub jeśli dla

jednych i drugich jest wprawdzie coś [pośredniego], ale nie jest to to samo. Przykładowo w odniesieniu do kolorów między „jasnym” i „mrocznym” jest „szary”, ale w odniesieniu do dźwięku nie ma żadnego [stopnia pośredniego] lub, jeśli już jest, to będzie to „przytłumiony” — jak to niektórzy twierdzą, że dźwięk przytłumiony jest pośredni. Tak więc „jasny” jest homonimem i podobnie „mroczny” [jest homonimem]. Ponadto [przebadac trzeba], czy jest więcej stopni pośrednich dla jednych [przeciwieństw], a dla innych [tylko] jeden, tak jak w przypadku „jasnego” i „mrocznego”, ponieważ w odniesieniu do kolorów stopni pośrednich jest wiele, podczas gdy w odniesieniu do dźwięku [tylko] jeden: „przytłumiony”.

106b13–20: Badanie przeciwstawięń podług opozycji

I znowu w przypadku przeciwstawienia podług opozycji (τοῦ κατ’ ἀντίφασιν ἀντικειμένου) przebadac [trzeba], czy orzeka się [je] na rozmaite sposoby. Jeśli bowiem to jest orzekane na rozmaite sposoby, to wówczas i to, co jest temu przeciwstawne, orzekane będzie na rozmaite sposoby. Przykładowo „nie widziec” jest orzekane na rozmaite sposoby: jeden [to] „nie posiadać wzroku”, a drugi [to] „nie korzystać ze wzroku”. Jeśli zaś to [jest orzekane] na rozmaite sposoby, to i „widziec” musi być orzekane na rozmaite sposoby, ponieważ dla obu [znaczeń] „nie widziec” jest coś przeciwstawnego: przykładowo dla „nie posiadać wzroku” [będzie to] „posiadać [wzrok]”, a dla „nie korzystać ze wzroku” [będzie to] „korzystać [ze wzroku]”.

106b21–28: Badanie rzeczy orzekanych podług braku lub posiadania

Ponadto [trzeba] rozważyć rzeczy orzekane podług braku lub posiadania (κατὰ στέρησιν καὶ ἔξιν). Jeśli bowiem jedna z nich jest orzekana na rozmaite sposoby, to i pozostała [orzekana będzie na rozmaite sposoby]. Przykładowo jeśli „postrzegać” orzekane jest na rozmaite sposoby, w odniesieniu do duszy i w odniesieniu do ciała, to i „być niepostrzeganym” orzekane będzie na rozmaite sposoby, zarówno w odniesieniu do duszy, jak i w odniesieniu do ciała. Że zaś podług braku lub posiadania przeciwstawiane są rzeczy właśnie wspomniane, to jest oczywiste, ponieważ istoty żywe z natury posiadają obie zdolności postrzegania, zarówno [tę] odnoszącą się do duszy, jak i [tę] odnoszącą się do ciała.

106b29–107a2: Badanie form gramatycznych

Ponadto rozważyć trzeba formy gramatyczne (πτώσεις). Jeśli bowiem „sprawiedliwie” orzekane jest na rozmaite sposoby, to i „sprawiedliwy” orzekane będzie na rozmaite sposoby. Zgodne jest bowiem każde [znaczenie] „sprawiedliwy” z każdym [znaczeniem]

„sprawiedliwie”. Przykładowo jeśli „sprawiedliwie” orzekane jest zarówno [w znaczeniu] „sądzić według własnego przekonania”, jak i [w znaczeniu] „[sądzić] jak należy”, to podobnie [orzekane jest] i „sprawiedliwy”. Tak samo jeśli „zdrowy” [orzekane jest] na rozmaite sposoby, to i „zdrowo” orzekane będzie na rozmaite sposoby. Przykładowo jeśli „zdrowy” [orzeka się o tym], co zdrowie czyniące, [zdrowie] zachowujące i będące [zdrowia] oznaką, to i „zdrowo” orzekać się będzie o tym, co [dla zdrowia działa] czyniąco, zachowująco lub oznaczająco. I podobnie w innych przypadkach: gdy sam [termin] jest orzekany na rozmaite sposoby, to i [pochodząca] od niego forma gramatyczna orzekana będzie na rozmaite sposoby, a jeśli forma gramatyczna [orzekana jest na rozmaite sposoby], to i sam [termin orzekany będzie na rozmaite sposoby].

107a3–17: Badanie rodzajów orzekania podług nazwy

Badać [trzeba] także rodzaje orzekania podług nazwy (τὰ γένη τῶν κατὰ τοῦνομα κατηγοριῶν), [by ustalić], czy są takie same we wszystkich przypadkach. Jeśli bowiem nie są takie same, to oczywiste jest, że odnośne wyrażenie jest homonimem. Przykładowo „dobrem” w odniesieniu do jedzenia jest to, co sprawia przyjemność, w odniesieniu do medycyny — to, co wytwarza zdrowie, ale w odniesieniu do duszy — bycie określonej jakości, jak na przykład [bycie] umiarkowaną, mężną, lub sprawiedliwą. I podobnie w przypadku człowieka. Niekiedy jest to czas, jak na przykład to, co [zdarza się] w stosownym momencie, jest „dobrem”, ponieważ o tym, co [zdarza się] w stosownym momencie, orzeka się, iż jest „dobrem”. Często jest to ilość, jak na przykład w przypadku słusznej miary, ponieważ o słusznej mierze również orzeka się, iż jest „dobrem”. Tak więc „dobro” jest homonimem. Tak samo „jasny” jest kolorem w odniesieniu do ciała, ale w odniesieniu do dźwięku jest tym, co łatwo słyszalne. I podobnie „ostry”, ponieważ nie orzeka się tego tak samo we wszystkich przypadkach. Ostry dźwięk jest wszak szybki, jak twierdzą ci, którzy znają się na liczbowych harmoniach, podczas gdy ostry kąt jest mniejszy od prostego, a [wreszcie ostry] nóż to [nóż] o ostrym ostrzu.

107a18–31: Badanie rodzajów rzeczy oznaczanych tą samą nazwą

Badać [trzeba] także rodzaje rzeczy [oznaczanych] tą samą nazwą (τὰ γένη τῶν ὑπὸ τὸ αὐτὸ ὄνομα), [by ustalić], czy są różne i niepodporządkowane sobie nawzajem. Przykładowo ὄνος (osioł/kołowrót) to zarówno zwierzę, jak i narzędzie, ponieważ różna jest ich definicja odpowiadająca nazwie: w jednym bowiem przypadku powie się, że to „pewnego rodzaju zwierzę”, a w drugim, że to „pewnego rodzaju narzędzie”. Jeżeli jednak rodzaje są podporządkowane sobie nawzajem, to definicje nie muszą być różne. Przykładowo rodzajem kruka jest zwierzę i ptak. Gdy zatem powiemy, że kruk jest ptakiem, to stwierdzamy również, że jest on pewnego rodzaju zwierzęciem, tak że oba rodzaje są o nim orzekane (κατηγορεῖται). I podobnie gdy mówimy, że kruk jest latającym,

dwunożnym zwierzęciem, to stwierdzamy, że jest on ptakiem. I w ten zatem sposób oba rodzaje są orzekane o kruk, a także ich definicja [jest orzekana w ten sposób]. Jednakże w przypadku, gdy rodzaje nie są podporządkowane sobie nawzajem, nie dzieje się tak: gdy bowiem orzekamy o czymś, że jest narzędziem, to nie orzekamy o tym, że jest zwierzęciem, i gdy [orzekamy o czymś, że jest] zwierzęciem, to nie [orzekamy o tym, że jest] narzędziem.

107a32–35: Badanie rozważanego terminu wraz z jego przeciwieństwem

Badać [trzeba] nie tylko rozważany termin (τὸ προκείμενον), [by ustalić], czy [odnośne] rodzaje są różne i niepodporządkowane sobie nawzajem, lecz także i [jego] przeciwieństwo. Jeśli bowiem przeciwieństwo jest orzekane na wiele sposobów, to oczywiście jest, że i rozważany termin [orzekany jest na wiele sposobów].

107a36–107b5: Badanie definicji powstałych z wyrażeń złożonych

Przydatne jest również spojrzenie na definicję, która powstaje z [tworzenia] wyrażenia złożonego (τὸ συντιθέμενον), jak na przykład „jasne ciało” i „jasny dźwięk”. Jeśli bowiem to, co specyficzne [dla obu wyrażeń złożonych], zostanie odjęte [od definicji], to wówczas pozostać powinna ta sama definicja. Tak się jednak nie dzieje w przypadku homonimów, jak na przykład w przypadkach właśnie wspomnianych: w jednym bowiem przypadku [definicją] będzie „ciało mające taki a taki kolor”, a w drugim „dźwięk łatwo słyszalny”. Gdy zatem odjęte zostanie „ciało” i „dźwięk”, to wówczas to, co zostanie w obu przypadkach, nie będzie takie samo. A przecież powinno [takie być], gdyby „jasny” orzekane było synonimicznie o obu.

107b6–12: Badanie samych definicji

Często jednak i w samych definicjach ukrywa się towarzyszący [wyrażeniu] homonim i dlatego badać trzeba definicje. Przykładowo jeśli ktoś stwierdzi, że to, co oznacza, i to, co wytwarza zdrowie, jest „współmierne” do zdrowia, to wówczas nie należy poprzestawać [na tym], lecz trzeba przebadać, co jest orzekane jako „współmierne” w obu przypadkach, np. czy w jednym przypadku jest to „taki, który wytwarza zdrowie”, a w drugim „taki, który jest oznaką tego, w jakim jest się stanie”.

107b13–18: Badanie porównywalności

Ponadto [przebadać trzeba], czy nie dają się porównywać podług „bardziej” lub „w równym stopniu”, jak na przykład „jasny dźwięk” i „jasny płaszcz” tudzież „ostry smak” i „ostry dźwięk”. Albowiem o żadnej z tych rzeczy nie orzeka się w równym stopniu, że jest jasna lub ostra, ani też nie [orzeka się], że [jedna jest] bardziej [jasna lub ostra] od drugiej. Tak więc homonimem jest „jasny” i „ostry” [jest homonimem]. Każdy synonim daje się bowiem porównywać, ponieważ albo będzie orzekany w stopniu równym albo jeden [będzie orzekany] bardziej.

107b19–26: Badanie różnic między rzeczami należącymi do rodzajów odrębnych i niepodporządkowanych sobie nawzajem

Ponieważ różnice między rzeczami [należącymi do] rodzajów odrębnych i niepodporządkowanych sobie nawzajem, są także różnego rodzaju, jak na przykład zwierzę i wiedza (inne są bowiem różnice między nimi), badać [trzeba], czy rzeczy [oznaczone] tą samą nazwą są różnicami [między rzeczami należącymi do] rodzajów odrębnych i niepodporządkowanych sobie nawzajem, jak na przykład „ostry” w odniesieniu do dźwięku i do ciała: różni się bowiem ostrością dźwięk od dźwięku, podobnie jak i ciało od ciała [różni się ostrością]. Tak więc „ostry” jest homonimem, ponieważ są to różnice [między rzeczami należącymi do] rodzajów odrębnych i niepodporządkowanych sobie nawzajem.

107b27–32: Badanie różnic między rzeczami oznaczanymi tą samą nazwą

I znowu [przebadać trzeba], czy różnice między rzeczami [oznaczanymi] tą samą nazwą są różnego rodzaju, jak na przykład barwa w odniesieniu do ciał i [barwa] w odniesieniu do melodii. W odniesieniu do ciał bowiem [różnice barw] to „rozdzielająca” i „łącząca” wzrok, podczas gdy w odniesieniu do melodii różnice [barw] nie są takie same. Tak więc „barwa” jest homonimem, ponieważ te same rzeczy mają te same różnice.

107b33–37: Badanie rzeczy [oznaczanych] tą samą nazwą

Ponadto, ponieważ gatunek nie jest różnicą niczego, badać [trzeba] rzeczy [oznaczone] tą samą nazwą, [by ustalić], czy jedna jest gatunkiem a druga różnicą. Przykładowo „jasny” w odniesieniu do ciała jest gatunkiem barwy, podczas gdy [jasny] w odniesieniu do dźwięku jest różnicą, ponieważ [jeden] dźwięk różni się od [drugiego] dźwięku tym, że jest jasny.

BIBLIOGRAFIA

- ANTON, J.P., 1968, "The Aristotelian Doctrine of *Homonymia* in the *Categories* and Its Platonic Antecedents", *Journal of the History of Philosophy* 6, s. 315–326.
- AUBENQUE, P., 1962, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris.
- BAMBROUGH, R., 1965, (red.), *New Essays on Plato and Aristotle*, London.
- BARNES, J., 1971, "Homonymy in Aristotle and Speusippus", *Classical Quarterly* 21, s. 65–80.
- BERTI, E., 2004. *Nuovi studi aristotelici I: Epistemologia, logica e dialettica*, Brescia.
- BRAKAS, J., 2011, "Aristotle's «Is Said in Many Ways» and Its Relationship to His Homonyms", *Journal of the History of Philosophy* 49, s. 135–159.
- BUTLER, T., 1997, "The Homonymy of Signification in Aristotle", w: Sorabji (1997), s. 117–126.
- DOMARADZKI, M., 2013, *Filozofia antyczna wobec problemu interpretacji. Rozwój alegorezy od przedsokratyków do Arystotelesa*, Poznań.
- DOMARADZKI, M., 2016, „Arystotelesowskie ujęcie homonimii”, *Diametros* 50, s. 1–24.
- DÜRING, I., OWEN, G.E.L., 1960, (red.), *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century*, Göteborg.
- FERMANI, A., 2016, *Aristotele: Topici. Saggio introduttivo, traduzione e note*, [w:] Migliori (2016), s. 1079–1643.
- HINTIKKA, K.J., 1973, *Time and Necessity: Studies in Aristotle's Theory of Modality*, Oxford.
- IRWIN, T.H., 1981, "Homonymy in Aristotle", *The Review of Metaphysics* 34, s. 523–544.
- KOSMAN, L.A., 1968, "Predicating the Good", *Phronesis* 13, s. 171–174.
- LEŚNIAK, K., 1990, *Arystoteles: Topiki. Przekład, wstęp i komentarz*, Warszawa.
- MACDONALD, S., 1989, "Aristotle and the Homonymy of the Good", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 71, s. 150–174.
- MIGLIORI, M., 2016, (red.), *Aristotele. Organon*, Milano.
- OWEN, G.E.L., 1960, "Logic and Metaphysics in Some Earlier Works of Aristotle", w: Düring, Owen (1960), s. 163–190.
- OWEN, G.E.L., 1965, "Aristotle on the Snares of Ontology", w: Bambrough (1965), s. 69–95.
- RAPP, C., 1992, "Ähnlichkeit, Analogie und Homonymie bei Aristoteles", *Zeitschrift für philosophische Forschung* 46, s. 526–544.
- SHIELDS, C., 1999, *Order in Multiplicity: Homonymy in the Philosophy of Aristotle*, Oxford.
- SMITH, R., 1997, *Aristotle: Topics Books I and VIII. Translated with a Commentary*, Oxford.
- SORABJI, R., 1997, (red.), *Aristotle and After*, London.
- WARD, J.K., 2008, *Aristotle on Homonymy: Dialectic and Science*, Cambridge.

MIKOŁAJ DOMARADZKI **Multivocity in *Topics* 1.15**

/ Poznań /

This paper discusses Aristotle's account of multivocity (πολλαχῶς/πλεοναχῶς λέγεται) as expounded in *Topics* 1.15. This article argues that an inquiry into how many ways (ποσαχῶς) something is said becomes for Aristotle a tool of dialectical examination that he employs throughout his entire philosophical career: investigating the many/multiple ways (πολλαχῶς/πλεοναχῶς) something is said allows one to recognize

the ambiguity of the term in question and, consequently, to construct an adequate definition of its referent. The present study reconstructs the various strategies for detecting ambiguity and discusses its different types. Subsequently, the paper accounts for why Aristotle moves so easily from words and their meanings to things and their essences. Finally, the article presents an analysis of the connection between the many ways something is said and the various categories it is predicated in. The considerations are supported by a new translation of *Topics* 1.15.

KEY WORDS

Aristotle, *Topics*, multivocity, homonymy, ambiguity.

Księga Δ *Metafizyki*
Arystotelesa

ΠΕΡΙ ΤΩΝ
ΠΟΣΑΧΩΣ
ΛΕΓΟΜΕΝΩΝ Η
ΚΑΤΑ ΠΡΟΣΘΕΣΙΝ.
O wyrażeniach wielorako
orzekanych czyli podług
przydawki

MARIAN ANDRZEJ WESOŁY / Poznań /

Co do wieloznaczności wyrażeń [ποσαχῶς], trzeba rozważyć nie tylko te, które orzeka się w różny sposób, lecz także próbować podać ich definicje.

Top. I 15, 106a1–4.

Trzeba i o tym rozważyć, czy badanie dotyczy jedynie substancji, czy też przypadłości istotnych substancji. W związku z tym o tożsamym i odrębnym, o podobnym, niepodobnym i przeciwnym, o wcześniejszym i późniejszym, i o wszelkich takich [orzecznikach], o których dialektycy próbują dociekać, czyniąc badanie jedynie z uznanych poglądów, do jakiej to wiedzy należy, trzeba rozważyć o nich wszystkich.
Metaph. B 1, 995b18–25.

Że więc do jednej nauki należy badanie bytu jako bytu i przysługujących mu własności jako bytowi, to jasne, i że ta sama nauka teoretyczna nie tylko traktuje o substancjach, ale i o własnościach, z tych wspomnianych o wcześniejszym i późniejszym, o rodzaju i gatunku, o całym i części, i o innych takich [orzecznikach].
Metaph. Γ 2, 1005a13–18,

Przedstawiając w nowym polskim przekładzie księgę *Delta* (Δ) *Metafizyki* Arystotelesa, uwzględniamy zachowany w katalogach antycznych jej pierwotny tytuł i podtytuł (jak powyżej), który dotyczył nie tyle ‘wieloznaczności’ wyrażen, jak mylnie podaje się prawie we wszystkich tłumaczeniach, ale właściwie ich wielorakiego, tj. na wiele sposobów orzekania ($\pi\omicron\lambda\lambda\alpha\chi\omega\varsigma\ \lambda\epsilon\gamma\omicron\mu\epsilon\nu\alpha$). Zmienia to w pewnym sensie i koryguje nasze dotychczasowe rozumienie tych kwestii, rozpoznając bliżej podstawową dla Stagiryty strategię predykcji, jako że badanie różnych sposobów orzekania było dlań jednym z dialektycznych narzędzi i toposów w tworzeniu prawomocnych definicji i wnioskowań (cf. *Top.* I 15; II 3). Takie środki dialektyczne służyły Arystotelesowi do precyzacji wyrażen i ważnych rozstrzygnięć problemowych nie tylko w etyce i polityce, ale i w fizyce oraz filozofii pierwszej.

Inaczej mówiąc, badanie ‘wieloznaczności’ pojęciowej stanowiło niezmiernie istotny składnik refleksji Arystotelesa we wszystkich uprawianych przezeń dziedzinach teoretycznych, praktycznych i wytwórczych. Wszelako to, co zwiemy dziś ‘wieloznacznością’, Stagiryta ujmował inaczej w myśl swej teorii predykcji, która ma swoją specyfikę, odrębną wszak od naszych wyobrażeń i konwencji językowych. W związku z tym trudno nam niekiedy oddać dosłownie ten sens jego ‘wielorakiego orzekania’, z pominięciem naszego rozumienia ‘wieloznaczności’ (zob. powyższe *motto*).

Pochodzenie i nazwa *Metafizyki*

Podług wersji pochodzącej od Strabona (XIII 1.54) i Plutarcha (*V. Sullae* 26), księgozbiór Arystotelesa i Teofrasta przez niejakiego Neleusa miał być ukryty w Skepsis (w Troadzie) i tam przeleżeć w kiepskim stanie przez prawie dwa stulecia, aż nabył te księgi bibliofil Apellikon z Teos i przewiózł do Aten, skąd zabrane zostały przez Sullę do Rzymu, gdzie gramatyk grecki Tyranion dokonał ich prowizorycznego powielenia. Jednak właściwego ich wydania dokonał ostatni scholarcha Perypatu, Andronikos z Rodos, który — jak

podaje Porfiriusz (*V. Plotini* 24): „pisma Arystotelesa i Teofrasta rozdzielili na traktaty (pragmatie), sprowadzając do tych samych pokrewne założenia” (cf. 66b–c; 75g Düring).

Podaje się, że układ ksiąg i tytuł *Metafizyki* Arystotelesa był dziełem redaktora, prawdopodobnie Andronikosa z Rodos, chociaż nie jest to wprost potwierdzone w źródłach. Wprawdzie Stagiryta nie napisał dzieła o takim tytule, to jednak nauczał także na temat mądrości, filozofii pierwszej i innych pokrewnych kwestii, o czym świadczy ten obszerny zespół jego rozpraw, których pierwsza redakcja przypadła zapewne jego uczniowi Eudemosowi z Rodos. Oto ważne i nie docenione wcześniej świadectwo na ten temat pochodzące od komentatora Asklepiosa z Trales (*In Metaph.* 4.4–16 Hayduck).

Sposób zaś ułożenia, co tyczy się obecnej rozprawy (πραγματεία), nie jest podobny do innych rozpraw Arystotelesa; nie wydaje się mieć dobrego porządku i ciągłości (τὸ εὐτακτὸν τε καὶ συνεχές), lecz brakuje czegoś w ciągłości wykładni (πρὸς τὸ συνεχές τῆς λέξεως), a uzupełnienia (τὰ δὲ ὀλόκληρα) wzięte zostały z innych rozpraw i często mówi się o tym samym. W obronie tego występują i pięknie tego bronią (ἀπολογοῦνται δὲ ὑπὲρ τοῦτου καὶ καλῶς ἀπολογοῦνται), bo napisawszy obecną rozprawę posłał ją Eudemosowi, swemu przyjacielowi na Rodos, wówczas ten uznał, iż nie jest pięknie, by tak z przypadku udostępnić dla wielu tę rozległą rozprawę (τηλικαύτην πραγματείαν). W międzyczasie umarł [Arystoteles] i uszkodzeniu uległy pewne partie tej księgi. Nie odważając się dodawać czegoś od siebie, jego następcy – jako że brakuje im nader wiele z pojętności (ἐννοίας) tego męża – wstawili z innych jego rozpraw uzgadniając braki (τὰ λείποντα ἀρμόσαντες), jak było to możliwe. Jednak i w tych nie da się wykryć zachowanego następstwa wywodów (τὴν τῶν λεγομένων ἀκολουθίαν).

Według nowszych ustaleń przyjmuje się za bardziej wiarygodną tę właśnie wersję, że najpierw Eudemos z Rodos zredagował i chyba już wydał tę rozległą rozprawę Arystotelesa. O jego udziale w redakcji księgi Z (VII) *Metafizyki* wzmiankuje Aleksander z Afrodyzji w komentarzu do tego dzieła (*In Metaph.* 515.8–11; fr. 4 i 124 Wehrli). Owe księgi τὰ μετὰ τὰ φυσικά weszły w skład tej zespołowej edycji, lecz to tylko przypuszczenie nie potwierdzone w źródłach, jakoby dopiero Andronikos z Rodos miał pierwszy zajmować się redakcją tych ksiąg i nadać im taką księgarską nazwę¹.

Istnieją poszlaki wcześniejszych redakcji tych ksiąg, które zapewne znajdowały się w Bibliotece Aleksandryjskiej. W katalogu Hezychiosa pism Arystotelesa, którego pochodzenie przypada na III wiek p.n.e., występuje przy pozycji 154 tytuł μετὰ <τὰ> φυσικά ι, czyli *Metafizyki* w 10 księgach. Z kolei katalog u Diogenesa Laertiosa, pocho-

¹ J. Barnes (1997: 62–63) stwierdził wprost: „No text associates Andronicus’ name with the creation of the *Metaphysics*. And something tells against it. The story of Eudemos’ edition of *Met.* doubtless found its justification and explanation in the purported correspondence between Eudemos and Aristotle. I suspect that this correspondence was known to Andronicus, and accepted by him as genuine. In that case Andronicus will have supposed that Eudemos had edited a text of *Met.*, a text which Aristotle himself had prepared; and then Andronicus cannot have claimed to have invented the treatise himself”.

dzający chyba z tego samego wspólnego źródła, nie podaje tego tytułu, lecz nie wykluczone, że zniknął on tam przypadkiem wskutek luki w tej kolumnie tekstu, gdzie było jego miejsce (Moraux, 1951). Występuje zaś u Laertiosa (V 23) w pozycji 36, a u Hezychiosa w pozycji 37, tytuł i podtytuł *Περὶ τῶν ποσαχῶς λεγομένων ἢ κατὰ πρόσθεσιν α'*. Księga ta w późniejszej zbiorowej edycji, już bez jej oryginalnego tytułu, włączona została do *Metafizyki* jako Δ (= V). Jest to jedyne pismo z ksiąg owej *Metafizyki*, które mógł ogłosić już sam Arystoteles. On sam bowiem często w swych pismach powoływał się na ustalenia dotyczące *pollachos legomena*.

Tytuł ten i podtytuł trudno oddać dosłownie, nie sugerując, że chodzi o wieloznaczność wyrażenia. Po łacinie udało się to przynajmniej w tytule głównym: *De his quae variis modis dicuntur sive secundum propositionem*². Jednak podtytuł trzeba by skorygować... *sive secundum additionem/adiunctionem*. Proponujemy takie brzmienie: *O wyrażeniach wielorako orzekanych, czyli według przydawki*. Sens 'przydawki' nie jest tu gramatyczny, a tylko — jak zobaczymy — swoiście predyktywny.

Możemy przypuszczać, że pierwotnie *Metafizyka* składała się z 10 ksiąg (podług katalogu Hezychiosa), i chyba taki był jej zestaw zredagowany w pierw przez Eudemosa. Natomiast wersja wydana przez Andronikosa z Rodos liczyła ksiąg 13, a ta utrwalaona w tradycji do dzisiaj 14 ksiąg, numerowanych dużymi literami greckiego alfabetu z jednym wyjątkiem: A, α, B, Γ, Δ, E, Z, H, Θ, I, K, Λ, M, N.

Wyjątkiem tym była księga α (*alpha elatton*), która nie wchodziła w skład pierwotnej *Metafizyki*, tak samo jak do niej zapewne nie należały trzy inne oddzielne księgi: Δ, K, Λ. Oddzielną jednostkę tematyczną, pokrewną z α stanowiła księga Λ, z której połowa (1–5) traktuje o substancjach zmysłowych w oparciu o księgi *Fizyki*, a druga połowa (6–10) o substancjach ponadzmysłowych. Z kolei księga K w pierwszych ośmiu rozdziałach stanowi wyciąg z ksiąg B, Γ, E *Metafizyki*, a w ostatnich czterech z pewnych partii *Fizyki* Arystotelesa, wyciąg chyba nie odautorski, ale przeredagowany przez jakiegoś ucznia Stagiryty.

Co do pochodzenia i wymowy samej nazwy *Metafizyki* zakładamy taką wersję (Reiner 1990). To, że księgi te następują w *Corpus Aristotelicum* po pismach fizycznych (przyrodniczych), było faktem edytorskim, lecz nie wykluczone, że wiązały się z tym jeszcze inne racje merytoryczne. Niezależnie bowiem od takiej „pofizycznej” kolejności tych pism, priorytet fizyki był założeniem podstawowym dla Arystotelesa, i na jej paradygmacie opierała się cała jego konstrukcja tej nadrzędnej mądrości jako filozofii pierwszej.

Zapewne pośmiertne zredagowanie przez Eudemosa z Rodos tej 'rozległej' pragmatiki było dopełnieniem oryginalnego projektu samego Arystotelesa w myśl jego wysokie problematyzowanych wywodów dotyczących struktury *episteme* (Bell 2004). Sens

² W rosyjskim przekładzie Diogenesa Laertiosa tytuł ten trafnie oddano: *О различных выражениях или О приложении* (M. Gasparov). We francuskim zaś nieco opisowo: *Des termes employés en un nombre donné des sens ou auxquels on ajoute une précision* (M. Narcy). W polskim zaś następująco: *O rozmaitym znaczeniu wyrazów, czyli o dodaniu określenia* (W. Olszewski, B. Kupis).

samego tytułu z przedrostkiem *meta-* mógł odnosić się do porządku poznawczego podług rozróżnień Stagiryty między *proteron physei* i *proteron pros hemas* (cf. *APo.* I 2, 71b35–72a8; *Ph.* I 1, 184a21–26; I 5, 189a2–9; *Metaph.* Δ 11, 1018b29–34; Z 3, 1029b3–12; *passim*). Dało to w konsekwencji merytoryczne ujęcie następczości *ta physica* — *ta meta ta physica*, podjęte w późniejszej edycji *Corpus Aristotelicum*. W każdym razie w księdze Δ podstawę stanowią, jak zobaczymy, pojęcia metodologiczne z zakresu fizyki.

Księga Δ nie jest typowym leksykonem

Ogólnie podaje się, że był to odautorski słownik filozofii Arystotelesowej i tak dawniej go nazywaliśmy (Porawski, Wesoly 1979). Jednak sam jego dobór terminów jest szczególny, ograniczony do filozofii teoretycznej, z pominięciem w ogóle dziedzin praktycznych i wytwórczych. Nie jest to więc kompletny leksykon, utworzony alfabetycznie czy tematycznie, którego przedmiotem byłoby zwykle ustalanie „znaczeń” poszczególnych wyrazów³. Co więcej, nasze pojęcie wieloznaczności nie odpowiada rozróżnieniom Arystotelesa w tym zakresie, gdyż zupełnie inaczej pojmuje on to, czym są homonimy i synonimy. Czytamy o tym na samym wstępie *Kategorii*:

Homonimami orzeka się ($\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\tau\alpha\iota$) [rzeczy], których nazwa ($\delta\upsilon\upsilon\omicron\mu\alpha$) tylko wspólna, o tej zaś nazwie definicja substancji-istoty ($\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma\ \tau\eta\varsigma\ \omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha\varsigma$) różna, np. żywina ($\zeta\tilde{\omega}\nu$) to i człowiek i [jego] obraz. Z tych bowiem nazwa tylko wspólna, a o tej nazwie definicja substancji różna. Gdyby bowiem ktoś podał, czym jest u każdego z nich bycie żywina, to właściwą definicję każdego podałby.

Synonimami zaś orzeka się [rzeczy], których i nazwa wspólna i o tej nazwie definicja substancji ta sama, np. żywina to i człowiek i wół. Z tych bowiem jeden i drugi wspólną nazwą orzekany jest żywina, i określenie substancji-istoty to samo. Bo gdyby ktoś podał jednego i drugiego definicję, czym jest dla każdego z nich bycie żywina, to tę samą definicję by podał.

Paronimami zaś orzeka się [rzeczy], które od czegoś różniąc się przypadkiem [fleksyjnym] o tej nazwie mają określenie, np. od gramatyki gramatyk, a od męstwa mężczy (Cat. 1).

Wynika stąd, że według Arystotelesa homonimy i synonimy odnoszą się do substancji (ciał i rzeczy) o wspólnej nazwie, lecz definicji odpowiednio różnej lub tej samej. A zatem nazwy (orzeczniki) i definicje stanowią kryteria ich rozróżnień, lecz nie mówi się tu w ogóle o „znaczeniach”, wieloznaczności (polisemii), bliskoznaczności, ekwiwokacji, itp.

³ Por. konstrukcje nowożytnych leksykonów Arystotelesa: Bonitz (1870); Kappes (1894); Höffe (2005); Pellegrin (2007).

Jak w powyższym tekście *Kategorii*, tak i w księdze Δ , Arystoteles używa stałego zwrotu — λέγεται — który tłumaczony jest zwykle: „nazywa się”, „oznacza”, „rozumie się”, itp. Jednak Stagiryta nie traktował o znaczeniach wyrażen i ich dystynkcjach; nie operował on pojęciem ‘sensu’ czy ‘znaczenia’, nie podawał, że dane wyrażenie to a to znaczy (*semainei*), z wyjątkiem — jak zobaczymy — bycia (*to einai*) i prawdy (*to alethes*).

W księdze Δ nie ustala on znaczenia (podstawowego, pochodnego, przenośnego itd.) danego wyrażenia, a tylko przy każdym z nich stosuje formułę λέγεται πολλαχῶς — „orzeka się go wielorako”, w ten czy w inny sposób⁴. Zauważmy, że jest to składnik jego ogólnej formuły predykcji λέγεται τὶ κατὰ τινος, czyli „orzekania czegoś o czymś”, które służy definiowaniu i wnioskowaniu. Arystoteles używa słowa λέγεται jako synonimu κατηγορεῖται (łac. *dicitur, praedicatur*) w stronie biernej dla wyrażania tego, że „coś jest o czymś (o kimś) orzekane”, czyli formuły predykcji według tego, jak przysługują własności rzeczom. Ścisłe biorąc, w *Analitikach* stosuje Stagiryta dwie równoważne formuły predykcji: 1. „A orzekane jest o B” (τὸ A κατὰ τοῦ B λέγεται = τὸ A κατὰ τοῦ B κατηγορεῖται); 2. „A przysługuje B” (τὸ A ὑπάρχει τῷ B). Są to notacje zdań orzecznikowo-podmiotowych, czyli predykatywnych, które w różniejszej tradycji zwane są zdaniami kategorycznymi i zapisywane w formule „B jest A” („B ἐστὶ A”?), której jednak Arystoteles nie stosował, gdyż w swej logice predykat stawiał on na pierwszym miejscu, a podmiot na drugim.

Pod taką koncepcję orzekania podciągnął on słowo „być” (τὸ εἶναι), które jest dlań równoważne z „bytem” (τὸ ὄν) i „jest” (τὸ ἔστιν) i które stanowi nośnik spójki (kopuli) predykatu z podmiotem, czyli „bycia czymś, jakiejś, gdzieś itp.” Takie bycie orzeka się na tyle sposobów, ile oznaczają (denotują) schematy (figury) kategorii według substancji, ilości, jakości, relacji itd. Z tym wiąże się składnia i semantyka predykcji kategorialnej, kwestie bardziej złożone (zob. Wesoły 1984; 2003). Tutaj odsyłamy do rozpoznania sposobów orzekania „bytu” („bycia”) w księdze Δ 7.

Trzy moduły πολλαχῶς λεγόμενα

Ogólnie biorąc, Arystoteles dążył do wyrecytowania sposobów predykcji w procedurze definiowania i wnioskowania. Rozróżnił przy tym dwa podstawowe moduły orzekania (λέγεται = κατηγορεῖται), a mianowicie podług samego siebie (καθ’ αὐτό, *per se*) oraz podług przypadłości (κατὰ συμβεβηκός, *per accidens*). Zauważmy, że w księdze Δ jest to podstawowe rozróżnienie w precyzacji wyrażen orzekanych wielorako (np. przyczyna, jedno, byt, tożsame itd.).

⁴ Oto jego stałe zwroty wokół ποσαχῶς (πολλαχῶς, πλεοναχῶς) λεγόμενα, λέγεται = *quot modis, multipliciter, multis (variis) modis* = na ile sposobów, wielorako, na wiele sposobów). Por. ἀπλῶς = *simpliciter* = po prostu; διχῶς = *dupliciter* = na dwa sposoby, itp. Ponadto: λέγεται ἕνα μὲν τρόπον, ... ἕνα δὲ...; λέγεται ἢ μὲν (ἔν μὲν), ... ἢ δὲ (ἔν δὲ)...; λέγεται ἄλλον μὲν τρόπον,... ἄλλον δὲ τρόπον = „orzeka się to w jeden sposób”, „w drugi sposób”, „w inny sposób”, itp.

Przypadłość należy do predykabiliów, różniąc się od definicji, właściwości i rodzaju tym, że „może przysługiwać jednemu i temu samemu lub nie przysługiwać” (*Top.* I 5). Przykłady orzeczników ‘biały’, ‘muzykalny’, powtarzają się u Stagiryty (*APo.* 73b3; I 30). Przypadłość bywa własnością przypadkową, przygodną, nie określoną jakimś czynnikiem stałym i ogólnym, dlatego nie tworzy predykacji istotnościowej i wiedzotwórczej (*Metaph.* E 2–3). Przypadku, trafu i samorzutności nie zalicza Arystoteles do wyróżnionych przyczyn, z powodu ich nieokreśloności (*Ph.* II 4–6). Jedynie przypadłości istotne (*kath’hauta*) określają cechy stałe i niezmiennie, jak w matematyce to, że w trójkącie „suma kątów wewnętrznych równa się dwóm kątom prostym” (*APo.* 75a39–41; 76b11–15). Hasło ‘przypadłość’ zamyka księgę Δ 30.

Także wyrażenie καθ’αὐτό jest jednym z tych objaśnianych w księdze Δ 18. Orzekanie podług „samego siebie”, dotyczy definiowania substancji, czyli istoty rzeczy i ciała. Chodzi o istotnościową więź predykatu z podmiotem w określeniu istoty rzeczy w zakresie kategorii substancji. Arystoteles stworzył oryginalny neologizm dla wyrażenia formuły definicyjnej istoty rzeczy: τὸ τί ἦν εἶναι (*to ti ên einai*), po łacinie: *quod quid erat esse*. Tłumaczymy to dosłownie: „być tym, czym coś bywszy, jest”⁵.

Trzeci zaś mniej rozpracowany i wzmiankowany przez Arystotelesa moduł predykacji zwie się κατά πρόσθεσιν, czyli *podług przydawki*, i odnosił się zapewne do sensu owego oryginalnego podtytułu księgi Δ. Otóż u Arystotelesa πρόσθεσις dotyczy odpowiednio ‘przydawania’ predykatu odnoszącego się do podmiotu (*Int.* 21b27–32; Bonitz 1870: 645–646) — stanowi więc pewną ‘prostetyczną’ predykację przy definiowaniu niesubstancjalnym, czyli przypadłościowym. Jedynie substancje podlegają definicji istotnościowej *per genus proximum et differentiam specificam*, kategorie zaś ilości, jakości, relacji itd. są tak definiowalne „na podstawie przydawki” (ὁ ἐκ προσθέσεως λόγος). O tym rozważał Arystoteles w księdze Z 4–5 *Metafizyki*. Oto jego znamienne stwierdzenie:

Jasne więc, że jedynie o substancji jest definicja (μόνης τῆς οὐσίας ἐστὶν ὁ ὀρισμός). Jeśli zaś o innych kategoriach, to musi być ona z przydawki (ἐκ προσθέσεως), jak o jakości i nieparzystości; bo nie [definiuje się ich] bez liczby, ani płci żeńskiej [nie definiuje się] bez żywiny. Nazywam zaś z przydawki to, w czym przypada dwa razy to samo orzec (δὶς τὸ αὐτὸ λέγειν), jak w tych przykładach (*Metaph.* 1031a1–6; *cf.* 1029b30; 1030b15).

W takim definiowaniu ‘prostetycznym’ przydaje się predykat z właściwego rodzaju (*genos*), do którego należy dane wyrażenie kategorialne. Większość w księdze Δ definiowane tak wielorako wyrażań (πολλαχῶς λεγόμενα) to albo same kategorie albo

⁵ W językach nowożytnych brzmi to równie sztucznie, np. „Was-es-ist-dies-zu-sein“, „Was-es-war-zu-Sein“, „what it is to be a thing“, „il che cos’era essere“. Po polsku wyrażano to dosłownie jako „być tym, czym bywszy jest się” (Ingarden), albo „być-czym-coś-było” (Krokiewicz). Podobna trudność dotyczy przekładu wyrażenia τὸ τί ἐστὶ (*to ti esti*), czyli tego, „czym coś jest”. W sposób uproszczony oddawano to po łacinie jako *quidditas* czy *essentia*, czyli „istota rzeczy”.

powiązane z nimi orzeczniki. Takie orzekanie ‘prostetyczne’ według Arystotelesa nie zostało dotąd właściwie rozpoznane i rzecz wymaga dokładniejszych badań. Tutaj jedynie zaznaczmy schematycznie owe trzy rozróżnienia Arystotelesa w zakresie predykcji i definiowania, które dotyczą jego księgi *O wyrażeniach wielorako orzekanych, czyli podług przydawki*.

Sposoby orzekania (λέγεται)

λέγεται καθ’ αὐτό
λέγεται κατὰ συμβεβηκός

λέγεται κατὰ πρόσθεσιν

Sposoby definiowania (ὄρισμός, λόγος)

τὸ τί ἦν εἶναι, ἀπλῶς

λόγος ἐκ προσθέσεως

Można przy tym zapytać, jaki typ πολλαχῶς λεγόμενα (orzekania na wiele sposobów), reprezentują owe kategorie? Arystoteles wykluczył, aby kategorie były synonimami czy homonimami, lecz sposób orzekania o nich przyrównał do tego, jak orzeka się „lecnicstwo” (τὸ ἰατρικόν), a mianowicie nie „o czymś jednym” (καθ’ ἑν), ale „względem czegoś jednego” (πρὸς ἕν), czyli względem ciała, duszy, narzędzi chirurgicznych itp. (*Metaph.* Z 4), Inaczej niż sam Arystoteles badacze nazywają to „homonimią relatywną”. Taką predykcję πρὸς ἕν odnosił do słynnego określenia bytu jako bytu oraz typów przyjaźni (Γ 2; *EE* H 2). W tradycji brytyjskiej przyjęło się mówić o homonimii oraz „focal meaning”⁶, lecz stanowiło to raczej „focal predication”, jeśli trafne jest nasze rozpoznanie πολλαχῶς λέγεται w księdze Δ.

Zwięzły wgląd w kompozycję księgi Δ

W trzydziestu rozdziałach objaśnianych jest tyleż terminów, ale przy niektórych z nich występują jeszcze dalsze pokrewne rozróżnienia, tak że w sumie jest ich około czterdziestu. Instruktywny przegląd tych wyrażen orzekanych wielorako wiąże się problemowo z metodycznym przeglądem aporii w księdze B, choć ich zakres przedmiotowy i charakter wykładni był odmienny. Wszelako w księdze Δ brak wstępu, zakończenia czy jakiegось tematycznego powiązania z innymi tekstami; są tylko dwa sporadyczne odnośniki do dokładniejszych analiz (pod koniec rozdz. 12. o bycie jako możliwości oraz rozdz. 30. o przypadłości samej przez się).

⁶ Z nowszych dyskusji zob. Shields (1999); Ward (2008). Por. inne ujęcie Domaradzki (2016).

Objaśnienia poszczególnych wyrażen są różnej długości, jedne obszerniejsze (jak jedno, możliwość, relatywy), inne krótsze (jak kres, ułożenie, doznanie). W pierwszej części niektóre hasła kończą się pewnym podsumowaniem ich wspólnego (*koinon*) czy naczelnego (*kyrios*) orzekania (1, 2, 4, 5, 8, 12, 14), przy innych zaś brak takiego dopowiedzenia.

W ogóle to przy pierwszym wglądzie trudno zorientować się w szczegółach i w całości wykładni tak orzekanych wielorako wyrażen. Odsyłając poniżej do lektury księgi Δ w tym nowym przekładzie dla ułatwienia podajemy zestaw tych wyrażen (porządek liczbowy oznacza kolejność w oryginale) uwydatniając ogólne ich powiązania i grupy tematyczne w takim układzie:

1. zasada 2. przyczyna 3. element
4. natura
5. konieczne
6. jedno 7. byt 8. substancja
9. tożsame 10. opozycje 11. wcześniejsze-późniejsze
12. możliwość
13. ilość 14. jakość 15. relatywy
16. spełnione 17. kres
18. podług czegoś
19. ułożenie 20. dyspozycja 21. doznanie
22. brak 23. mieć
24. być z czegoś
25. część 26. całe 27. ułamek
28. rodzaj
29. fałsz
30. przypadłość.

Należy pokreślić nader znaczący fakt, że dobór i zakres treściowy pierwszych pięciu wyrażen ujmuje metodologiczną podstawę fizyki Arystotelesa. Zasady, przyczyny i elementy to komplementarne pryncypia fizyki i w ogóle dziedzin teoretycznych, łącznie z dociekaną przezeń „filozofią pierwszą”, czyli „metafizyką”, opartą przecież na fizyce i stanowiącą znamienne jej dopełnienie właśnie w teorii pryncypiów. Rozdział o przyczynie jest niemal powtórzeniem z księgi *Fizyki* (II 3), a o naturze i konieczności jest związłym przeformułowaniem dalszych rozdziałów tej księgi (II 4–5).

Zauważmy, że podjęte dalej w księdze Δ trzy kolejne wyrażenia (6. jedno, 7. byt, 8. substancja) to podstawowe pojęcia właśnie filozofii pierwszej. Stanowią one tutaj w swej analitycznej precyzacji rozstrzygnięcie *in nuce* najtrudniejszej ze wszystkich aporii w księdze B, a mianowicie czy jedno i byt stanowią substancję, jak twierdza Pitagorejczycy i Platon, czy też substrat, jak głoszą fizycy i Empedokles. Jedno orzekane wielorako jest specjalnym przedmiotem księgi I (X), natomiast byt orzekany wielorako stanowi podstawę teorii bytu jako bytu w księdze Γ (IV) oraz teorii substancji w księdze Z (VII). Tak więc wysoce problematyzowane wywody w *Metafizyce* zakładają ową podstawę rozróżnień z księgi Δ , do której często odwołuje się Arystoteles.

Z rozróżnionych czterech modułów orzekania „bytu” dwa znajdują niewielkie rozwinięcie problemowe w *Metafizyce*, mianowicie byt podług przypadłości (E 2–3) oraz byt jako prawda lub fałsz (E 4; Θ 10), jako że nie dotyczą teorii bytu jako bytu. Znacznie więcej twórczej uwagi poświęcił Stagiryta wykładni bytu jako możliwości-aktu (Θ 1–9). Jednakże najbardziej podjętym i kreatywnym w *Metafizyce* jest właśnie byt jako byt oraz jako substancja. Jest to rozpracowanie z księgi Δ bycia orzekanego „podług samego siebie”, czyli według schematów (figur) kategorii. Zauważmy, że prawie jedna trzecia wyrażeń w tej księdze dotyczy bytu, substancji oraz związanych z nimi kategorii (7–8; 13–15; 19–23).

Dalej w Δ następuje objaśnienie orzeczników (9. tożsame, 10. opozycje i 11. wcześniejsze-późniejsze), co wiąże się z aporią w księdze B, czy owe orzeczniki stanowią przypadłości istotne substancji, czego rozstrzygnięcie podane jest w księdze Γ 2 (1004a22–1005a18), że traktuje o nich ta sama nauka teoretyczna o bycie jako bycie (zob. powyżej *motta*).

Następnie oddzielnym i ważnym wyrażeniem w księdze Δ jest 12. możliwość oraz to, co możliwe i niemożliwe. Stanowi to zwięzłe sformułowanie oryginalnych rozróżnień pojęciowych, o czym traktuje w sposób nader wnikliwy i polemiczny księga Θ (IX) *Metafizyki*.

Kolejne trzy wyrażenia (13. ilość, 14. jakość, 15. relatywy) to naczelné typy owych kategorii Arystotelesa, inaczej ujęte niż we wcześniejszym traktacie *Kategorie*, tutaj bardziej sprofilowane w aspekcie rozróżnień wielorakiego ich orzekania i usystematyzowania.

W analogicznym aspekcie następują rozróżnienia dwóch pokrewnych orzeczników (16. spełnione/doskonałe oraz 17. kres/cel). Dotyczą one dynamiki formy i substancji osiągającej cel w swych naturalnych granicach.

Szczególnie zaś instruktywne jest dla nas wyrażenie Arystotelesa — τὸ καθ’ ὅ (18. według czegoś), zwłaszcza w tej formule — τὸ καθ’ αὐτό, która dotyczy predykcji i definiowania istotnościowego. Polskie przekłady: „przez się („w sobie)”, „jako takie (dzięki czemuś)” nie rozpoznają tego predykatywnego sformułowania i całego kontekstu.

Chodzi przecież o predykcję, której odmianami są kolejne orzeczniki jako podgrupy kategorii jakości i relacji (19. ułożenie, 20. dyspozycja 21. doznanie, 22. brak, 23. mieć). Ujęcie ich jest inne od tego w traktacie *Kategorie* z racji właśnie określenia i usystematyzowania wielorakich sposobów ich orzekania.

Równie istotne jak predykcja 18. „podług czegoś” jest wielorakie orzekanie 24. „być z czegoś”, które ujmuje odpowiednio hylemorfizm i cztery przyczyny wyjaśniające, a także następstwo czasowe.

Pewnym dopełnieniem powyższych są dalej trzy pozostające w pewnym związku określenia: 25. część, 26. całe/ogół/wszystko, 27. ułamek/ułomny. Częścią orzeka się odpowiednio podzielne ilości, formy gatunkowe, składniki całości i definicji; czymś całym zaś jest to, czemu nie brak części, co stanowi jedno ciągle i ograniczone. Jako ogół zaś powszechnik służy w orzekaniu o każdym. Z kolei ułamkiem orzeka się podzielną na części ilość, jako też ułomnymi utracone części całości.

Całkiem zaś oddzielnymi są trzy ostatnie hasła (28. rodzaj, 29. fałsz, 30. przypadłość). Rodzajem określa się rodowód, substrat i dziedzinę przedmiotową. Fałsz dotyczy zdań, rzeczy i kłamstwa. Na koniec podana przypadłość wyraża przypadek i traf, a podług siebie samej niesubstancjalną istotę rzeczy.

Ogólnie biorąc, przedmiotem jej księgi są zatem odpowiednio dobrane λεγόμενα (orzeczniki), których określenie sposobów predykcji umożliwia sformułowanie problemów (aporii) bytu jako bytu oraz substancji, a także podjęcie metody ich rozstrzygnięć. Zachodzi bowiem tematyczna i merytoryczna zależność głównych ksiąg *Metafizyki* od podstawowych ustaleń owych wyrażen orzekanych wielorako.

W tej perspektywie późniejsze dołączenie księgi Δ do *Metafizyki* pomiędzy księgami Γ i E wydaje się merytorycznie zasadne. W poprzedniej księdze Γ mowa o wielorakim orzekaniu bytu, co dalej rozwinięte zostaje w księgach E, Z Θ i I, wraz z częstym powołaniem się na Δ za pomocą odnośnika ἐν τοῖς περὶ τοῦ ποσαχῶς (cf. *Metaph.* E 4, 1028a4; Z 1, 1028a10; Θ 1, 1046a5; Θ 8, 1049b4; I 1, 1052a15; I 4, 1055b7; I 6, 11056b34). Ponadto w *Metafizyce* częste są odnośniki „do innych” (ἐν ἄλλοις) miejsc, bądź do czegoś podanego „wcześniej” (πρότερον), w zakresie wielorakiego orzekania.

* * *

Pierwszy polski przekład księgi Δ ukazał się w czterech artykułach w czasopiśmie *Meanader* (Porawski, Wesoły 1979). Obecny przekład różni się całkowicie od tamtego, a także od dwóch polskich wydanych w międzyczasie tłumaczeń *Metafizyki* Arystotelesa (Leśniak 1983; Żeleźnik 1996). W obecnej skorygowanej wersji chodzi o możliwie wierne oddanie wyrażen, składni i wywodów Arystotelesa.

W lekturze tej księgi, której pierwotny tytuł brzmiał *O wyrażeniach wielorako orzekanych, czyli podług przydawki*, możemy rozpoznać treść i metodę istotnych rozróżnień pojęciowych Stagiryty, które służyły mu w precyzacji terminologicznej wokół poszukiwanej filozofii pierwszej i bytu jako bytu.

Księgę Δ warto przyswoić przed lekturą pozostałych ksiąg *Metafizyki*, a także mieć ją ciągle na względzie w studiowaniu tego trudnego i wiekopomnego dzieła. Nawet czytanie jej samej w sobie niesie z sobą niebywałą porcję wiedzy o naturze ważnych pojęć i refleksji filozoficznej.

Tutaj z braku miejsca nie zamieszczamy komentarza. Z podanej poniżej literatury przedmiotu polecamy jako komentarz do lektury księgi Δ trzy jej francuskie opracowania (Duminil, Jaulin 1991; Dubois 1999; Bodéüs, Stevens 2014). Szczególnie zaś polecamy najnowszą włoską edycję *Metafizyki* wraz ze wstępem, przekładem i komentarzem (Berti 2017).

WYBRANA LITERATURA

- BARNES, J., 1997, "Roman Aristotle", w: *Philosophia togata II*, J. Barnes, M. Griffin (eds.), Oxford, s. 1–69.
- BELL, I., 2004, *Metaphysics as an Aristotelian Science*, Sankt Augustin.
- BERTI, E., 2008, *Struttura e significato della Metafisica di Aristotele*, Roma 2008.
- BERTI, E., 2005, „Il verbo ‘essere’ in Aristotele”, *Janus* 5, s. 19–32.
- BERTI, E. (cur.), 2017, Aristotele. *La Metafisica*, Roma–Bari.
- BODÉÛS, R., STEVENS A. (ed.), (2014), Aristote, *Métaphysique*. Livre Delta, Paris.
- BONITZ, A., 1870, *Index Aristotelicus*, Berlin
- DOMARADZKI, M., 2016, „Wieloznaczność orzekania w *Topikach* 1.15”, *Peitho. Examina antiqua* 7, s. 69–86.
- DONINI, P., 1995, *Metafisica. Introduzione alla lettura*, Roma.
- DUBOIS, M.-J., 1999, *Aristote. Livre des acceptions multiples. Commentaire philosophique*, St Maur.
- DUMINIL, M.-P., JAULIN, A. (ed.), (1991), Aristote, *Métaphysique*, livre Delta, Toulouse.
- DÜRING, I., (1957), *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, Göteborg.
- HÖFFE, O., (hrsg.), (2005), *Aristoteles – Lexikon*, Stuttgart.
- JAEGER, W., (1957), *Aristotelis Metaphysica*, Oxonii.
- KAPPES, M., 1894, *Aristoteles – Lexikon*, Paderborn.
- KRĄPIEC, M.A., MARYNIARCYK A., ŻELEŹNIK, T., 1996, Arystoteles, *Metafizyka*, t. I–II, Lublin.
- LEŚNIAK, K. (tłum.), (1983), Arystoteles, *Metafizyka*, Warszawa.
- MORAUX, P., 1951, *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, Louvain.
- PALPACELLI, L., 2016, The multifocal approach *Metaphysics V*, w: E. Cattanei, A. Fermani and M. Migliori (red.), *By the sophists to Aristotle through Plato. The necessity and utility of a multifocal approach*, Academia Verlag, Sankt Augustin, s. 119–152.
- PELLEGRIN, P., 2007, *Dictionnaire. Aristote*, Paris.
- PORAWSKI, R., WESOŁY, M., 1979, „Z Arystotelesowego słownika filozofii, I. (Podstawowe pojęcia filozofii przyrody *Met. V*)”, *Meander* 1, s. 33–47; „II. (Pojęcia kategoriale w *Met. V*)”, *Meander* 4, s. 199–217; „III. (Pojęcia polaryzacyjne w *Met. V*)”, *Meander* 8, s. 419–434; „IV. Podgrupy relacyjne w *Met. V*)”, *Meander* 10, s. 527–539.
- REALE, G. (cur.), 1993, Aristotele, *Metafisica*, vol.1–3, Milano.
- REALE, G., 1997, *Guida alla lettura della “Metafisica” di Aristotele*, Roma–Bari.
- REEVE, C.D.C. (transl.), 2016, Aristotle, *Metaphysics*, Indianapolis.
- REINER, H., 1990, “The Emergence and Original Meaning of the Name ‘Metaphysics’”, *Graduate Faculty Philosophy Journal* 13 [2], s. 23–53.
- ROSS, W.D. (ed.), (1924), Aristotle’s *Metaphysics*, Vol. 1–2, Oxford.
- SHIELDS, CH., 1999, *Order in Multiplicity. Homonymy in the Philosophy of Aristotle*, Oxford.
- SZLEZÁK, TH.-A. (hrsg.), 2003, Aristoteles, *Metaphysik*, Berlin.
- WARD, J.K., 2008, *Aristotele on Homonymy, Dialectic and Science*, Cambridge.
- WESOŁY, M., 1984, “Verso un’ interpretazione semantica delle categorie di Aristotele”, *Elenchos* 5, s. 103–140.
- WESOŁY, M., 2003, “An Analytic Insight into Aristotele’s Logic”, w: W. Suchoń, M. Wesoły, E. Żarnecka-Biały (red.), *Three Studies in Aristotelian Semantics*, Kraków.
- ZANATTA, M. (cur.), 2009, Aristotele, *Metafisica*, vol. 1–2, Milano.

Metafizka Δ (V)

1. POCZĄTEK / ZASADA / (ἀρχή)

„Początkiem” / pryncypium / zasadą / orzeka się (λέγεται) raz (1) to, skąd coś z danej rzeczy najpierw może wyruszyć, jak np. dla długości i drogi stąd jest taki początek, a z przeciwnej strony — inny.

(2) Drugi raz zaś to, skąd najsmadniej wszystko powstaje, jak np. w nauczaniu trzeba niekiedy zaczynać nie od tego, co pierwsze, i zasady przedmiotu, lecz stąd najłatwiej można go pojąć.

(3) Jeszcze inaczej to, skąd najpierw powstaje coś od wewnątrz, np. stępka u okrętu czy fundament u domu, a u zwierząt jedni zakładają serce, inni zaś mózg, inni coś jeszcze innego.

(4) Inaczej znów to, skąd najpierw powstaje coś nie od wewnątrz, a skąd z natury poczyna się ruch i zmiana, tak jak dziecko z ojca i matki, a bitwa z obelgi.

(5) Inaczej też to, co podług wyboru porusza rzeczy ruchliwe i zmienia rzeczy przemienne, jak w miastach władze, dynastie, królestwa i tyranie zwane są zasadami, a także sztuki, z tych te najbardziej architektoniczne.

(6) Ponadto to, skąd najpierw poznana bywa dana rzecz, także to orzeka się zasadą tej rzeczy, np. założenia dowodzeń (τῶν ἀποδείξεων αἱ ὑποθέσεις).

Na równi orzeka się też przyczyny, gdyż wszystkie przyczyny są zasadami. Dla wszystkich więc zasad wspólne jest bycie czymś pierwszym, skąd coś powstaje, staje się lub bywa poznane. Spośród nich jedne są immanentne rzeczom, inne zaś znajdują się poza nimi. Dlatego zasada to natura, element, intelekt, zamysł, substancja i to ze względu na co (τὸ οὗ ἕνεκα). A dla wielu rzeczy dobro i piękno stanowi zasadę zarówno poznania jak i ruchu.

2. PRZYCZYNA (αἷτιον)

(1) „Przyczyną” orzeka się na jeden sposób to, z czego coś powstaje od wewnątrz, np. brąz posągu, a srebro pucharu, oraz ich rodzaje.

(2) W inny zaś orzeka się tak formę i wzorzec (τὸ εἶδος καὶ τὸ παράδειγμα), a tym jest pojęcie tego, czym coś bywszy jest (ὁ λόγος τοῦ τί ἦν εἶναι) i jego rodzaje (np. pojęcie *diapason* jako stosunek dwóch do jednego, a ogólnie liczba), a także części zawarte w pojęciu.

(3) Ponadto to, skąd bierze się pierwsza zasada przemiany lub spoczynku, np. doradca jest przyczyną, albo ojciec dla dziecka, czy też w ogóle sprawianie wobec czegoś sprawionego albo zmienianie wobec czegoś zmienionego.

(4) Ponadto przyczyna jako cel (τέλος); tym jest to ze względu na coś (τὸ οὐ ἔνεκα), np. celem spaceru jest zdrowie. Po co bowiem się spaceruje? Powiadamy dla zdrowia, i mówiąc tak, sądzimy, że podaliśmy przyczynę.

A także to wszystko, co zachodzi pomiędzy poruszeniem czegoś innego a celem, jak np. dla zdrowia schudnięcie albo przeczyszczenie, albo lekarstwa czy narzędzia [chirurgiczne]; wszystko to bowiem jest ze względu na jakiś cel, a różni się wzajemnie tym, że jedno to narzędzia, drugie zaś wytwory.

Przyczyny więc chyba tak wielorako się orzeka (τοσαυταχῶς λέγεται), a z wielorakiego orzekania przyczyn wynika, że jest wiele przyczyn tego samego i to nie podług przypadłości (np. dla posągu rzeźbiarstwo i spiż, nie podług czegoś innego, a tylko jako posągu, choć nie na ten sam sposób, lecz jedno jako materia, a drugie jako to, skąd jest ruch), i jedne bywają przyczynami drugich (np. praca dla dobrego samopoczucia, a ono dla pracy, choć nie w taki sam sposób, lecz jedno jako cel, drugie zaś jako to, skąd jest ruch).

Ponadto to samo jest przyczyną przeciwieństw; to bowiem, co obecne, jest przyczyną czegoś, a nieobecność tego uznajemy niekiedy za przyczynę jego przeciwieństwa, np. nieobecność sternika była przyczyną wywrócenia okrętu, a jego obecność przyczyną ocalenia; jedno zaś i drugie — obecność i brak — to przyczyny jako czynniki ruchu.

Wszystkie wspomniane teraz przyczyny podpadają pod cztery najbardziej widoczne sposoby (τρόπους). Bo i elementy sylab, i materia wytworów, i ogień, i ziemia, i wszystkie te składniki ciał, a także części całości, i założenia wniosku, są przyczynami jako będące z czegoś; z nich jedne jako substrat, np. części, inne zaś jako to, czym coś bywszy jest, całość i złożenie, i forma.

A nasienie i lekarz, i doradca, i ogólnie sprawianie, to wszystko, skąd zasada zmiany albo spoczynku. Inne zaś to przyczyny jako cel i dobro dla innych rzeczy — to, ze względu na co, coś jest najlepsze i pragnie być celem dla innych rzeczy, bez różnicy, czy to nazwiemy dobrem czy tylko pozornym dobrem.

Te więc i takie są przyczyny co do formy (τῷ εἶδει), a sposoby (τρόποι) przyczyn są liczne, sprowadzające się do tych niewielu. Orzeka się bowiem przyczyny wielorako, z tych jednorodnych wcześniej i później jedne od drugich, np. przyczyną zdrowia jest lekarz i rzemieślnik, przyczyną *diapason* podwójność i liczba, a zawsze te nadrzędne od tych poszczególnych.

Ponadto jako przypadłość oraz ich rodzaje (ὡς τὸ συμβεβηκὸς καὶ τὰ τούτων γένη), np. przyczyną posągu inaczej jest Poliklet, inaczej rzeźbiarz, jako że przypadło rzeźbiarzowi być Polikletem. I te nadrzędne obejmujące przypadłość, np. człowiek jest przyczyną posągu, czy w ogóle żywina (ζῷον), gdyż Poliklet jest człowiekiem, człowiek zaś żywina. Z przypadłości zaś jedne bywają dalsze, inne bliższe od drugich, np. jeśli ktoś biały i ktoś wykształcony orzekany jest przyczyną posągu, a nie tylko, że Poliklet czy człowiek.

Poza tymi wszystkimi i właściwie orzekanymi (τὰ οἰκείως λεγόμενα) oraz tymi podług przypadłości, jedne orzeka się jako potencjalne (δυνάμενα), inne zaś jako aktualne (ἐνεργοῦντα), np. budowniczy budowania domów albo budowniczy zbudowanych domów. A podobnie orzeknie się to, z czego te przyczyny są przyczynami, np. ten posąg

z jakiego posągu, czy w ogóle obrazu, i z jakiego spiżu czy spiżu w ogóle jako materii; a przy przypadłościach tak samo.

Ponadto złożenia (συμπλεκόμενα) tych i tamtych będą tak orzekane, np. nie Poliktet i nie rzeźbiarz, tylko rzeźbiarz Poliktet.

A w ogóle to wszystkie one są w ilości sześciu, orzekane dwojako: albo jako konkret (τὸ καθ' ἑκάστων), albo jako rodzaj (τὸ γένος), czy to jako przypadłość, czy to jako rodzaj przypadłości, czy to jako ich zespolenie, czy to jako orzekane pojedynczo (ἄπλως λεγόμενα); wszystkie zaś jako będące w akcie lub w możności. Różnią się zaś o tyle, że jedne są w akcie i konkretne zarazem, a nie są jako ich przyczyny, np. ten leczący dla tego uzdrowionego i ten budowniczy dla zbudowanego domu. Inne zaś podług możności nie zawsze; nie niszczy bowiem zarazem dom i budowniczy.

3. ELEMENT (στοιχείον)

„Elementem” orzeka się (1) to, z czego składa się w pierw coś wewnątrznie niepodzielnego w formie na odrębną formę, np. elementy dźwięku, z jakich dźwięk się składa i na jakie dzieli się ostatecznie, a te już nie na inne dźwięki odrębne w ich formie, a gdyby się nawet dzieliły się, to na cząstki jednorodne, jak cząstką wody jest woda, lecz z sylabą jest inaczej.

Podobnie nazywają (λέγουσιν) elementami ciał ci, którzy mówią, że na nie ostatecznie dzielą się ciała, a te już nie na inne różniące się w formie; i czy to są one jednym czy wielością, nazywają je elementami.

(2) Podobnie też orzeka się elementy diagramów (τὰ τῶν διαγραμμάτων στοιχεῖα) i w ogóle dowodzeń (τὰ τῶν ἀποδείξεων). Pierwsze bowiem dowodzenia występują w wielu dowodzeniach, które zwane są (λέγονται) elementami dowodzeń. A są nimi sylogizmy pierwsze [złożone] z trzech [terminów] poprzez jeden średni (οἱ πρῶτοι ἐκ τῶν τριῶν δι' ἑνὸς μέσου).

(3) A metaforycznie nazywają (καλοῦσιν) coś elementem stąd, że choć jest ono czymś jednym i małym, stosuje się do wielości, dlatego też to, co małe, proste i nierozdzielne, orzeka się elementem. Stąd wynika, że te najbardziej ogólne (τὰ μάλιστα καθόλου) są elementami, bo każdy z nich, będąc czymś jednym i prostym, występuje w wielu [rzeczach], czy to we wszystkich, czy to w większości, a jedynek i punkt niektórym wydają się być zasadami. Skoro więc tak zwane rodzaje (τὰ καλούμενα γένη) są ogólne i niepodzielne (nie ma bowiem ich definicji), to elementami niektórzy orzekają rodzaje, i bardziej niż różnicę (διαφορὰ) [gatunkową], bo rodzaj jest czymś bardziej ogólnym; czemu bowiem różnica przysługuje, temu i rodzaj przypada, czemu zaś rodzaj, nie każdemu różnica. Bycie zaś wspólnym elementem każdej [rzeczy] jest tym, co każdej pierwotnie przysługuje.

4. NATURA (φύσις)

„Naturą” orzeka się (1) na jeden sposób powstawanie ciał rosnących (ἡ τῶν φυσόμενων γένεσις), tak jeśli wymawia się wydłużone υ (εἴ τις ἐπεκτείνας λέγοι τὸ υ).

(2) Na inny zaś sposób to, z czego wyrasta pierwotnie i immanentnie rzecz rosnąca.

(3) Ponadto to, skąd pochodzi pierwszy ruch w każdym z bytów naturalnych, w którym jako taki występuje. Orzeka się rośnięciem to wszystko, co powiększa się w coś innego przez styczność, zrastanie się czy przyrastanie, tak jak embriony. Różni się jednak zrost od styku, tam gdzie nie musi być niczego innego prócz styku, w zrostach zaś jest coś jednego i tożsamego w obydwu, co czyni zamiast styku zrośnięcie i bycie jednym w ciągłości i ilości, ale nie według jakości.

(4) Ponadto naturą orzeka się to, z czego pierwotnie jest lub powstaje coś z bytów naturalnych, będąc bezkształtne i niezmiennie w swej możliwości; np. w posągu i spiżowych naczyniach spiż orzeka się naturą, w drewnianych zaś drewno, podobnie i w innych przypadkach. Z nich bowiem jest wszystko przy zachowaniu pierwszej materii; w ten sposób i elementy bytów naturalnych nazywają naturą, jedni tak określając ogień, inni ziemię, inni powietrze, inni wodę, inni jeszcze coś innego; jedni niektóre z tych, inni zaś wszystkie.

(5) Ponadto na inny sposób orzeka się naturą substancją bytów naturalnych, jak ci, co powiadają, że natura jest pierwszym złożeniem, albo jak Empedokles (DK 31 B 8) powiada, że:

... natura nie jest żadną z rzeczy istniejących,

Lecz tylko jest mieszaniami i przemienianiami zmieszanych

[Elementów], to zaś naturą przez ludzi bywa nazywane.

Dlatego i to, co z natury jest lub powstaje, choć już wystąpi to, z czego zwykło stawać się lub być, nie powiemy, że posiada już naturę, jeśli nie osiągnie formy i kształtu (τὸ εἶδος καὶ τὴν μορφήν). Z natury więc jest to, co jest z nich obydwu, jak np. zwierzęta i ich części; naturą tu jest pierwsza materia (ta zaś dwojako: albo względem siebie pierwsza, albo w ogóle pierwsza, jak np. dla spiżowych dzieł jest nią pierwotnie spiż, a w ogóle to chyba woda, skoro wszystko topliwe jest wodą) oraz forma i substancja; tym zaś jest cel powstawania.

(6) Przenośnie też w ogóle wszelka substancja orzeka się naturą przez się, bo i natura jest pewną substancją.

Z tych określeń pierwszą naturą zasadniczo orzekaną jest substancja rzeczy mających zasadę ruchu w nich samych jako takich (κυρίως λεγομένη ἐστὶν ἡ οὐσία ἢ τῶν ἐχόντων ἀρχὴν κινήσεως ἐν αὐτοῖς ἢ αὐτά). Materię bowiem zdolną do jej przyjęcia orzeka się naturą, a powstawania i wzrastania od niej są ruchami. Otóż jest ona zasadą ruchu bytów naturalnych, tkwiącą jakoś potencjalnie czy aktualnie.

5. KONIECZNE (ἀναγκαῖον)

„Koniecznym” orzeka się (1) to, bez czego jako współprzyczyny (ὡς συναιτίου) nie można żyć, np. konieczne jest dla zwierzęcia oddychanie i pożywienie, bo bez nich niemożliwe jest bycie, i bez nich nie może być ani powstawać jakieś dobro, ani być odparte czy wyzbyte zło, np. picie lekarstwa konieczne jest, by nie chorować, a popłynięcie na Eginę, aby odzyskać należność.

(2) Ponadto przymus i przemoc (τὸ βίαιον καὶ ἡ βία); tym jest to, co wbrew dążeniu i wyborowi, przeszkadza i zakazuje; przymus bowiem orzeka się czymś koniecznym, stąd jest przykry, jak to Euenos powiada:

każda sprawa konieczna staje się nie do zniesienia.

I przemoc jest jakąś koniecznością, jak to Sofokles powiada:

lecz przemoc mnie zmusza uczynienie tego.

I wydaje się konieczność być czymś nieprzekonującym (ἀμετάπειστόν τι), i to słusznie; przeciwna jest bowiem ruchowi podług wyboru i rozumowania.

(3) Ponadto to, co nie może mieć się inaczej (τὸ μὴ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν), mówimy, że tak się ma; i podług tego orzeka się koniecznymi inne rzeczy niejako wszystkie konieczne. Przymus bowiem orzeka się koniecznym czynić lub doznawać czegoś wtedy, gdy nie dopuszcza się wedle dążności wskutek przymuszenia, jako że taka jest konieczność, przez którą nie dopuszcza inaczej, przy współprzyczynach życia i dobra w ten sposób. Kiedy bowiem nie dopuszcza tam dobra czy życia bez tamtych, to te są konieczne i taka przyczyna jest pewną koniecznością.

(4) Ponadto dowód (ἀπόδειξις) należy do rzeczy koniecznych, gdyż nie może mieć się inaczej, jeśli dowiedziono tego wprost (εἰ ἀποδέδεικται ἀπλῶς), czego przyczynami są pierwsze [przesłanki], skoro nie może mieć się inaczej to, z czego powstaje sylogizm.

Z jednych rzeczy czymś innym jest przyczyna tego, że są konieczne, z innych zaś nie, lecz dzięki nim inne są z konieczności. Toteż czymś pierwszym i naczelnym z konieczności jest to, co proste (τὸ ἀπλοῦν); to bowiem nie może mieć się wielorako (πλεοναχῶς), raz tak a raz inaczej, gdyż wtedy miałoby się wielorako. Jeżeli zatem są jakieś rzeczy wieczne i nieporuszalne, to im nie przypada żaden przymus ani nic wbrew naturze.

6. JEDNO (ἓν) – WIELE (πολλά)

„Jednym” orzeka się (A) według przypadłości (κατὰ συμβεβηκός) bądź (B) według samego siebie (καθ’ αὐτό).

(A) Podług przypadłości, np. Koriskos i muzykalny, oraz Koriskos muzykalny (tym samym bowiem jest powiedzieć: Koriskos i muzykalny, oraz Koriskos muzykalny); także muzykalny i sprawiedliwy, oraz muzykalny i sprawiedliwy Koriskos. Wszystko to

bowiem orzeka się jednym podług przypadłości; sprawiedliwy i muzykalny, bo jednej substancji przypada muzykalny i Koriskos, gdyż jedno drugiemu przypada.

Podobnie w pewien sposób i muzykalny Koriskos z Koriskosem to jedno, bo jeden z tych członów przypada drugiemu w zdaniu (ἐν τῷ λόγῳ), jak muzykalny Koriskosowi. I muzykalny Koriskos sprawiedliwemu Koriskosowi, gdyż człon każdego z nich przypada temu samemu jako jednemu. Tak samo przy rodzaju i przy nazwach czegoś ogólnego (καθόλου) orzeka się przypadłość, np. że człowiek jest tym samym i człowiek muzykalny; bo albo człowiekowi w jednej substancji przypada [bycie] muzykalnym, albo jedno i drugie z tych poszczególnych komuś przypada, np. Koriskosowi. Jednak nie na ten sam sposób obie przysługują, lecz jedno chyba jako rodzaj i w substancji, drugie zaś jako dyspozycja czy stan (ἔξις ἢ πάθος) substancji. Wszystko więc, co orzeka się podług przypadłości jednym, w ten sposób się orzeka.

(B) Spośród zaś tych [rzeczy] podług samych siebie (καθ' αὐτὰ) orzekanych jednym (1) niektóre orzeka się, że są ciągle, np. wiązka chrustu lub drewna sklejone ze sobą; także odcinek, nawet jeśli jest zgięty, będąc ciągły, orzeka się jednym, jak i każde z części, np. noga czy ramię. Z nich to bardziej jednym są te z natury ciągle aniżeli ze sztuki. Ciągłym zaś orzeka się to, czego ruch sam w sobie jest jeden i nie może być inny; jeden w czymś nierozdzielny i to nierozdzielny w czasie. Podług samych siebie ciągle to te, które nie są jednym przez styk; gdybyś bowiem ułożył stykające się wzajemnie kawałki drewna, nie powiesz, że są one jednym, ani drewnem czy ciałem, czy czymś innym ciągłym.

Inne zaś całe ciągle orzeka się jednym, nawet jeśli mają zgięcia, a jeszcze bardziej te nie mające zgięć, np. łydkę czy część nogi, bo jest możliwe, że ruch nogi nie jest jeden. Także linia prosta od krzywej jest bardziej jednym; krzywą zaś i posiadającą kąt orzekamy jedną lub nie jedną, gdyż możliwe, że ruch jej bywa jednoczesny i nie jednoczesny, natomiast ruch linii prostej zawsze jest równoczesny i żadna jej część mająca wielkość raz spoczywa, raz się porusza, jak przy linii krzywej.

Ponadto na inny sposób orzeka się jednym (2) to, czego substrat jest gatunkowo niezróżnicowany, a niezróżnicowany, czego nierozdzielna jest forma w postrzeżeniu. Substrat zaś, czy to pierwotny, czy ostatni, jest względem celu; bo i wino orzeka się jednym i wodę jedną, o ile są niepodzielne podług formy, i wszelkie ciecze orzekane są jednym, np. oliwa, wino, i ciała topliwe, bo u wszystkich krańcowy substrat ten sam; takie bowiem są woda czy powietrze.

Orzeka się jednym i (3) to, czego rodzaj jeden, różniący się opozycyjnymi różnicami. To wszystko orzeka się jednym, gdyż rodzaj jeden — substrat dla różnic (np. koń, człowiek i pies są czymś jednym, bo wszystko to żywiny), i w podobny sposób, jak materia jedna. To raz tak orzeka się jednym, raz nadrzędny rodzaj orzeka się tożsamym, jeśli są krańcowe gatunki rodzaju, wyższy z nich, jak np. trójkąt równoboczny i równoramienny to ta sama i jedna figura, bo obydwie to trójkąty, choć trójkąty nie tożsame.

Ponadto orzeka się jednym (4) to, czego pojęcie orzekające to, czym coś bywszy jest (ὁ λόγος ὁ τὸ τί ἦν εἶναι), jest nierozdzielne względem innego [pojęcia] ukazującego daną rzecz (samo bowiem przez się każde pojęcie jest rozdzielne). Tak bowiem i to, co

wzrasta, i co niszczeje, jest jednym, bo jedno jest ich pojęcie, jak w powierzchniach jedno pojęcie formy.

A w ogóle (5) to, czego intelekca (νόησις) jest nierozdzielna, pojmująca to, czym coś bywszy jest, i nie może się oddzielić ani w czasie, ani w miejscu, ani pojęciowo — to najbardziej stanowi jedno, a z nich wszelkie substancje. To bowiem, co ogólne (καθόλου), nie ma podziału, o ile go nie ma, w tym orzeka się jednym, np. jeśli człowiek nie ma podziału, to jeden człowiek, jeśli zaś jako żywina, to jedna żywina, jeśli zaś jako wielkość, to jedna wielkość.

(6) Pewne więc dość liczne [rzeczy] orzeka się jednym względem czegoś innego, czy to działania, czy posiadania, czy doznawania, czy też relacji względem jednego.

(7) Inne zaś orzekane pierwotnie jednym to te, których substancja jest jedna, jedna czy to w ciągłości, czy w formie, czy w pojęciu. Bo i obliczamy jako wielość to, co nie jest ciągle, albo to, czego forma nie jest jedna, albo też to, czego pojęcie nie jest jedno.

(8) Ponadto jest tak, że mówimy, iż raz jakimś jednym jest ilość i ciągłość, raz zaś nie jest, jeśli nie jest czymś całym, nie ma jednej formy, np. nie powiemy, że są jednym, widząc leżące byle jak części sandała, jeśli nie wedle ciągłości, a tylko tak, że sandał ma już jakąś jedną formę. Stąd i koło najbardziej stanowi jedno spośród linii, bo jest całe i doskonałe.

(9) Bycie jednym jest zasadą jakiejś liczby; pierwsza bowiem miara jest zasadą, czym bowiem pierwszym poznajemy, tym jest pierwszy miernik każdego rodzaju. Zasada więc tego, co poznawalne o każdej rzeczy, stanowi jedno. Nie jest to samo zaś we wszystkich rodzajach jedno. Raz bowiem jest to dieza [najmniejszy interwał], raz samogłoska albo spółgłoska; czym innym jest dla ciężaru i czym innym dla ruchu.

(10) Wszędzie zaś jedno jest nierozdzielne w ilości lub w formie. To więc, co niepodzielne ilościowo, wszędzie i bez położenia, orzeka się monadą, a co niepodzielne wszędzie i ma położenie — punktem. Podzielna ilościowo w jednym wymiarze jest linia, w dwóch — płaszczyzna, w każdym i trójwymiarowo — ciało. Także odwracając: 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.

(11) Ponadto pewne [rzeczy] są jednym podług liczby, inne podług formy, inne podług rodzaju, inne podług analogii. Co do liczby te, których materia jest jedna; co do formy te, których pojęcie jest jedno; co do rodzaju te, których jest taki sam schemat kategorii (τὸ αὐτὸ σχῆμα τῆς κατηγορίας); podług analogii zaś te, które mają się jak coś innego względem czegoś innego. Zawsze późniejsze postępują za wcześniejszymi, jak te w liczbie i formie są jednym; te zaś w formie nie wszystkie w liczbie, lecz w rodzaju wszystkie są jednym, jak i w formie te, co w rodzaju, nie wszystkie w formie, podług analogii; te analogii, nie wszystkie w rodzaju.

(C) Jasne też, że wielościami (τὰ πολλά) orzekać się będzie opozycyjnie do jednego; pewne nie będąc ciągle, inne mając materię podzielną według formy, czy to pierwszą, czy to ostatnią, inne jeszcze mające więcej definicji orzekających, czym coś bywszy jest.

7. BYT / BYCIE (τὸ ὄν / τὸ εἶναι)

„Bytem” orzeka się (A) podług przypadłości (κατὰ συμβεβηκός), jak i (B) podług samego siebie (καθ’ αὐτό).

(A) Według przypadłości, np. mówimy, że sprawiedliwy jest muzyczny, i człowiek jest muzyczny, i muzyczny jest człowiekiem. Podobnie mówiąc tak, że muzyczny buduje domy, jako że przypada budowniczemu być muzycznym czy też muzycznemu budowniczym (bycie bowiem tym a tym oznacza (σημαίνει) przypadanie tego temu), tak i we wspomnianych przypadkach. Kiedy bowiem mówimy, że człowiek jest muzyczny, a muzyczny jest człowiekiem, albo że biały jest muzyczny lub ten ostatni biały, to tak, że jedno i drugie mu przypało, jedno że bycie przypało, bycie muzycznym człowiekiem, bo jemu być muzycznym przypało (tak też orzeka się bycie nie białym, bo komu przypało, takim jest).

Orzeczniki (λεγόμενα) orzeka się więc podług przypadłości tak, czy to dlatego, że temu samemu byciu jedno i drugie przypada, czy to dlatego, że byciu temu przypada, czy też że tym jest, czemu to przypada, o czym same jest orzekane.

(B) „Podług zaś samych siebie” (καθ’ αὐτὰ εἶναι) byciem orzeka się to, co oznaczają schematy predykcji: na ile bowiem sposobów tak się orzeka, na tyle oznacza się tu bycie (λέγεται ὅσαπερ σημαίνει τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας· ὅσαχῶς γὰρ λέγεται, τοσαυτὰχῶς τὸ εἶναι σημαίνει). Skoro zaś jedne z predykatów oznaczają, czym coś jest, drugie jakość, inne ilość, inne relację, inne działanie lub doznawanie, inne miejsce, a jeszcze inne czas, to w każdym z nich bycie to samo oznacza (τὸ εἶναι ταὐτὸ σημαίνει).

Niczym się bowiem nie różni [orzekanie] ‘człowiek jest zdrowiejący’ i ‘człowiek zdrowieje’, ani ‘człowiek jest idący’ lub ‘tnący’ i ‘człowiek idzie’ lub ‘tnie’ Podobnie przy innych [schematach predykcji].

(C) Ponadto „bycie” i „jest” oznacza, że to prawda (τὸ εἶναι σημαίνει καὶ τὸ ἔστιν ὅτι ἀληθές), a „nie bycie”, że to nie prawda, lecz fałsz, podobnie przy twierdzeniu i przeczeniu. Np. [twierdzenie] „Sokrates jest wykształcony”, że to prawda, albo [przeczenie] „Sokrates nie jest błąd”, że to prawda. Natomiast „nie jest” [np. twierdzenie] „przekątna jest współmierna” oznacza, że to fałsz.

(D) Ponadto „bycie” i „byt” oznacza coś rzeczoności w możności, czy w akcie (τὸ εἶναι σημαίνει καὶ τὸ ὄν τὸ μὲν δυνάμει ῥητὸν τὸ δ’ ἐντελεχείᾳ) wspomnianych przypadków. Mówimy bowiem, że widzący jest widzącym w możności, czy to w akcie, i w przypadku wiedzy podobnie, raz możność posługiwania się wiedzą, a raz posłużenie się nią, a odpoczywający to zarówno ten, komu już przypada odpoczynek, jak i ten, kto może odpoczywać.

Podobnie i przy substancjach; mówimy bowiem, że Hermes jest w kamieniu, półprosta w linii, a o zbożu nawet wtedy, kiedy jest jeszcze niedojrzałe. Kiedy coś jest możliwe, a kiedy jeszcze nie, trzeba to określić w innych [księgach].

8. SUBSTANCJA (οὐσία)

„Substancją” orzeka się (1) ciała proste, takie jak ziemia, ogień, woda i inne podobne, i w ogóle ciała oraz ich złożenia: zwierzęta, istoty boskie oraz ich części. Wszystko to orzeka się substancją, gdyż nie jest orzekane o podmiocie, lecz o nich wszystko inne (οὐ καθ’ ὑποκειμένου λέγεται ἀλλὰ κατὰ τούτων τὰ ἄλλα).

(2) Na inny sposób to, co jest przyczyną bycia, tkwiącą w nich, a co nie jest orzekane o podmiocie, np. dusza w istocie żywej.

(3) Ponadto wszelkie części tkwiące w nich, określające i oznaczające konkret (ὀρίζοντά τε καὶ τόδε τι σημαίνοντα), po rozłożeniu których rozkłada się całość, np. [po odjęciu] płaszczyzny — ciało, jak mówią niektórzy, a [po odjęciu] linii — płaszczyzna, a w ogóle również liczba zdaje się być w nich czymś takim, po jej bowiem odjęciu niczego już nic ma, a wszystko ona określa.

(4) Ponadto to, czym coś bywszy jest, a czego określenie jest definicją (τὸ τί ἦν εἶναι, οὐ ὁ λόγος ὀρισμός), także to orzeka się substancją każdej [rzeczy].

Przypada więc na dwa sposoby orzekać substancję: jako krańcowy podmiot (τὸ θ’ ὑποκειμένον ἔσχατον), który już o niczym innym nie jest orzekany, oraz jako to, co jest czymś konkretnym i oddzielnym (τόδε τι ὄν καὶ χωριστόν); tym zaś jest kształt i forma każdej rzeczy (ἡ μορφή καὶ τὸ εἶδος).

9. TOŻSAME (ταῦτά) — ODRĘBNE (ἕτερα) — RÓŻNE (διάφορα) — PODOBNE (ὁμοια)

(A) „Tożsamymi” orzeka się jedne rzeczy (1) według przypadłości (κατὰ συμβεβηκός), np. biały i muzyczny tym samym, bo przysługują temu samemu, i człowiek i muzyczny, gdyż jedno drugiemu przysługuje; muzyczny człowiek, bo człowiekowi przysługuje; każdemu to i temu każde, bo i człowiekowi muzycznemu i człowiek i muzyczny tożsamym się orzeka, i tymi tamto (dlatego te wszystkie ogólnie nie są orzekane; nie jest bowiem prawdą rzec, że każdy człowiek tym samym i muzyczny; te bowiem ogólne podług siebie samych (τὰ καθόλου καθ’ αὐτὰ) przysługują, natomiast przypadłości nie podług siebie, lecz są orzekane wprost o rzeczach poszczególnych. Tym samym bowiem okazuje się być Sokrates i Sokrates muzyczny; Sokrates zaś nie [jest orzekany] o wielości, stad nie orzeka się ‘każdy Sokrates’, jak ‘każdy człowiek’.

Jedne więc rzeczy tak orzeka się tożsamymi, (2) inne zaś podług samych siebie (καθ’ αὐτὰ) tożsamymi, na tyle sposobów, co jedno. Bo orzeka się tożsamymi i to, czego materia jedna, czy to w formie, czy w liczbie, i to, czego substancja jedna, toteż jasne jest, że tożsame jest czymś jednym, czy to bycie wielością, czy gdy użyta jest jako wielość, np. mówiąc, że coś jest tożsame z samym sobą; jako dwoma bowiem się ją stosuje.

(B) „Odrębnymi” (ἕτερα) zaś orzeka się te rzeczy, których formy czy materia albo pojęcie substancji są wielością, a w ogóle przeciwstawnie do tożsamego orzeka się odrębne.

(C) „Różnymi” (διάφορα) zaś orzeka się te rzeczy, które są odrębnymi, będąc czymś tożsamym, nie tylko w liczbie, lecz i w formie, w rodzaju, czy według analogii.

Ponadto to, czego odrębny jest rodzaj, i przeciwieństwa, i co ma w substancji odrębność.

(D) „Podobnymi” (ὅμοια) orzeka się te rzeczy, które wszędzie to samo doznają, te co mają więcej tożsamości niż odrębnego, i te, których jakość jest jedna, i te, co mogą przechodzić w przeciwieństwa, zawierając je w sobie po większej lub ważniejszej części jako podobne w tym.

(E) Opozycyjnie zaś do podobieństw [orzeka się] „niepodobieństw”.

10. OPOZYCJE (ἀντικείμενα)

(A) „Opozycjami” orzeka się sprzeczność (ἀντίφασις), przeciwieństwa (ἐναντία), relatywy (τὰ πρὸς τι), brak (στέρησις) i posiadanie (ἔξις), oraz to, z czego i do czego ostatecznie zmierzają powstawania i ginięcia.

To, co nie może zarazem być obecne w obu podłożach, orzeka się opozycjami, albo same albo z tych, z czego są. Szarość bowiem i biel nie przysługują zarazem temu samemu, stąd to, z czego są, stanowią opozycje.

(B) „Przeciwieństwami” orzeka się nie mogące być zarazem w tym samym [podłożu] zróżnicowania podług rodzaju, i te najbardziej różniące się między sobą w tym samym rodzaju, i te najbardziej różniące się w tym samym podłożu, i te najbardziej różniące się w tej samej możności, a także te, których największa różnica czy to absolutnie, czy podług rodzaju, czy podług formy. Inne zaś przeciwieństwami orzeka się te, co je posiadają, te, co w podłożu są takimi, te, co są czynnymi lub biernymi takowych, czy to czynne, czy bierne, czy to jako ubytki lub przyrosty, czy jako stany lub braki w tamtych.

Skoro zaś jedno i bycie orzeka się wielorako, to musi stąd wynikać i wszystko inne, co według nich jest orzekane, toteż i tożsame, i odrębne, i przeciwne, jako że odrębne jest podług każdej kategorii.

(C) „Odrębnymi” (ἕτερα) zaś w gatunku orzeka się te [rzeczy], które, będąc tego samego rodzaju, nie są podporządkowane wzajemnie, i te, które, będąc tego samego rodzaju, posiadają różnicę, oraz te, które w substancji posiadają przeciwieństwo. A przeciwieństwa są odrębne w formie względem siebie czy to wszystkie, czy też orzekane naczelnie, a także te, których w krańcowym gatunkowo rodzaju definicje są odrębne (np. człowiek i koń są niepodzielne rodzajowo, a ich definicje odrębne). Także to, co będąc w samej substancji, posiada różnicę.

(D) „Tożsamości” zaś w formie orzeka się do tych opozycyjnie.

11. WCZEŚNIEJSZE-PÓŹNIEJSZE (πρότερα καὶ ὕστερα)

„Wcześniejszymi i późniejszymi” (1) orzeka się pewne [stany] czegoś pierwszego i zasady w każdym rodzaju, bliższe zasadzie czegoś określonego czy to absolutnie, czy też z natury, czy relacji, czy miejsca, czy pod wpływem czegoś, np. to, co według miejsca bliższe jest czemuś, czy to naturze jakiegoś określonego miejsca (np. środkowego czy krańcowego), czy dowolnego; dalsze zaś jest czymś późniejszym.

(2) Inne zaś podług czasu: jedne bowiem [stany] są dalsze od obecnych, np. z wydarzeń wcześniej była wojna trojańska od wojen z Medami, gdyż bardziej jest odległa od teraźniejszości. Inne znów bliższe są teraźniejszości, jak względem przyszłości, wcześniej igrzyska nemejskie od pytyjskich, bo bliższe teraźniejszości jako przypadające na początku i w pierw.

(3) Inne zaś wcześniejsze są podług ruchu; bo to, co bliższe pierwszemu czynnikowi poruszającemu, jest wcześniejsze, np. dziecko od dojrzałego męża, choć zasada ich taka po prostu.

(4) Jeszcze inne podług możliwości: to bowiem, co przeważa, jest wcześniejsze w możliwości, i to, co potężniejsze. Tym zaś jest to, czemu podług wyboru coś innego musi towarzyszyć jako późniejsze, toteż bez ruchu tamtego nie porusza się ten, a poruszony porusza się. Wolny wybór stanowi tu zasadę.

(5) Inne zaś podług porządku: tymi są te, co względem czegoś jednego i określonego są rozstawione według szeregu, jak np. [w chórze] skrzydłowy wcześniejszy od trzeciego, a struna przedostatnia od ostatniej; tam bowiem początkiem koryfeusz, a tutaj średnia struna.

(6) Te więc stany orzeka się jako wcześniejsze w ten sposób, a w inny sposób to, co wcześniejsze w poznawaniu i absolutnie wcześniejsze. Z tych zaś inaczej [orzeka się] te podług pojęcia, a inaczej podług postrzegania. Podług bowiem pojęcia wcześniejsze są powszechniki, a podług postrzegania konkrety. I podług pojęcia przypadłość jest wcześniejsza od całości, np. wykształcenie od wykształconego człowieka; nie będzie bowiem całej definicji bez jej części; wszak nie może być wykształcenia bez bycia kogoś wykształconego.

(7) Ponadto wcześniejszymi orzeka się cechy rzeczy wcześniejszych, np. prostota [wcześniejsza] od płaskości: ta bowiem jest cechą istotną linii, a tamta powierzchni.

(8) Jedne więc tak orzeka się 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.

Skoro zaś bycie orzeka się wielorako, a pierwszy substrat jest wcześniejszy, stąd substancja jest wcześniejsza, dalej inaczej podług możliwości i podług entelechii. Jedne bowiem rzeczy są wcześniejsze podług możliwości, inne zaś podług entelechii; np. podług możliwości połowa wcześniejsza od całości i część od całości, i materia od substancji; podług entelechii zaś późniejsza; po jej bowiem rozłożeniu będzie podług entelechii.

W pewien sposób te wszystkie orzekane wcześniejszymi i późniejszymi orzeka się podług nich; jedne bowiem podług powstawania mogą być bez innych, np. całość bez części, inne zaś podług rozpadu, np. część całości. Podobnie i inne przypadki.

12. MOŻNOŚĆ (δύναμις) / MOŻLIWE (τὸ δυνατόν) / NIEMOŻNOŚĆ (ἀδυναμία)

(A) „Możliwością” orzeka się (1) zasadę ruchu lub przemiany w czymś innym lub jako coś innego (ἢ ἐν ἑτέρῳ ἢ ἢ ἕτερον), np. budowanie jest możliwością, która nie zachodzi w budującym, ale leczenie to możliwość, która przypadłaby leczącemu, ale nie jako leczonemu.

(2) Taka więc zasada zmiany bądź ruchu orzeka się możliwością w czymś innym bądź jako coś innego, albo poprzez coś innego, czy jako coś innego. Podług niej bowiem czynnik doznający doznaje czegoś, raz przez cokolwiek, mówimy, że to możliwe jest doznać, raz zaś nie podług całego doznania, lecz ku czemuś lepszemu.

(3) Ponadto orzeka się możliwością snadne spełnienie czegoś czy to podług wyboru; niekiedy bowiem o tych, którzy chodzą lub wypowiadają się, ale nie pięknie lub nie tak jak zamierzali, nie mówimy, że mogą wypowiadać się czy chodzić.

(4) Podobnie i przy doznawaniu.

(5) Ponadto wszelkie stany (ἕξις) orzekane są możliwościami, podług których rzeczy są całkiem niewrażliwe lub niezmienione, albo też nie łatwo zmieniają się na gorsze; łamią się bowiem, ścierają i zginają, i w ogóle niszczejają nie w wyniku możliwości, tylko niemożności i braku czegoś. Niewrażliwe z nich co ledwo znoszą doznania wskutek możliwości i możliwości, i takiego stanu.

(B) Skoro orzeka się możliwość wielorako, także „to, co możliwe” (τὸ δυνατόν), orzekać się będzie (1) na jeden sposób to, co ma zasadę ruchu lub zmiany (bo i znieruchomienie jest czymś możliwym) w czymś innym bądź jako coś innego.

(2) Na inny zaś sposób, jeżeli coś innego ma taką jego możliwość.

(3) Na jeszcze inny, jeśli ma możliwość przemiany na coś, czy to na gorsze, czy na lepsze (bo i to co niszczejaje zdaje się być możliwe do zniszczenia, lub nie byłoby zniszczalne, jeśli to niemożliwe; teraz ma pewną dyspozycję, przyczynę i zasadę takiego stanu; raz zdaje się to mieć, raz być wyzbyte tego. Jeśli brak jest jakoś dyspozycją, wszystko miałoby to, jeśli zaś nie, homonimicznie, toteż posiadanie pewnej dyspozycji i zasady jest możliwe i posiadanie tego braku, jeśli dopuszcza się bycie pozbawienia).

(4) Na inny sposób nie mieć tego możliwość lub zasadę innej lub jako tako zniszczalną.

(5) Ponadto wszystkim tym rzeczom albo przypada tylko powstawanie, albo nie powstawanie, albo bycie jak należy. Także w przedmiotach nieożywionych występuje taka możliwość, np. w instrumentach; powiadają bowiem, że jedna lira ma możliwość wydawania dźwięków, druga zaś nie ma, jeśli nie brzmi dobrze.

(C) „Niemożliwością” (ἀδυναμία) zaś jest brak możliwości i takiej zasady, o której była mowa, czy to całkowicie, czy dla tego, co z natury ją posiada, czy to kiedy już ją posiadała. Nie można bowiem jednako orzec, że mają możliwość płodzenia: chłopiec, mężczyzna i eunuch.

Ponadto podług każdej możliwości jest przeciwstawna niemożliwość, czy to tylko w poruszaniu czy to w dobrym poruszaniu.

(1) Jedne rzeczy niemożliwe orzeka się podług takiej niemożliwości.

(2) Inne na inny sposób jako coś możliwego i niemożliwego. Niemożliwe jest to, czego przeciwieństwo z konieczności jest prawdą (np. twierdzenie ‘przekątna jest wymierna’, stanowi niemożliwość, ponieważ jest to fałszem, a tego przeciwieństwo nie tylko jest prawdą, lecz i koniecznością. Zatem owa wymierność jest tutaj nie tylko fałszem, ale i z konieczności fałszem).

Przeciwieństwem zaś tego jest to, co możliwe, odkąd nie jest fałszem koniecznym jego przeciwieństwo, np. możliwe jest, że człowiek siedzi; nie jest bowiem fałszem z konieczności to, że on nie siedzi. A więc to, co możliwe, na jeden sposób — jak powiedziano — oznacza (σημαίνει) coś, co nie jest z konieczności fałszem, na drugi zaś prawdę, a na trzeci coś, co dopuszcza prawdę.

Podług metafory w geometrii zaś orzeka się o ‘potencji’ [tzn. ‘potędze’].

Te więc możliwości nie są podług możności. Te zaś orzekane podług możności wszystkie określane są względem jednej pierwszej, a jest nią zasada przemiany w czymś innym lub jako coś innego. Inne bowiem orzeka się możliwymi już to w tym, że coś innego posiada wobec nich tę możność, już to dlatego, że jej nie posiada lub posiada tylko w pewnym zakresie.

Podobnie mają się i niemożności.

Toteż naczelnym określeniem tej pierwszej możności byłoby to, że jest zasadą przemiany w czymś innym lub jako coś innego.

13. ILOŚĆ (ποσόν)

„Ilością” orzeka się (1) to, co rozdzielne na składniki immanentne, z których każdy z natury jest czymś jednym i konkretnym. Mnogość (πλήθος) więc to jakaś ilość, jeśli jest policzalna, a wielkość (μέγεθος), jeśli jest mierzalna. Orzeka się mnogością to, co rozdzielne potencjalnie na części nieciągłe, wielkością zaś to, co rozdzielne na części ciągłe.

Z wielkości ta ciągła w jednym [kierunku] to długość, w dwóch — to szerokość, a w trzech — to głębokość. Z nich zaś mnogość ograniczona jest liczbą, długość — linią, szerokość — powierzchnią, a głębokość — bryłą.

(2) Ponadto jedne takie orzeka się ilościami podług samych siebie (καθ’ αὐτὰ ποσά), inne podług przypadłości (τὰ δὲ κατὰ συμβεβηκός), np. linia to ilość podług siebie samej, a wykształcenie podług przypadłości. Z tych podług samych siebie jedne to podług substancji, np. linia jest jakąś ilością (w jej bowiem pojęciu orzekającym, czym jest, występuje pewna ilość).

(3) Inne zaś to własności i stany (τὰ δὲ πάθη καὶ ἕξεις) jakiejś substancji, np. to, co liczne i nieliczne, długie i krótkie, szerokie i wąskie, głębokie i płytkie, ciężkie i lekkie, i inne tym podobne. Otóż duże i małe, większe i mniejsze, podług siebie samych i względem siebie wzajemnie są orzekane, jako cechy ilości podług nich. Przenoszą się jednak te nazwy i na inne rzeczy.

(4) Z ilości orzekanych podług przypadłości jedne tak się orzeka, jak było powiedziane, np. wykształcenie jest pewną ilością i białość jest ilością, czemu one przysługują. Inne zaś jak ruch oraz czas; te bowiem także orzeka się pewnymi ilościami, i jako ciągłe są rozdzielne jak tamte, których są własnościami. Mówię tu nie o tym, co się porusza, ale czym zostało poruszone; tym bowiem jest ilość, a ruch to ilość, czas zaś dzięki niemu.

14. JAKOŚĆ (ποιόν)

„Jakością” orzeka się (1) na jeden sposób różnicę (ή διαφορά) [gatunkową] substancji, np. pewną jakością jest człowiek jako żywina, bo jest dwunogi, koń zaś czworonogi, a koło jest pewną jakością jako figura, bo bez kątów, jako że różnica według substancji stanowi jakość. Na jeden ten sposób orzeka się jakością różnicę substancji.

(2) Na inny zaś jako nieruchome przedmioty matematyczne, jako że liczby są pewnymi jakościami, np. te złożone i nie tylko będące przy jednym, lecz których wyrazem są powierzchnia i bryła (są nimi te kwadratowe i te sześciennie), i w ogóle to, co poza ilością przysługuje substancji. Substancją bowiem każdej liczby jest bycie raz, np. szóstką nie jest to, co dwa lub trzy razy, lecz jeden raz: sześć bowiem to jeden raz sześć.

(3) Ponadto stany (πάθη) zmieniających się substancji, np. ciepło i zimno, biel i czerni, ciężkość i lekkość, oraz inne takie, według których orzekane są też przemiany ciał zmieniających się.

(4) Ponadto podług cnoty i wady (κατ’ ἀρετήν καὶ κακίαν) oraz w ogóle zła i dobra.

Prawie na dwa sposoby orzekać można jakość, z nich jeden jest najważniejszy: pierwszą bowiem jakością jest różnica substancji (pewną częścią tej jest jakość w liczbach, to bowiem pewna różnica substancji, lecz albo tych niezmiennych, albo nie objętym zmianami).

Drugie to doznania w rzeczach zmiennych, o ile są zmienne, oraz różnice w tych przemianach. Cnota zaś i wada to jakaś część tych doznań; ujawniają one bowiem różnice w ruchu i aktualizacji, według których działają lub doznają pięknie albo szpetnie rzeczy będące w ruchu. To bowiem, co w jakiś sposób może działać czy doznawać, jest dobre, to zaś temu przeciwnie jest marne. Najbardziej zaś dobro i zło oznaczają swą jakość w jestestwach posiadających duszę, a zwłaszcza u tych mających zdolność wyboru.

15. RELATYWY (πρός τι)

„Relatywami” orzeka się (1) wpieryw stosunki, jak podwójne do połowicznego, i potrójne do jednej trzeciej, czy ogólnie wielokrotne do ułamkowego, i przewyższające do przewyższanego.

(2) Inne zaś, jak nagrzewające do nagrzewanego, i rozcinające do rozcinanego, i ogólnie jak działające do doznającego.

(3) Jeszcze inne, jak mierzalne do miary, poznawalne do poznania, czy postrzegalne do postrzeżenia.

(1) Pierwsze z nich orzeka się podług liczby bezwzględnie lub ograniczenie, względem siebie samych bądź względem jednego (np. podwójne do jednego stanowi liczbę określoną, wielokrotne zaś podług liczby do jednego, lecz nie w sposób określony, np. takiej a takiej liczby. Półtora zaś do dwóch trzecich podług liczby do określonej liczby; ułamkowe zaś do podułamkowego podług liczby nieokreślonej, jak wielokrotność do jednego.

Przewyższające zaś do przewyższonego w ogóle nie jest określone liczbowo; liczba bowiem jest współmierna, a tego, co nie współmierne liczba nie orzeka; bo przewyższająca do przewyższonego tyle a tyle wynosi i jeszcze coś więcej, co nieokreślone. Cokolwiek bowiem z obu zachodzi: bądź coś jest równe bądź nie równe.

Takie więc relatywy są orzekane według liczby i własności liczby, a jeszcze w inny sposób równość, podobieństwo i tożsamość (podług bowiem jednego orzeka się to wszystko: tożsamym to, czego substancja jest jedna, podobnym to, czego jakość jest jedna, a równym to, czego ilość jest jedna. Jedno bowiem to zasada liczby i miara, toteż wszystkie te relacje orzeka się według liczby, lecz nie w jednakowy sposób.

(2) Natomiast relatywy czynne i biernie [orzeka się] podług możliwości czynnej i biernej oraz aktualizacji tych możliwości, np. nagrzewające do nagrzanego jako możliwość, a znowu nagrzanego do nagrzewającego, tnące do rozciętego, jako ich aktualizacje.

Podług zaś liczby nie występują aktualizacje, a jedynie w sposób, o którym mówiono gdzie indziej; podług ruchu ich aktualizacje nie przysługują.

O relatywach według możliwości i według czasu już powiedziano, co względem czego stanowi czynnik sprawczy sprawionego, i to, co będzie sprawiać, do tego, co będzie sprawione. Tak bowiem ojciec zwie się ojcem syna: pierwszy to sprawca, drugi zaś jest czymś sprawionym.

Ponadto niektóre relatywy są według pozbawienia możliwości, jak to, co niemożliwe, i wszystko tak orzekane, np. to, co niewidoczne.

Wszystkie przeto te relatywy orzekane podług liczby i możliwości, są relacjami do czegoś, jako że orzekają o czymś innym, ale nie, że to coś innego jest do nich.

(3) To zaś, co mierzalne, poznawalne i myślne, orzeka się relatywami przez to, że coś innego względem tego orzeka się relatywami.

To bowiem, co do pomyślenia, oznacza, że jest o nim myśl, ale myśl nie jest myślą względem tego, co jest jej myślą (dwa razy mówiono by to samo). Podobnie widzenie jest widzeniem czegoś, a nie widzeniem widzącego (choć mówienie tak to prawda), lecz względem koloru lub względem czego innego. Inaczej mówiono by dwa razy to samo, że widzenie jest widzeniem tego, czym widzeniem ono jest.

(A) Te więc podług siebie samych rzeczono relatywy tak się orzeka, inne zaś to ich rodzaje jako takie, np. lecznictwo należy do relatywów, gdyż jej rodzaj wiedza wydaje się być relatywem.

Ponadto wszystkie te nimi objęte orzeka się relatywami, np. równość, gdyż jest tym, co równe, i podobieństwo, gdyż jest tym, co podobne [czemuś].

(B) Inne zaś relatywy to te podług przypadłości, jak np. człowiek jest względem czegoś, gdyż przypadło mu być podwójnym, co należy do relatywów; albo też to, co białe, jeśli temu samemu przypadło być podwójnym i białym.

16. SPEŁNIONE / DOSKONAŁE (τέλειον)

„Spełnionym” orzeka się wpieryw (1) to, od czego nie można ująć z zewnątrz ani jednej cząstki (np. spełniony czas każdej rzeczy to ten, od którego nie można ująć jakiegos czasu, który jest cząstką tego czasu).

(2) A także to, co podług cnoty i dobra nie ma przewagi w swoim rodzaju, jak np. doskonały lekarz i doskonały fletnista, kiedy podług formy właściwej sprawności niczego nie zbrakło. Odnosząc to do wad, mówimy o doskonałym donosicielu i doskonałym złodzieju, skoro nazywamy ich również dobrymi, np. dobry złodziej i dobry donosiciel, bo sprawność jest pewną doskonałością. Wszystko bowiem wtedy jest doskonale i wszelka istność wtedy jest doskonałą, kiedy podług formy właściwej sprawności nie zbrakło żadnej cząstki według naturalnej wielkości.

(3) Ponadto to, czemu przysługuje cel (τὸ τέλος), co jest szlachetne, to orzeka się spełnionym. Podług bowiem posiadania celu, a skoro cel jest czymś z rzeczy ostatecznych, to i odnosząc do rzeczy marnych mówimy, że coś doskonale szczęło i doskonale zmarnowało się, gdy zniszczeniu i złu nic nie brakuje, lecz dochodzi do ostatecznego kresu. Dlatego i śmierć nazywamy przenośnie kresem, gdyż jedno i drugie to sprawy ostateczne. Cel zaś to także kres ostateczny przyczyny sprawczej.

(4) Te rzeczy więc orzekane same przez się (καθ' αὐτὰ λεγόμενα) tak wielorako się orzeka, a jedno według tego, że czemuś w dobrym stanie niczego nie brakuje ani nie ma nadmiaru, ani z zewnątrz [nie można] nic ująć. Drugie zaś w ogóle dlatego, że nie mają nadmiaru w swoim rodzaju i niczego na zewnątrz.

(5) Inne jeszcze podług tego, że sprawiają lub mają coś takiego, albo z czymś takim harmonizują, albo w jakiś sposób orzekane są doskonałymi względem tych pierwszych.

17. KRES / GRANICA (πέρας)

„Kresem” orzeka się (1) ostatek (τὸ ἔσχατον) każdej rzeczy, z czego od zewnątrz niczego prymarnie nie można ująć, a w czym od wewnątrz wszystko jest prymarnie.

(2) Także to, co jest formą (εἶδος) jakiejś wielkości lub czegoś mającego jakąś wielkość.

(3) Również cel (τὸ τέλος) każdej rzeczy, a jest nim to, ku czemu zmierza ruch i działanie, nie zaś skąd [się zaczyna]; niekiedy zaś jedno i drugie: skąd i dokąd, oraz po co (καὶ τὸ οὗ ἕνεκα).

(4) Także substancja każdej rzeczy i to, czym coś bywszy jest dla każdej rzeczy (ἡ οὐσία ἢ ἐκάστου καὶ τὸ τί ἦν εἶναι ἐκάστῳ) — jest to bowiem cel poznania, a skoro poznania, to i przedmiotu.

Toteż jasne, jak wielorako orzeka się początek (ἀρχή), tak i kres wielorako, bo początek to jakiś kres, kres zaś nie jest każdym początkiem.

18. PODŁUG CZEGOŚ (τὸ καθ' ὅ)

(A) „To, według czegoś” orzeka się wielorako. (1) Na jeden sposób formę i substancję każdej rzeczy, jak np. podług tego, co dobre, samo dobro.

(2) Na inny sposób zaś to, w czym pierwotnie coś zwykło powstawać, np. barwa na powierzchni. Tak więc — po pierwsze — orzekanie (λεγόμενον) „według czegoś” jest formą, a — po drugie — jako materia każdej rzeczy oraz pierwotne w każdej podłoże.

A w ogóle „to, według czegoś” na tyle jest sposobów, ile przypada przyczynie. Podług bowiem tego, co zaszło, czy dlatego to zaszło, tak się orzeka, i podług czego powstał paralogizm lub sylogizm, czyli jaka jest przyczyna sylogizmu lub paralogizmu.

(3) Ponadto „według czegoś” orzeka się według położenia, według czego coś stoi lub coś porusza; wszystko to bowiem oznacza (σημαίνει) miejsce i położenie.

(B) Toteż i „to według samego siebie” (τὸ καθ' αὐτό) wielorako musi być orzekane (πολλαχῶς ἀνάγκη λέγεσθαι).

(1) Na jeden bowiem sposób według samego siebie to, czym coś bywszy jest dla każdego (τὸ τί ἢν εἶναι ἐκάστῳ), np. Kalias podług siebie jest Kaliasem i tym, czym coś bywszy jest w Kaliasie.

(2) Na inny zaś wszystko to, co przysługuje temu, czym coś jest (ἐν τῷ τί ἐστίν), np. żywiną jest Kalias według siebie; w jego definicji bowiem występuje [bycie] żywiną, bo Kalias jest pewną żywiną.

(3) Ponadto, jeśli w czymś dane jest coś pierwotnie lub w jakiejś jego części, np. biała powierzchnia według siebie, a człowiek żyje według siebie; dusza bowiem jest pewną częścią człowieka, w której pierwotnie tkwi życie.

(4) Ponadto to, co nie ma innej przyczyny; bo liczne są przyczyny człowieka: żywina, dwunogi, lecz jednak podług siebie człowiek jest człowiekiem.

(5) Ponadto wszystko to, co czemuś jednemu przysługuje i jako jedyne; przez to oddzielone podług samego siebie (κεχωρισμένον καθ' αὐτό).

19. UŁOŻENIE / UKŁAD / (διάθεσις)

„Układem” orzeka się porządek (τάξις) czegoś posiadającego części, czy to podług miejsca, czy podług możliwości, czy podług formy; musi to bowiem być pewne ułożenie (θέσιν), jak już wskazuje sama nazwa układ.

20. DYSPOZYCJA / POSIADANIE (ἔξις)

„Dyspozycją” orzeka się (1) w jeden sposób pewien akt (ἐνέργειά τις) posiadającego i posiadanego, jako pewne działanie lub ruch (kiedy bowiem jedno działa, a drugie podlega działaniu, pomiędzy nimi jest wytworzenie (ποίησις); tak też między posiadającym szatą i posiadaną szatą jest pośrodku dysponowanie (ἔξις). Co do tego jest więc oczywiste, że nie można posiadać posiadania, gdyż prowadziłoby to do nieskończoności, jeśli posiadanego będzie posiadanie posiadania.

(2) Na inny sposób orzeka się dyspozycją ułożenie (διάθεσις), podług którego dobrze bądź źle układa się rzecz układana, czy to według samej siebie, czy względem innej, np. zdrowie jest pewnym układem. Jest bowiem taką dyspozycją.

(3) Ponadto dyspozycją orzeka się cząstkę takiego ułożenia. Dlatego z cząstek cnota jest pewną dyspozycją.

21. DOZNANIE (πάθος)

„Doznaniem” orzeka się (1) w jeden sposób jakość (ποιότης), wedle której coś może się zmieniać, np. białość i czerność, słodycz i gorycz, ciężkość i lekkość, i inne takie [jakości].

(2) Na inny sposób orzeka się takie ich już aktualizacje oraz przemiany.

(3) Ponadto raczej te szkodliwe przemiany i ruchy, a zwłaszcza przykre uszczerbki.

(4) Prócz tego wielkie nieszczęścia i przykrości orzeka się doznaniem.

22. BRAK / POZBAWIENIE (στέρησις)

„Brakiem” orzeka się (1) na jeden sposób, jeśli nie ma się czegoś z własności naturalnych, nawet gdyby tego z natury nie było, jak np. mówi się, że roślina wyzbyta jest oczu.

(2) Na inny sposób to, co ma się z natury, czy to ktoś sam, czy rodzaj, a nie posiada, np. inaczej pozbawiony jest widzenia ślepy człowiek, a inaczej kret; ten bowiem z racji swego rodzaju, tamten zaś podług siebie samego.

(3) Ponadto, jeżeli nie posiada się czegoś z natury, gdy powinno się to mieć; ślepotą bowiem to pewien brak, lecz ślepym się nie jest przez całe życie, lecz w którym wieku przypadło z natury go mieć, jeśli się nie ma. Podobnie, jeśli go nie ma w tym, w którym byłoby naturalne mieć, i według czegoś, i względem czegoś, i w jakiś inny sposób.

(4) Ponadto gwałtowne zabranie czegoś orzeka się pozbawieniem.

(5) Otóż na ile sposobów orzeka się negacje, wychodząc od alfa (*privativum*), tyle razy orzeka się pozbawienia.

Nierównym bowiem orzeka się coś, co nie ma z natury równości, niewidocznym zaś to, co zupełnie nie ma zabarwienia albo ma liche, beznogim to, co w ogóle nie ma nóg albo ma liche.

Ponadto to, co ma czegoś mało, jak np. bez płonki, tj. że ma ją lichą.

Ponadto to, co się ma nie łatwo lub nie dobrze, np. coś bez cięcia, nie tylko że się nie tnie, lecz że niełatwo czy nie dobrze.

(6) Ponadto przez to, że czegoś w ogóle nie ma. Ślepcem bowiem nie orzeka się kogoś jednookiego, tylko tego, kto nie ma pary oczu. Dlatego nie każdy jest w pełni dobrym lub złym, sprawiedliwym lub niesprawiedliwym, ale i czymś pośrednim.

23. MIEĆ / WŁADAĆ (τὸ ἔχειν)

„Mieć / władać” orzeka się wielorako: (1) na jeden sposób jako władanie podług własnej natury lub podług własnej skłonności, stąd powiada się, że gorączka ma we władaniu człowieka, tyrani zaś miasta, a ci, którzy są odziani, szatę.

(2) Na inny zaś sposób, tak jak coś przypada czemuś przyjmującemu, np. spiż ma formę posągu, a ciało ma chorobę.

(3) Na jeszcze inny, tak jak zawierające ma [rzeczy] zawarte; w czym bowiem jest coś zawarte, tym orzeka się mienie, np. mówimy, że naczynie ma płyn, miasto ludzi, a okręt marynarzy; tak też i całość ma części.

(4) Ponadto przeszkadzanie podług własnej skłonności poruszać się czemuś lub działać orzeka się tak samo trzymanie, jak np. słupy podtrzymujące ciężary, jak to poeci każą Atlasowi podtrzymywać niebo, gdyż inaczej upadłoby na ziemię, jak to też głoszą niektórzy przyrodnicy. W ten sposób orzeka się i ciągłość tym, co spaja zawieranie, jak że były rozdzielane podług skłonności każdej.

Także bycie w czymś orzeka się w podobny sposób i odpowiednio do zawierania.

24. BYĆ Z CZEGOŚ (τὸ ἔκ τινος)

„Byciem z czegoś” orzeka się (1) na jeden sposób to, że coś jest z czegoś jako materii, i to dwojako: albo według pierwszego rodzaju, albo według krańcowej formy (gatunku), jak np. wszystko, co płynie, jest z wody, a posąg jest ze spiżu.

(2) Na inny zaś sposób [z czegoś] jako z pierwszego źródła ruchu, jak np. z czego [wzięła się] bitwa? — z obelg, taki bowiem bywa początek bitwy.

(3) Na jeszcze inny sposób [z czegoś] jako coś złożonego z materii i formy (ἔκ τῆς ὕλης καὶ τῆς μορφῆς), jak np. z całości części, z *Iliady* zaś epos, a z domostwa kamienie; celem (τέλος) bowiem jest tutaj forma (μορφή), doskonałym (τέλειον) zaś to, co osiąga swój cel.

(4) Jedne jak z części forma [gatunkowa], np. człowiek z istoty dwunożnej, a sylaba z liter; inaczej jednak jest posąg ze spiżu; z materii zmysłowej bowiem jest substancja złożona, ale i forma z materii tej formy (τὸ εἶδος ἐκ τῆς τοῦ εἶδους ὕλης).

(5) Jedne więc tak się orzeka, inne zaś, jeśli po części przypada im jakiś z tych sposobów, np. to, że z ojca i matki jest dziecko, a rośliny z ziemi, gdyż są one z jakiejś ich części.

(6) Inne znowuż wraz z czasem, jak np. z dnia noc, z pięknej pogody burza, gdyż jedno następuje po drugim. Z tych jedne tak orzeka się przez to, że mają przemianę wzajemną, jak te teraz wymienione, inne zaś przez to, że jedynie podług kolejności czasowej, np. ze zrównania dnia z nocą podróż morską, gdyż po tym zrównaniem zachodzi, a z Dionizjów Targelia, gdyż [następują] po Dionizjach.

25. CZĘŚĆ (μέρος)

„Częścią” orzeka się (1) na jeden sposób to, na co ilość (τὸ ποσὸν) odpowiednio się dzieli (zawsze bowiem to, co odjęte od ilości jako ilość orzeka się jej częścią, np. częścią trójki orzeka się jakoś dwójkę.

(2) Na inny zaś sposób te wymierzalne z nich tylko; dlatego dwójka jest, jak to się mówi, częścią trójki, w innym zaś sensie nie.

(3) Ponadto te, na które forma-gatunek (τὸ εἶδος) dzieli się niezależnie od ilości, orzeka się jej częściami; dlatego powiadają, że formy [gatunkowe] są częściami rodzaju.

(4) Ponadto to, na co dzieli się lub z czego się składa całość (τὸ ὅλον), czy to forma, czy też to, co formę zawiera, np. przy kuli spiżowej czy spiżowej kostki — spiż jest częścią (tj. materią, w której jest forma), a także kąt jest częścią.

(5) Ponadto te w definicji określającej każdą rzecz (τὰ ἐν τῷ λόγῳ τῷ δηλοῦντι ἕκαστον), i te są częściami całości; dlatego rodzaj orzeka się częścią formy [gatunku], choć inaczej forma [gatunek] częścią rodzaju.

26. CAŁE / OGÓŁ (ὅλον) — WSZYSTKO (πᾶν)

„Całym” orzeka się (1) to, czemu nie brak żadnej części, na podstawie których orzeka się to całym z natury.

(2) A także to, co obejmuje [rzeczy] objęte tak, że są one czymś jednym; to zaś dwojako: czy to każda jako jedno, czy też tak, że z nich jest jedno. To bowiem, co ogólne, i co w całości orzekane jako będące czymś całym, tak jest ogólne, że obejmuje wielość w orzekaniu o każdym, i jednym jest wszystko jako każde (τὸ μὲν γὰρ καθόλου, καὶ τὸ ὅλως λεγόμενον ὡς ὅλον τι ὄν, οὕτως ἐστὶ καθόλου ὡς πολλὰ περιέχον τῷ κατηγορεῖσθαι καθ' ἑκάστου καὶ ἐν ἅπαντα εἶναι ὡς ἕκαστον), np. człowiek, koń, bóg, gdyż wszystkie to żywiny.

To zaś, co ciągle i ograniczone [jest całym], kiedy jest czymś jednym z wielości, zawartych zwłaszcza potencjalnie, a jeśli nie, to aktualnie. Z nich to raczej te naturalne niż sztuczne są takimi, jak i mówiliśmy w związku z jednym, jako że całe jest jakąś jednostką.

(3) Ponadto przy ilości mającej początek, środek i koniec, których ułożenie nie czyni różnicy, orzeka się to wszystkim (πᾶν), a gdzie ją czyni, orzeka się to całym (ὅλον). Te zaś, które dopuszczają jedno i drugie, to całość i wszystko.

Są i takie, których natura przy zmianie układu pozostaje ta sama, kształt (μορφή) zaś nie, np. wosk czy szata; orzeka się je i całym, i wszystkim, gdyż mają jedno i drugie.

Wodę zaś, wszelkie wilgoci oraz liczbę orzeka się wszystkim; nie orzeka się liczby całą ani wody całą, chyba że metaforycznie.

Wszystkim (πάντα) zaś orzeka się to, przy czym jest wszystko jako jedno, przy czym wszystko jako oddzielone, wszystko takie to liczba, wszystkie takie to monady (jednostki).

27. UŁAMEK / UŁOMNY (κολοβόν)

(1) „Ułamkiem” nie orzeka się przy ilościach coś wzięte z przypadku, lecz musi to być podzielne na części i całe. Dwójka bowiem nie jest ułamkiem po odjęciu jednej z jednostek (nie jest bowiem nigdy równy ułamek z pozostałą resztą), ani w ogóle żadna liczba, bo musi istność (ουσία) pozostać. Jeżeli puchar ułomny, nadal jest pucharem; liczba zaś już nie tą samą.

(2) W związku z tym, nawet jeśli są bezcząstkowe, to nie wszystkie takie (bo i liczba jako bezcząstkowa ma części, np. dwa i trzy), lecz w ogóle [nie jest] ułamkiem, gdzie położenie nie czyni żadnej różnicy, np. woda czy powietrze, lecz muszą być takie, które podług substancji mają położenie.

(3) Ponadto [rzeczy] ciągle; harmonia bowiem jest z części niejednorodnych i ma położenie, a ułamkową się nie staje.

(4) W związku z tym ani wszelkie całości, ani te, co tracą jakąś część, [nie są] ułamkowe. Nie muszą bowiem być ani główne części substancji, ani jakiegokolwiek, np. jeśli przedziurawi się puchar, to nie jest ułomny, a tylko taki, co utracił ucho lub obrzeże. Podobnie człowiek, jeśli nie [utracił] mięśnia czy śledziony, lecz jakąś część zewnętrzną, a i to nie całą, lecz tylko wtedy, gdy utracona część nie może odrosnąć; dlatego łysi nie są ułomnymi.

28. RODZAJ (γένος)

„Rodzajem” orzeka się, (1) jeśli zachodzi ciągle powstawanie rzeczy objętych tym samym gatunkiem (εἶδος), np. powiada się, że dotąd będzie rodzaj ludzki, dokąd ich rodzenie ciągle.

(2) Także to, od czego coś jako od pierwszego poruszenia dochodzi do bycia: tak bowiem nazywają się Hellenowie rodem a także Jonowie przez to, że jedni wywodzą się jako od pierwszego przodka od Helleny, drudzy od Jona. I bardziej od rodowego przodka niż do materii (zwą się bowiem w rodzie i od strony żeńskiej, np. od Pyrry).

(3) Ponadto wśród figur płaszczyna jako rodzaj płaszczyn, a bryła jako rodzaj brył; każda bowiem z figur jest określoną płaszczyną, a wśród brył określoną bryłą; to zaś jest podłożem dla różnic [gatunkowych].

(4) Ponadto jak w definicjach to, co pierwsze immanentne, co orzeka się w tym, czym coś jest (ἐν τῷ τί ἐστι); to bowiem rodzaj, o którym jako różnice orzekane są jakości.

Tak więc rodzajem orzeka się tak wielorako (τοσαυταχῶς): raz według ciągłego powstawania w obrębie tego samego gatunku, drugi raz według pierwszego jednorodnego poruszenia, a także jako materia; czego bowiem jest różnica i jakość, to jest podłożem, które zwiemy materią.

A „odrębnym rodzajowo” orzeka się to, czego odrębne pierwotne podłoże i co nie sprowadza się jedno do drugiego ani też oba do czegoś tożsamego, np. forma i materia są odrębne w rodzaju. Także wszystko to, co orzeka się według odrębnego schematu kategorii bytu (καθ' ἕτερον σχῆμα κατηγορίας τοῦ ὄντος λέγεται); jedne bowiem oznaczają, czym coś jest z bytów (τὰ μὲν γὰρ τί ἐστι σημαίνει τῶν ὄντων), inne jakość, a jeszcze inne te, jak rozrózniono je wcześniej; nie sprowadzają się one ani wzajemnie do siebie, ani też do czegoś jednego.

29. FAŁSZ (τὸ ψεῦδος)

„Fałsz” orzeka się (1) w inny sposób (ἄλλον μὲν τρόπον) niż rzecz fałszywą; przy czym nie łączy się [podmiot z predykatem] lub niemożliwe jest ich łączenie; tak orzeka się, że „przekątna jest współmierna”, albo że „ty siedzisz”. Z tych bowiem [zdań] jedno fałszywe jest zawsze, drugie zaś niekiedy; tak bowiem stanowią one niebyty.

Te zaś [rzeczy fałszywe] są wprawdzie bytami, lecz zwykły jawić się nie takimi, jakimi są, albo takimi, jakimi nie są, np. malowidło czy sny. One są wprawdzie czymś, lecz nie tym, czego sprawiają wyobrażenie. Rzeczy więc tak orzeka się fałszywymi: albo same nie istnieją, albo od nich wyobrażenie jest czymś nieistniejącym.

(2) Natomiast zdanie fałszywe dotyczy niebytów, dlatego każde zdanie fałszywe jest czymś innym od prawdziwego, np. prawdziwe [twierdzenie] o kole jest fałszywe w odniesieniu do trójkąta. O wszystkim jest zdanie raz jako jedność tego, czym coś bywszy jest (τὸ τί ἦν εἶναι), raz zaś jako wielość, skoro tym samym jest jakoś to i to, co doznane, np. Sokrates i Sokrates wykształcony. Fałszywe zaś zdanie jest po prostu zdaniem o niczym. Dlatego Antystenes naiwnie sądził, że niczego nie można orzekać inaczej, jak tylko swym własnym określeniem, jedno o jednym. Z tego wynika, że nie można wypowiadać sprzeczności, ani nawet orzekać fałszu. Można zaś wszystko orzekać nie tylko jego własnym określeniem, lecz i określeniem czegoś innego, fałszywie zupełnie, można też i prawdziwie, jak np. ósemka [określa się] mnożeniem dwójki. W taki więc sposób orzeka się fałsz.

(3) Człowiek zaś fałszywy [kłamliwy] to ten, kto lekkomyślnie i umyślnie skłonny jest do takich wypowiedzi, nie z innej racji, tylko przez to, i który u innych sprawia takie wypowiedzi, jak i powiadamy, że są rzeczy, które sprawiają fałszywe wyobrażenie. Dlatego zawodny jest wywód w *Hippiaszu [mniejszym]*, że ten sam [człowiek] jest kłamcą i prawdomówny. Zdolnego bowiem kłamać bierze się jako kłamcę (on zaś jest świadomy i rozumny). Ponadto uważa się za lepszego tego, kto czyni podłości z własnej woli. To zaś zakłada się fałszywie z indukcji; kto bowiem umyślnie kuleje, jest lepszy od nieumyślnego, mówiąc, że chromanie się naśladuje, skoro kulejący dobrowolnie jest może gorszy, tak jak w etyce, tak i tutaj.

30. PRZYPADŁOŚĆ / PRZYPADEK (συμβεβηκός)

„Przypadłością” orzeka się (1) to, co przysługuje czemuś i prawdą jest tak powiedzieć, ale nie z konieczności ani najczęściej, np. jeśli ktoś kopiąc dół dla sadzonki znajduje skarb. To więc dla kopiącego dół stanowi przypadek — znalezienie skarbu: ani bowiem z konieczności jedno nie wynika z drugiego, ani nie następuje po sobie, aby w większości wypadków sadzący drzewo znajdował skarb. Bo i ktoś wykształcony mógłby być błąd, lecz skoro to ani z konieczności ani najczęściej nie zachodzi, orzekamy to przypadłością.

Toteż jeśli coś czemuś przysługuje, a niektóre z tych przypadków zachodzą w danym miejscu i czasie, to więc, co przysługuje, będzie przypadłością, lecz nie dlatego, że było czymś takim czy to teraz, czy tutaj. Nie ma też żadnej określonej przyczyny przypadłości, lecz tylko przypadek (τὸ τυχόν), a ten jest nieokreślony. Zdarzyło się komuś przybyć na Eginę, jeśli nie dlatego przybył, bo tam płynął, lecz zapędzony został burzą lub schwytany przez korsarzy. Tak zdarzyło się i jest to przypadek, lecz nie skutkiem jego samego, lecz czegoś innego; burza bowiem była przyczyną tego, że nie dopłynął tam, dokąd chciał, tylko na Eginę.

(2) Orzeka się jeszcze inaczej przypadłość, np. to, co przysługuje każdemu samo przez się, nie będąc w jego istności (καθ' αὐτὸ μὴ ἐν τῇ οὐσίᾳ), jak np. to, że trójkątowi przysługuje posiadanie [kątów równych] dwu kątów prostym. Takie [przypadłości] mogą być wieczne, tamte natomiast nie. Uzasadnienie tego [podałiśmy] w innych [księgach].

MARIAN ANDRZEJ
WESOŁY
/ Poznań /

Aristotle's Book *Delta* of the *Metaphysics*. ΠΕΡΙ ΤΩΝ ΠΟΣΑΧΩΣ
ΛΕΓΟΜΕΝΩΝ Η ΚΑΤΑ ΠΙΠΟΣΘΕΣΙΝ On Terms Which Are Said in
Many Ways or by Virtue of Addition

This paper offers a new Polish translation of Aristotle's Book *Delta* of his *Metaphysics*. It takes into account its original title and subtitle that have been preserved in ancient catalogues. It is argued that the title and subtitle did not concern any "ambiguity" of expressions as it is often mistakenly assumed, but rather the many ways of predicating (πολλὰ ὡς λέγεται) of various terms. Nor is it a typical lexicon of philosophical concepts, but rather a methodical survey of certain expressions that begin with physical and categorical specifications to make the terminological domain of the first philosophy more precise.

KEY WORDS

Aristotle's *Metaphysics*, book *Delta*, predicating in various ways: accidental, essential and additional.

Aristotle's Criticism of the Platonic Forms as Causes in *De Generatione et Corruptione* II 9. A Reading Based on Philoponus' Exegesis*

MELINA G. MOUZALA / *Patras* /

In *De Generatione et Corruptione* II 9 Aristotle treats of the four causes of things generable and perishable and expounds his own doctrine of the efficient cause. He especially focuses on the confirmation of his theory of the necessity of the efficient cause. Within the frame of this theory he grasps the opportunity to set out his criticism, on the one hand of those who ignored the efficient cause, and on the other hand, those who wrongly attributed the efficient cause to other kinds of causality. My reading of this chapter is

* An earlier version of this paper was presented at the III International Congress of Greek Philosophy, Lisbon, April 20–22, 2016.

based on Philoponus' exegesis which contributes significantly, not only to the clarification of Aristotle's thinking but also to the manifestation of the arguments articulated in defence of the Platonic theory of Forms, which came under attack by Aristotle.

1. The method for the investigation of the four causes

Aristotle begins this chapter with an instruction on the method we have to follow in our investigation in order to discover, concerning all generation alike, how many principles there are of it and what they are. He states that we shall in this way be able more easily to study particular cases, namely, when we have first obtained a grasp of the things which are universal.¹ We can see here a reversal of the typical and proper method of natural science and more generally of scientific knowledge, introduced by Aristotle² at least in the *Physics* I 1, the *Posterior Analytics* I 2, and the *Metaphysics* VII 3. In the *Physics* I 1, Aristotle suggests that the natural course is to proceed from what is clearer and more knowable to us, to what is more knowable and clear by nature; for the two are not the same. Hence, we must start thus with things which are less clear by nature, but clearer to us, and move on to things which are by nature clearer and more knowable. In the *Posterior Analytics* I 2, Aristotle clarifies the distinction between what is prior and more knowable in relation to us and what is prior and more knowable by nature and explains that what is most universal is furthest away, and the particulars are nearest. In the *Metaphysics* he also describes the same course as the highly recommended method for the attainment of knowledge, for learning (*mathēsis*) proceeds for all in this way.³

However, it seems that here this method of proceeding from the universal to the particular does not focus on the ontological content of the terms universal and particular. Rather, it has a pure epistemological and logical value and stems only from the self-evident assumption that what is valid in the whole realm of things generable and perishable, is also valid for each particular which belongs to this realm. Philoponus justifies and explains Aristotle's methodological instruction by saying that from the principles of comings to be in general we shall also know the principles of particular comings to be, because there are as many principles of particular comings to be as there are principles of comings to be in general.⁴ Joachim in his commentary follows an interpretation which shows that here the relationship between the terms *katholou* and *kath' hekasta* corresponds to that between the genus and its species: "It remains for us to determine

¹ Arist. *GC* 335a25–28; transl. Williams (1982; repr. 2002: 52).

² Arist. *Ph.* 184a10–21; *APo.* 71b33–72a5; *Metaph.* 1029b3–12.

³ I mostly follow the translation by Charlton (1970) and Barnes (1994). For this matter see also Mouzala (2012: 35–38).

⁴ Philop. 281.9–11. In all references to the text of Philoponus' *Commentary* I follow the translation by Kupreeva (2005).

the *number* and the *nature* of the 'originative sources of all coming-to-be alike', i.e. of γένεσις considered as the universal of which the γενέσεις of the various types of γενητά are specific forms... This is the right procedure: for it is a principle of method that 'a grasp of the true theory of any universal facilitates the understanding of its specific forms'...⁵ Joachim's interpretation is compatible with Philoponus' exegesis, since the latter uses the terms *katholou* and *kata meros geneseis*, which proves that in this case he construes *katholou* as a whole or as a genus and *kath' hekasta* as parts or as specific cases of it.⁶

Aristotle begins his presentation of the four causes of all things generable and perishable with the statement that the principles of things generable and perishable are as many in number as those of things eternal, and 'the same in kind'. For matter is posited in both as a subject, and form too is considered to be present in the former as well as in the latter.⁷ The celestial bodies in this passage are referred to as eternal and primary beings. Although being eternal, they are perceptible and in movement; it is for this reason that they require all the four principles or causes; the material, the formal, the efficient and the final. In their case the principles or causes are the same numerically and generically as the principles and causes of things generable and perishable, i.e. the principles of sublunary bodies are equal in number and identical in kind to those of celestial bodies.⁸

The material cause is also present in the sphere of the celestial bodies. But the latter are contrasted with the generable and perishable things and are superior ontologically to them because they are eternally actual substances and the sources of life and change in the sublunary sphere; this is due to the fact that they have a different and superior matter which is not subject to generation and destruction⁹. Philoponus points out that in generable things matter is considered as that which is potentially, as it is in potentiality each of the contraries, whereas in the case of things eternal it is not considered as that which is potentially, but is always in actuality endowed with form¹⁰. In addition, there is a difference between the celestial and the sublunary bodies in terms of the formal cause. Philoponus states that the matter of the celestial bodies does not sometimes acquire form and sometimes become deprived of it, because there, form is eternal and is always dispo-

⁵ Joachim (1922: 247).

⁶ Cf. also Philop. 281.7–8; in this passage he uses also the term *archai katholou* (principles in general).

⁷ See Philop. 281.11–14; Williams (1982; repr. 2002: 180) notes that Aristotle uses the word *principles* instead of the word *causes* and he adds that the word translated 'kind' is the word for genus, rather than species.

⁸ Cf. Williams (1982; repr. 2002: 180–181).

⁹ The celestial bodies qua perceptible and moving, involve matter as well as form; but their matter is called *Aethēr* and is itself ungenerated, indestructible and exempt from increase and alteration, i.e. eternal; see Arist. *Cael.* 269a4–270b26; esp. 269b14–18: "...we may infer with confidence that there is something beyond the bodies that are about us on this earth, different and separate from them; and that the superior glory of its nature is proportionate to its distance from this world of ours" transl. Stocks & Wallis (1922).

¹⁰ Philop. 281.14–17; cf. 283.7–10. Since the only change to which the celestial bodies are liable is locomotion, the matter of the celestial bodies is appropriate only for locomotion, so it is in potentiality only with regard to locomotion (*hulē topikē*); see Arist. *Metaph.* 1042b5–6; 1069b24–26 and Ps.-Alex. *In Metaph.* 673.27–32; 688.22–27.

sed in the same way, not having a contrary, while here it is subject to coming to be and passing away, because contrariety is held to be in it, i.e. because it always has a contrary, which is privation.¹¹

2. The necessity of the efficient cause

Aristotle, in passage 335a30–32, refers to the efficient cause as the third principle which must also exist, for the other two are not adequate for making things come to be any more than in the case of the primary beings.¹² Philoponus notes that the efficient cause in things generable and perishable is the cause of coming to be, whereas in things eternal, it is the efficient cause not of coming to be but of being and permanence.¹³ It is obvious that Aristotle in this passage stresses the fact that the two principles, the material and formal cause, are not sufficient for making things come to be, because from now on he wants to use this statement as a starting point for the presentation of his theory about the necessity of the efficient cause. So the emphasis in this passage is not on the kind of change that these two principles are insufficient to cause, but on the fact that any change has to fulfill the requirement of a third absolutely necessary presupposition, of the third principle, i.e. of the efficient cause.

Philoponus raises the question as to why here Aristotle apparently says that the two principles are not sufficient, but what is coming to be needs also an efficient cause, since he himself said elsewhere that when matter is suitable for receiving form, there is no need of any third party which would bind form to it, but it receives it of its own nature and spontaneously (*autophuōs kai automatōs*).¹⁴ Philoponus himself contributes to the solution of the apparent contradiction, by replying to this that the fact that matter has become suitable is owed not to matter itself, but to the efficient cause. He further points out that it is for this reason that there is the need of efficient cause, for making the matter suitable to work upon, and he offers an example: “For in this way the sculptor is said to bring about the form, namely by removing from matter that which impedes the form, not by imposing the form from outside. And the matter receives the suitability and acquires

¹¹ Philop. 281.18–20.

¹² Transl. Williams (1982; repr. 2002: 52).

¹³ Philop. 281.20–22. So, primary beings need also an efficient cause, albeit not for coming to be but for being and persistence; see Philop. 284.9–11.

¹⁴ Philop. 283.27–284.2; Philoponus probably refers to what is said in Aristotle’s *Metaph.* Z 9, 1034a9–26 and Θ 8, 1049b4–10; cf. Kupreeva (2005: 141, n. 278). See also Ps.-Alex. *In Metaph.* 500.37–501.10 and 521.7–8.

the form at the same time".¹⁵ Kupreeva¹⁶ notes that Philoponus' words, "for making the matter suitable to work upon", suggest "that working on matter is distinct from making matter suitable to work on (although both may be functions of efficient cause)", but the example given by Philoponus "seems to fuse these two functions, or at least to be making a transition from one to another continuous without gaps". I believe that there are two different functions of the efficient cause, but that there is not a time difference between them. As soon as the efficient cause removes from matter that which impedes the reception of form, it at once imposes the form. This is due also to the fact that the efficient cause does not impose the form from without. So, the efficient cause implements two different functions which do not have a distance or gap in time between them, because the form is imposed by the efficient cause timelessly. This is why the transition from one to another seems to be continuous, as Kupreeva notes. In fact only the removal of the impediment by the efficient cause can be measured by the time and it is a change in the proper sense.¹⁷

In passage 335a32–b6, Aristotle describes the ontological status of the matter, i.e. of the underlying substrate of things generable and perishable. Matter is the being in potentiality, which can sometimes be and at other times not be, so is capable of both being and not being this particular form. This also explains why the efficient cause is necessary in order for a change to be realized. The efficient cause acts properly so as to make the matter suitable for receiving this particular form.

¹⁵ Philop. 284.2–7. In chapter H 6 of his *Metaphysics*, Aristotle examines how can we justify the unity of the definition; since a definition is a unity because what it is a definition of is a unity, as Bostock notes, the problem of the unity of definition is reduced to the problem of the unity of the definiendum; the unity of substance, i.e. the unity of matter and form, according to Aristotle, provides a solution to the problem of the unity of the definition and to the much wider problem of the unity of predication; see Bostock (1994: 279, 288–289). In passage *Metaph.* 1045a30–33, Aristotle raises the following rhetorical question: "What, then, causes this—that which was potentially to be actually—except, in the case of things which are generated, the agent?" (transl. Ross, The Internet Classics Archive). In this phrase it is clear that Aristotle considers the efficient cause as the cause which makes what is potential, i.e. matter, receive the form and become actual. In the second phrase of the same passage Aristotle uses an example which implies another cause of the union of matter and form: "For there is no other cause of the potential sphere's becoming actually a sphere, but this was the essence of either" (transl. Ross, The Internet Classics Archive). This statement means that matter and form have by nature the capacity to be one because it is the essence of either, i.e. the essence of matter on the one hand and the essence of form on the other, to become one and to coexist in a unity. For the different readings of this passage see Mouzala (2008: 86–95). So, in *Metaph.* 1045a30–33 we can see both the causes referred to by Philoponus, i.e. the efficient cause as well as the innate capacity of matter to receive the form, as causes of the transition from the potential to the actual. In a previous work I have maintained that in *Metaph.* H 6 when Aristotle refers to the sensible particulars, i.e. to the things which are generated, he justifies the unity of the potential and the actual being by the efficient cause. But when he refers to matter and form as principles which are not subject to generation, destruction and alteration, he justifies their unity by invoking the essence of matter and form, which reflects the inner timeless and unalterable nature of either (see esp. Mouzala 2008:93).

¹⁶ Kupreeva (2005: 141, n. 279).

¹⁷ The function according to which the efficient cause imposes the form upon matter is not measured by the time, so it is not a change in the proper sense. The point that neither matter nor form come to be or come to the existence or have *genesis* is made in *Metaph.* Z 8, 1033a24–b19; see also Ps.-Alex. In *Metaph.* 494.26–495.23; 496.9–11.

In the rest of the chapter Aristotle divides all preceding theories into two groups: i) theories which tried to explain generation and corruption by the formal cause ii) theories which tried to explain generation and corruption by the material cause or the instrumental causes.¹⁸ Aristotle sets out his arguments against both types of theory and correspondingly proves the inadequacy of both the material and the formal cause for the explanation of all natural changes. The emphasis he gives to the need for the investigation and identification of the efficient cause is due to the fact that all recognized the material and the formal, but as to the efficient cause, every philosopher dreamed of it, but no one articulated it.¹⁹ Aristotle reproaches the other philosophers for adducing no proper notion of the efficient cause. According to Philoponus, in passage 335b7–8 he alludes to both Anaxagoras and Plato; for Anaxagoras, having declared the Intellect to be the efficient cause, makes no use of it in his account of the coming to be of things, and Plato, too, mentioned the efficient cause in the *Timaeus* but in the *Phaedo* attached the efficient cause to the Forms²⁰. Joachim²¹ believes that there does not seem to be any evidence to determine to what theories, besides that of 'Socrates in the *Phaedo*', Aristotle is here referring.

3. Criticism of the theories which adduced no proper notion of the efficient cause

Socrates' treatment of Anaxagoras' theory about *Nous* as a cause of generation and destruction constitutes an apparently parenthetical discussion within the frame of the autobiographical digression in the *Phaedo*. This discussion interferes between Socrates' criticism of previous attempts by other philosophers to provide explanations of generation and destruction and his decision to set out a second sailing in quest of the real cause. Although I do not agree with Lennox that there is a radical discontinuity between the Anaxagorean excursus and the rest of the exploration of the cause of generation and destruction, I do agree with him that this intrusion is intentional and completely self-conscious, while at the same time there is no obvious shift in the motivation.²² The question has not been changed within the passage where Anaxagoras' theory is discussed. Nevertheless, Plato offers through Socrates' mouth another type of explanation of the efficient cause, which is teleological in nature. As Fine notes, *Nous* ordering all things is

¹⁸ Cf. Joachim (1922: 248).

¹⁹ Arist. *GC* 335b7–8; see also Philop. 281.23–25.

²⁰ Philop. 285.10–14; it is obvious that Philoponus refers to the Demiurge; see Pl. *Ti.* 27d–29b; Philop. *In Phys.* 241.27–30; Theophr. apud Simpl. *In Phys.* 26.7–13; Alex. apud Simpl. *In Phys.* 26.13–18. See also Pl. *Phd.* 100c–101d.

²¹ Joachim (1922: 249).

²² Cf. Lennox (1985: 197–200).

an efficient cause, while its ordering all things *for the best* is the teleological constituent of that cause²³. But it seems indisputable that Anaxagoras' theory proposes Nous as the efficient cause of every ordering and arrangement in the *cosmos*.

If Philoponus' suggestion that Aristotle here alludes also to Anaxagoras is correct, one could ask why Aristotle reproaches Anaxagoras for adducing no proper notion of the efficient cause. Philoponus explains twice²⁴ the answer to that question; but he would be expected to have explained it from Aristotle's perspective. In the first passage he states that Plato after reproaching others for adducing no notion of the efficient cause he commended Anaxagoras for saying that the intellect is efficient cause, although not even he used it in the coming to be of things generable. In the second passage Philoponus justifies in the same way Aristotle's criticism of Anaxagoras' theory. Anaxagoras, he says, having declared the Intellect to be the efficient cause, makes no use of it in his account of the coming to be of things. In this way it seems that Philoponus attributes to Aristotle's criticism of Anaxagoras' theory, the same reasons as those of Plato's criticism of it. In fact, in his comment on passage 335b7–8, Philoponus summarizes very briefly Plato's account of Anaxagoras' theory in the *Phaedo*, but without even giving the specific aim or the specific meaning of Plato's criticism of it.²⁵ So we can reach the conclusion that Philoponus' suggestion that Aristotle's criticism here is directed also against Anaxagoras cannot be confirmed by internal textual evidence. But even if we sustain this claim, it is disputable whether Aristotle and Plato criticized Anaxagoras for the same reasons.²⁶

²³ Fine (2003: 373).

²⁴ Philop. 281.27–29; 285.10–12; cf. Damasc. *In Phd.* 412.1–4; Damascius, in his comment on the *Phaedo* 97b8–98c2, also notes that Plato's criticism of Anaxagoras' view is due to the fact that, though he had a glimpse of the efficient cause, did not make use of it; he explains that in his account of the facts, according to Plato's view, he puts forth the irrational, i.e. indefinite causes, which will take opposite directions by what appears to be a sudden change of mind. Westerink (2009: p. 221, note on Damascius 412.3–4) clarifies that this change of mind is not attributed to Anaxagoras but to the irrational causes (*alogistous aitiias*) which take opposite directions, i.e. to the lower causes subject to contrary impulses; Westerink also invites us to confer with the above passage Damascius 414.2–3, where the commentator states that the contributory causes (*sunaitia*) tend in opposite directions and subserve contrary opinions, like a blind man. So, according to Damascius' exegesis, the point of Plato's criticism of Anaxagoras is that he fuses a proper said efficient cause, as it is Nous, which is a true cause, with the contributory causes, which are irrational and indefinite causes.

²⁵ Socrates states, similarly to what Philoponus says, that Anaxagoras made no use of intelligence and did not assign any real causes for the ordering of things. But the crucial point of Plato's criticism of Anaxagoras which is not mentioned by Philoponus is that his explanation of the natural coming to be and perishing is strictly mechanical and does not lay emphasis on the teleological dimension of the causal explanation, which according to Socrates is absolutely necessary even if the cause is originally an efficient cause; see *Phaedo* 97b–99d. We can find more explicit remarks on the connection between the efficient and final cause in this passage of the *Phaedo* in the ancient exegetical tradition; Damascius (*In Phd.* 413.1–6; 415.1–2; 416.7–8) states that Socrates links the efficient cause, when this is considered as the intelligence, directly with the final cause, and cannot view intelligence apart from finality. In fact Anaxagoras is blamed by Socrates, as Annas (1982: 315) correctly notes, for ignoring goodness in his cosmological explanations, although the desired teleology is not the kind of narrow teleology which explains only natural processes, but human action as well as natural phenomena. For a discussion whether Plato's explanation of human action in the *Phaedo* is included in the causal explanation provided by the Forms see Taylor (1969: 46–47).

²⁶ We must take into consideration that Anaxagoras rules out the possibility of coming to be or passing away and explains apparent generation and destruction through mixture and separation or dissociation (DK 59 B 17).

4. Criticism of the Platonic theory of the Forms as Causes

Aristotle criticizes Plato as a representative of those philosophers who rendered the Form as efficient cause. In passage 335b9–10 he states: “Some thought that the nature of the Forms is an adequate cause for coming to be. And this is the view of Socrates in the *Phaedo*”.²⁷ He then gives us a very useful explanation of what Socrates says in passage 99d–101d of the *Phaedo*.²⁸ It is not true that Aristotle is here just paraphrasing the *Phaedo* as Joachim asserts.²⁹ In fact, Aristotle construes generation and destruction in terms of attaining and losing participation in the Forms, and this is a considerable contribution to our understanding of the Platonic passage. In this way he implies what Damascius explicitly says in his Commentary on the *Phaedo*, namely that Form is present in the particulars, but only by participation, and that there is communion, but only in the sense that sensible particulars communicate in Forms, not both in a third reality, and they communicate only in the way of participation.³⁰ However, it is precisely on this interpretation that Aristotle focuses his criticism of Plato’s theory of Forms as causes.

In *De Generatione et Corruptione* II 9, there is an implicit and an explicit criticism of the Platonic Forms as causes. In fact these two aspects of Aristotle’s criticism are substantially interrelated. Aristotle’s explicit criticism is expounded in passage 335b18–24, but his implicit criticism of the Platonic Forms as efficient causes is relevant to this interpretation of the Platonic explanation of coming to be and perishing, offered by Aristotle in passage 335b12–16. What we can infer from this passage and from 335b 9–10, is that Aristotle focuses his criticism of Plato’s account of the causes in the *Phaedo* on the nature of the

But he introduces the Intellect as the efficient cause of the original rotation, i.e. the rotary motion imparted by Nous, which causes the separation of the ingredients in the mixture (DK 59 B 12, B 13). Nous is the first principle of motion, and consequently it would be plausible to think that Aristotle criticizes Anaxagoras for being unable to give the proximate efficient cause of things that come to be, although he recognizes that Anaxagoras’ Intellect, unlike the Platonic Ideas, is actuality; see Arist. *Metaph.* Λ 6, 1072a4–6. According to Philoponus, Aristotle criticizes Plato for the same reason, i.e. for being unable to give the proximate efficient cause of generable and perishable things; Philop. 285.19–20. Aristotle attaches great importance to the proximate efficient cause. In the *Metaphysics* Λ 5, 1071a33–b2 he refers to the principles and causes and elements of all substances (οὐσίαι); he mentions as causes of substances, which are common to all things, matter, form, privation and the moving or the efficient cause. Ps.-Alexander, in his comment on the passage *Metaph.* Λ 5, 1071a35–36, interprets the “first cause in respect of complete reality” (τὸ πρῶτον ἐντελεχέϊα; transl. Ross: The Internet Classics Archive) as the first proximate efficient cause. He seems to evaluate it as the primary cause in comparison with that which is further away (πορρότερον); see Ps.-Alex. *In Metaph.* 685.11–14.

²⁷ Transl. Williams (1982; repr. 2002). See also Philop. 281.25–26.

²⁸ Aristotle says: “And this is the view of Socrates in the *Phaedo*. He, after blaming everyone else for saying nothing to the point, adopts the hypothesis that, of things that are, some are forms and some partake of the forms, and that everything is said to be in virtue of the form, to come to be in virtue of receiving a share of it and to perish in virtue of losing it; so if this is true, the forms, he thinks, are necessarily the causes of both generation and corruption”, transl. Williams (1982; repr. 2002).

²⁹ Joachim (1922: 249).

³⁰ See Damasc., *In Phd.* 418.5–6. Philoponus (285.26–286.1) supports this interpretation. According to him, Aristotle says that each thing has its being in accordance with Forms, and the fact of its having come to be in accordance with its participation of them, just as its perishing is in accordance with its loss of them.

Platonic Forms, which prevents them from being an adequate cause for coming to be and perishing. It is because of their nature that they are not sufficient for production. Against Plato's claim that Form by its presence produces that which participates in it and is endowed with Form, while loss of participation causes it to perish, Aristotle could raise the objection that in this way, Form does not act like a real efficient cause, so it does not prove to be such. As pointed out by G. Fine, by assigning the preeminent role to participation of the sensible things in Forms, Plato leads us to reach the conclusion that Forms are not themselves strictly speaking the *aitiai* (causes), but are only constituents of these *aitiai* since they are only the salient factors in change.³¹

I think the point of Aristotle's implicit criticism of the Platonic Forms as causes in this chapter is the following; since generation and corruption of the sensibles depends on the participation of the Forms and loss of participation and the presence of the Forms in the sensibles or the communion of the latter with the Forms are realized only by way of participation, we can reach the conclusion that Forms are not at all active during this procedure. In consequence they are not at all active causes, namely efficient causes, because from the Aristotelian perspective this kind of cause must not only be actually existing, but also actually operating or acting³². Rather, coming to be and perishing of the particulars is an effect of their participation and loss of participation in the Forms. According to what is stated in *De Generatione et Corruptione* I 7, 324a24–b14, the term *to kinoun* (the mover) and the corresponding term *to poioun* (the producer) have a double significance and application. They apply to that which contains the originative source of the movement, i.e. the first in the series of causes of a movement, and also to "that which is last" (*to eschaton*) in the series of causes; namely to the cause next to the body which is being moved and to that which is coming to be. The mover in the sense of *eschaton* ("that which is last"), while moving and acting upon a subject, is always moved by that which it moves or is always altered by that on which it acts.³³ So the proximate efficient cause in

³¹ Fine (2003: 385): "Participating in a form is a state of affairs that includes a form as a constituent; coming to participate in a form is an event that includes a form as a constituent. But it is such states of affairs and events that are the *aitiai*, not forms all by themselves."

³² Cf. Berti (2000: 194). According to what is said in the *Physics* 194b29–32, the efficient cause is something which initiates the process of the change or its cessation when the process is completed... or more generally the prime, conscious or unconscious, agent that produces the effect and starts the material on its way to the product, changing it from what it was to what it is to be (transl. Wicksteed & Cornford: 1957). Simplicius, in his comment on this passage of Aristotle's *Physics*, states that the efficient cause is the producer which is called by Aristotle, "that from which (*othen*) change and its cessation initiated"; see Simpl. *In Phys.* 315.9–10 (transl. my own).

³³ Cf. Joachim (1922: 153). Aristotle repeatedly states that the cause of motion must be in contact with what it moves; see Arist. *Ph.* 202a6–9; 258a18–21; 266b28–267a20; *GC* 322b21–25; 323a20–34; cf. Sorabji (1988: 220). Since the mover (*to kinoun*) is not only actually this thing here (*energeia tode ti*) but also potentially something else (*dynamis allo*), while the mover is in contact with the moved, that which exists in potentiality within the mover, must be acted on by that which exists in actuality within the moved; see also Mouzala (2003: 123–127, 153). As Berti (2000: 186) correctly stresses, the word which designates the efficient cause, the word ποιητικόν (as well as the parallel word κινητικόν), has the specific suffix -τικόν, which indicates the capacity to do something. Berti points out that the Aristotelian terms ἐνεργεῖν and ἐνεργεῖν denote that the active capacity of the efficient cause is actually in exercise; the use of those terms by Aristotle seems to indicate not only that the ontological condition of the efficient cause is an actuality, i.e. a fully accomplished condition, but also that this is accompa-

Aristotle's causal theory is that which by directly acting upon a subject brings about its motion, change, generation or destruction. Consequently, as Philoponus correctly notes, from Aristotle's perspective Plato turned out to be unable to give the proximate efficient cause of things that come to be, but has had recourse to the Ideas.³⁴

In passage 1071b14–17 of book *Lambda* of his *Metaphysics*, Aristotle also criticizes the Platonic Forms as insufficient to be efficient causes. Aristotle formulates his criticism of the Platonic Forms as follows: “Nothing, then, is gained even if we suppose eternal substances, as the believers in the Forms do, unless there is to be in them some principle which can cause change; nay, even this is not enough, nor is another substance besides the Forms enough; for if it does not *act*, there will be no movement”³⁵ Aristotle insists in this passage that the Platonic Forms, although being eternal themselves, are not adequate and sufficient to explain why eternal beings and eternal movement of the heaven exist as they are. According to him it would be useless to suppose, i.e. to make to underlie, eternal substances as the Platonists do, since the Forms do not contain any principle which can cause change. Furthermore, it would also be useless to suppose another substance besides the Forms, if this is not actually acting, i.e. if it does not have any activity.³⁶ Pseudo-Alexander verifies in his *Commentary* that the believers of the Forms declared that the Forms are immovable and not at all acting.³⁷ Berti correctly stresses that even if Plato considered the Forms as efficient causes Aristotle denied this character to them, because they are not acting, i.e. because they have no activity; he also notes that from the point of view of the Aristotelian ontological distinction between potentiality and actuality the Platonic Forms would be actualities, but they must not be considered as efficient causes, because they lack activity.³⁸

nied by a true activity. For the difference in meaning between the terms *kinētikon* and *kinoun* see *Ph.* 202a16–17; Mouzala (2003: 158, n. 291).

³⁴ Philop. 285.19–21.

³⁵ For the translation see Berti (2000: 188).

³⁶ Cf. Berti (2000: 188).

³⁷ See Ps.-Alex. *In Metaph.* 688.27–689.1 (esp. 688.35–38). Cf. Arist. *Metaph.* A 7, 988b1–4, where Aristotle states that for the Platonists the Forms are causes of immobility and of being at rest rather than of movement; also in *Metaph.* A 9, 991a8–11 he states that they cause neither movement nor any change.

³⁸ Berti (2000: 189) reaches the conclusion that the cause of the eternal movement of the heaven which is considered as a proper said efficient cause must be not only actuality, but also activity. But, in my view, there is a need to emphasize that in the case of the prime unmoved mover, this activity is in no way a kind of motion in the Aristotelian sense; Simplicius in his *Commentary* on the *Physics* states (*In Phys.* 317.14–17): “Being the principle of change in the strict sense means being an unchanged changer, so that the efficient cause in the strictest sense of things that come-to-be would be that which is unchanged, eternal and always remaining enduringly the same. Such is august intellect”, transl. Fleet (1997). Also, according to Simplicius’ testimony (*In Phys.* 317.27–28), Alexander cleverly remarks: “...the efficient cause in the strict sense must be separate and distinct”, transl. Fleet (1997). Since the efficient cause in the strict sense is separate (*chōriston*), i.e. completely immaterial, is not subject to any kind of change or movement. This is ensured because it does not cause movement in a natural way, i.e. by approaching what comes-to-be and passes away directly, but only through everlasting intermediaries; see Simpl. *In Phys.* 317.20–23 (transl. Fleet 1997).

Aristotle's explicit criticism of the Platonic Forms as causes is formulated in passage 335b18–24 and consists of the following two arguments:³⁹ a) If the Forms are causes, why they do not always generate things continuously rather than sometimes doing so and sometimes not, since both the Forms and the things which partake in them are always there? (transl. Williams). b) Furthermore, in some cases we observe something else being the cause: it is the doctor who induces health and the knowledgeable man knowledge, despite the existence of both health itself and knowledge and those who partake in it; and it is the same in all the other cases where something is performed in virtue of a capacity (transl. Williams). The first argument can be summarized as follows: “the Forms and the Participants always are but γένεσις is intermittent”.⁴⁰ In the second argument Aristotle refers to the field of the products of art and obviously implies that we must draw an analogy between the products of art and the products of nature. In the case of the products of art we actually see that there is always the need for a third cause; for example, besides Forms, such as health and knowledge, and the things which partake in them, e.g. people, there is always the need for a third sort of cause, exemplified by doctors and professors who act as efficient causes. Similarly in the case of the products of nature there is the need for a cause other than the Forms, which can act as a real, i.e. a proximate, efficient cause. It is obvious that the sort of capacity to which Aristotle refers in 335b23–24 is a technical skill,⁴¹ as the word *prattomenōn* (GC 335b 24) indicates, but in the realm of nature there is an analogous capacity which Philoponus has explained in detail in his comment on passage 335a31. In the realm of nature the fact that matter has become suitable for receiving the form is owed to the efficient cause, and it is for this reason that there is always the need of the efficient cause, for making the matter suitable to work upon.⁴²

G. Fine presents the articulation of Aristotle's argument and places emphasis on the premise that Forms are the sole *aitiai* of coming and ceasing to be. She states that although there is nothing in the text to indicate the attribute “sole”, if it is not supplied the Aristotelian argument collapses.⁴³ I agree that the premise which holds that Forms are

³⁹ Joachim (1922: 249) recognizes two arguments, whereas Williams (1982; repr. 2002: 183) summarizes what Aristotle says in one argument.

⁴⁰ Joachim (1922: 249). Cherniss (1944: 380) remarks that, according to Aristotle, while the theory of Ideas cannot explain the intermittence of generation and destruction, it is equally incapable of accounting for the perpetuity of movement and process which for him constitutes the eternity of the world, because for the change that is without beginning or end there must be a cause which not only *can* or *does* act but of which actuality is the essence. So, as Cherniss correctly notes, Aristotle evaluates even the account of the materialists as more scientific than Plato's theory of Ideas, since they recognize that movement is required for the achievement of generation and that “the cause of generation is a motive agent even though they mistakenly ascribe this motive power to matter itself”; see Arist. GC 335b24–31.

⁴¹ Cf. Williams (1982; repr. 2002: 184).

⁴² See again Philop. 283.27–284.7.

⁴³ Fine (2003: 361, and n. 20). J.M. Watson (1909: 58) remarks that it might be retorted to Aristotle by the Platonists that their master had never said the Ideas could supply an ἀρχή (κινήσεως) γενέσεως, since in all Plato's later writings, at all events, the efficient cause is soul, mind, creator; cf. Annas (1982: 312). But Watson asserts that as against the *Phaedo*, where the Ideas are made the sole efficient causes, Aristotle's argument is valid.

the sole *aitiai*, is crucial and at least reflects what Plato says in passage 100d of the *Phaedo* about the communion or participation in Forms as the safest answer to the problem of the causes of generation and destruction.⁴⁴ According to Fine⁴⁵, Aristotle's argument in *De Generatione et Corruptione* II 9 assumes, as the relative argument of *Metaphysics* I 9 (991b3–9) does not, that the existence of Forms for Plato is both a necessary and a sufficient condition for change. Furthermore, Fine adds that if Forms are the sole *aitiai* of change, they are efficient causes, since for Aristotle the existence of efficient causes is a necessary condition for change. But according to this interpretation, it is disputable whether Aristotle believes that Plato agrees with this assumption. Fine claims that, "Aristotle's suggestion is not that Plato mistakenly furnished Forms as efficient causes; it is rather that Plato ignored efficient causes in his accounts of change, i.e. did not see that the existence of efficient causes is a necessary condition for change".⁴⁶

On the contrary, J. Annas has claimed that in both passages, *Metaphysics* I 9 (991b3–9) and *De Generatione et Corruptione* II 9 (335b7–16 and 18–24), Aristotle is saying that in the *Phaedo* Forms are put forward by Plato to be what are in Aristotle's terms "efficient causes", sources of change or movement. But she evaluates Aristotle's criticism negatively, with the justification that Forms are not intended by Plato to have the role of Aristotelian efficient causes in the first place.⁴⁷ She notes that Aristotle has often been berated for a misunderstanding of Plato's theory of Forms as causes in the *Phaedo*.⁴⁸ In my opinion, we must take into consideration that Plato puts forward the Forms as causes of coming to be and perishing, because the initial question which is expressed in passage 95e–96a of the *Phaedo*, has not been changed when Socrates begins his second sailing. The subject of the investigation remains the same when the theory of Forms is presented as a hypothesis which offers the solution to the original problem.⁴⁹ In my view, this means that the Platonic Forms are intended to be what are in Aristotle's terms *efficient causes*. But they are not *the* Aristotelian efficient causes, because they are not active. According to

⁴⁴ Plato means the safest among others which are all rejected as unsafe or at least less safe. So the uniqueness of this answer is indisputable; cf. also *Phd.* 101c.

⁴⁵ Fine (2003: 361–362).

⁴⁶ Fine (2003: 362).

⁴⁷ Annas (1982: 311, 323). Cherniss (1944: 451–452 and n. 397) believes that, "in spite of what some modern interpreters have maintained, the ideas themselves are never made productive agents either as »animate beings« or as »active forces« of any kind". Hackforth (1972: 145) notes that it is not clear whether Aristotle in *GC* is imputing to 'Socrates in the *Phaedo*' an explanation of what he himself calls *γένεσις ἀπλῆ*, i.e. the coming to be of a substance, or of what he calls *τις γένεσις*, i.e. the coming to be of an attribute. According to him the instances in 335b21–22, health and science, are for Aristotle *τινὲς γενέσεις κατὰ τέχνην*, but in passage 335b13–15 he seems to refer to the coming to be of substances. I agree that in the second passage Aristotle refers to substances because in 335b13 he uses the word *hekaston*. In any case Hackforth thinks that there is no dispute about what his criticism is; the Forms cannot play the part of 'efficient' or 'moving' causes.

⁴⁸ See Annas (1982: 312, and n. 3); Vlastos (1973: 88–89).

⁴⁹ Cf. Annas (1982: 318); she stresses that Plato sees himself as concerned throughout with a single topic: *aitia* or explanation; she also adds (Annas 1982: 324) that there are no indications at all that Socrates is aware of changing the subject.

the Aristotelian view of the efficient cause, the agent of change is active in producing the change exactly for as long as the patient is passive in suffering it and the former transfers its form with regard to a characteristic to the latter.⁵⁰

The whole frame of the Platonic causes is totally different from that of the Aristotelian causes. Nevertheless, since Socrates in the *Phaedo* seeks to find the causes of generation and destruction, it is plausible to say that even from the Aristotelian point of view he furnishes the Forms as efficient causes. In *Metaphysics* I 6, 988a8–10, Aristotle states that Plato used only two Aristotelian causes, the formal and the material. I agree with Annas that there is only an apparent contradiction between this passage and the other two, namely *Metaphysics* I 9, 991b3–9 and *De Generatione et Corruptione* II 9, 335b9–16, where Aristotle asserts that the Platonic causes are meant to be efficient causes.⁵¹ In *De Generatione et Corruptione*, Aristotle reproaches Plato for thinking that the nature of the Forms is an adequate cause for coming to be. It is also obvious from Philoponus' explanation⁵² that Aristotle in fact blames Plato for furnishing as efficient causes what from the Aristotelian point of view are formal causes. But we must not forget that Plato's intention is to display the causes of generation and destruction.

The crucial difference between Plato and Aristotle is that the former does not have in mind the Aristotelian fourfold scheme of explanations or causes when he presents his theory of Forms. Conversely, Aristotle has his own theory of causes as a starting point for his criticism, which of course stems not only from Plato's but also from all the predecessors' theories on causation. Consequently, Aristotle believes, as Annas correctly notes,⁵³ that Plato is confusedly treating together very different kinds of explanation, which according to him are mutually irreducible. Moreover, although Aristotle believes that efficient, formal and final *aitiai* can come together since they are concurrent,⁵⁴ he also

⁵⁰ Cf. Annas (1982: 319–320).

⁵¹ Annas (1982: 312). Watson (1909: 59–60) notes that from the Platonic dialogues themselves does not result the impression that Plato recognizes only two causes, the formal and the material. He remarks that in the statement at least of *universal* efficient cause, no one could be more emphatic than Plato; he mentions *Sophist*, *Timaeus*, *Philebus*, *Laws* as being in this respect alike. He adds that similarly, as to final cause, one should take into consideration the description of the Ideas as Archetypes (*παράδειγματα*) and of the Idea of the Good in the *Republic* as not merely highest efficient but also final cause of the universe; see also *Phd.* 99c; *Phlb.* 20d, 28d–29a. Watson (1909: 61–62) remarks that Aristotle does not wholly deny Plato's recognition of final and efficient causes. As to the former, according to Watson, Aristotle says that in a sense it was postulated by Plato, only not qua final; the Aristotelian account of the Platonic final cause, according to this interpretation, is that Plato identifies it with the formal cause, and it is only an 'accident' of the formal cause that it happens at the same time to be good; so the Ideas are *κατὰ συμβεβηκός* final causes (cf. Cherniss 1944: 381). Watson notes that as to the efficient cause, Plato wished indeed to make his Ideas efficient powers, but seeing that they do not fulfill his own criteria, Aristotle denies to Plato's system the recognition of any efficient cause. He points out that according to Aristotle (*Metaph.* A 7, 988a34–b1) even Plato's formal cause is not quite the same as his own. He also assumes that Aristotle refuses to recognize Plato's 'maker and father of the universe' as any scientific explanation.

⁵² See again Philop. 281.25–31.

⁵³ Annas (1982: 325).

⁵⁴ See Arist. *Ph.* II 7; see also Annas (1982: 321, and n. 31). Watson (1909: 59) remarks that, "it is not doubt surprising to find that notwithstanding his attack on Plato, Aristotle himself reduces his four causes to two, and on the principle of always finding the 'ultimate ground' should trace back the efficient cause to the formal. But

believes in principle that the question why something is as it is, i.e. the question *dia ti*, which is the same as in Plato,⁵⁵ can be answered in four different ways, not reducible to one another and all indispensable in terms of a total and complete explanation of each thing. I disagree with Annas' view that Socrates is going some way to distinguishing, in Aristotle's terms, between formal and final explanation, by offering Forms as a second best to offering teleological explanation.⁵⁶ I do not mean by this that Plato confuses these two kinds of explanation; but rather that by offering Forms as the radical solution to the problem of the causes of generation and destruction, he chooses to furnish a type of causality which conflates and condenses all three kinds of the requested explanation, the efficient, the final, and the formal. The only cause which is not sought is the material, which predominates in the explanations provided by the materialistic and mechanical accounts of other philosophers, as described by Socrates in his autobiography.

Vlastos has rejected the idea that the Forms constitute a final cause and has claimed that in the *Phaedo*, as in the *Timaeus*, the teleological function is a task which pertains exclusively to mind (*Nous*) or soul.⁵⁷ Was then the discussion of Anaxagoras' theory and Socrates' criticism of it a teleological parenthesis which reached its end as soon as Socrates started to narrate his second sailing? Lennox⁵⁸ believes that neither is the Anaxagorean excursus without significance to the rest of the dialogue, nor does the *deuteros plous* imply, hidden away, some sort of teleological explanations, since *Nous*, which is an ordering cause and chooses a certain order because it is best, is absent from the treatment of the safe and simple explanation. The latter position explains something's coming to be and perishing by participation in the Form and loss of it. Damascius, whom we can take as representative of the way in which the Neoplatonic tradition approaches this problem,

though the efficient cause of a house to Aristotle is *ultimately* the form of the house in the mind of the builder, still he does not absorb the efficient cause in the formal; he recognizes the efficiency of the art of building or of the builder".

⁵⁵ See Pl. *Phd.* 96a–b.

⁵⁶ Annas (1982: 324).

⁵⁷ Vlastos (1973: 87–88). Ross (1924, vol. I: 176–177), in his comment on Arist. *Metaph.* 988a9, remarks that Aristotle ignores various suggestions of an efficient cause in Plato – the self-moving soul of *Phdr.* 245c–d, *Lg.* 891–899, the demiurge of *Sph.* 265b–d and of *Ti.* 28c ff., the αἰτία τῆς μίξεως of *Phlb.* 23d, 26e–27b, and various suggestions of a final cause – the ultimate good or οὐ χάριν of *Phlb.* 20d, 53e, the object of the creator's purpose in *Ti.* 29d ff., and in *Lg.* 903c. According to Ross, he doubtless thinks Plato's treatment of these causes inadequate, but that does not justify him in speaking as if Plato had ignored them entirely. In his comment on Arist. *Metaph.* 988b11–14, Ross (1924, vol. I: 179) adds that Aristotle ignores the distinctly teleological view which Plato expresses in some dialogues. H. Cherniss (1944: 451) notes that the criticism of Anaxagoras in the *Phaedo* (97c–99d) implies that Plato even then believed soul to be the true cause of all motion, and the fact that he calls the method there used a δεύτερος πλοῦς ἐπὶ τὴν τῆς αἰτίας ζήτησιν indicates that he already had in mind the account of causality given in the *Timaeus*; he adds that, "at any rate, whether or not Plato when he wrote the *Phaedo* had clearly integrated the causality of the ideas and that of the soul, the two are certainly not incongruous and were never considered by him to be other than complementary factors in the full account". I believe Cherniss' view is very important for a coherent understanding of the Platonic theory of causality, since not only does it ascribe a kind of final causality to the Forms in the *Phaedo*, but it also sets out to combine the accounts of the final causality in the *Phaedo* with those in the *Timaeus*.

⁵⁸ Lennox (1985: 201–202).

has shown that once exemplary causes are posited in the *Phaedo*, the efficient cause is somehow comprehended in them, since things here below are what they are by participation in the prototypes, and so is the final cause.⁵⁹ Following Damascius, I believe that the close connection of the Platonic Forms with the final cause is enclosed in their paradigmatic causal dimension. As prototypes they represent the truest and perfect version of each sensible and consequently they explain why participation in them and imitation of them brings about each thing's being. Also being is equal to the best for each thing, and further being as it is, is equal to the best for each thing. So, D. Sedley is absolutely correct when he states that teleological causation, "is, in short, a special application of the formal causation to which Socrates turns in his famous 'Second Voyage' (*Phd.* 99c–102a), with its 'safe' causal story that it is the F which causes F things to be F".⁶⁰

Vlastos has pointed out that in the Platonic theory of Forms, causation seems to be connected with participation or communion in Forms rather than with Forms themselves. From this point of view, the real cause of coming to be and perishing is participation and loss of participation in the Form and not the Form itself; although Vlastos underlines that Plato uses the same vocabulary which he would have also used if he were speaking of the relation of a cause to its effect.⁶¹ Annas reaches the conclusion that Plato's theory is not only non-teleological, but is also not a causal explanation, because what is being explained, is why a thing has a quality F. According to Annas, the Form explains this with no reference to any particular processes or events of things' coming or ceasing to be F. Instead of talking about cases of coming-to-be and ceasing-to-be, Plato is talking "about the possession of qualities by things, with no reference to their causal history". Annas notes that Plato continues to use the language of coming-to-be, but although in passage 101c3–7 we are told that Forms explain not only things' being, but also their becoming, they do not offer this kind of explanation. She states that what they explain is the possession of a quality, not the causal history of how that quality came to be possessed.⁶² To this argument, G. Fine adds another; since coming and ceasing to participate in a Form involves more than the Form itself, the conclusion that Forms are the sole *aitiai* of coming and ceasing to be does not follow.⁶³

The counter-argument to the previous ones would be that Plato uses and presents participation in Forms and loss of participation as cause of generation and destruction, in order to emphasize that particulars come to be only in so far as they communicate in Forms, and not vice-versa. So there is communion between particulars and Forms, but only by participation of the former in the latter. This also means that Plato's intention is to show, on the one hand that the particulars must be oriented towards Forms if

⁵⁹ Damasc. *In Phd.* 417.1–2.

⁶⁰ Sedley (1998: 126–127).

⁶¹ Vlastos (1973: 87 and n. 33; 90).

⁶² Annas (1982: 318).

⁶³ Fine (2003: 361).

they are going to come into being, and on the other, that Forms must be considered by us as not active at all if we are going to preserve them in their pure ontological status of Forms. D. Sedley refers to the “transmission theory of causation” and describes different applications of it. He first explains by providing examples how, according to this theory, the agent transmits a property to the act or his character to his behaviour or a state or disposition to other persons. He then makes a very useful comment in which he stresses that we must be careful because, “to insist too strongly on transmission as a distinct stage in the causal process threatens to dilute the immediacy and transparency of the cause-effect relation”. Furthermore, he adds that this is the reason why Plato does not include in the irreducible kernel of a causal statement the process by which the cause acts.⁶⁴ This interpretation explains why the mode of transmission of the F-ness is no more important to the causal account of the relation between a Form F and the particulars, since what matters is to understand that the central ontological feature of Forms is that they lack activity and motion; henceforth presence of the Forms in the particulars or communion of the latter in the former can only be realized by participation. Nevertheless, in my view, it is obvious that Aristotle lays emphasis on this stage of the direct transmission of a property from the agent to the patient. The former is active in producing the change for as long as the patient is subject to its activity and passive in suffering the change.⁶⁵ Therefore, he believes that no change or motion can be explained without acceptance of the operation of this principle, which initiates the process of change and its cessation and constitutes what in Aristotelian terms is called, “the proximate efficient cause”.

We have referred to the first Aristotelian argument, formulated in passage 335b18–20, which disputes that Forms are causes, because they do not generate things continuously, while both the Forms and the things which partake in them are always there. I believe that a Platonist could claim that this argument is invalid, because while Forms are always there, the things which partake in them are not always there, since they are sensibles. In addition to this counter-argument, from the Platonic standpoint, the question as to whether the Forms are the sole *aitiai* of coming and ceasing to be, could be easily reversed so that instead it becomes whether the Aristotelian efficient causes are the sole and sufficient *aitiai* of generation and destruction or are co-causes, i.e. contributory causes (*sun-aitia*). In my view, with regard to the second Aristotelian argument, formulated in passage 335b20–24, a Platonist could raise the objection that the doctor, although somehow necessary, is not a sufficient efficient cause, because he cannot be in the position to induce health, unless health comes into existence by participation in the Form of health. The doctor’s activity within the frame of the Platonic theory of Forms, considered as causal theory, would be construed as a contributory cause. This could be verified in

⁶⁴ Sedley (1998: 123–124). According to this interpretation, how a quality was transmitted, “is no more important to a causal account than it was at *Phaedo* 100d3–e3 to establish whether it is by sharing, presence or whatever that the Beautiful comes to make things beautiful” (Sedley 1998: 124).

⁶⁵ See Arist. *Ph.* 202a3–9; 251b1–5; Annas (1982: 319–320).

the case of a doctor who is mistaken with regard to the treatment of a disease, when he erroneously advises medicines or a course of therapy of an ill situation. According to this view, only participation in the Form of health can guarantee the health of a particular sensible, in this case of a human being. This means that the only safe causal explanation, the only proper said efficient cause, is participation in the Form.⁶⁶

5. Philoponus on the defence of the Platonic theory of the Forms as Causes

Apart from these two objections which according to my reading could be raised by the Platonists, Philoponus in his comment on passage 335b9–16 presents what some thinkers say in defence of Plato, by invoking the notion of *creative Forms* (*dēmiourgika eidē*). According to Philoponus' testimony,⁶⁷ some say in defence of Plato that Plato stated that *creative Forms* are efficient causes, by participation in which things coming to be come to be and by the loss of which they perish. Philoponus adds that if Plato posits *creative Forms*, it is clear that he himself regards these as the efficient cause of the forms that are in generable things; he justifies this opinion by asserting that, in his view, the one who says 'creative causes' immediately leads into the concept of efficient causes. He then offers the following interpretation of Aristotle's criticism of the Platonic Forms as causes: "someone might perhaps say that Aristotle reproaches Plato for this very reason, namely, that he says that Forms themselves produce, assigning no causal rôle to the Maker who looks at the Forms and in accordance with likeness to them produces things here". We can understand that the crucial point of this defence of Plato, which certainly is of Neoplatonic origin, is that it distinguishes between three kinds of forms: a) the separate and proper or strictly said Forms b) the *creative Forms*, and c) the forms that are in generable things. Only the *creative Forms*, i.e. the *creative Ideas* or the *creative reasons* (*dēmiourgikoi logoi*), are acknowledged as efficient causes; these are inherent in the Demiurge, understood as divine Intellect. We can see that this approach of the Platonic causal theory speaks of *creative causes* instead of *efficient* causes. This interpretation also recognizes the creative role of the Demiurge, which "consists in eternal contemplation of its inherent creative ideas, *dēmiourgikoi logoi*".⁶⁸

At the level of the demiurgic and divine Intellect, the creation of the material world is the product of the creative Intellect's reflection on itself; the divine Intellect eternally contemplates itself because the creative Ideas (*dēmiourgikoi logoi*) are immanent in

⁶⁶ See again Pl. *Phd.* 100c–101d. Ross (1951: 29–30) notes that the criticism which Socrates had passed on current accounts of causality in the *Phaedo* was that the cause named was not coextensive with the effect; according to the causal theory presented by Socrates in the same dialogue, formal causes alone are coextensive with their effects.

⁶⁷ Philop. 286.1–10.

⁶⁸ See Kupreeva (2005: 141, n. 290).

it, and in this way divine causality is construed as a self-sufficient self-consciousness.⁶⁹ Asclepius, in his *Commentary* on Aristotle's *Metaphysics*,⁷⁰ explains that the Demiurge creates by contemplating the creative ideas, i.e. the creative reasons (*dēmiourgikoi logoi*), which are immanent in him. He also explains nature's creativity in an analogous way, while drawing a further analogy between the way that the Demiurge creates and the doctor cures, i.e. creates health. As the Demiurge, i.e. the divine Intellect, contemplates the creative reasons or ideas (*dēmiourgikoi logoi*) which are immanent in it, so the doctor induces health by contemplating the *logous* (reasons) of health which reside in its soul.

This interpretation contributes in two ways to the solution of the problem which emerges when the Platonic Forms are considered as efficient causes without having an activity. Firstly, it recognizes the creative role of the Demiurge which is the proper said efficient cause, since it has actuality and activity. Secondly, it accepts two different ontological levels of Forms, the Forms which are separate and from without and the Forms which are immanent and can be immediately used as *paradeigmata*. In this way the need for direct influence of the transcendent Forms on the sensible and generable forms and the immediate relation between them is avoided since, as Kupreeva notes, the *dēmiourgikoi logoi* "act as efficient causes of sensible things, which participate in them".⁷¹ In fact, if we wish to be precise, it is better to say that the role of the efficient cause is assigned to the *dēmiourgikoi logoi*, the creative reasons or ideas, which do not *act* in the literal meaning of the word, but operate as efficient causes insofar as they are used as paradigms (*paradeigmata*). The sensible things participate in them and in this way come to be or loose participation in them and in this way cease to be. We can assume that the *dēmiourgikoi logoi* are contributory efficient causes since they are complementary to the Demiurge's creative activity, which is the primary and proper said efficient cause.⁷² But the deficiency of this interpretation is that it duplicates the paradigmatic causes since, according to Plato, the transcendent Forms are the original prototypes, i.e. the primary paradigmatic causes.⁷³

Philoponus explains that the crucial point of Aristotle's criticism of the Platonic Forms as causes in passage 335b18–24, is centered on the demand of a reference to the Demiurge. According to his reading, it is most probable that Aristotle reproaches Plato for this very reason, namely because he does not assign any causal role to the Demiurge and in parallel claims that Forms themselves produce. Philoponus' explanation at this point seems to construe Aristotle's criticism of the Platonic Forms as causes in the *Phae-*

⁶⁹ See Verrycken (1990: 209–210).

⁷⁰ Ascl. *In Metaph.* 88.2–10.

⁷¹ See Kupreeva (2005: 141, n. 290).

⁷² Following this interpretative line we can draw a parallel between the Platonic Demiurge and the Aristotelian prime unmoved mover since both are separate and distinct causes, i.e. efficient causes in the strict sense. See again Alex. apud Simpl. *In Phys.* 317.27–28 (note 38 above).

⁷³ See again Pl. *Phd.* 100c–101d and Philop. *In Phys.* 5.7–16.

do from the Platonic view of causality, as presented in the *Timaeus*, where the Demiurge looks at the Forms and in accordance with likeness to them produces things here.⁷⁴ In his comment on passage 335b7, Philoponus⁷⁵ gives a different explanation, because here he says that Aristotle's criticism is that Plato turned out to be unable to give the proximate efficient cause of things that come to be, but has had recourse to the Ideas. It is important to note on which point of Aristotle's criticism one places the emphasis, in order to understand if the explanation of this criticism is in a way that is consistent with the Aristotelian point of view or influenced by the Platonic and Neoplatonic perspective. If the emphasis is on the Maker or the Demiurge who looks at the Forms and in accordance with likeness to them produces things here, then it is obvious that the explanation of Aristotle's criticism is influenced by the Platonic and Neoplatonic view of the Forms considered as *paradeigmata*. Within this frame of thought the Maker or the Demiurge, divine or human craftsman, first looks at the Forms which are immanent in his Intellect, and then acts and creates and produces whatever produces.⁷⁶ If the emphasis is on the point that Plato fails to give the proximate efficient cause, then this explanation of Aristotle's criticism is consistent with what Aristotle says in book *Lambda* (1071b14–17) of his *Metaphysics*. Consequently, it shows that what is most important from the Aristotelian point of view is that the Platonic Forms are deficient in actuality and activity, so they cannot be efficient causes, i.e. they cannot be the causal answers or explanations to the question as to why things come to be and perish.

In addition, it is obvious that Philoponus, by using the phrase “and for that reason” (286.10), which refers to what was said previously in passage 286,7–10, explains also the arguments which articulate Aristotle's criticism of the Platonic Forms as causes under the Platonic point of view, i.e. by putting emphasis on the contemplation of the Forms by the intellect of the human person, either the doctor or the knowledgeable, who acts as efficient cause. Nevertheless, the way in which Philoponus paraphrases the Aristotelian arguments makes clear that what Aristotle says, is that the Forms or the rational principles of health and knowledge on the one hand, and the things receptive of health and knowledge on the other, are insufficient to explain why change occurs. There is still the need for some other efficient cause to act, because neither are the Forms sufficient in themselves to produce change, since they do not act, nor are their receptives sufficient to be subject to change by themselves, since they are passive. The proof of this need for a third principle which will be efficient by acting, is the fact that change is always intermittent. So Aristotle postulates the activity of the efficient cause.

⁷⁴ Pl. *Ti.* 27d–29d.

⁷⁵ Philop. 285.19–21.

⁷⁶ On the difference between the Platonic and the Aristotelian conception of *paradeigma* see Simplicius, *In Phys.* 310.23–24 and 314.15–19; Alex. apud Simplicius, *In Phys.* 310.25–311.37.

6. Criticism of the theories which explained generation and destruction by the material cause or the instrumental causes

In passage 335b24–35, Aristotle also reproaches those who tried to explain generation and destruction by the material cause, i.e. as effects of the movement originating in the matter.⁷⁷ Although he recognizes that to assign to the matter the causal role in the process of generation and destruction of things would be more in accordance with the study of nature⁷⁸ than considering the Forms as efficient causes, he points out that this is also incorrect. The reason why this account is more in accordance with the study of nature is that the factor which alters a thing, or changes its shape, is more truly the cause of generation. Also, we are more generally accustomed to describe as the producer or the efficient cause, both in the case of things which occur in nature and of those which result from skill, that thing which has to do with affections and movement, since we call “efficient cause” the starting point of movement.⁷⁹ In this respect, those who explain generation and destruction by the material cause deserve more approval than those who make the immobile Forms efficient causes. But they deserve criticism insofar as they did not name anything else as the cause of movement in matter; which proves that they were unaware of the fact that matter does not have movement from itself.⁸⁰ The same point about matter being incapable of having movement from itself has also been stressed by Philoponus in his explanation of the Aristotelian passage 335a30–32.⁸¹ Philoponus highlights that matter obviously does not have the principle of producing and moving, but rather of being moved and being acted upon by another.⁸² Aristotle clarifies in passage 335b29–32 that it is the property of matter to be acted upon and to be moved, whereas causing move-

⁷⁷ Joachim (1922: 248). Joachim supposes that Aristotle alludes to the theories of the Atomists, the Pythagoreans, and Empedocles.

⁷⁸ I follow the translation of Philop. 282.6–7 by Kupreeva, because I think it fits better with Aristotle’s word “φυσικώτερον” (335b25) than Williams’ translation (1982; repr. 2002: 53): “what he said would be more scientific than that just described”; cf. also the translation of Philop. 286.28–287.2 by Kupreeva.

⁷⁹ Partly I follow the translation by Williams (1982; repr. 2002: 53) and partly the translation of the passage Philop. 282.5–7 by Kupreeva. Philoponus explains the argument of those who posited the matter as efficient cause by saying that their claim is that it produces because of its being changed (*trepomenên poiein*); and he adds that those who posited indivisible principles, i.e. atoms, were also of this view; see Philop. 282.2–4. T. Irwin (1988: 96) maintains that Aristotle’s doctrine of four causes does not describe four objectively different causes, but only four ways to describe the cause, and three of these ways are mere abbreviations of the fourth way. We are acquainted with the common Aristotelian assumption about the concurrence between the efficient, the formal and the final cause. Irwin stresses another aspect of the Aristotelian theory of causes, namely the relation of the efficient cause with the material on the one hand, and on the other with the formal cause: “But if Aristotle cannot defend his claim as it stands, that the formal and material causes are different types of causes from the efficient cause, he can still reasonably argue that they are different types of efficient cause, differing from each other, though not from all types of efficient cause.”

⁸⁰ See Philop. 282.7–10 and 287.2–3.

⁸¹ See Philop. 283.27–284.7.

⁸² See Philop. 282.10–11.

ment and acting belongs to another capacity, something which is obvious both in the case of things which come to be through skill and things which come to be through nature.⁸³

In passage 335b34–35, Aristotle reproaches those who explain generation and destruction by the material cause, by noting that they leave aside what is more strictly the cause, i.e. the essence and the form. We can reach the conclusion that in this way Aristotle aims to show that the formal cause is of no less importance than the others and in any case cannot be omitted. In my opinion, in this way he may also have wished to avoid creating the impression that by criticizing Plato's view of Forms as efficient causes, he intended to eliminate the causal value or the causal role of the formal cause. Philoponus⁸⁴ proceeds by reading and presenting this argument in three alternative ways, which show the affinities of the formal cause on the one hand with the efficient, and on the other with the final cause. He offers three possible interpretations of this passage, one of which is attributed by him to Alexander: a) Either Aristotle reproaches them for leaving aside form as well as the efficient cause b) or he is calling efficient cause form and shape, as Alexander says, because that which is producing produces while being in actuality, and that which is in actuality is such in accordance with form and shape; for each thing has its being in accordance with form, c) Philoponus believes it is more plausible to say that Aristotle is referring to the final cause, which they destroy by making material cause responsible for coming to be. According to Philoponus, in this way they assume that neither intellect nor nature preconceives the end, but that the things that come to be do so incidentally. At this point, we can note that while Alexander's interpretation is oriented towards the Aristotelian thesis of the concurrence between the efficient and the formal cause, Philoponus follows a line of reasoning which could be characterized as "Platonic", since it is based on the assumption that is not only intellect but also nature which preconceives the end. Such an approach is incompatible with the Aristotelian view, where as testified by Alexander, nature is an irrational power which does not work by choice or by any reason within it.⁸⁵

In passage 336a1–6, Aristotle formulates a further argument against those who posited matter as the cause of generation, stating that the capacities or the powers they attribute to the bodies, in virtue of which they make things come to be, are too instrumental causes of generation, and so in this way they eliminate the formal cause.⁸⁶ According to Philoponus,⁸⁷ when Aristotle says, "the cause in accordance with form", he clearly means "form" here as efficient cause. Philoponus states that he aligns himself with those who agree that each of the things that come to be by nature has these powers as underlying the moving cause. But he also calls for a distinction between that which, using these as

⁸³ Transl. Williams (1982; repr. 2002: 53).

⁸⁴ Philop. 287.8–15.

⁸⁵ See again Simpl. *In Phys.* 310.23–24 and 314.15–19; Alex. apud Simpl. *In Phys.* 310.25–311.37.

⁸⁶ In general outline I follow the translation by Williams (1982; repr. 2002: 53). Philoponus testifies that according to Alexander those around Parmenides have been of this view; Philop. 287.25–26.

⁸⁷ Philop. 287.20–25.

an instrument, is the real, i.e. the strictly said, cause of coming to be and passing away, and these powers which operate only as instrumental causes. So, according to Philoponus, Aristotle in this way underlines again the need for the recognition of the crucial role which the efficient cause plays in any account of generation and change in the realm of nature.

In conclusion, Aristotle in *De Generatione et Corruptione* II 9 intends to establish the need for an investigation of the efficient cause. In order to show the necessity of this investigation he points out that a complete causal account of a natural or technical change must definitely include not only the material and the formal cause, the latter being in concurrence with the final cause, but also the efficient cause. He also stresses that the efficient cause must not be confused with the formal cause and the material cause, so he divides his criticism in two categories: a) against those who believed that the nature of Forms is a sufficient efficient cause of all things which come to be and perish; those were the Platonists b) against those who tried to explain the generation and destruction of things by the material cause or the instrumental causes. Aristotle shows that the reason for the failure of all these theories to trace the real causes of coming to be, was the absence or lack of a clear recognition of the efficient cause.

BIBLIOGRAPHY

Primary sources

- ALEXANDER OF APHRODISIAS, *In Aristotelis Metaphysica commentaria*, ed. M. Hayduck, Berolini 1891.
- ARISTOTLE, *Metaphysics*, translated by W.D. Ross, Oxford 1908.
- ARISTOTLE, *Physics*, vol. I: Books 1–4, translated by P.H. Wicksteed, F.M. Cornford, Cambridge 1957.
- ASCLEPIUS, *In Aristotelis Metaphysicorum libros A–Z commentaria*. ed. M. Hayduck, Berolini 1888.
- DIELS, H., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Band I, Berlin 1906².
- JOANNES PHILOPONUS, *In Aristotelis Physicorum Libros Tres Priores Commentaria*, ed. H. Vitelli, Berolini 1887.
- JOANNES PHILOPONUS, *In Aristotelis libros De Generatione et Corruptione commentaria*, ed. H. Vitelli, Berolini 1897.
- PHILOPONUS, *On Aristotle On Coming-to-Be and Perishing 2.5–11*, translated by I. Kupreeva, Duckworth 2005.
- PLATO, Volume I: *Euthyphro. Apology. Crito. Phaedo, Phaedrus*, translated by H.N. Fowler, Cambridge, MA 1971 (1914¹).
- SIMPLICIUS, *In Aristotelis Physicorum libros quattuor priores commentaria*, ed. H. Diels, Berolini 1882.
- SIMPLICIUS, *On Aristotle's Physics 2*, translated by B. Fleet, Duckworth 1997.
- WESTERINK, L.G., *The Greek Commentaries on Plato's Phaedo, II Damascius*. The Prometheus Trust 2009 (1976¹).

Secondary Works

- ANNAS, J., 1982, "Aristotle on Inefficient causes", *The Philosophical Quarterly*, 32, 311–326.
- BARNES, J., 1994², *Aristotle. Posterior Analytics*, Translated with a Commentary. Oxford.
- BERTI, E., 2000, "Unmoved mover(s) as efficient cause(s) in *Metaphysics* Λ 6," in: M. Frede, D. Charles (eds.), *Aristotle's Metaphysics Lambda. Symposium Aristotelicum*, Oxford, pp. 181–206.
- BOSTOCK, D., 1994, *Aristotle, Metaphysics, Books Z and H*, translated with a commentary, Oxford.
- CHARLTON, W., 1970, *Aristotle's Physics, Books I and II*, translated with introduction and notes, Oxford.
- CHERNISS, H., 1944, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, Baltimore.
- FINE, G., 2003 (repr. 2008), "Forms as causes: Plato and Aristotle," in: G. Fine (ed.), *Plato on Knowledge and Forms. Selected Essays*, Oxford, pp. 350–396.
- HACKFORTH, R., 1972, *Plato's Phaedo*, translated with an Introduction and Commentary.
- IRWIN, T., 1988, *Aristotle's First Principles*, Oxford.
- JOACHIM, H.H., 1922, *Aristotle, On Coming-to-be and Passing-away (De Generatione et Corruptione)*, A Revised Text with Introduction and Commentary, Oxford.
- LENNOX, J.G., 1985, "Plato's Unnatural Teleology," in: D.J. O'Meara (ed.), *Platonic Investigations*, Washington, D.C., pp. 195–218.
- MOUZALA, M.G., 2003, *To problēma tēs kinēseōs kai tēs metabolēs eis tēn Physikēn akroasin tou Aristotelous (The problem of motion and change in Aristotle's Physics)*. Doctoral Dissertation. National and Capodistrian University of Athens, School of Philosophy, Dep. of Philosophy, Education and Psychology, Section of Philosophy.

- MOUZALA, M.G., 2008, *Ousia kai Orismos, Hē Problēmatikē tēs henotētos eis ta oikeia kephalaia tōn “Meta ta Physika” tou Aristotelous (Substance and Definition: The Problematic of Unity in the relevant chapters of Aristotle’s Metaphysics)*. Athens.
- MOUZALA, M.G., 2012, “Aristotle’s Method of Understanding the First Principles of Natural Things”, *Peitho. Examina Antiqua* 1 [3], pp. 31–50.
- ROSS, W.D., 1924, *Aristotle’s Metaphysics*, A revised text with Introduction and Commentary, vols. I–II, Oxford.
- ROSS, W.D., 1951, *Plato’s Theory of Ideas*, Oxford.
- SEDLEY, D., 1998, “Platonic Causes”, *Phronesis*, 43 [1], pp. 114–132.
- SORABJI, R., 1988, *Matter, Space and Motion: Theories in Antiquity and their Sequel*. London.
- STOCKS, J.L., WALLIS, H.B., 1922, *Aristotle. De caelo*, Oxford.
- TAYLOR, C.C.W., 1969, “Forms as Causes in the *Phaedo*”, *Mind* 78 [309], pp. 45–59.
- VERRYCKEN, K., 1990, “The metaphysics of Ammonius son of Hermeias,” in: R.R.K. Sorabji (ed.), *Aristotle Transformed*, London–Ithaca NY, pp. 199–231.
- VLASTOS, G., 1973, *Platonic Studies*, Princeton, N.J.
- WATSON, J.M., 1909, *Aristotle’s Criticisms of Plato*, London–New York–Toronto–Melbourne.
- WILLIAMS, C.J.F., 1982 (repr. 2002), *Aristotle’s De Generatione et Corruptione*, translated with notes, Oxford.

MELINA G. MOUZALA
/ Patras /

Aristotle’s Criticism of the Platonic Forms as Causes in *De Generatione et Corruptione* II 9. A Reading Based on Philoponus’ Exegesis

In the *De Generatione et Corruptione* II 9, Aristotle aims to achieve the confirmation of his theory of the necessity of the efficient cause. In this chapter he sets out his criticism on the one hand of those who wrongly attributed the efficient cause to other kinds of causality and on the other, of those who ignored the efficient cause. More specifically Aristotle divides all preceding theories which attempted to explain generation and corruption into two groups: i) those which offered an explanation by using the formal cause ii) those which provided an explanation by using the material or the instrumental causes. According to Philoponus, when Aristotle reproaches the other philosophers for adducing no proper notion of the efficient cause he alludes to both Anaxagoras and Plato. Regarding Anaxagoras, in our view this cannot be confirmed by internal textual evidence. In terms of Plato, in this chapter we trace an explicit and an implicit criticism of the Platonic Forms as causes. Aristotle’s implicit criticism is that the Forms are not at all active causes. We can understand better the grounds for this criticism if we also consider his relevant arguments in Book Lambda of his *Metaphysics*. His explicit criticism, articulated in two arguments, is formulated in *GC* 335b18–24. We examine the different lines of its interpretation in the secondary literature, but primarily we focus on Philoponus’ exegesis, which contributes significantly, not only to the clarification of Aristotle’s think-

ing, but also to the manifestation of the arguments articulated in defence of the Platonic theory of the Forms. In this paper, through the analysis of Philoponus' exegesis we set out to prove that Aristotle's criticism of the Platonic causes can be construed from the perspective of either Aristotelian theory or the Platonic and Neoplatonic influence. Finally, based on Philoponus' exegesis, we examine Aristotle's criticism of those who posited matter or instrumental causes as efficient causes.

KEY WORDS

Aristotle, Plato, *De Generatione et Corruptione*, *Phaedo*, criticism, Forms, causes, efficient cause

Struttura e significato della critica di Aristotele agli eleati (*Ph.* I 2–3)

ENRICO VOLPE / *Salerno* /

1. Le ragioni della *Fisica* e l'ostacolo dell'eleatismo.

Interrogarsi sulla critica di Aristotele agli eleati equivale a interrogarsi sul significato stesso della *Fisica* come opera inerente la scienza della natura. Il monismo ontologico di Parmenide e dei suoi seguaci criticato dallo Stagirita si rivela un serio problema ontologico e cosmologico al tempo stesso¹; i punti cardine che sono alla base del pensiero eleatico, infatti, sono la definizione del concetto puro di essere e la negazione del movimento, ovvero elementi estremamente incompatibili con l'idea aristotelica di fisica la quale, proprio a partire dalla realtà del divenire e del movimento come elementi auto-evidenti,

¹ Secondo l'epistemologo austriaco K.R. Popper le tesi di Parmenide non sono da intendere come ontologiche ma prettamente come fisico-cosmologiche. Il ragionamento che Popper fa è complesso, e parte da una precisa impostazione di tipo scettico che fa risalire a Senofane di Colofone. In sostanza, Popper afferma che la filosofia di Parmenide era volta a negare l'esistenza del movimento, ma non ad affermare la realtà del concetto di essere, quindi il problema è da ritenersi circoscritto a un ambito di tipo cosmologico e non ontologico. Cfr. Popper (1998).

prende le mosse per sviluppare le tesi relative alla scienza della natura². Tutti e tre gli esponenti della scuola eleatica sono criticati da Aristotele nella *Fisica*, tuttavia nei primi capitoli, quelli decisivi per l'impostazione argomentativa di tutta l'opera, l'attenzione viene rivolta nei confronti di Melisso e di Parmenide mentre la critica a Zenone troverà posto solo nel momento in cui lo Stagirita affronterà il problema dell'infinito, la sua fondazione logica e le aporie che ad esso concernono³.

La critica nei confronti di Parmenide e Melisso che, come detto, occupa i primi capitoli della *Fisica* (I 2–3), può essere suddivisa in due parti; da un lato la critica alla comune «falsa premessa» secondo cui «tutto è uno» e dall'altro il tentativo di confutazione rivolto alle tesi peculiari di ciascun autore. In tutti e due i casi lo Stagirita sembra trattare dare poco peso alle posizioni dei monisti, ritenendo insostenibili le loro premesse argomentative; tuttavia non si può non tenere in considerazione il fatto che una confutazione del pensiero eleatico è tutt'altro che secondaria nella *Fisica*, poiché può essere considerata come la *conditio sine qua non* per intavolare un discorso sul mondo fenomenico: οὐ μὴν ἀλλ' ἐπειδὴ περὶ φύσεως μὲν οὐ, φυσικὰς δὲ ἀπορίας συμβαίνει λέγειν αὐτοῖς, ἴσως ἔχει καλῶς ἐπὶ μικρὸν διαλεχθῆναι περὶ αὐτῶν· ἔχει γὰρ φιλοσοφίαν ἢ σκέψιν⁴.

Risulta immediatamente evidente come le premesse della teoria della conoscenza aristotelica siano, innanzitutto, radicalmente diverse da quelle di Parmenide; mentre infatti all'Eleate la conoscenza vera viene fornita sotto l'immagine di una divina rivelazione la quale esprime la verità intrinseca al concetto puro di essere (verità che è prettamente razionale)⁵, Aristotele prende invece le mosse dall'evidenza sensibile e dall'esperienza. Questa tesi viene esposta proprio nella *Fisica* ed è uno dei punti chiave della presa di distanza di Aristotele dai monisti: πέφυκε δὲ ἐκ τῶν γνωριμωτέρων ἐπὶ τὰ σαφέστερα τῇ φύσει καὶ γνωρισμώτερα, [...] ἡμῖν δ' ὑποκείσθω τὰ φύσει ἢ πάντα ἢ ἕνια κινούμενα εἶναι· δῆλον τῆς ἐπαγωγῆς⁶.

² La *Fisica* di Aristotele può essere considerata a pieno titolo un'*ontologia del divenire*, secondo una felice espressione di L. Ruggiu; cfr. Ruggiu (2007: 13–66).

³ La critica di Aristotele a Zenone trova dunque spazio nei libri centrali della *Fisica* dove lo Stagirita, con un metodo molto simile a quello utilizzato contro Parmenide e Melisso, prende le mosse dalla confutazione dei celebri paradossi per dimostrare come l'infinito esista solo in potenza e non in atto come voleva l'allievo di Parmenide.

⁴ Cfr. Arist. *Ph.* I 2, 185a17–20 («Ma sebbene l'indagine di costoro non abbia per oggetto la natura, tuttavia, dal momento che ad essi capita di suscitare difficoltà che investono problemi di scienza della natura, è opportuno forse affrontare queste questioni, sia pure in modo sintetico; una tale indagine ha infatti interesse per la ricerca filosofica»; la traduzione di tutti i passi della *Fisica* è quella di L. Ruggiu). A tal proposito si tenga presente quanto scrive lo stesso Ruggiu: «La costituzione della fisica come scienza da parte di Aristotele richiede una duplice presa di distanza: da un lato nei confronti di Parmenide e di Platone, e dall'altro lato da quella stessa tradizione che aveva impostato la fisica su basi tuttavia inadeguate o semplicemente contraddittorie». Cfr. Ruggiu (2007: 26).

⁵ La forma mitico allegorica con cui Parmenide esprime i contenuti della sua filosofia sembra suggerire che la verità dell'essere possa essere rivelata mediante un'intuizione di tipo mistico; tuttavia i contenuti dell'ontologia parmenidea sono prettamente razionali, la forma mitico – allegorica è una precisa scelta dell'autore per sottolineare la natura solenne di un tale sapere che rappresenta la verità.

⁶ Cfr. Arist., *Ph.* I 2, 184a16–18; 185a12–14: «[...] il processo della conoscenza procede dalle cose che sono più conoscibili e più manifeste per noi, fino alle cose che sono più chiare e conoscibili per natura; [...] Per quanto

Dunque l'evidenza è il punto di partenza del processo conoscitivo secondo Aristotele, in particolare essa prende le mosse da ciò che è «più noto per noi» ovvero l'evidenza sensibile; la conoscenza poi procede verso ciò che è «primo per natura» e quindi non immediatamente percepibile o evidente, ovvero la conoscenza razionale secondo le cause⁷. Perciò già a partire dalle premesse, questa concezione della filosofia della natura si rivela ampiamente incompatibile con quella che è la filosofia eleatica la quale, dal canto suo, rigetta ogni possibilità di esistenza del mutamento e della molteplicità sulla base dell'impossibilità logica di ammettere il non-essere e, quindi, il diverso.

Infine, che il pensiero eleatico sia, nonostante le sue premesse, un elemento significativo nell'ambito della «costruzione» della filosofia della natura è esplicitato ancora una volta dallo stesso Aristotele: τὸ μὲν οὖν εἶ τοῦ ἐν καὶ ἀκίνητον τὸ δὲ σκοπεῖν οὐ περὶ φύσεώς ἐστι σκοπεῖν⁸. Questa presunta presa di distanza da parte dello Stagirita nei confronti dell'ontologia eleatica non deve far pensare a uno scarso interesse nei confronti del monismo, ma rappresenta proprio quell'elemento che richiama a quel necessario superamento del pensiero parmenideo a cui facevamo riferimento poc'anzi. La tesi a cui Aristotele vuole pervenire è la giustificazione della premessa del suo intero sistema filosofico, ovvero l'evidenza del mondo sensibile e dell'esperienza in generale; in questo senso la confutazione dell'eleatismo è l'elemento chiave per determinare la validità stessa dell'intera sia della filosofia della natura che della teoria della conoscenza⁹.

2. La «falsa premessa» comune agli eleati.

La nostra indagine, nel suo insieme, procederà in maniera schematica, per cercare di creare una sorta di percorso ragionato all'interno del testo della *Fisica* che si presenta

ci riguarda, invece, noi poniamo come assunto di base della nostra indagine che le cose che esistono per natura, o tutte o alcune, sono in movimento: questo è attestato dall'esperienza.»

⁷ Su questo punto Cfr. Berti (2005: 45): «Per Aristotele, senza ombra di dubbio, la fisica deve precedere la metafisica, perché la fisica è la conoscenza dei principi e delle cause prime (cioè la "scienza") della natura, vale a dire di quella realtà (comprendente anche l'uomo, il quale secondo Aristotele fa parte della natura) che prima di presente alla nostra indagine, cioè la più nota "per noi", e che, sino a quando non sia stata scoperta un'altra realtà, trascendente, ossia ulteriore, rispetto ad essa, costituisce a buon diritto per noi la totalità del reale».

⁸ Cfr. Arist. *Ph.* I 2, 184b25–185a1: «Ricerare se l'essere sia uno e immobile, non è compito certo dell'indagine sulla natura». Aristotele ammetterà nelle righe immediatamente successive che vi è pertinenza tra la confutazione dell'eleatismo e la fisica.

⁹ Secondo W. Wieland, un ulteriore aspetto della critica all'eleatismo va ricercato in un altro segmento del pensiero aristotelico, vale a dire l'elemento secondo cui la conoscenza è conoscenza delle cause (uno dei punti cardine dell'intero pensiero aristotelico, ribadito in molti punti del suo *corpus*); scrive Wieland: «Di un principio o di una causa parliamo dunque sempre e soltanto quando possiamo nel contempo parlare di qualcosa *per cui* e *di cui* principio e causa risultano essere quello che sono. È fonte quindi di contraddizione l'ammettere soltanto un' *ἀρχή* e niente oltre questa, né un altro principio, né una cosa che si costituisca mediante questo principio. Aristotele non intende dunque dire che gli Eleati abbiano ammesso principi falsi, ma che essi non hanno in generale riconosciuto il senso dei principi. Con il loro principio infatti essi non fondano alcunché, in quanto non esiste per loro in generale nulla da fondare. Una fondazione presuppone un fondante e un fondato, dunque una molteplicità.» Cfr. Wieland (1993: 133).

molto articolato e ricco di rimandi, come ho detto mi propongo di analizzare dapprima le critiche comuni a entrambi i sostenitori del monismo, seguendo la struttura dell'argomentazione aristotelica.

Secondo lo Stagirita, sia Melisso che Parmenide ragionano prendendo le mosse da false premesse (καί γάρ ψεθδῆ λαμβάνουσι καὶ ἀσυλλόγιστοί εἰσιν)¹⁰ e ragionano in modo eristico, soprattutto Melisso, definito grossolano (φορτικός): secondo gli eleati, infatti, il principio sarebbe «uno e immobile» (ἓν καὶ ἀκίνητον)¹¹; da un simile assunto scaturiscono tutte le presunte assurdità che Aristotele imputa ai suoi avversari¹². Infatti, secondo lo Stagirita, la polivocità dell'essere, ribadita a più riprese nel suo *corpus*, è un punto di partenza imprescindibile quanto incontestabile nell'analisi della realtà, la negazione della molteplicità dell'essere da parte dei monisti è dunque un atto contrario al dato sensibile e quindi è una premessa di ragionamento in sé assurda poiché contraddice l'evidenza del movimento (κίνησις). Se da un lato questa maniera di argomentare dello Stagirita può essere interpretata come un'arbitraria imposizione della legittimità della sua opinione rispetto a quella dei predecessori, è pur vero che proprio in queste righe della *Fisica* egli cerca di legittimare la propria posizione mettendo in luce quelle che sembrano essere le aporie in cui cadono Melisso e Parmenide¹³. Infatti, in virtù del fatto che l'essere si dice in molti modi, l'affermazione di unicità da parte degli eleati ha delle conseguenze argomentative importanti:

ἀρχὴ δὲ οἰκειοτάτη πασῶν, ἐπειδὴ πολλαχῶς λέγεται τὸ ὄν, πῶς λέγουσιν οἱ λέγοντες εἶναι ἓν τὰ πάντα, πότερον οὐσίαν τὰ πάντα ἢ ποσά ἢ ποιὰ, καὶ πάλιν πότερον οὐσίαν μίαν τὰ πάντα, οἷον ἄνθρωπον ἴνα ἢ ἵππον ἓνα ἢ ψυχὴν μίαν, ἢ ποιὸν ἓν δὲ τοῦτο, οἷον λευκὸν ἢ θερμὸν ἢ τῶν ἄλλων τι τῶν τοιούτων¹⁴.

Aristotele si interroga qui su quelli che sono i possibili significati entro i quali potrebbe rientrare l'assunto eleatico secondo cui «tutto è uno», come ha messo bene in eviden-

¹⁰ Cfr. Arist. *Ph.* I 2, 185a9–10.

¹¹ Questa tesi dell'essere come uno si ricava in Parmenide dai versi del fr. 8 in cui l'essere *uno* è solo uno dei famosi *semata* dell'*essere*; tuttavia la sua unicità si ricava in maniera abbastanza intuitiva, poiché se si ammettesse un secondo ἓν crollerebbe alla base tutta la premessa del pensiero parmenideo che nega originariamente la molteplicità. Questa tesi è presente, ovviamente, anche il Melisso, il quale però giungerà a conclusioni fortemente discordanti rispetto a quelle del suo maestro. Cfr. Reale, Untersteiner (2011).

¹² Non si può parlare, nell'eleatismo, di principio, proprio perché la nozione stessa di ἀρχή presuppone l'esistenza di un principio e di un principio che comporterebbe la molteplicità e quindi il crollo stesso del monismo.

¹³ Se da un lato, per Aristotele, la negazione dell'evidenza del movimento e del divenire è una premessa folle da parte degli eleati, poiché contraddice l'evidenza dell'esperienza, è pur vero che, almeno per Parmenide, la verità scaturisce anch'essa dall'evidenza, un'evidenza che non è tuttavia quella dei sensi (propria dei mortali), ma è quella del pensiero che comprende l'univocità e l'unità ontologica dell'essere. Potremmo dire che Parmenide e Melisso prendono le mosse, seppur con esiti diversi, da un'evidenza *altra* rispetto a quella di Aristotele.

¹⁴ Cfr. Arist. *Ph.* I 2, 185a20–26: «Il punto di partenza più appropriato, dal momento che “ciò che è” si dice in molti modi, è di domandare in che modo essi [*scil.* gli eleati] intendono la loro affermazione: “tutte le cose sono uno”. Quest'uno, infatti, al quale tutte le cose si riducono, è sostanza, o quantità oppure qualità? E ancora:

za G. Giardina, Aristotele non fa altro che applicare le sue categorie filosofiche a quelle che sono le tesi dei suoi avversari o predecessori¹⁵. Questo procedimento presta tuttavia il fianco a numerose critiche, poiché le argomentazioni di Aristotele sembrano non essere accompagnate sempre da una sorta di onestà intellettuale, facendo rientrare le tesi dei suoi avversari all'interno dei propri schemi di pensiero, come l'attestazione, ad esempio, della necessaria molteplicità dell'essere o dei tentativi di predicazione in base al concetto di sostanza¹⁶.

In questo caso lo Stagirita analizza tutti i possibili significati del termine «uno», cercando di chiarire in che modo gli eleati potrebbero avere inteso una simile affermazione. *L'essere* è uno o nel senso della sostanza, o della qualità o della qualità; nel primo caso, si avranno molti enti, se invece «tutto è uno» fosseda intendere secondo la sostanza, dice Aristotele, si avranno le determinazioni senza la sostanza, il che è impossibile¹⁷. Questa presa di posizione dello Stagirita rende bene l'idea di quanto detto prima: il suo operare storiografico-critico si muove sulla base di categorie filosofiche estranee ai suoi «interlocutori» e che quindi risultano non compatibili con le tesi di filosofi non aristotelici, tuttavia questa precisazione non deve farci distogliere lo sguardo dalla nostra indagine, Aristotele sta qui infatti cercando di comprendere il senso del monismo che fa da sfondo non solo a Parmenide ma anche a Melisso e Zenone, quindi il nucleo problematico fondamentale di tutta la filosofia eleatica. Questo aspetto, vale a dire l'assunzione di (presunte) premesse false sulla base dell'assunto secondo sui «tutto è uno» sarebbe all'origine dell'errore argomentativo sia di Parmenide che di Melisso. Abbiamo visto, tuttavia come quelle che Aristotele definisce premesse errate, non sono altre che elementi che egli stesso ritiene non compatibili con le sue categorie filosofiche. Passo adesso ad analizzare gli argomenti peculiari alle tesi di Melisso e Parmenide.

tutte le cose sono una sostanza unica?, come ad esempio “un uomo”, o “un cavallo” oppure “un anima”? Oppure, l’ “uno” del quale parlano, è da intendere nel senso di “una sola qualità”, e questa vale, ad esempio, come “bianco” o “caldo” o un'altra cosa di questo genere?»

¹⁵ «[...] Allo stesso modo Aristotele non ha diritto di affermare, così come fa qualche riga dopo, che Parmenide sbaglia nel considerare che l'essere si dice un solo significato, mentre invece si dice *πολλαχῶς* ha cioè molti significati, perché questo è un argomento che semplicemente oppone la propria posizione a quella di Parmenide e non è una vera e propria discussione della posizione parmenidea.» Cfr. Giardina (2002: 74–75).

¹⁶ La concezione della sostanza aristotelica rappresenta un elemento chiave nella filosofia dello Stagirita, tuttavia essa presenta non poche difficoltà poiché viene trattata da Aristotele sia dal punto di vista logico (ad esempio nelle *Categorie*), che da quello ontologico (in diversi punti della *Metafisica*, in particolare nel libro ζ). Un'esposizione del pensiero aristotelico con particolare attenzione su questi aspetti è fornita da Düring (1992).

¹⁷ In Aristotele il concetto di «uno» è co – estensivo quanto quello di «essere», questi due concetti non sono però definiti da Aristotele né come sostanze, né come generi sommi. Un'ampia e articolata esposizione di questa tematica in Aristotele è contenuta in Berti (1990: 157–180) il quale fa riferimento soprattutto a quanto Aristotele esprime nel libro ι della *Metafisica*.

3. Gli argomenti contro Melisso.

L'atteggiamento di Aristotele nei confronti di Melisso non lascia spazio a grandi controversie; lo Stagirita, infatti, si rivolge al filosofo di Samo con evidente sufficienza, quasi con disprezzo (viene infatti definito «grossolano»). Questo atteggiamento è giustificato dal fatto che Melisso non solo prenderebbe le mosse da premesse sbagliate, allo stesso modo di Parmenide, ma giungerebbe a conclusioni che, stando ad Aristotele, sono ancora più radicali e inaccettabili di quelle del suo maestro, oltre che molto più deboli filosoficamente e facilmente confutabili.

La genesi del pensiero di Melisso intorno all'*essere* prende le mosse, presumibilmente, da una critica che egli muove all'immagine dell'*ἔόν* come sfera inaugurata da Parmenide nel fr. 8⁸; Melisso, infatti, avrebbe rifiutato l'immagine della sfera, poiché era rappresentazione di una concezione determinata dell'*essere* che, in qualche modo, prestava il fianco a una critica feroce: se l'essere è simile ad una sfera determinata, cosa c'è al di là della sfera? Questo potrebbe essere considerato il nucleo problematico del passaggio da Parmenide a Melisso: l'estensione spazio-temporale¹⁹ del concetto di essere come tentativo di superamento della figura dell'*ἔόν* come determinato²⁰.

3.1 Primo argomento: l'infinità dell'essere conduce al dualismo.

La prima critica che Aristotele muove a Melisso pone l'accento sugli aspetti maggiormente problematici delle tesi del filosofo di Samo. Lo Stagirita infatti, sempre mediante l'utilizzo del proprio linguaggio tecnico, contesta a Melisso il fatto che nell'affermare l'infinità dell'essere ne avrebbe finito con l'ammetterne l'intrinseca molteplicità poiché,

¹⁸ Cfr. DK 28 B 8, 43, σφαιδης. L'idea dell'essere come sfera è una concezione che Parmenide eredita da Senofane di Colofone il quale con la sua celebre critica all'antropomorfismo degli dei ha attribuito al divino caratteri simili alla famosa *sfera* parmenidea; questa scelta ha un significato ben preciso nella cultura greca in cui il concetto di sfera e di movimento circolare in generale assumono il significato di forma e moto perfetto proprio in virtù della perfetta omogeneità dei rapporti dei raggi della circonferenza dal centro. Per un esame del pensiero di Senofane e di Parmenide dal punto di vista teologico cfr. Jaeger (1961).

¹⁹ Anche sotto l'aspetto del tempo, Parmenide afferma che l'*essere è ora* (vūv); questo aspetto viene considerato nell'ambito della enunciazione dei celebri *semata* dell'essere. L'essere «ora» dell'*ἔόν* parmenideo comporta una sua «attualizzazione», ovvero una impossibilità di allacciarsi concettualmente al passato e al futuro. L'*essere* pertanto può essere considerato come esistente in un «eterno presente». Questa condizione meta – temporale, ma non del tutto atemporale è suggerita proprio dall'avverbio di tempo vūv; tuttavia la discussione su questo affascinante tema non è oggetto della presente ricerca. Rimando in ogni caso, per approfondimenti in merito, con un'importante disamina del dibattito attuale al libro di M. Pulpito; cfr. Pulpito (2005).

²⁰ A mio avviso, la critica di Melisso non coglie del tutto nel segno, poiché l'immagine parmenidea della sfera non è che una metafora che va inserita all'interno del linguaggio mitico – allegorico del poema stesso che richiama la concezione della perfezione del movimento circolare propria del pensiero greco. Se Parmenide avesse pensato realmente all'essere come ad una sfera, la sua tesi sarebbe stata fin troppo banale in virtù di quanto dice a proposito del concetto puro di essere.

se è vero che l'essere è infinito, avremo una dualità: (a) l'*essere* e (b) la sua infinità²¹; in questo modo, spiega lo Stagirita, si vengono a determinare gli elementi della sostanza, cioè l'*essere*, e dell'*infinità* (il predicato):

Μέλισσος δὲ τὸ ὄν ἄπειρον εἶναι φησιν. ποσὸν ἄρα τι τὸ ὄν· τὸ γὰρ ἄπειρον ἐν τῷ ποσῷ, οὐσίαν δὲ ἄπειρον εἶναι ἢ ποιότητα ἢ πάθος οὐκ ἐνδέχεται εἰ μὴ κατὰ συμβεβηκός, εἰ ἅμα καὶ ποσὰ ἅττα εἶεν· ὁ γὰρ τοῦ ἀπείρου λόγος τῷ ποιῷ. εἰ μὲν τοῖνυν καὶ οὐσία ἐστὶ καὶ ποσόν, δύο καὶ οὐχ ἓν τὸ ὄν· εἰ δ' οὐσία μόνον, οὐκ ἄπειρον, οὐδὲ μέγεθος ἕξει οὐδέν²².

Se si considerano, infatti, i tre elementi della sostanza, della quantità e della quantità, spiega Aristotele, l'infinito non si potrà intendere secondo la sostanza, poiché non solo non esiste una sostanza infinita, ma in ogni caso affermare, ad esempio, che la sostanza «X» è infinita comporterebbe sempre il collegamento a un predicato; si ritornerebbe così al discorso precedente. In estrema sintesi, questo primo argomento porterebbe a due possibili conclusioni, entrambe inaccettabili: (a) se l'*essere* è infinito, in virtù di questa attribuzione, vi sarà una dualità composta dal binomio soggetto-predicato; se invece (b) si ammettesse la sua infinità secondo la sostanza si cadrebbe in contraddizione poiché non esiste una sostanza infinita. Questa critica a Melisso fa uso di una terminologia e di un tecnicismo (*i.e.* la distinzione tra soggetto e predicato) che non è presente nel pensiero greco arcaico (come vedremo meglio più avanti); di certo l'argomentazione di Melisso non si snoda sulla base di una logica della predicazione, bensì di un parallelismo tra logica e ontologia che coinvolge, negativamente, il mondo fenomenico: se esiste l'*essere*, e non esiste il *non-essere*, allora l'*essere* sarà necessariamente infinito. Questa tesi, tuttavia, presta il fianco alla critica successiva.

3.2 Secondo argomento: l'infinità dell'essere è intrinsecamente contraddittoria.

Più avanti nel testo, Aristotele muove un'ulteriore critica a Melisso coinvolgendo in parte anche Parmenide, di cui parleremo in seguito. Come si è detto, Melisso parte dal presupposto che l'*essere* non può essere uno e determinato come vorrebbe in un certo senso Parmenide, ma data la sua absolutezza deve essere necessariamente infinito; Aristotele contesta questa affermazione sulla base di quanto già detto prima, aggiungendo tuttavia

²¹ Ossi la classica distinzione tra soggetto e predicato che proprio con Aristotele e la sua dottrina delle categorie diventa uno dei punti fermi della storia del pensiero occidentale.

²² Cfr. Arist. Ph. I 2, 185a32–185b5: «Melisso sostiene invece che l'essere è infinito. Ma se è così, l'essere sarà allora quantità, dal momento che l'infinito fa parte della quantità. Non è invece possibile che la sostanza, o la qualità o l'affezione siano infinite, se non in un modo del tutto accidentale, e cioè nel caso che tutte queste siano contemporaneamente da considerare come quantità. L'infinito, infatti, fa parte della quantità mentre non è possibile che esso abbia a che fare né con la sostanza, né con la qualità. Nel caso invece che ciò che è infinito sia ad un tempo o sostanza e quantità, allora "ciò che è" non sarà infinito, né avrà alcuna grandezza: giacché in tal caso, esso avrà una quantità».

elementi nuovi alla sua analisi. Fondamentale in questo senso è l'equazione che Aristotele compone, affermando che l'essere e l'uno sono co-estensivi, nel senso che tutto ciò di cui si dice «essere» è, allo stesso tempo, anche «uno», quindi l'*essere* di Melisso può anche essere detto *uno*. «Uno» però, in senso aristotelico, si dice tra le altre cose, o il *continuum* o il tutto in relazione alla parte²³. In entrambi i casi il problema si pone in questi termini: l'uno è divisibile o indivisibile. Se, nel primo caso fosse, appunto, infinito e divisibile, allora ecco che esso sarebbe intrinsecamente molteplice; nel caso fosse indivisibile ecco che allora non potrebbe essere infinito poiché l'infinito è sempre divisibile²⁴.

Anche qui è possibile fare una disamina delle critiche aristoteliche. In questo caso lo Stagirita sembra aver colto il punto debole della tesi di Melisso, poiché se si afferma che se l'*essere* è infinito allora deve per forza considerare una quantità, nel senso che una nozione di questo genere deve ammettere intrinsecamente una molteplicità che *de facto* contraddice il concetto stesso di essere unico enunciato da Parmenide; ecco che allora il ragionamento di Melisso viene fuori in tutta la sua, potremmo dire, ingenuità: nell'estendere spazialmente e temporalmente le caratteristiche dell'*essere* parmenideo, il filosofo di Samo non ha fatto altro che «depotenziare» la dottrina monista sulla base di una presunta infinità dell'essere che, evidentemente, non convince fino in fondo. Aristotele dal suo canto, pur introducendo concetti nuovi rispetto agli eleati, come il concetto di continuo, nel caso di Melisso sembra cogliere nel segno, poiché riesce facilmente a dimostrare come l'infinità dell'essere implichi necessariamente la sua intrinseca pluralità. Anche senza tirare in ballo la distinzione tra soggetto e predicato, la tesi dell'infinità dell'essere comporta necessariamente l'ammissione dell'estensione secondo la sua intrinseca infinità, e l'estensione non può che essere qualcosa che comporta, necessariamente, la sua intrinseca molteplicità dal punto di vista logico e ontologico.

3.3 Terzo argomento: le presunte assurdit  e l'immobilit  dell'essere.

Infine, sempre a proposito di Melisso, Aristotele si chiede che relazione sussista tra essere e movimento, in particolare in che senso dalla sua unit  derivi la sua presunta, conseguente, immobilit .   noto infatti che Aristotele concepisce quattro tipi di movimento, di cui il moto locale   solo uno di questi, in tal senso l'accusa   quella di non considerare l'*uno* come passibile di divenire; secondo Aristotele, infatti, un certo tipo di movimento   comunque in un certo senso possibile e, di conseguenza,   possibile ammettere in esso un prima e un poi e dunque una molteplicit : un movimento. Per cui, sebbene l'*essere*-

²³ Cfr. Arist. *Ph.* I 2, 185b5–11.

²⁴ Subentra, ancora una volta, una teoria tipicamente aristotelica, che pi  avanti nella *Fisica* verr  sviluppata in chiave anti-zenoniana, ovvero l'affermazione che l'infinito esiste solo in potenza. Cfr. Arist. *Ph.* III *passim*.

uno debba essere considerato immobile, ciò non vuol dire che non sia possibile ammettere, logicamente, un altro tipo di movimento.

In sostanza, i tre punti qui messi in evidenza a proposito di Melisso possono essere considerate quasi come delle rapide osservazioni che Aristotele fa prima di affrontare lo scoglio di Parmenide, che vedremo essere molto più ostico dal punto di vista teorico. Quello che mi preme sottolineare, in questa sede, è l'effettiva poca importanza che Aristotele dà a Melisso. Esso viene trattato per primo dallo Stagirita proprio in virtù della debolezza delle sue tesi; in effetti, benché lo Stagirita sia abile a mettere in luce alcune caratteristiche dell'essere che già Parmenide avrebbe, ipoteticamente, potuto contestare al suo seguace (si pensi, ad esempio al fatto che una concezione del concetto di essere in termini estensivi di natura spazio-temporale comporterebbe la necessaria ammissione della sua intrinseca molteplicità). Melisso è dunque un pensatore grossolano, dice Aristotele, proprio perché non si rende conto di contraddire se stesso e la dottrina eleatica; prima ancora di minare alla base il divenire, le sue tesi sono sostanzialmente in contraddizione già con il concetto puro di *essere* così come formulato dallo stesso Parmenide, poiché Melisso estende l'essere introducendo, inconsapevolmente, la molteplicità nella dottrina eleatica, la debolezza di queste tesi fa sì che esse non costituiscano, per il fisico, un problema reale.

4. Gli argomenti contro Parmenide

Come ho avuto modo di sottolineare sopra, Aristotele dedica una maggiore attenzione alla confutazione di Parmenide poiché la ritiene più rigorosa e, in sostanza, maggiormente degna di considerazione rispetto a quella di Melisso; ciò non toglie, tuttavia, che lo Stagirita reputi l'argomentazione di Parmenide ugualmente poco sostenibile, poiché fondata anch'essa sull'assunto originario secondo cui «tutto è uno». La serie di confutazioni della tesi parmenidea si snoda secondo tre argomenti principali che proverò qui a trattare analiticamente; il mio obiettivo è quello di esporre in maniera diretta gli argomenti aristotelici, cercando di evidenziare le eventuali forzature presenti in essi.

4.1 Primo argomento: Parmenide non distingue tra soggetto e predicato.

Come è noto, il monismo ontologico di Parmenide esclude ogni possibilità di ammettere il movimento, poiché dal concetto puro di *essere* è esclusa l'ammissibilità del molteplice e del diverso in sé²⁵. Secondo Aristotele la tesi parmenidea è figlia di un modo di argomentare fallace: Parmenide infatti giunge a questa conclusione poiché ammette solo un senso

²⁵ Cfr. DK 28 B 8, 26–27: αὐτὰρ ἀκίνητον μεγάλων ἐν πείρασι σεσμῶν ἔστιν ἀναρχον ἄπαιστον.

dell'essere, ovvero quello assoluto, mentre esso dovrebbe essere predicato in molteplici modi: *ψεθδῆς μὲν ἤ ἀπλῶς λαμβάνει τὸ ὄν λέγεσθαι, λεγομένου πολλαχῶς*²⁶.

Al fine di criticare il punto di vista parmenideo, Aristotele ricorre ad alcuni esempi che vedremo essere non propriamente adatti nei confronti del significato originario della dottrina eleatica; tra questi vi è il celebre parallelismo tra *essere e bianco* (λευκόν). Aristotele sottolinea come cosa diversa sia la bianchezza (o l'essere bianco) rispetto a ciò che riceve questa bianchezza, ovvero il sostrato²⁷: οὐ γὰρ ἢ χωριστὸν ἀλλὰ τῷ εἶναι ἕτερον τὸ λευκὸν καὶ ᾧ ὑπάρχει²⁸. Questo argomento aristotelico risulta sostanzialmente anacronistico rispetto alle tesi eleatiche. Lo Stagirita, infatti, accusa Parmenide, come ha già fatto con Melisso, di non aver colto la differenza tra soggetto e predicato; ammettendo pure che fosse così, a mio avviso l'ontologia parmenidea è già oltre questa *impasse*. Scrive a tal proposito E. Berti: «Il verbo “essere”, come ha mostrato Charles Kahn, aveva per gli antichi Greci vari significati: quello predicativo, che serviva a determinare un certo soggetto in un certo modo, quello esistenziale, che serviva ad affermare la semplice esistenza di qualche cosa, e quello veritativo, per cui dire “è” equivaleva a dire “è vero”, e dire “non è” equivaleva a dire “non è vero”, cioè “è falso” [...] Ora, non si può pretendere che un pensatore come Parmenide avesse chiara questa distinzione, [...] Ma il fatto che la “dea”, cioè Parmenide, presenti questa prima via come “il sentiero della Persuasione, cioè il sentiero del quale dobbiamo essere persuasi, per il fatto che “tien dietro alla Verità” mi fa propendere, con Kahn e Aubenque, per l'attribuzione all' “è” del significato veritativo»²⁹.

L'eleate, a mio modo di vedere, affermando che l'*essere* è va già oltre questa distinzione tra soggetto e predicato poiché nel concetto puro di *essere*, l'è dell'essere non è una sua estensione (come potrebbe essere il bianco rispetto al suo sostrato, ad esempio un vaso-bianco)³⁰ ma l'esplicitazione dell'essenza vera dell'essere che non può determinarsi in altro modo se non come *essere*, appunto, per cui il parallelismo di Aristotele non è del tutto calzante in questo senso, poiché in Parmenide la distinzione tra soggetto e predicato dell'*essere* non è sussistente. Ora, è vero che Berti ha messo in luce un aspetto fondamentale del pensiero greco, ovvia i vari possibili significati del termine *essere*, tuttavia mi sento di affermare che in Parmenide vi è un totale superamento di tale prospettiva in

²⁶ Cfr. Arist., *Ph.* I 3, 186a24–26: «La premessa di fondo è falsa in quanto egli [*scil.* Parmenide] assume che “essere” si dice in senso assoluto, mentre invece esso si dice in molti modi».

²⁷ Questa tesi è uno dei punti chiave del pensiero aristotelico, ovvero la distinzione tra soggetto e predicato, che verrà accentuata nelle critiche successive a Parmenide. Come può, infatti, la bianchezza essere senza ciò che accoglie, potremmo dire, il bianco?

²⁸ Cfr. Arist. *Ph.* I 3, 186a30–31: «In effetti “il bianco” differisce non in quanto realtà che ha un'esistenza separata, ma perché la sua essenza è altra dalla “cosa bianca”».

²⁹ Cfr. Berti (2012: 106–107).

³⁰ Rispetto a questa ipotesi, Federica Pazzelli distingue, giustamente, tra una predicazione accidentale e una predicazione esistenziale. Cfr. Pazzelli (2001). Secondo la studiosa le prime critiche sarebbero state fatte da Aristotele tenendo conto dei diversi modi di attribuire un predicato al soggetto, vale a dire “accidentale” e “definitorio”.

virtù dell'esplicazione del concetto puro di ἐόν³¹, di cui ho scritto prima. Ciò che voglio dire è che non si parla di un ente qualsiasi, ma del concetto di essere assoluto il quale, proprio in virtù del fatto di *essere*, esprime l'originaria identità con se stesso che non è in alcun modo riducibile, e riconducibile, a un ente particolare come fa Aristotele con l'esempio di cui sopra.

4.2 Secondo argomento: il parallelismo tra essere e non-essere.

Ho avuto già modo di accennare precedentemente al fatto che la confutazione dell'eleatismo sia non particolarmente corposa a livello testuale, ma *de facto* si pone come argomento filosoficamente denso ai fini di dare il via alla riflessione intorno all'essere in divenire.

Il secondo argomento che Aristotele utilizza contro Parmenide è in parte derivato dal primo, poiché mantiene viva la distinzione tra soggetto e predicato che lo Stagirita continua a sostenere proprio in chiave anti-eleatica. Sempre utilizzando come esempio il parallelismo bianco-*essere*, Aristotele scrive:

εἰ οὖν τὸ ὅπερ ὄν μηδενὶ – συμβέβηκεν ἀλλὰ <τὰ ἄλλα> εἰκείνῳ, τί μᾶλλον τὸ ὅπερ ὄν σημαίνει τὸ ὄν ἢ μὴ ὄν; εἰ γὰρ ἔσται τὸ ὅπερ ὄν [ταῦτὸ] καὶ λευκόν, τὸ λευκῶ δ'εἶναι μὴ ἔστιν ὅπερ ὄν (οὐδὲ γὰρ συμβεβηκέναι αὐτῶ οἷόν τε τὸ ὄν· οὐδὲν γὰρ ὄν ὃ οὐχ ὅπερ ὄν), οὐκ ἄρα ὄν τὸ λευκόν· οὐχ οὕτω δὲ ὥσπερ τι μὴ ὄν, ἀλλ' ὅλως μὴ ὄν. τὸ ἄρα ὅπερ ὄν οὐκ ὄν· ἀληθὲς γὰρ εἶπεῖν ὅτι λευκόν, τοῦτο δὲ οὐκ ὄν ἐσήμαινεν. ὥστε καὶ τὸ λευκόν σημαίνει ὅπερ ὄν³².

Lo Stagirita qui espone un'ulteriore, presunta, incongruenza dell'argomentazione eleatica, la quale, se presa alla lettera, finisce col confutare se stessa. Se l'essere-uno viene inteso in senso assoluto, e quindi come sostrato, esso verrà a coincidere con il non-essere. Questo passaggio viene analizzato in maniera efficace da F. Pazzelli: «Non comprende [*scil.* Parmenide], quindi, che l'essere possa intendersi in almeno due sensi, predicativo e ontologico-esistenziale. O, per dire altrimenti, l'essere può riguardare: a) un predicato

³¹ Potremmo affermare che, in relazione all'ἐόν, i tre significati del termine *essere* sono tutti e tre presenti senza distinzioni «funzionali». La differenza fondamentale è che Aristotele fa degli esempi in cui il sostrato e l'essere sono diversi (anche, in parte, sulla base della seconda ipotesi del Parmenide dove la discussione attorno all' «Uno che è» conduce proprio a problemi simili facendo sì che l'Uno perda la propria unicità, in un certo senso); in Parmenide invece, potremmo dire, che essere e predicato coincidono, l'affermazione che l' «essere è» è, in effetti, una tautologia, ma non una tautologia «vuota», ma l'espressione della natura stessa dell'essere puro.

³² Cfr. Arist. *Ph.* I 3, 186b4–12: «Ma se “ciò che propriamente è essere” non è predicato di qualcosa, ma è di esso che i predicati si dicono, allora perché ciò che è “propriamente essere” significa “essere” piuttosto che “nulla”? Se supponiamo infatti che “ciò che propriamente è essere” e “ciò che è bianco” siano identici, e che l'essenza di ciò che è bianco e l'essenza dell' “essere che propriamente è” non lo siano – “essere” infatti non può venir predicato di ciò che è bianco –, dal momento che non v'è niente che sia differente da “ciò che propriamente è essere”, ne consegue che ciò che è bianco non è; e questo non nel senso che esso è un certo non-essere, ma nel senso che è non-essere in senso assoluto. Dunque “ciò che propriamente è essere”, è non-essere; sicché, se anche ciò che è bianco significa “ciò che propriamente è essere”, allora “essere” ha molti significati».

(ad esempio l'essere-bianco); b) un soggetto, ovvero ciò di cui "si dice" un essere (ciò di cui si predica l'essere bianco), vale a dire ciò che è "propriamente essere"³³.

Questa tesi è molto simile, per certi versi, a quella che lo stesso Parmenide utilizza per cercare di mettere in luce la totale insussistenza del *non-essere*: per l'eleate, infatti, il *non-essere* è tale proprio perché non ha alcunché che si predichi di esso, per cui la sua assoluta indeterminabilità fa sì che esso sia, di fatto, *nulla*, assolutamente inesprimibile e inconoscibile, come si evince chiaramente dal fr. 6: *χρῆ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι, / μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν*³⁴. Il *non-essere* è dunque nulla, ma cos'è invece l'*essere* per Parmenide? Abbiamo ribadito a più riprese come la sua essenza, per così dire, risieda proprio nel fatto di essere e di determinarsi come *essere* in senso assoluto. Le caratteristiche dell'essere, poi, sono quelle che lo stesso eleate esplicita nel fr. 8, i cosiddetti *semata* dell'ἔόν³⁵.

Anche questo aspetto della confutazione parmenidea è dunque il risultato di una non totale comprensione delle tesi eleatiche da parte dello Stagirita³⁶, poiché le presunte omissioni concettuali che Aristotele imputa a Parmenide sono in realtà degli snodi teoretici che il filosofo aveva già superato *ab origine* ammettendo l'essere come esistente e come elemento assolutamente auto-predicativo e auto-evidente³⁷; la reciproca necessità del soggetto e del predicato è un elemento che è valido solo a partire da Aristotele e dalla formalizzazione della sua logica, la quale ammette il primato della sostanza e l'impossibilità che essa «sfugga» in qualche modo, alla predicazione delle categorie. Ad ogni modo, così come ci viene presentata da Aristotele, il nucleo della critica a Parmenide emerge chiaramente: se l'*essere* fungesse, per ipotesi, da predicato, allora sarebbe molteplice, se invece fosse preso in considerazione come sostrato, non potendo esistere altro al di fuori di esso, allora non avrebbe alcun predicato a determinarlo e *de facto* sarebbe uguale al *non-essere*³⁸.

³³ Cfr. Pazzelli (2011: 11).

³⁴ Cfr. DK 28 B 6, 1–2.

³⁵ Sarebbe fuori luogo, in questa sede, cercare di dare una spiegazione esaustiva di quelli che sono gli importanti versi del frammento 8 in cui vengono delineati i cosiddetti segni dell'essere, vale a dire le deduzioni logiche che si evincono a partire proprio dal concetto di essere come auto-determinato e assoluto. Nella prima parte del fr. 8 (vv. 1–50), dunque, Parmenide espone tutte le conseguenze logiche dell'unità dell'essere e della sua auto-identità.

³⁶ Non vogliamo avere la presunzione di prendere posizione su un'eventuale, reale, mancata comprensione del pensiero di Parmenide da parte di Aristotele, va da sé, tuttavia, che le sue argomentazioni non sono del tutto pertinenti e rasentano dunque o un fraintendimento di fondo, o quantomeno, una forzatura metodologica.

³⁷ Cfr. Abbate (2010: 1–76).

³⁸ Abbiamo visto invece come l'*essere* non abbia bisogno di predicati *esterni*, bensì che l'essere è tale per se stesso, ovvero non necessita di essere determinato da altro al di fuori della sua stessa «essenza».

4.3 Terzo argomento: la divisibilità logica dell'essere:

Nell'ultimo passaggio anti-eleatico, secondo la nostra suddivisione, Aristotele utilizza la distinzione tra generi e specie:

ὅτι δὲ διαίρεται τὸ ὅπερ ὄν εἰς ὅπερ ὄν τι ἄλλο, καὶ τῷ λόγῳ φανερόν, οἷον ὁ ἀνθρώπος εἰ ἔστιν ὅπερ ὄν τι, ἀνάγκη καὶ τὸ ζῶον ὅπερ ὄν τι εἶναι καὶ τὸ δίπουν. Εἰ γὰρ μὴ ὅπερ ὄν τι, συμβεβηκότα ἔσται³⁹.

Ancora una volta, dunque, lo Stagirita prende le mosse dalle sue dottrine e le utilizza in maniera critica nei confronti dei predecessori (vedremo a breve come questo aspetto abbia un preciso significato teoretico ai fini dell'argomentazione). In questo caso la polemica anti-eleatica muove dalla distinzione tra genere e specie, facendo l'esempio dell'uomo come bipede: se, ad esempio, ponessimo un parallelismo tra *essere* e uomo, e di quest'ultimo esplicitissimo anche il fatto che è animale e bipede al contempo, allora si riscontrerà la molteplicità («animale»; «bipede» e «uomo») nell'unità del concetto di uomo. In definitiva, sulla base di quanto detto fin'ora, ci si rende conto come anche questa esposizione critica aristotelica sia fortemente viziata da un forte anacronismo di fondo che non ha nulla a che vedere con Parmenide e con il suo tempo. La distinzione in generi e specie non è contemplata dall'eleate proprio in virtù del fatto di essere un elemento che chiama in causa la molteplicità, la quale viene recisa alla base dallo stesso eleate attraverso l'introduzione proprio dell'*essere* come concetto puro. La necessità, da parte di Aristotele, di ricorrere spesso a parallelismi per spiegare le presunte incongruenze della dottrina parmenidea dimostrano una sostanziale distanza dal pensiero originale dell'eleate; ad esempio, l'ontologia di Parmenide non potrebbe in alcun modo ammettere una divisione «interna» del concetto di *εἶναι*, soprattutto sulla base di una distinzione in generi e specie come quella fatta da Aristotele e che ricorre ad un esempio tratto dal mondo fenomenico che è proprio ciò da cui l'eleatismo in generale vuol prendere le distanze. La metodologia che Aristotele usa è quella di porre un parallelismo tra l'*essere* e un qualsiasi ente, in questo maniera egli finisce col fraintendere l'originale messaggio del poema parmenideo, che nella prima parte espone quella che è la dottrina dell'essere in sé che recide ogni legame con la molteplicità sulla base delle sue proprietà ontologiche.

³⁹ Cfr. Arist. *Ph.* I 3, 186b14–17: «Che “ciò che propriamente è essere” sia divisibile in qualcosa di altro che propriamente è, questo è evidente dalla natura stessa della definizione; ad esempio, se “uomo” è assunto come “ciò che propriamente è essere”, allora ne segue necessariamente che anche “animale” e “bipede” sono qualcosa che “propriamente è”».

5. Conclusioni: il senso della critica all'eleatismo tra storiografia e questioni metodologiche.

Dopo aver analizzato nel complesso tutte le argomentazioni che Aristotele usa per confutare Parmenide e Melisso è possibile fare un bilancio complessivo di questi passaggi significativi nella *Fisica*. Per prima cosa, è importante sottolineare come in generale, il confronto di Aristotele con i predecessori sia un viatico fondamentale per far sì che l'indagine propria della fisica possa giustificarsi: solo dopo aver confutato coloro che negano l'evidenza del movimento è dunque possibile fondare una scienza che studi le cause e i principi della κίνησις. Il caso degli Eleati è dunque emblematico e fondamentale. Si è visto infatti come l'obiettivo di partenza dello Stagirita fosse quello di prendere le mosse dall'oggettività, per così dire, del divenire. Questo *modus operandi* ci permette di fare luce su un altro tema di vitale importanza, ossia il carattere teoretico della storiografia aristotelica, più volte messo in luce da autori come H. Cherniss; il celebre studioso pone l'accento proprio sul carattere teoretico e non meramente doxografico del confronto di Aristotele con i predecessori: «There are not “doxographical” accounts in the works of Aristotle, because Aristotle was not a doxographer but a philosopher seeking to construct a complete and final philosophy. For him – as for every philosopher – the doctrines of his predecessors were material to be remodeled for his own purpose; in their new form they can be of use to the historian of philosophy only if Aristotle's process of interpretation can be reversed so as to regenerate them in the form they had before Aristotle employed them as his material»⁴⁰.

È dunque evidente anche dalle parole di Cherniss come il confronto sistematico con i predecessori (viziato, molte volte, dall'introduzione di categorie di pensiero da parte di Aristotele estranee al linguaggio e al pensiero degli autori che critica)⁴¹ sia la chiave per legittimare le premesse e i contenuti del proprio sistema di pensiero.

Se dunque da un lato ci sono le ragioni storiografico-teoretiche, non ci si può non focalizzare sul senso stesso della critica agli Eleati nel contesto specifico della *Fisica*. Si è visto come il ricorso a determinati argomenti non possa che essere considerato una forzatura da parte del lettore di Aristotele, poiché quest'ultimo introduce una terminologia e una serie di concetti effettivamente incompatibili con il *modus cogitandi* degli eleati. La natura stessa dell'argomentazione, poi, rivela un parziale fraintendimento dell'ontologia eleatica: Parmenide, infatti, parla dell'*essere* come di un elemento logico e ontologico al tempo stesso. Certo, la formalizzazione della logica e del principio di identità non sono attribuibili a Parmenide; c'è tuttavia quantomeno una sorta di embrionale intuizione

⁴⁰ Cfr. Cherniss (1935: 347).

⁴¹ La maggior parte dei testi di scuola aristotelici prendono le mosse da una disamina del pensiero dei predecessori, al fine di evidenziarne spunti e/o incongruenze. Il *leitmotiv* di questo *modus operandi* aristotelico è sempre quello di individuare una sorta di verità parziale o di errore nelle filosofie precedenti. Ciò permette ad Aristotele di evidenziare i punti critici delle varie dottrine e di proporre le proprie soluzioni. Su questo aspetto teoretico della storiografia aristotelica cfr. Cherniss (1935)

di tali concetti. Infatti, l'eleate espone una teoria ontologica che pone l'*essere* come identico al pensiero⁴², il che fa sì che esso possa essere considerato, in virtù della stringente logica che pone l' *essere* uguale solo a se stesso, come il concetto puro di εὐόν, ovvero la più originale intuizione di una logica dell'identità che non esprime semplicemente l'uguaglianza di un ente con un altro (come ad esempio $X = X$) per cui si verrebbe a creare una sorta di scissione tra essere e ente (come vorrebbe Aristotele), bensì qui è l'*essere* stesso che, in maniera non estensiva, si pone come auto-identico. Aristotele sembra aver in parte frainteso questa posizione e, nel tentativo di confutare l'eleatismo e di imporre la propria tesi, «sostanzializza» l'essere, ponendo dei parallelismi con i concetti di *uomo* e *bianco* che *de facto* snaturano l'originale posizione parmenidea. Più agevole è invece la critica a Melisso, che però viene sempre portata sulla base di una logica soggetto (essere)-predicato (infinità); la tesi di Melisso, invece, è distante dal «primo» eleatismo sulla base non di un dualismo logico, come vorrebbe lo Stagirita, ma di una spazializzazione ed una eternizzazione dell'essere che lo rende intrinsecamente molteplice.

In ultima istanza, l'obiettivo di questo contributo è quello di far luce sulla reale portata dell'argomentazione aristotelica, ponendo l'accento su alcuni aspetti chiave, tra cui l'effettiva validità delle argomentazioni aristoteliche e l'importanza di queste ultime al fine di costituire la fisica come scienza che ha per oggetto l'essere in movimento, ovvero l'abbandono definitivo (dopo Platone) della filosofia eleatica. La traslazione metodologica dell'evidenza del concetto si sposta da un piano intelligibile a un piano sostanzialmente empirico, dall'evidenza razionale del concetto di essere all'esistenza del movimento. Il senso della critica aristotelica agli Eleati è racchiuso dunque nel tentativo di mostrare la fallacia della concezione eleatica e la legittimità del proprio metodo scientifico.

⁴² Il rapporto identitario tra essere e pensiero è presente nel DK 28 B 3 e DK 28 B 8, 34.

BIBLIOGRAFIA

Fonti

- ARISTOTELE, 1936, *Aristotle's Physics*, ed. W.D. Ross, Oxford.
- ARISTOTELE, 1996, *Fisica*, libri 1–2, ed. F.F. Repellini, Milano.
- ARISTOTELE, 2007, *Fisica*, ed. L. Ruggiu, Milano.
- ARISTOTELE, 2011, *Fisica*, ed. R. Radice, Milano.
- ELEATI, 2011, *Parmenide, Zenone, Melisso*, ed. G. Reale, M. Untersteiner, Milano.
- I PRESOCRATICI, 1991, *Testimonianze e frammenti*, ed. A. Lami, Milano.
- PARMENIDE, 2010, *Poema sulla Natura*, ed. L. Ruggiu, Milano.

Letteratura secondaria

- ABBATE, M., 2010, *Parmenide e i neoplatonici*, Alessandria.
- BERTI, E., 1990, “L'uno e i molti nella *Metafisica* di Aristotele”, in: V. Melchiorre (cur.), *L'uno e i molti*, Milano, pp. 155–180.
- BERTI, E., 2005, *Nuovi studi aristotelici* vol. II: *fisica, antropologia, metafisica*, Brescia.
- BERTI, E., 2012, “Verità e necessità in Parmenide, fr. 2 DK”, in: L. Ruggiu, C. Natali, S. Maso (cur.), *Ontologia, scienza, mito. Per una nuova lettura di Parmenide*, Milano, pp. 105–115.
- CHERNISS, H., 1935, *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, Baltimore.
- DÜRING, I., 1990, *Aristotele*, trad. It. P. Donini, Milano.
- GIARDINA, G.R., 2002, *I fondamenti della fisica*, Catania.
- JAEGER, W., 1961, *La teologia dei primi pensatori greci*, tr. it. E. Pocar, Firenze.
- PAZZELLI, F., 2011, “Il confronto di Aristotele con l'eleatismo in *Phy.* I 2–3”, *Syzetesis*, pp. 1–21.
- POPPER, K.R., 1998, *The World of Parmenides*, London–New York.
- PULPITO, M., 2005, *Parmenide e la negazione del tempo*, Milano.
- RUGGIU, L., 2007, “La *Fisica* come ontologia del divenire”, in: Aristotele, *Fisica*, L. Ruggiu (ed.), Milano, pp. 13–64.
- WIELAND, W., 1993, *La Fisica di Aristotele*, tr. ital. C. Gentili, Bologna.

ENRICO VOLPE
/ Salerno /

Structure and Relevance of the Aristotelian Critic toward the Eleatics (*Ph.* I 2–3)

The first book of the Aristotelian *Physics* may be considered as a sort of general introduction to the whole work. In particular, chapters 2 and 3 result very interesting for the foundation of the science of nature according to Aristotle; indeed, in these two chapters, the Stagirite criticizes

the position of the Eleates Parmenides and Melissus. These two philosophers are considered as those who claim that change does not exist because the existence of the *not-being* is impossible to suppose. For this reason, since the Eleates deny that motion and change really exist, the refutation of their thesis results essential for the logical and ontological foundation of the Aristotelian science of nature.

This paper wants to make light on the argumentations that Aristotle uses against Parmenides and Melissus. Indeed, since the Stagirite makes often use of his philosophical categories (like *substance*; the *categories*, the *continuum* and so on), it seems that his critics sound a little bit anachronistic. In many passages of the text it seems that Aristotle “simply” replace the presupposition of the Eleatic philosophy (*i.e. the being is and not-being does not*) with the thesis of the evidence of moving and plurality, in general. The aim of this contribution is to reflect on the critics present in *Ph. I 2–3* in order to underline the importance of the Eleatic philosophy for the Aristotelian science of nature.

KEY WORDS

Aristotle, Physics, Parmenides, Melissus, Eleatism

Etyka nikomachejska i Polityka Arystotelesa: ich wspólna dziedzina badań i wspólny czytelnik

LESZEK SKOWROŃSKI / *Hastings UK* /

I. Główne tezy artykułu

Celem artykułu jest zwrócenie uwagi na to, że istnieje dość mocne poparcie w tekście *Etyki nikomachejskiej* tezy o jej „politycznym” (a nie „etycznym”) charakterze — tekst *Etyki* daje podstawy do podważenia potocznego przekonania, że Arystoteles oddzielił etykę od polityki i tym samym zapoczątkował nową gałąź filozofii. Co więcej, można postawić hipotezę (i została ona już uprzednio postawiona), że czytelnikiem, do którego Arystoteles adresował swą *Etykę*, miał być przede wszystkim polityk-prawodawca (a nie każdy kulturalny Grek lub — co jeszcze mniej prawdopodobne — każdy człowiek). Zamierzony czytelnik *Etyki* jest więc ten sam, co czytelnik *Polityki*, i jest nim polityk-prawodawca. *Etyka* i *Polityka* są dwuczłonową, ale nierozłączną całością tworzącą w sumie podręcznik polityka-prawodawcy.

II. O jedności przedmiotu *Etyki i Polityki*

Etyka nikomachejska i *Polityka* powinny być czytane razem, gdyż jedynie wtedy możliwe jest zrozumienie obu traktatów zgodnie z intencjami ich autora. Tworzą bowiem całość, dla której nazwą używaną przez Arystotelesa jest „polityka” (πολιτική). Przedmiot badań w *Etyce* filozof określa również mianem „polityki”, nigdzie natomiast (ani w *Etykach*, ani w innych traktatach) nie używa nazwy „etyka” ani nie sugeruje, że zapoczątkowuje w *Etykach* nową, odrębną od polityki naukę¹. W *Etyce nikomachejskiej* (tytuł nie pochodzi od autora) Arystoteles już na pierwszej stronie jasno stwierdza, że przedmiot tego traktatu „jest przedmiotem nauki naczelnej i najbardziej kierowniczej. Za taką zaś uchodzi polityka”². Kilka linijek dalej ponownie zaznacza, że jego badania należą do polityki³. Na zakończenie zaś, w ostatnim rozdziale konkluduje, że to „prawodawcy powinni nawoływać do dzielności”⁴, ponieważ „prawo, kiedy nakazuje to, co godziwe, nie jest przykre”⁵. „Najlepszą jest więc rzeczą, by o sprawy te [kształcenia charakterów (czyli przedmiot *Etyki*) — L.S.] troszczyło się państwo”⁶. *Etyka* koncentruje się na kształceniu charakteru człowieka (przy czym punkt widzenia *polis* — a nie jednostki — jest dominu-

¹ „The subject of both works is equally „Politics”, and there is not a single word in either of them or anywhere else which could be interpreted as setting up any such science as ἠθική in distinction to πολιτική [...] The word as a substantive does not occur once in Aristotle”, Burnet (1900: xxvi–xxvii). O etymologii terminu *etyka* zob. M. Wesoly (2016).

² Δόξετε δ' ἄν τῆς κυριωτάτης καὶ μάλιστα ἀρχιτεκτονικῆς τοιαύτη δ' ἡ πολιτικὴ φαίνεται, EN, 1094a26–28. Cytaty przytaczam w tłumaczeniu Danieli Gromskiej. Tam, gdzie jej tłumaczenie zmieniam, wyraźnie to zaznaczam. Ponieważ tłumaczenie Gromskiej jest jedynym tłumaczeniem *Etyki nikomachejskiej* na język polski, w tekście artykułu stosuję się też do wprowadzonej przez tłumaczkę terminologii, oprócz tłumaczenia najważniejszego dla filozofii praktycznej Arystotelesa terminu — εὐδαιμονία, którego nie przekładam, lecz transliteruję. Tradycyjny przekład przez „szczęście” kieruje czytelnika na fałszywy trop. Arystotelesowi chodzi o najlepszą, najwyższego rodzaju aktywność, do jakiej człowiek jest zdolny. Ponieważ nie ma dobrego odpowiednika dla „eudaimonii” w języku polskim (ani w innych współczesnych językach), uważam, że lepiej jest pozostawić tutaj to słowo w transliteracji, niż tłumaczyć go mylącym terminem (poza tym i tak nie wiadomo, co należy rozumieć przez „szczęście”, o czym świadczy ogromna ilość publikacji poszukujących sensu tego słowa; tłumaczenie jednego niejasnego terminu przez inny, być może jeszcze bardziej niejasny, z ogromnym bagażem sobie właściwych konotacji i skojarzeń, nie może być dobrym rozwiązaniem). Na temat przekładu Danieli Gromskiej piszę w artykule „Dlaczego konieczne jest nowe polskie tłumaczenie *Etyki nikomachejskiej* Arystotelesa?” i w książce *Arystoteles o celu ludzkiego życia*, w rozdziale „Uwagi na temat polskiego tłumaczenia *Etyki nikomachejskiej*”. Ponieważ niektóre z sygnalizowanych tu zagadnień rozwinięte są szerzej we wspomnianej książce, podaję poniżej w przypisach stosowne jej rozdziały. O zaletach i wadach przekładania lub transliterowania greckich słów piszę we wprowadzeniu, w rozdziale „Kłopoty z grecką terminologią”. Eudaimonii dotyczy cała książka, ale problem przekładu tego terminu poruszony jest głównie w rozdziale „Eudaimonia a szczęście”.

³ Ἡ μὲν οὖν μέθοδος τούτων ἐφίεται, πολιτικὴ τις οὖσα, EN 1094b10–11. Sir Alexander Grant, dziewiętnastowieczny autor dwutomowego komentarza do *Etyki nikomachejskiej*, podkreśla, że fraza πολιτικὴ τις οὖσα wskazuje, iż Arystoteles nie miał koncepcji etyki jako odrębnej nauki. Wciąż traktuje swe badania (w *Etyce nikomachejskiej*) jako swego rodzaju politykę, „a kind of politics”, Grant (1885: t. 1, s. 424).

⁴ Οἷονταί τινες τοὺς νομοθετοῦντας δεῖν μὲν παρακαλεῖν ἐπὶ τὴν ἀρετὴν, EN 1180a6–7.

⁵ Ὅ δὲ νόμος οὐκ ἔστιν ἐπαχθὴς τάττων τὸ ἐπιεικὲς, EN 1180a23–24.

⁶ Κράτιστον μὲν οὖν τὸ γίνεσθαι κοινὴν ἐπιμέλειαν καὶ ὀρθὴν, EN 1180a29–30. Arystoteles nie studiuje formowania charakteru człowieka i eudaimonii z punktu widzenia jednostki, lecz z punktu widzenia społeczności. Por. J. Burnet (1900: xxvi): „it is quite wrong to say that Ethics studies the Good for Man from the point of view of the individual, while the Politics deals with the realisation of that good by the agency of the state”.

jący), *Polityka* zaś na życiu w społeczności, na istniejących i możliwych typach ustrojów i władzy w *polis*. Oba dzieła mają jednak ten sam cel: „to samo jest najwyższym dobrem i dla jednostki i dla państwa”⁷, z tym że „dobro państwa zdaje się być czymś większym i doskonalszym”⁸. Określenie tego celu jest więc sprawą niezwyklej wagi, ponieważ tylko wtedy, kiedy będziemy swego celu świadomi, będzie nam „łatwiej utrafić w to, co należy, tak jak łucznikom, którzy mają cel przed oczyma”⁹. W *Polityce* potwierdza, że dalej kieruje się tą samą metodologią badania i działania. Daje też istotne uzupełnienie o wadze środków prowadzących do celu i ich wzajemnej relacji. Politycy i prawodawcy powinni zdawać sobie sprawę, że są dwa warunki powodzenia w każdym celowym przedsięwzięciu. „Jeden z nich polega na tym, aby cel i zadanie działania należycie wytknąć, drugi zaś, aby znaleźć wiodące do celu działanie”¹⁰. Przyczynami niepowodzenia w osiągnięciu należytego celu jest albo to, że „wytknie się trafnie cel, ale działa się błędnie, tak że się go nie osiąga”, albo „stosuje się właściwe środki działania”, tyle że do niewłaściwego celu, więc nie osiąga się tego celu, który powinno się osiągnąć. Najczęściej zaś „błądzi się w jednym i w drugim względzie”¹¹, bo jak Arystoteles zauważa w *Etyce nikomachejskiej*, „błądzić można w rozmaity sposób (zło bowiem należy do tego, co jest nieograniczone, jak to już przypuszczali pitagorejczycy)”¹².

Etyka nie jest odrębnym dziełem dotyczącym odrębnej od polityki dziedziny zwanej „etyką”. To, co Arystoteles bada w dziele znanym nam pod tą nazwą, nie bez powodu sam nazywa polityką (πολιτική τις)¹³. John Burnet — szkocki komentator Arystotelesa z przełomu XIX i XX wieku — twierdzi nawet, że filozof usprawiedliwia się na pierwszych stronach nie z tego, że niewystarczająco rozgranicza „etykę” względem polityki, lecz przeciwnie — usprawiedliwia się, ponieważ może się wydawać, iż je rozdziela. Zdaniem Burneta, Arystotelesowi zależało na tym (i dał temu wyraz na pierwszych stronach i w innych miejscach *Etyki*), żeby przedmioty badań w obu dziełach były nazywane jakąś jedną, tą samą nazwą. Zależało mu dlatego, ponieważ chciał uniknąć mylącego podkreślenia jednego tylko aspektu, czyli chciał uniknąć dokładnie tego, co się właśnie

⁷ Ponieważ „eudaimonia” jest nazwą tego wspólnego obu badaniom dobra, angielski komentator W. F.R. Hardie (1980: 28) widział *Etykę* i *Politykę* jako nazwy powiązanych ze sobą badań jednej dziedziny — „eudaimoniki” (branches, as one might say, of „eudaimonics”).

⁸ Ταυτόν ἐστιν ἐνὶ καὶ πόλει, μεῖζόν γε καὶ τελειότερον τὸ τῆς πόλεως, EN 1094b7–8.

⁹ Καθὰπερ τοξόται σκοποῦν ἔχοντες μᾶλλον ἂν τυγχάνοιμεν τοῦ δέοντος, EN, 1094a23–24.

¹⁰ Τούτοις δ' ἐστὶν ἐν μὲν ἐν τῷ τὸν σκοποῦν κείσθαι καὶ τὸ τέλος τῶν πράξεων ὀρθῶς, ἐν δὲ τὰς πρὸς τὸ τέλος φερούσας πράξεις εὐρίσκειν, Pol. 1331b27–29. Cytaty z *Polityki* podaje w tłumaczeniu L. Piotrowicza.

¹¹ Ὁ μὲν σκοπὸς ἔκκεται καλῶς, ἐν δὲ τῷ πράττειν τοῦ τυχεῖν αὐτοῦ διαμαρτάνουσι, ὅτε δὲ τῶν μὲν πρὸς τὸ τέλος πάντων ἐπιτυγάνουσι, ἀλλὰ τὸ τέλος ἔθεντο φαῦλον, ὅτε δὲ ἑκατέρου διαμαρτάνουσι, Pol. 1331b31–34.

¹² Τὸ μὲν ἀμαρτάνειν πολλαχῶς ἔστιν (τὸ γὰρ κακὸν τοῦ ἀπέιρου, ὡς οἱ Πυθαγόρειοι εἶκαζον, EN 1106b28–30.

¹³ Zob. przyp. 3.

stało — że pierwsza część ma nazwę *Etyka* i jest postrzegana jako traktat o wyraźnie odrębnej od *Polityki* tematyce¹⁴.

Czytelnicy *Etyki nikomachejskiej* rzadko niestety traktują dzisiaj poważnie wielokrotnie powtarzane na jej kartach informacje o jej politycznym charakterze¹⁵. Przez traktowanie poważne mam na myśli czytanie obu tych traktatów razem, jako jednego dzieła tworzącego spójną (od takiego metodologicznego założenia komentator powinien wychodzić) całość. W praktyce traktaty studiowane są osobno. Można by więc powiedzieć, że czytelnicy *Etyki* czytają dzieło Arystotelesa do połowy, nie przejmując się zbytnio tym, co Arystoteles ma do powiedzenia w drugiej części (i jak ona wpływa na sens pierwszej), zaś czytelnicy *Polityki* zaczynają dzieło od środka, nie za bardzo uwzględniając to, co Arystoteles powiedział na początku i jak wpływa on na resztę. Obecnie uważa się za naturalne, że dzieła te kierowane są do różnych czytelników: *Etyka* — do zainteresowanych kształceniem swego charakteru (lub jeszcze bardziej anachronicznie — do badaczy moralności), *Polityka* zaś — do akademików studiujących teorie ustrojów państwowych. Zapominanie, że *Etyka* i *Polityka* tworzą jedną całość, oraz anachroniczne lekceważenie tego, że przedmiotem *Etyki* jest polityka, a nie „etyka”, ma swoje konsekwencje¹⁶. Jedną z nich jest konfuzja co do czytelnika, do którego Arystoteles się zwraca w obu dziełach, czego następstwem jest zmiana wymowy całej kompozycji. Poniżej referuję krótko hipotezę o błędności powszechnego przekonania o tym, kim jest adresat *Etyki*. Hipoteza ta głosi, że zarówno jeden, jak i drugi traktat skierowane są przede wszystkim do polityków i ustawodawców¹⁷.

¹⁴ „That some name should therefore be chosen which would include the whole subject instead of one that seems to emphasise unduly a single aspect of it. So far from apologising for »confounding Ethics with Politics,« Aristotle excuses himself for appearing to separate them”, Burnet (1900: xxvi).

¹⁵ Por. Schofield (2006: 305): „For us, ethics and politics signify two distinct, if overlapping, spheres. For Aristotle, there is just one sphere – politics [...] This startling truth is generally downplayed (if not totally ignored) in many presentations of the *Nicomachean Ethics*”. Ilustracją opinii Schofielda jest komentarz Daniela Gromskiej na temat relacji między etyką a polityką u Arystotelesa. Twierdzi ona, że w *Etyce nikomachejskiej* „w gruncie rzeczy dokonał on wyodrębnienia etyki indywidualnej” (przyp. 18) i dodaje, że wyraża się w tym „ukryta polemika z Platonem czy też niezgodność z jego poglądami” (przyp. 46). Gromska bowiem akceptuje, że „jedność wewnętrzną etyki i polityki akcentują silnie Platońskie *Prawa* 708c, a całe *Państwo* oparte jest na tej jedności”. Utrzymuje też, że „sprzężenie etyki indywidualnej i zbiorowej” jest silniejsze u Platona, „u Arystotelesa bowiem ma ono charakter raczej literacki” (przyp. 18; intrygujące jest też, iż tłumaczka wydaje się rozumieć tu politykę jako „etykę zbiorową”), Gromska (2000: 80 i 87).

¹⁶ Malcolm Schofield (2006: 305) w wyżej wzmiankowanym artykule stawia sobie zadanie wyjaśnienia, dlaczego ta trudna dla nas do zaakceptowania prawda (że dla Arystotelesa nie istnieją dwie sfery: etyka i polityka, lecz tylko jedna — polityka) jest ważna: „is important for understanding not only Aristotle's project as a whole but also many of its key theses”.

¹⁷ „Not only the *Politics* (which is obvious) but also the *Ethics* aim essentially to instruct the politician and above all the politician par excellence, that is, the lawgiver, who requires general knowledge concerning both constitutional regimes and the human good in order to make laws”. Hipotezę postawił Richard Bodéüs (1993: 39) w *Le Philosophe et la cité: Recherches sur les rapports entre morale et politique dans la pensée d'Aristote* (Paris, 1982). Ponieważ francuskie wydanie było mi niedostępne, korzystałem z tłumaczenia na angielski, które wyszło pod tytułem *The Political Dimensions of Aristotle's Ethics* (Albany, 1993). Bodéüs jest kanadyjskim (belgijskiego pochodzenia) komentatorem i tłumaczem na język francuski dzieł Arystotelesa.

III. O jedności adresata *Etyki* i *Polityki*

Czytelnik współczesny zakłada, że tak jak nowożytne teorie moralności, *Etyki* skierowane są „do każdego” i „każdego” dotyczą¹⁸. Uważne czytanie tekstu *Etyki* pokazuje jednak, że jej adresatem jest bardzo wąska grupa polityków-prawodawców lub tych, którzy do tego miana aspirują. Arystoteles definiuje w *Etyce nikomachejskiej* swego słuchacza jako kogoś, kto „jest wszechstronnie wykształcony (ὁ περὶ πᾶν πεπαιδευμένος)” i nie jest młodzieńcem — nie tyle pod względem wieku, ile „doświadczenia w kwestiach życia praktycznego (ἄπειρος γὰρ τῶν κατὰ τὸν βίον πράξεων)” i niedojrzałości charakteru (τὸ ἥθος νεαρός). Człowiek niedojrzały, ulegający namiętnościom, „nie jest odpowiednim słuchaczem wykładów nauki o państwie (τῆς πολιτικῆς οὐκ ἔστιν οἰκεῖος ἀκροατῆς ὁ νέος)”¹⁹. Arystoteles mówi o niedojrzałości młodych ludzi jako przeszkodzie w studio-waniu *Etyki* i *Polityki*, ponieważ do ich studiowania konieczne jest życiowe doświadczenie. Tylko dorośli ludzie mają wymagane kwalifikacje do tego, by te studia przyniosły im korzyści i miały pożądaną skutki²⁰. W *Etyce* Arystoteles zajmuje się dzielnością, bowiem jest to przedmiot, któremu „prawdziwy mąż stanu poświęca najwięcej starań, ponieważ chce wyrobić w obywatelach dzielność (ὁ κατ’ ἀλήθειαν πολιτικὸς περὶ ταύτην μάλιστα πεπονησθαι βούλεται γὰρ τοὺς πολίτας ἀγαθοὺς ποιεῖν)”²¹. Ponieważ podstawowym przedmiotem zarówno *Etyki*, jak i *Polityki* jest eudaimonia (najwyższe z dóbr praktycznych — τὸ πάντων ἀκρότατον τῶν πρακτῶν ἀγαθῶν)²², a określił ją Arystoteles jako „działanie duszy (ψυχῆς ἐνέργειά)”²³, więc „to jasne, że polityk musi posiadać pewną znajomość spraw duszy (δηλον ὅτι δεῖ τὸν πολιτικὸν εἰδέναι πῶς τὰ περὶ ψυχῆς)”²³. Wystarczy mu taki tylko zakres wiedzy na ten temat, jaki mu w sprawach badanych w *Etyce* i *Polityce* jest niezbędny²⁴. Każdy więc, „kto pragnie przez wychowanie uczynić ludzi lepszymi, czy wielu czy niewielu ludzi, powinien starać się nabyć zdolności prawodawczych”²⁵. Jak

¹⁸ To naturalne dla współczesnego czytelnika założenie jest dodatkowo wzmocnione w polskim przekładzie. W przytoczonych poniżej dwóch cytatach (zob. przyp. 21 i 23), chociaż adresatem jest wyraźnie polityk, Daniela Gromska tak przekłada arystotelesowski tekst, by czytelnik odniósł wrażenie, że Arystoteles zwraca się „do każdego” i tylko przy okazji też do polityka.

¹⁹ EN 1095a1–7.

²⁰ Por. Cooper (2010: 218).

²¹ EN, 1102a8–9. δοκεῖ δὲ καὶ ὁ κατ’ ἀλήθειαν πολιτικὸς Daniela Gromska przełożyła: „Zdaje się, że także prawdziwy mąż stanu” (moje podkreślenie kursywą). Choć greka dopuszcza taki przekład, to nie chodzi w tym zdaniu o to, żeby podkreślić, że także polityka interesuje dzielność. Przykłady niektórych tłumaczeń angielskich: „Also, the true statesman seems to be one who...” (Rackham), „In fact it seems that the true political expert...” (Rowe), „Moreover, the true politician seems to...” (Irwin), „Besides, the true politician is thought to have taken...” (Crisp).

²² EN 1095a15.

²³ EN 1102a18–19. Daniela Gromska przekłada: „to jasne, że i polityk...”. Dodaje spójkę „i” (której nie ma w oryginale), zmieniając sens w ten sam sposób, jak to przedstawiłem w przypisach 18 i 21.

²⁴ EN 1102a24–26.

²⁵ Τάχα δὲ καὶ τῷ βουλομένῳ δι’ ἐπιμελείας βελτίους ποιεῖν, εἴτε πολλοὺς εἴτ’ ὀλίγους, νομοθετικῷ πειρατέον γενέσθαι, EN, 1180b23–25.

miałby zdobyć tę umiejętność? Nabywając wiedzę polityczną. Prawodawstwo bowiem jest „częścią sztuki rządzenia państwem, polityki”²⁶. To, że *Polityka* jest adresowana do polityków i ustawodawców wydaje się bardziej oczywiste²⁷, ponieważ jest ona o ustrojach państw (περὶ τὰς πολιτείας)²⁸. Z księgi I dowiadujemy się, czym jest *polis* i jaka jest jej genealogia; ogólna teoria ustrojów jest przedstawiona w księdze III, doskonale ustroje w księgach II, VII i VIII, a mniej doskonale w księgach IV–VI.

IV. Dwa rodzaje życia, które godne są człowieka: βίος θεωρητικός oraz βίος πολιτικός

Oba traktaty są odpowiedzią na pytanie Sokratesa „jak żyć?”²⁹, jakie życie jest właściwe dla człowieka jako człowieka, jak najlepiej zorganizować jego życie, biorąc pod uwagę naturę człowieka i naturę świata, którego jest częścią?³⁰ *Etyka nikomachejska* jest modelem przykładem realizacji metodologii jej autora. Najpierw, poczynając od pierwszego zdania, Arystoteles stara się ustalić, co jest celem życia ludzkiego i jakie warunki go determinują. Stwierdza, że musi to być „cel, którego pragniemy dla niego samego i ze względu na który pragniemy też wszystkich innych rzeczy”³¹. Ponieważ wszystko, co robimy, robimy ze względu na ten cel, to musi być on przedmiotem polityki, ponieważ ona jest nauką, która „używa do swego celu wszystkich umiejętności praktycznych, a ponadto rozstrzyga o tym, co należy czynić, a czego zaniechać”, więc „cel jej musi obejmować cele wszystkich innych [umiejętności]”³². Do zasadniczej definicji ostatecznego celu życia ludzkiego dochodzi Stagiryta w siódmym rozdziale księgi pierwszej: „najwyższym dobrem człowieka jest działanie duszy zgodne z wymogami dzielności, o ile zaś istnieje więcej rodzajów dzielności, to zgodnie z wymogami najlepszego i najwyższego jej rodzaju”³³. Przeważającą część tego dzieła poświęca Arystoteles na badanie środków osiągnięcia zdefiniowanego w księdze pierwszej τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθόν, czyli na badanie różnych rodzajów dzielności. Dopiero na samym końcu, w ostatnich rozdziałach księgi dziesiątej, dowiadujemy się, którą z dzielności Arystoteles uważa za τὴν ἀρίστην καὶ τελειοτάτην. Uznaje on, że musi to być dzielność „najlepszej części (τοῦ ἀρίστου)” człowieka. „Czy jest

²⁶ Μόριον γὰρ ἐδόκει τῆς πολιτικῆς εἶναι, EN, 1180b30–31.

²⁷ Wprost jest to powiedziane w *Pol.* 1288b25–27 i 1309b35–37.

²⁸ Arist. *Pol.* 1260b12, 1289a26, 1293b30.

²⁹ Πῶς βιωτέον, *Pl. Grg.* 492d5.

³⁰ Por. Hardie (1980: 31): „His doctrine is about the logical structure of an inquiry directed to finding out how such a creature as man in such a world as this can best organize his life”.

³¹ Τέλος ἐστὶ τῶν πρακτῶν ὃ δι’ αὐτὸ βουλόμεθα, τὰλλα δὲ διὰ τοῦτο, EN, 1094a18–19.

³² Χρωμένης δὲ ταύτης ταῖς λοιπαῖς [πρακτικαῖς] τῶν ἐπιστημῶν, ἔτι δὲ νομοθετοῦσης τί δεῖ πράττειν καὶ τίνων ἀπέχεσθαι, τὸ ταύτης τέλος περιέχει ἂν τὰ τῶν ἄλλων, EN 1094b4–6.

³³ Τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθὸν ψυχῆς ἐνέργεια γίνεται κατ’ ἀρετὴν, εἰ δὲ πλείους αἱ ἀρεταί, κατὰ τὴν ἀρίστην καὶ τελειοτάτην, EN 1098a16–18.

nią rozum (νοῦς), czy coś innego, co zdaje się zgodnie z naturą rządzić i kierować nami i pojmować rzeczy piękne i boskie (ἔννοιαν ἔχειν περὶ καλῶν καὶ θεῶν), czy jest ono samo też czymś boskim (θεῖον ὄν καὶ αὐτὸ), czy też tylko najbardziej boskim naszym pierwiastkiem (ἐν ἡμῖν τὸ θεϊότατον) — [w każdym razie] czynność zgodna z właściwą mu swoistą dzielnością będzie doskonałym szczęściem (ἡ τελεία εὐδαιμονία)³⁴. Jest to „czynność teoretycznej kontemplacji (θεωρητική)”. Arystoteles dodaje, że „najprzyjemniejszą z czynności zgodnych z dzielnością jest bezsprzecznie czynność, w której się łączy mądrość filozoficzna (σοφία)”³⁵. Człowiekowi dostępny jest również inny — oprócz filozoficznego — rodzaj życia, w którym osiąga on ludzki cel: „Na drugim zaś miejscu stoi życie zgodne z innym rodzajem cnoty (κατὰ τὴν ἄλλην ἀρετήν), jako że czynności, w których się ona łączy, są ludzkie”³⁶. Eudaimonia najwyższego rodzaju „jest pewnym rodzajem kontemplacji (ἡ εὐδαιμονία θεωρία τις)”, ale „człowiek będąc człowiekiem potrzebuje także zewnętrznej pomyślności; bowiem natura ludzka nie jest samowystarczająca (αὐτάρκης) [jeśli chodzi o warunki] do teoretycznej kontemplacji”³⁷. Działania niezbędne do zrealizowania najwyższego dobra w życiu ludzkim są dokonywane zgodnie z tym drugim rodzajem cnoty (κατὰ τὴν ἄλλην ἀρετήν) związanym z doskonałością charakteru.

³⁴ Εἴτε δὴ νοῦς τοῦτο εἴτε ἄλλο τι, ὃ δὴ κατὰ φύσιν δοκεῖ ἄρχειν καὶ ἡγεῖσθαι καὶ ἔννοιαν ἔχειν περὶ καλῶν καὶ θεῶν, εἴτε θεῖον ὄν καὶ αὐτὸ εἴτε τῶν ἐν ἡμῖν τὸ θεϊότατον, ἢ τούτου ἐνέργεια κατὰ τὴν οἰκείαν ἀρετήν εἴη ἂν ἡ τελεία εὐδαιμονία. ὅτι δ' ἐστὶ θεωρητική, εἴρηται, EN 1177a13–18.

³⁵ Ἡδίστη δὲ τῶν κατ' ἀρετήν ἐνεργειῶν ἡ κατὰ τὴν σοφίαν ὁμολογουμένως ἐστίν, EN 1177a23–25. Tłumaczenie Danieli Gromskiej zmienione. Na temat błędów w tłumaczeniu rozdziałów 7 i 8 księgi X oraz generalnie błędności interpretacji, którą kierowała się w swym przekładzie Gromska, zob. Skowroński (2014), zwłaszcza rozdziały „Skąd wziął się omawiany błąd tłumaczenia?”, „Zaskakujący finał *Etyki nikomachejskiej*” i „W jaki sposób współcześni komentatorzy radzą sobie z kłopotliwymi ustępami Arystotelesowskich dzieł?”.

³⁶ Tłumaczenie D. Gromskiej zmienione. Δευτέρως δ' ὁ κατὰ τὴν ἄλλην ἀρετήν· αἱ γὰρ κατὰ ταύτην ἐνέργειαι ἀνθρωπικαί, EN 1178a9–10. Gromska tłumaczy κατὰ τὴν ἄλλην ἀρετήν jako „zgodnie z cnotami”, ukrywając arystotelesowski sens, że mamy tu do czynienia z tym *drugim* rodzajem cnoty. Na przykład Irwin i Crisp w swych przekładach właśnie to zaznaczają, obaj tłumacząc „the other kind of virtue”. Irwin daje nawet specjalną głoskę w kwadratowym nawiasie [i.e. the kind concerned with action], żeby podkreślić, że eudaimonia pierwszego rodzaju (o której była mowa dotychczas w tekście) jest domeną odrębnej (od cnoty charakteru) cnoty – cnoty intelektu. Gromska nie akceptuje odrębności tych cnot. W jej tłumaczeniu σοφία jest cnotą *etyczną* „a najprzyjemniejszą z czynności zgodnych z dzielnością *etyczną* [moje podkreślenie — L.S.] jest bezsprzecznie czynność, w której się łączy mądrość filozoficzna (σοφία)”. W oryginale: ἡδίστη δὲ τῶν κατ' ἀρετήν ἐνεργειῶν ἡ κατὰ τὴν σοφίαν ὁμολογουμένως ἐστίν, EN 1177a23–25.

³⁷ Ὅστ' εἴη ἂν ἡ εὐδαιμονία θεωρία τις. Δεήσει δὲ καὶ τῆς ἐκτός εὐημερίας ἀνθρώπων ὄντι· οὐ γὰρ αὐτάρκης ἡ φύσις πρὸς τὸ θεωρεῖν, EN 1178b32–34. Tu również tłumaczenie Gromskiej wymaga zmiany. Gromska tłumaczy: „sama bowiem natura ludzka nie wystarcza do teoretycznej kontemplacji”, tak jakby trzeba było jeszcze coś dodać do natury ludzkiej, żeby człowiek mógł kontemlować. Natura ludzka jak najbardziej wystarcza sama do kontemplacji, ponieważ zdolność do kontemplacji jest właśnie tym, co według Arystotelesa definiuje naturę człowieka. Arystotelesowi chodzi raczej o to, że natura ludzka nie stwarza automatycznie, sama przez się warunków do teoretycznej kontemplacji. Człowiek musi robić jeszcze wiele innych rzeczy, by umożliwić sobie kontemplację, do której — dzięki swej naturze — jest zdolny.

V. Zależność filozofa od polityka

Odpowiedzialność za nabycie cnót charakteru ponosi — jak by się wydawało — każdy indywidualnie. *Etyka nikomachejska* często jest traktowana jako swego rodzaju podręcznik pomocny w indywidualnym rozwoju „moralnym”³⁸ kogokolwiek, kto miał chęć ją przeczytać, bez względu na to, jakim był człowiekiem w momencie rozpoczęcia lektury. Tezą niniejszego artykułu jest, że Arystoteles zwraca się w swych pracach z filozofii praktycznej głównie do wolnych mężczyzn zaangażowanych w życie polityczne greckiej *polis*. To właśnie ich rolą jest kształtowanie charakterów członków wspólnoty poprzez stanowienie sprzyjających temu praw. *Etyka* Arystotelesa daje im (ludziom już dobrze wychowanym) zrozumienie tego, na czym dobry charakter polega, by poprzez prawa wychowywać innych (w tym również przyszłych polityków i prawodawców) na ludzi z dobrym charakterem. To życie tych prawdziwych (tzn. rozumiejących, czym jest najwyższe ludzkie dobro i ludzkie cnoty) polityków i prawodawców jest drugiego rzędu (δευτέρως) eudaimonią. Jest to gorszego rodzaju eudaimonia, ponieważ „jest nie do pogodzenia z zażywaniem wczasu (ἔστι δὲ καὶ ἡ τοῦ πολιτικοῦ ἄσχολος)”³⁹. Aktywność polityka jest ἄσχολος, bowiem jego działania „zmierzają do jakiegoś celu, i nie ze względu na siebie same są wyboru godne (τέλους τινὸς ἐφίενται καὶ οὐ δι’ αὐτὰς αἰρεταὶ εἶσιν)”⁴⁰, natomiast aktywność, która jest dobrem najwyższym, ostatecznym — już do żadnego innego celu poza sobą samą nie zmierza⁴¹. Polityk jest w pełnym słowa tego znaczeniu πολιτικὸν ζῶον, jest najwyższej klasy, czynnym πολιτικὸν ζῶον. Od polityka i praw, jakie on stanowi, zależy to, jakim typem społeczności jest jego *polis* i jakie cele są tam realizowane. Polityka „bowiem orzeka, które nauki należy w państwie uprawiać i których się kto ma uczyć i w jakiej mierze [...] używa do swego celu wszystkich innych umiejętności praktycznych, a ponadto rozstrzyga o tym, co należy czynić, a czego zaniechać”⁴². Życie filozofa jest uzależnione do polityka, ponieważ polityk stwarza mu warunki, w których może on żyć jako filozof. Rozsądek (φρόνησις), który jest naczelną cnotą polityka, „każe czynić to, co prowadzi do celu (τὰ πρὸς τὸ τέλος ποιεῖ πράττειν)”⁴³. Celem tym jest aktywność filozofa, w której się iści mądrość filozoficzna (σοφία)⁴⁴. Polityk „dba o to by [σοφία — L.S.] była; nakazy swe wydaje tedy ze względu na mądrość (ὁρᾷ ὅπως

³⁸ W jakiej mierze *Etyka nikomachejska* odnosi się do moralności, a raczej dlaczego do moralności się nie odnosi, bo się bez niej obywa, zob. Kraut (2006).

³⁹ EN 1177b12.

⁴⁰ EN 1177b18.

⁴¹ „Bezwzględnie więc ostateczne jest to, do czego dąży się zawsze dla niego samego, a nigdy dla czegoś innego (ἄπλῶς δὴ τέλειον τὸ καθ’ αὐτὸ αἰρετὸν αἰεὶ καὶ μηδέποτε δι’ ἄλλο)”, EN 1097a33–34.

⁴² EN 1094a28–b6.

⁴³ EN 1145a6.

⁴⁴ EN 1177a23–25.

γένηται ἐκεῖνης οὖν ἕνεκα ἐπιτάττει)⁴⁵”. Mówiąc słowami autora *Etyki wielkiej*, „rozsądek jest swego rodzaju zarządcą w służbie mądrości i przygotowuje dla niej wolny czas, aby mogła wypełniać swe zadania⁴⁶. Relacja między rozsądkiem a mądrością, politykiem a filozofem zilustrowana jest tam następującym porównaniem: rozsądek „mniej więcej tak się zachowuje, jak w gospodarstwie włodarz, który jest przełożonym nad wszystkim i wszystkim zarządza, ale jeszcze nie ma nad wszystkimi [właściwej] władzy, tylko przysparza panu wolnego czasu, aby on, nie absorbowany troską o sprawy codzienne, mógł się poświęcić rzeczom pięknym⁴⁷. Choć prawdą jest, że wiele z ludzkich działań i umiejętności ma wartość tylko jako środki do celu, to jednak niektóre z nich, oprócz bycia środkiem do celu, mają też autonomiczną wartość. Ten ostatni przypadek odnosi się właśnie do aktywności polityka.

VI. Politycy wychowawcami społeczeństwa

Stagiryta podkreśla kilkakrotnie w *Etyce*, że „przecież człowiek z natury swej jest istotą przeznaczoną do życia życiem społecznym (φύσει πολιτικὸν ὁ ἄνθρωπος)⁴⁸. Zarówno dzielności umysłu (διανοητικά), jak i dzielności charakteru (ἠθικά) są nabywane, żyjąc wśród innych ludzi, wchodząc z nimi w najrozmaitsze relacje i korzystając z ich pomocy. Te pierwsze są „owocem nauki i dlatego wymagają one doświadczenia oraz czasu⁴⁹, te drugie „nabywa się dzięki przyzwyczajeniu⁵⁰. W ostatnim, podsumowującym rozdziale *Etyki*, Arystoteles wyraźnie identyfikuje czytelników jako tych, którzy wpływają na wychowanie i prawa w *polis*, czyli jako faktycznych lub potencjalnych polityków. Rozdział ten wydaje się przyjmować za oczywiste, że ta właśnie grupa słuchaczy albo czytelników śledziła wraz z Arystotelesem argumenty przedstawiane w poprzednich księgach. Gdyby Arystoteles miał przed sobą słuchaczy zainteresowanych wyłącznie samokształceniem, nie napisałby tego rozdziału i nie zakładałby, że przejście do tematyki *Polityki* jest naturalnym dalszym ciągiem jego rozważań. Nie zadawałby im w pierwszym zdaniu tego wprowadzającego do *Polityki* rozdziału retorycznego pytania: „czy

⁴⁵ EN 1145a8–9.

⁴⁶ Ἡ φρόνησις ὡσπερ ἐπίτροπός τις ἐστὶ τῆς σοφίας, καὶ παρασκευάζει ταύτην σχολὴν καὶ τὸ ποιεῖν τὸ αὐτῆς ἔργον, MM 1198b18–19. Cytaty z *Etyki wielkiej* podaję w tłumaczeniu W. Wróblewskiego.

⁴⁷ Ἄλλ’ ἴσως ἔχει ὡσπερ ἐν οἰκίᾳ ὁ ἐπίτροπος, οὗτος γὰρ πάντων κύριος καὶ πάντα διοικεῖ· ἀλλ’ οὕτω οὗτος ἄρχει πάντων, ἀλλὰ παρασκευάζει τῷ δεσπότῃ σχολὴν, ὅπως ἂν ἐκεῖνος μὴ κωλυόμενος ὑπὸ τῶν ἀναγκαίων ἐκκλείηται τοῦ τῶν καλῶν, MM, 1198b12–16.

⁴⁸ EN 1097b11. Por. też EN, 1169b18–19: „wszak człowiek jest istotą społeczną i do współżycia z innymi się narodził (πολιτικὸν γὰρ ὁ ἄνθρωπος καὶ συζῆν πεφυκός)”.
⁴⁹ Ἡ μὲν διανοητικὴ τὸ πλεῖον ἐκ διδασκαλίας ἔχει καὶ τὴν γένεσιν καὶ τὴν αὔξησιν, διότι ἐμπειρίας δεῖται καὶ χρόνου, EN 1103a15–17.

⁵⁰ Ἡ δ’ ἠθικὴ ἐξ ἔθους περιγίνεται, EN 1103a17.

należy uważać, że cel, któryśmy sobie postawili, został osiągnięty?”⁵¹. Autor zwraca im teraz uwagę, że gdyby same argumenty, np. takie, jakie przedstawił w swym traktacie, „wystarczyły do tego, by uczynić ludzi prawymi”, to oczywiście byłyby to duża korzyść. Niestety argumenty na rzecz zalet charakteru są stosunkowo słabym środkiem praktycznego kształtowania charakteru. Stagiryta dopuszcza, że chociaż „mają one „moc zachęcającą i pobudzającą tych młodzieńców, których sposób myślenia jest godny człowieka wolnego” i że są zdolne ludzi z natury szlachetnych „utwierdzić w posiadaniu dzielności etycznej”, to jednak nie są w stanie „zachęcić szerokiego ogółu do doskonałości etycznej (πρὸς καλοκαγαθίαν)”⁵². I w makiawelicznym stylu dorzuca: ludzie bardziej boją się kary niż hańby, wstrzymują się od złych postępów (τῶν φαύλων) nie ze wstydu, ale ze strachu, gonią za przyjemnościami i uciekają przed cierpieniem, a przede wszystkim nie mają pojęcia o tym, czym jest piękność postępowania⁵³ i prawdziwa przyjemność⁵⁴. Kierują nimi namiętności, które są głuche na argumenty, ale mają respekt przed siłą⁵⁵. Ponieważ zdecydowana większość ludzi taka właśnie jest, argumenty nie są w stanie uczynić ich ludźmi prawymi (τὸ ποιῆσαι ἐπεικεῖς)⁵⁶. Dlatego „prawa muszą nakazywać, jakie ma być ich wychowanie i wykształcenie”. Na szczęście, dobre prawa przestają być „przykre, jeśli wejdą w przyzwyczajenie”⁵⁷.

Spółczeństwu potrzebni są ludzie ustanawiający prawa. W społeczeństwie wielu ludzi spełnia rolę wychowawcy w rodzinie, domostwie i w *polis*. „Najłatwiej, jak się zdaje, może uczynić to ten, kto wykształci w sobie zdolności prawodawcze. Publicznie bowiem normuje się wszystko — rzecz jasna — przez prawa, a dobrze czynią to dobre prawa”⁵⁸. Dotyczy to zarówno wychowania jednostek, jak i większych grup (εἷς ἢ πολλοὶ παιδευθήσονται)⁵⁹. Nawet wychowawca jednego czy kilku wychowanków (jak ojciec synów, nauczyciel uczniów) zapewnia im najlepsze wychowanie „jeśli posiada ogólną wiedzę o tym, co jest wskazane dla wszystkich, a co [tylko] dla pewnego rodzaju osób

⁵¹ Τέλος ἔχειν οἰητέον τὴν προαίρεσιν; EN 1179a34–35.

⁵² Νῦν δὲ φαίνονται προτρέψασθαι μὲν καὶ παρορμηῆσαι τῶν νέων τοὺς ἐλευθερίουσ ἰσχύειν, ἠθὸς τ’ εὐγενῆς καὶ ὡς ἀληθῶς φιλόκαλον ποιῆσαι ἂν κατοκώχμον ἐκ τῆς ἀρετῆς, τοὺς δὲ πολλοὺς ἀδυνατεῖν πρὸς καλοκαγαθίαν προτρέψασθαι, EN 1179b7–10.

⁵³ Τοῦ δὲ καλοῦ καὶ ὡς ἀληθῶς ἠδέος οὐδ’ ἔννοιαν ἔχουσιν, EN 1179b15; τὸ καλόν, tak jak go używa Arystoteles w *Etyce*, jest kolejnym z wielu trudnych do przełożenia na współczesne języki terminów arystotelesowskich. Wyraża harmonię, równowagę, porządek. Oddaje też pociągającą atrakcyjność, jaką — wobec tego wszystkiego, czemu można przypisać wyżej wyliczone jakości — odczuwa każda racjonalna istota. Zob. Cooper (2010: 217).

⁵⁴ EN 1179b11–15.

⁵⁵ “Ὀλως τ’ οὐ δοκεῖ λόγῳ ὑπέικειν τὸ πάθος ἀλλὰ βία, οὐκ ἔσται γὰρ λυπηρὰ συνήθη γενόμενα, EN 1179b28–1180a1.

⁵⁶ EN 1179b4–7.

⁵⁷ Διὸ νόμοις δεῖ τετάρθαι τὴν τροφήν καὶ τὰ ἐπιτηδεύματα, EN 1179b34–35.

⁵⁸ Μᾶλλον δ’ ἂν τοῦτο δύνασθαι δόξειεν ἐκ τῶν εἰρημένων νομοθετικὸς γενόμενος. αἱ μὲν γὰρ κοιναὶ ἐπιμέλειαὶ δηλὸν ὅτι διὰ νόμων γίνονται, ἐπεικεῖς δ’ αἱ διὰ τῶν σπουδαίων, EN 1180a32–35.

⁵⁹ EN 1180b2.

(przyjmuje się bowiem, że nauki dotyczą tego, co ogólne, i tak jest istotnie)⁶⁰. Odpowiedź *Etyki* na pytanie „jak urzeczywistnić ostateczny cel życia ludzkiego?” brzmi: przez formowanie charakteru, ponieważ dobry charakter jest niezbędnym warunkiem dla takiej aktywności ludzkiej, jaką jest eudaimonia. Środkiem do tego są prawa stanowione przez wykształconych i świadomych swego celu prawodawców. Tematyka *Polityki* jest naturalną kontynuacją *Etyki* w postaci badań nad prawodawstwem i konstytucją *polis*. Jedna πραγματεία albo μέθοδος jest treścią obu dzieł⁶¹.

VII. Arystoteles wychowawcą polityków

Grecy, jak o tym świadczą przekazy historyczne i ich mity, mieli wielki szacunek dla prawodawców — Solon i Likurg są tu archetypami. Tam, gdzie nie było zbyt mocnego oparcia w faktach historycznych, wymyślali swych „ojców założycieli”. Wierzyli w decydującą rolę świątłych osobowości w kreowaniu podwalin pod ustroje swoich państw. Arystoteles stawia *explicite* pytanie: „z jakiego źródła można czerpać umiejętność prawodawczą (πρόθεν ἢ πῶς νομοθετικὸς γένοιτ' ἄν τις)?”⁶². Naturalną odpowiedzią byłoby, że od innych mężów stanu, „bo we wszystkich innych [umiejętnościach] ci sami uczą danej sztuki i wykonują ją”⁶³. Okazuje się jednak, że czynni politycy nie mają zdolności przekazywania swej umiejętności innym. Nie potrafią nawet nauczyć tej sztuki swoich synów. Jeśliby umieli, to by uczyli, ale nie uczą, czyli nie potrafią (a jeśli uczą, to efekty są marne — wybitnych synów wybitnych ojców można policzyć na palcach jednej ręki). A przecież „nie ma nic lepszego od tej zdolności, co mogliby pozostawić po sobie państwu lub czego mogliby sobie sami dla siebie życzyć”⁶⁴. Sofiści obiecują, że są w stanie nauczyć tej sztuki, ale ich obietnice są tylko pustym gadaniem. „W ogóle nie wiedzą, czym ona jest ani czego się tyczy (ὄλως γὰρ οὐδὲ ποῖον τι ἐστὶν ἢ περὶ ποῖα ἴσασιν)”⁶⁵. Trudno nie dostrzec, że tym, do czego Arystoteles zmierza w *Etyce* i *Polityce*, jest dostarczenie prawodawcom tego źródła do czerpania właściwych dla nich umiejętności⁶⁶. Arystote-

⁶⁰ Ἄλλ' ἐπιμεληθεῖν μὲν <ἀν> ἄριστα καθ' ἕν καὶ ἱατρὸς καὶ γυμναστῆς καὶ πᾶς ἄλλος ὁ καθόλου εἰδῶς, τί πᾶσιν ἢ τοῖς τοιοισδί (τοῦ κοινοῦ γὰρ αἱ ἐπιστήμαι λέγονται τε καὶ εἰσίν), EN 1180b13–16.

⁶¹ Zob. Burnet (1900: xxvii).

⁶² EN 1180b29.

⁶³ Ἐν μὲν γὰρ ταῖς ἄλλαις οἱ αὐτοὶ φαίνονται τάς τε δυνάμεις παραδιδόντες καὶ ἐνεργοῦντες ἀπ' αὐτῶν, EN 1180b32–34.

⁶⁴ Οὐτὲ γὰρ ταῖς πόλεσιν ἄμεινον οὐδὲν κατέλιπον ἄν, οὔθ' αὐτοῖς ὑπάρξει προέλοιτ' ἄν μᾶλλον τῆς τοιαύτης δυνάμεως, EN 1181a7–9.

⁶⁵ EN 1181a14.

⁶⁶ Burnet konstatuje: „we need not wonder if Aristotle thought he might be able to train a new Solon”, Burnet (1900: xxx). I przytacza na tej samej stronie podobną myśl Wilamowitza-Moellendorfa: „Aristotle wished to train a generation that should be enabled, by insight into the nature and end of the state and into the forms it assumes, to have a practical effect in the right sense among the thousandfold different conditions which the Hellenic states presented (...). To this task he addressed his efforts, and he thought not a little of his performance”.

les często przypomina (poczynając od *EN* 1094b28–1095a11), że pierwszym warunkiem do studiowania wiedzy politycznej jest uprzednie nabycie dobrych przyzwyczajajeń dzięki wychowaniu w dzieciństwie, późniejszej edukacji i dzięki życiowemu doświadczeniu. Dobre przyzwyczajenia są wstępnym krokiem dla tych, którzy mają odpowiednie zdolności intelektualne, by zrozumieć filozoficzne zasady, z których wyrasta później cnota mądrości praktycznej (φρόνησις). Wynikiem dobrego wychowania jest instynktowne odczuwanie przyjemności wobec właściwego zachowania (swego i innych ludzi) i instynktownej niechęci do postępowania nikczemnego bądź tylko niepoprawnego. To, co w takich sytuacjach jest atrakcyjne, Arystoteles określa mianem τὸ καλόν (zob. przyp. 53). Umiejętność dostrzegania, że ma się do czynienia w danej sytuacji z τὸ καλόν, i odczuwanie z tego powodu, że jest to sytuacja atrakcyjna, pociągająca — taka, w której chciałoby się uczestniczyć — jest niezbędną predyspozycją do nabywania cnoty. Tylko wtedy, gdy dzięki dobremu wychowaniu uformowały się przyzwyczajenia dobrego postępowania i dobrego emocjonalnego reagowania, jest się gotowym do słuchania tego, co rozum i filozofia mają do powiedzenia: „argumenty zaś i pouczenia nie wobec wszystkich są skuteczne, lecz trzeba przedtem za pomocą przyzwyczajenia przygotować duszę ucznia do odczuwania właściwej radości i nienawiści, tak jak [przygotowuje się] ziemię, w której ma zakiełkować ziarno”⁶⁷. Dopiero po tym niezbędnym przygotowaniu „wielką przynieść może korzyść wiedza o tych rzeczach”⁶⁸, o których mówią wykłady Arystotelesa. Te studia umożliwiają pełne zrozumienie — które jest ściśle związane z motywacją do działania zakorzenioną w rozumie⁶⁹ — tego, co dobre, i co złe dla ludzi oraz wagi, jaką ma cnota, w należyтым kształtowaniu ludzkiego życia. To zrozumienie jest przydatne do całkowitego udoskonalenia dobrego już życia słuchaczy wykładów Arystotelesa. Nie jest to jednak cel ostateczny („czy należy uważać, że cel, któryśmy sobie postawili, został osiągnięty?”, zob. przyp. 51). W *Etyce nikomachejskiej* X 9 Arystoteles wydaje się mówić, że ci, którzy dotychczas słuchali jego wykładów, mają teraz użyć swej praktycznej wiedzy i dobrych charakterów do kształtowania poprzez prawa dobrych charakterów pozostałych członków społeczności w *polis*⁷⁰. Jeśli ktoś czytał *Etykę* do tego miejsca z nastawieniem, że studiuje ją dla siebie⁷¹, i jest teraz nieco zaskoczony⁷², że Arystoteles ma co do

⁶⁷ ‘Ο δὲ λόγος καὶ ἡ διδασχὴ μὴ ποτ’ οὐκ ἐν ἅπασιν ἰσχύει, ἀλλὰ δεῖ προδιειργάσθαι τοῖς ἔθεσι τὴν τοῦ ἀκροατοῦ ψυχὴν πρὸς τὸ καλῶς χεῖρην καὶ μισεῖν, ὡσπερ γῆν τὴν θρέψουσαν τὸ σπέρμα, *EN* 1179b23–26.

⁶⁸ Πολυωφέλες ἂν εἴη τὸ περὶ τούτων εἰδέναι, *EN* 1095a11.

⁶⁹ Zob. Cooper (2010: 214–218) na temat „practical understanding” i „reasoned motivations”.

⁷⁰ Charaktery większości ludzi, uformowane przez prawa, nie będą tak doskonałe jak charaktery prawodawców, ponieważ ci ludzie nie będą mieli tego stopnia zrozumienia dobra ludzkiego, co prawodawcy. Niemniej wychowanie ich przez prawa wystarczy, by stali się „porządnymi ludźmi”.

⁷¹ „Zastanawiamy się bowiem nad dzielnością nie dla poznania, czym ona jest, lecz po to, aby stać się dzielnymi, bo w przeciwnym wypadku nie mielibyśmy żadnego pożytku z tych rozważań” (οὐ γὰρ ἵνα εἰδῶμεν τί ἐστὶν ἡ ἀρετὴ σκεπτόμεθα, ἀλλ’ ἵν’ ἀγαθοὶ γενόμεθα, ἐπεὶ οὐδὲν ἂν ἦν ὄφελος αὐτῆς) *EN* 1103b27–29. Wydaje się tu chodzić tylko o „nas”, którzy studiujemy wraz z Arystotelesem; czasowniki są tu w pierwszej osobie liczby mnogiej.

⁷² Cooper wskazuje, że temat ten [że studiujemy z Arystotelesem *Etykę* po to, by zostać prawodawcami] został wprowadzony wprawdzie niespodziewanie w tym miejscu i bez ostrzeżenia, ale dostrzega też, iż Arysto-

niego dalsze plany, to powinien pamiętać, że już na samym początku była mowa o tym, że dobro *polis* jest czymś większym i doskonalszym od dobra jednostki (zob. przyp. 8). Jeszcze więcej światła rzuca zadeklarowane w następnym wierszu przekonanie Arystotelesa: „dopięcie bowiem celu tylko przez jednostkę — jest lepsze niż nic, ale piękniejszą i bardziej boską rzeczą przez naród i państwo”⁷³.

Tym, którzy nie zgadzają się z jego hipotezą, Bodéüs zadaje pytanie: czy politykowi wystarczyłaby lektura *Polityki* do zrozumienia, na czym polega prawdziwa cnota i dobro człowieka? Jest pewny, i ma zapewne rację, że trudno byłoby na nie odpowiedzieć pozytywnie. Po czym przedstawia rozumowanie, które podaję w skróconej wersji. Po pierwsze, jeśli wykłady *Etyki* są nieodpowiednie dla osób nie mających już nabytych dobrych nawyków (czyli odpowiednie są tylko dla ludzi z dobrymi nawykami) i po drugie, jeśli *Polityka* zawiera naukę, która sama jest niewystarczająca do wyrobienia w prawodawcy prawdziwej cnoty, tak jak ją rozumie Arystoteles (nawet przy założeniu, że politycy-prawodawcy to ludzie o już dobrych nawykach), to konkluzją jest, że *Etyka* i *Polityka* były od początku pomyślane jako przeznaczone do wychowania polityka. Nie ulega wątpliwości, że *Etyka* może być interesująca i pożyteczna dla dobrze wychowanych ludzi nie mających zamiaru angażować się w aktywność polityczną. Wątpliwe jednak jest, że z myślą o takich ludziach (zainteresowanych jedynie swym osobistym dobrem) zaplanował Arystoteles swój cykl wykładów składający się na *Etykę*, pomijając nawet fakt, że konsekwentnie podkreśla ich polityczny charakter. Nie byłaby to nauka, lecz — używając wyrażenia Burneta — „makeshift”, fuszerka. Cykl wykładów jest częścią jego teleologicznego świata. Są one środkiem do celu, którym jest ludzkie działanie zgodne z cnotą (ἐνέργεια κατ’ ἀρετήν), a które musi być ugruntowane w dobrych nawykach, te z kolei są rezultatem dobrego wychowania, dobre wychowanie musi mieć oparcie w prawach. Te zaś tworzą prawodawcy, którzy muszą otrzymać odpowiednie wykształcenie. Zdolności, które są potrzebne prawodawcom, by stanowić racjonalne prawa, wymagają zaś tego rodzaju wiedzy, która jest treścią *Etyki* i *Polityki*⁷⁴.

teles pisze tak, jakby było oczywiste, że on i jego słuchacze wiedzieli o tym temacie od samego początku wykładów: „He then introduces, without explication, a second purpose that he now presupposes we and he have had in mind all along”, Cooper (2010: 222).

⁷³ Ἀγαπῆτόν μὲν γὰρ καὶ ἐνὶ μόνῳ, κάλλιον δὲ καὶ θεϊότερον ἔσθαι καὶ πόλει, EN 1094b9–10. Jest to mocno zmieniony przeze mnie przekład Gromskiej. Przyznaję, że jest to wyrażenie myśli Arystotelesa w sposób dobitniejszy niż w innych przekładach, ale sens ostatecznie jest właśnie taki. Nie jest to mój pomysł na przekład. Kierowałem się tutaj sugestią Burneta: „observe that ἀγαπῆτόν has its usual sense of ‚better than nothing’, *faute de mieux*”. Co do wymowy tego zdania, Burnet uważa, że gdyby Arystoteles ograniczył się tylko do poszukiwania dobra dla jednostek, to biorąc pod uwagę jego poglądy na zadania nauki, musiałby uznać taką (nakierowaną na jednostki) „naukę” za amatorszczyznę (nauka u Arystotelesa nie dotyczy jednostkowych przypadków): „a science which dealt with the good of the individual alone would be incomplete, a mere makeshift”. Burnet (1900: xxvi). Tłumaczenie Gromskiej powyższego zdania brzmi: „i dla jednostki bowiem miłą jest rzeczą dopięcie celu, ale piękniejszą i bardziej boską — dla narodu i dla państwa”.

⁷⁴ Bodéüs (1993: 59–63).

VIII. Konsekwencje różnych sposobów czytania *Etyki* i *Polityki*

Etyka i *Polityka* czytane są obecnie poprzez pryzmat współczesnego rozdziału pomiędzy (indywidualną) moralnością a polityką. Wolno je oczywiście czytać osobno, tak jakby adresowane były do różnych czytelników, i wolno je traktować jako dotyczące odrębnych gałęzi filozofii, ale trzeba też sobie zdawać sprawę z tego, że wtedy prawdopodobnie odczytuje się je i rozumie wbrew intencjom ich autora. Istnieje więc ryzyko, że choć taka lektura może być bardzo inspirująca i może też nieść wiele najrozmaitszych pożytków, to jednak jednej korzyści może nie przynieść — zrozumienia ich sensu zamierzonego przez samego Arystotelesa.

BIBLIOGRAFIA

- BODÉUS, R., 1993, *The Political Dimensions of Aristotle's Ethics*, Albany.
- BURNET, J., 1900, *The Ethics of Aristotle. Edited with an Introduction and Notes*, London.
- COOPER, J.M., 2010, „Political community and the highest good”, w: J.G. Lennox, R. Bolton (ed.), *Being, nature, and life in Aristotle: essays in honor of Allan Gotthelf*, Cambridge, s. 212–264.
- CRISP, R. (transl.), 2000, *Aristotle's Nicomachean Ethics*, Cambridge.
- GRANT, A., 1885, *The Ethics of Aristotle*, London.
- GROMSKA, D. (tłum.), 2000, *Etyka nikomachejska*, w: Arystoteles, *Dziela wszystkie*, t. 5, Warszawa.
- Hardie, W.F.R., 1989, *Aristotle's Ethical Theory*, Oxford.
- IRWIN, T. (transl.), 1985, *Aristotle. Nicomachean Ethics*, Indianapolis.
- KRAUT, R., 2006, „Doing Without Morality: Reflections on the Meaning of DEIN in Aristotle's Nicomachean Ethics”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 30, s. 159–200.
- PIOTROWICZ, L. (tłum.), 2001, *Polityka*, w: Arystoteles, *Dziela wszystkie*, t. 6, Warszawa.
- RACKHAM, H. (transl.), 1926, *Aristotle. The Nicomachean Ethics*, Cambridge MA.
- ROWE, C. (transl.), 2002, *Aristotle. Nicomachean Ethics*, Oxford.
- SCHOFIELD, M., 2006, „Aristotle's Political Ethics”, w: R. Kraut (ed.), *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*, Oxford, s. 305–322.
- SKOWROŃSKI, L., 2011, „Dlaczego konieczne jest nowe polskie tłumaczenie *Etyki nikomachejskiej* Arystotelesa?”, *Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej* 56, s. 53–68.
- SKOWROŃSKI, L., 2014, *Arystoteles o celu ludzkiego życia*, Nowa Wieś Nad Drwęcą.
- WESOŁY, M.A., 2016, „Ethos w filozofii hellenickiej”, *Ethos* 114, s. 86–107.
- WRÓBLEWSKI, W. (tłum.), 2000, *Etyka wielka*, w: Arystoteles, *Dziela wszystkie*, t. 5, Warszawa.

LESZEK SKOWROŃSKI
/ Hastings UK /

Aristotle's *Nicomachean Ethics* and *Politics*: Their Common Field of Inquiry and Their Common Reader

The aim of the article is to indicate that there is quite strong support in the text of the *Nicomachean Ethics* for the argument that its inquiry is “political” rather than “ethical” in character – the textual evidence provides reasons to challenge the traditional belief that Aristotle separated ethics from politics and started the rise of ethics as a new branch of philosophy. In addition, one can posit a hypothesis (and this has already been done) that the reader, whom Aristotle had in mind while writing what we now know as the *Ethics*, was a politician-lawgiver (and not just any educated Greek or – which is even less probable – any human being). So the reader aimed at in the *Ethics* is the same as the reader aimed at in the *Politics* – a politician-lawgiver. The *Ethics* and the *Politics* are a two-part but inseparable compound that together make a textbook for a politician-lawgiver. Both parts should be read together because the one cannot be understood correctly (i.e. as closely as possi-

ble to the intentions of their author) without the other. Aristotle studies human good not from the point of view of the individual but from the point of view of the human community. The highest human good – the philosopher's *eudaimonia* – is achieved not by individual effort (or not fundamentally by that) but as a result of good laws and a well-organized life in a *polis*.

KEYWORDS

Aristotle, Nicomachean Ethics, Politics, eudaimonia, good life, virtue, education, law

Dobro, przyjemność, a typy przyjaźni w wykładni Arystotelesa (*EE VII 2*)

MACIEJ SMOLAK / *Kraków* /

Wstęp

W drugim rozdziale siódmej księgi *Etyki eudemejskiej* (*EE H 2*) Arystoteles opracowuje typologię przyjaźni wychodząc od trudności, czy obiektem lubianym jest to, co przyjemne, czy to, co dobre (1235b18–19). Rozwiązanie trudności przedstawia w rozumowaniu obejmującym cztery kroki, które kończy się wykazem powodów lubienia z uwzględnieniem jego podstawy oraz celu (1235b18–1236a16)¹. Na tej drodze Arystoteles dochodzi do

¹ Czasownik *philein* znaczy przede wszystkim „kochać”, „miłować”, „lubić”. Na trudności związane z przekładem *philein* wskazuje na przykład Cooper (1977: 621, przyp. 5), który proponuje, aby w kontekście przyjaźni, *philein* oddawać przez „lubić” (*like*). Ma to swoje uzasadnienie, ponieważ „kochać” odsyła bardziej do namiętności i pożądania. Podobny wydzźwięk może też mieć „miłować”, na co zwraca uwagę na przykład Kant (1953:

konkluzji, że są trzy podstawowe typy przyjaźni: (i) przyjaźń etyczna², czyli z powodu cnoty (*di'aretēn*); (ii) przyjaźń użyteczna, czyli z powodu tego, co użyteczne (*dia to chrēsimon*); (iii) przyjaźń hedoniczna, czyli z powodu przyjemności (*di' hēdonēn*). Jednak we fragmencie 1237a19–21 Arystoteles problematyzuje zagadnienie i stawia ważne pytania, które pozostają w ścisłym związku z główną aporią rozpoczynającą *EE* H 2:

1. czy jest możliwa przyjaźń bez przyjemności?
2. czym różni się przyjaźń hedoniczna od przyjaźni etycznej?
3. od której z dwóch rzeczy zależy lubienie: czy lubimy kogoś, ponieważ jest dobry nawet, jeśli nie jest przyjemny, w każdym razie nie z tego powodu, że jest przyjemny?

Dalsza analiza pozwala Arystotelesowi na dogłębniejsze zbadanie zagadnienia i wyłuszczenie kolejnych argumentów na rzecz przyjętej typologii przyjaźni.

Przedstawione przez Arystotelesa rozważania na temat przyjaźni są wyrazem stosowania przez niego metody badawczej, którą w *Fizyce* (*Ph.* 184a16) określa „naturalną drogą badania”³. Ogólnie metoda stawia sobie za cel poznanie pierwszych zasad⁴, czyli zdobycie wiedzy na temat tego, co znane z natury (*ta gnōrima tēi phusei* — *Ph.* 184a17)⁵. Jednak za punkt wyjścia wybiera to, co lepiej znane dla nas (*ek tōn gnōrimōterōn hēmin* — *Ph.* 184a16). Na to, co lepiej znane dla nas, składają się dane, które Arystoteles określa przy pomocy wyrażenia *ta phainomena*. Danymi są fakty empiryczne oraz godne zaufania poglądy (*endoxa*), czyli powszechnie akceptowane lub głoszone przez ludzi wykształconych, w szczególności wybitnych i szanowanych (*Top.* 100b21–23).

Dobłą ilustracją zastosowania naturalnej drogi badania w kontekście rozważań na temat przyjaźni może być dociekanie mające na celu ustalenie, ile jest typów przyjaźni⁶.

20), mówiąc o miłości patologicznej. Choć z drugiej strony Kant (1953: 20) mówi też o miłości praktycznej. O ile wyrażenie „miłość patologiczna” pasuje do przyjaźni hedonicznej, o tyle wyrażenie „miłość praktyczna” współgra z przyjaźnią etyczną. Żadne jednak z nich nie harmonizuje z charakterystyką przyjaźni użytecznej, a przynajmniej z jej pewnymi wersjami, na przykład z przyjaźnią pomiędzy obywatelami różnych miast-państw, czy przyjaźnią pomiędzy tymi, których łączą wspólne interesy handlowe. Warto w tym miejscu dodać, że *philein* może podkreślać, iż ktoś ma zamiłowanie do praktykowania określonej aktywności. Może też wyrażać aprobatę dla pewnego typu rzeczy lub ludzi. Można więc *philein* słuchanie muzyki, ale można też *philein* poetów lub abstrakcyjne wartości, na przykład przyjemność, czy godne pochwały cnoty.

² Synonimami określenia „przyjaźń etyczna” w *EE* H 2 są: przyjaźń prymarna (*prōtē*); przyjaźń ludzi dobrych (*tōn agathōn*); przyjaźń ludzi najlepszych (*tōn beltistōn*); przyjaźń ludzi najwyższej próby (*tōn spoudaion*); przyjaźń ze względu na cnotę/doskonałość (*ka'aretēn*).

³ Na temat metody badawczej Arystotelesa zobacz Irwin (1990); Broadie (1991: 17–24); Bostock (2000: 213–245); Pakaluk (2005: 25–37); Smolak (2015: 46–48).

⁴ Metoda znajduje swoje zastosowanie nie tylko w badaniach z zakresu filozofii teoretycznej, w szczególności fizyki i metafizyki (zobacz *Ph.* 184a10–21; *Metaph.* 1029b1–11), lecz również w badaniach z zakresu filozofii praktycznej.

⁵ Arystoteles posługuje się również innymi wyrażeniami, które traktuje synonimicznie dla *ta gnōrima tēi phusei*. Por. *Metaph.* 1029b11; *EN* 1095b3.

⁶ W *EE* H 1, czyli w tej części *EE*, w której Arystoteles problematyzuje zagadnienie przyjaźni stawiając pytania i przytaczając niezgodne poglądy na jej temat, pojawia się kwestia, czy „przyjaźń” jest orzekana w jeden sposób, czy na wiele sposobów, a jeśli na wiele, to na ile (1234b19–20). Kwestia łączy się bezpośrednio z zagad-

Ponieważ godne zaufania poglądy są w tej materii niezgodne, prowadzi to do pojawienia się trudności, która zarazem świadczy o tym, że kwestia typologii przyjaźni implikuje pojawienie się węzła do rozwiązania (*Metaph.* G 1 995 a 30-31). Z punktu widzenia prowadzonego dociekania jest to jednak korzystne, ponieważ cel, do którego badający zmierza, staje się w pełni jasny dopiero wtedy, gdy rozpoznał trudność (*Metaph.* 995b1-2). W dalszej części swoich rozważań Arystoteles prezentuje własne rozwiązanie problemu, które z jednej strony reinterpretuje przeciwne poglądy, z drugiej pozwala na ich uwyrażenie i doprecyzowanie z punktu widzenia postawionego problemu.

Artykuł składa się z dwóch części. Pierwsza jest prezentacją partii tekstu EE H 2 poprzedzającej wysunięte pytania 1-3, która obejmuje wyróżnienie powodów lubienia i ustalenie trzech typów przyjaźni oraz wyjaśnienie związku zachodzącego pomiędzy nimi. Druga dotyczy analizy pytań 1-3 problematyzujących ustaloną typologię przyjaźni i zawiera zarys argumentacji, która wskazuje na to, że pomimo koincydencji przyjemności oraz dobra, typologia nie traci na ważności.

I. Powody lubienia i relacja *pros hen*⁷

Arystoteles stawia pytania 1-3 wyróżnione we *Wstępie* w celu sproblematyzowania rezultatu, do jakiego doszedł w wyniku przeprowadzonego badania typologicznego w pierwszej części EE VII 2. Dlatego przed przystąpieniem do analizy pytań przedstawiam poprzedzające je rozważania Arystotelesa, a tym samym naświetlam kontekst, w jakim zostają postawione.

1. POWODY LUBIENIA — EE 1235B18-1236A16

W 1235b18-1236a16 Arystoteles przeprowadza czteroetapowe rozumowanie, na podstawie którego wykazuje, że są trzy powody lubienia i w konsekwencji trzy typy przyjaźni.

Pierwszy krok (EE 1235b16-23) jest zarysowaniem problemu i postawieniem pytania, czy obiektem lubianym (*to philoumenon* — EE 1235b19) jest to, co przyjemne, czy to, co dobre. Wprawdzie tak postawiony problem mógłby sugerować, że obiektem lubianym może być albo to, co przyjemne, albo to, co dobre, ale Arystotelesowi zależy na tym, aby wykazać, że może nim być jedno lub drugie, i że przynajmniej w pewnych przypadkach to, co przyjemne i to, co dobre, odsyła do tego samego obiektu. Mimo to w pierwszym

nieniem typologii przyjaźni i nawiązuje do trudności, czy występuje tylko jeden typ przyjaźni, czy też jest ich więcej.

⁷ Na temat badania powodów lubienia i związku pomiędzy trzema typami przyjaźni w oparciu o relację *pros hen* zobacz Smolak (2013: 160-204). Tutaj ograniczam się tylko do zwrócenia uwagi na najważniejsze kwestie.

kroku Arystoteles jedynie podkreśla, że to, co przyjemne i to, co dobre, jest czymś innym, ponieważ pierwsze jest obiektem pożądania, natomiast drugie jest obiektem chcenia.

Drugi krok (EE 1235b24–29) jest próbą rozwiązania trudności w oparciu o rozróżnienie na to, co dobre lub przyjemne oraz to, co jawi się jako dobre lub przyjemne. Rozróżnienie zostaje doprecyzowane poprzez wprowadzenie trzech dookreśleń (EE 1235b26–28): (i) to, co przyjemne jest czymś, czego faktycznie pragniemy, ponieważ jawi się jako coś dobrego; (ii) niektórzy uważają, że to, co przyjemne jest czymś dobrym; (iii) niektórym to, co przyjemne jawi się jako coś dobrego, nawet jeśli nie uważają, że jest czymś dobrym. W ten sposób Arystoteles sygnalizuje, że: (a) w przypadku lubienia w grę wchodzi czynnik subiektywny, który od strony językowej znajduje swój wyraz w zastąpieniu *to philoumenon* przez *philon* (EE 1235b29); (b) w pewnych przypadkach zachodzi koincydencja pomiędzy tym, co przyjemne i tym, co dobre⁸. W rezultacie drugi krok rozumowania kończy się wysunięciem konkluzji, że *lube* (*philon*) jest nie tylko to, co dobre, lecz również to, co przyjemne (EE 1235b29). Tak więc trudność wysunięta w pierwszym kroku okazuje się pozorna, ponieważ nie w każdym przypadku to, co przyjemne i to, co dobre jest czymś innym. Poza tym, ze względu na obecność subiektywnego czynnika w ocenie tego, co *lube*, to co przyjemne może jawić się komuś jako dobre, nawet jeśli nie uważa, że jest ono czymś dobrym (ad. iii).

Trzeci krok (EE 1235b30–1236a6) wychodzi od innej hipotezy i wprowadza rozróżnienie na to, co całkowicie dobre (*to haplōs agathon*) i dobre dla kogoś (*to tini agathon*) oraz na to, co całkowicie przyjemne (*to haplōs hēdu*) i przyjemne dla kogoś (*to tini hēdu*). Określenia „całkowicie dobre” i „całkowicie przyjemne” są charakterystykami tych samych rzeczy, ponieważ wskazują na to, co jest dobre i przyjemne dla etycznie i fizycznie zdrowego człowieka⁹. Natomiast to, co „dobre dla kogoś” lub „przyjemne dla kogoś” — o ile owe rzeczy nie są „całkowicie dobre” lub „całkowicie przyjemne”¹⁰ — są charakterystykami tego, co jest dobre i przyjemne dla kogoś chorego lub znajdującego się w nie w pełni w dobrym stanie pod względem etycznym lub fizycznym¹¹. Zarazem klasyfika-

⁸ Do takiej koincydencji dochodzi w przypadku człowieka najwyższej próby, ponieważ to, co jawi się jemu jako przyjemne/dobre, jest obiektywnie przyjemne/dobre. Ale koincydencja przyjemności i dobra może również zachodzić w przypadku człowieka o spaczonym charakterze (*kakos*), ponieważ pomimo identyfikacji celu życiowego z czymś złym to, co jawi się jemu jako przyjemne/dobre, faktycznie jest dla niego przyjemne/dobre. Jednak argumenty na rzecz obu przypadków zachodzenia koincydencji Arystoteles podaje w trzecim kroku rozumowania (por. też przyp. 10, 12).

⁹ Gdy Arystoteles określa daną rzecz jako całkowicie dobrą, chodzi mu przede wszystkim o to, że spełnia ona wymogi standardu w swojej kategorii. W przypadku ustalania tego, co jest dobre dla człowieka, takim standardem jest człowiek najwyższej próby. Stąd to, co jawi się jemu jako dobre, jest takie obiektywnie. Wynika to z faktu, że człowiek najwyższej próby jest tak ukwalifikowany etycznie, że potrafi ocenić, co jest dobre niezależnie od tego, w jakiej relacji on sam pozostaje do ocenianego dobra. Podobnie rzecz się ma w przypadku tego, co jest przyjemne. W rezultacie człowiek najwyższej próby jest miarą (*metron*) tego, co jest dobre/przyjemne dla człowieka. Zobacz np. Broadie (Aristotle 2002: 72–73).

¹⁰ W przypadku człowieka najwyższej próby to, co całkowicie dobre/przyjemne jest również dobre/przyjemne dla niego.

¹¹ Arystoteles dopuszcza możliwość, że to, co człowiek o spaczonym charakterze uważa za dobre/przyjemne, faktycznie jest dobre/przyjemne dla niego. Wprawdzie taki człowiek posiada błędną opinię o tym, co jest

cje dóbr i przyjemności z drugiego oraz trzeciego kroku nie pokrywają się, ponieważ rzeczy należące do „tego, co jawi się jako dobre/przyjemne” tworzą szerszą klasę od rzeczy wchodzących w skład „tego, co dobre/przyjemne dla kogoś”. Można to zauważyć porównując człowieka nieopanowanego (*akratēs*) z człowiekiem o spaczonym charakterze. Akratyk jest bowiem przekonany, że to, co jawi się jemu jako dobre/przyjemne, nie jest czymś dobrym/przyjemnym dla niego, o czym świadczy między innymi odczuwany przez niego *post factum* żal natury etycznej. Natomiast człowiek o spaczonym charakterze jest przekonany, że to, co jawi się jemu jako dobre/przyjemne, jest czymś dobrym/przyjemnym dla niego, o czym świadczy między innymi to, że takiego żalu *post factum* nie odczuwa¹². W ten sposób Arystoteles wykazuje, że koincydencja pomiędzy dobrem i przyjemnością nie ogranicza się jedynie do całkowitego dobra i całkowitej przyjemności, lecz może również występować w innych sytuacjach — na przykład to, co dobre dla człowieka o spaczonym charakterze może być również przyjemne dla niego.

W czwartym kroku (EE 1236a7–16), korzystając z dookreśleń uzyskanych w drugim i trzecim kroku rozumowania, Arystoteles wychodzi od założenia, że dobro jest orzekane na wiele sposobów (*pleonachōs legomen* — EE 1235a7–8). Jest bowiem orzekane: (i) o tym, co dobre, ponieważ jest dobre w swoim rodzaju; (ii) o tym, co dobre, ponieważ jest użyteczne; (iii) o tym, co całkowicie przyjemne i całkowicie dobre; (iv) o tym, co przyjemne dla kogoś i co jawi się jako dobre. Rozróżnienia wprowadzone w obrębie tego, co dobre, stanowią zasadnicze przygotowanie do wysunięcia ostatecznego wniosku na temat powodów lubienia z uwzględnieniem jego podstawy oraz celu. Arystoteles stwierdza w 1236a12–14, że w przypadku relacji interpersonalnych lubimy kogoś: (i) dlatego, że jest takiej oto konstytucji i z powodu cnoty (*tōi toionde kai di'aretēn*); (ii) dlatego, że jest użyteczny (*hoti chrēsimos*)¹³; (iii) dlatego, że jest przyjemny i z powodu przyjem-

obiektywnie dobre/przyjemne dla człowieka, lecz nie myli się co do tego, co jest dobre/przyjemne dla niego. Świadczy o tym między innymi stwierdzenie Arystotelesa, że „wino jest przyjemniejsze (*hēdion*) nie dla kogoś, kto zupełnie zepsuł sobie język przez pijaństwo [...], lecz dla kogoś, kto ma niezepsuty zmysł postrzegania” (EE 1235b38–1236a1). Gdyby Arystoteles uważał, że wino nie może być przyjemne dla tych, którzy zniszczyli sobie doszczętnie zmysł smaku na skutek pijaństwa, nie użyłby stopnia wyższego przymiotnika *hēdus*, tylko stwierdziłby, że w ich przypadku wino nie jest przyjemne.

¹² Wprawdzie w EN Arystoteles zdaje się sugerować, że ludzie źli są pełni żalu (*metameleias gar hoi phauloi gemousin* — 1166b24–25), ale ma na myśli złych, którzy są podobni do ludzi nieopanowanych (b 8). Można więc domniemywać, że chodzi o taką sytuację, w której podmiot działający postępuje na podstawie decyzji, czyli rozpoczyna działanie od tego, co preferencyjnie wybrał, jednak na skutek uległości wobec swoich pożądań, nie udaje mu się doprowadzić do osiągnięcia zamierzonego celu — w jego wypadku, złego celu. W efekcie żałuje, ale nie dlatego, że jego postępowanie jest nieetyczne, lecz dlatego, że zachował się bezmyślnie. Zobacz Price (1989: 127–129); Pakaluk w: Aristotle (1998: 177); Bostock (2000: 173). Warto zaznaczyć, że w tym samym paragrafie Arystoteles mówi również o zupełnie złym człowieku (*komiđēi phaulos* — EE 1235b5), jednak nie twierdzi, że taki człowiek jest wewnętrznie rozdarty, lub że żałuje. Można więc przyjąć, że zupełnie zły różni się od *nieopanowanego* złego między innymi tym, że to, co zamierzył i zaplanował, zostaje przez niego w efektywny sposób zrealizowane. Zobacz Smolak (2013: 255–256).

¹³ Wprawdzie w tym miejscu Arystoteles nie używa przyimka *dia* do charakterystyki przyjaźni utylitarnej, ale dalej stosuje go konsekwentnie (por. np. EE 1236a32). Można więc punkt (ii) rozszerzyć i wyrazić go w następujący sposób: dlatego, że jest użyteczny i z powodu tego, co użyteczne.

ności (*hoti hēdus kai di' hēdonēn*). Jest zatem konieczne, aby były trzy typy przyjaźni (EE 1236a16), czyli przyjaźń etyczna, przyjaźń użyteczna i przyjaźń hedoniczna.

W dalszej części EE H 2 Arystoteles dookreśla wyróżnione powody, ponieważ przy ich wskazaniu pojawiają się co najmniej dwa niedomówienia. Nie jest bowiem jasne, co kryje się pod terminem *aretē* i jak należy rozumieć przyimek *dia*.

Pierwsze niedomówienie znajduje swoje wyjaśnienie w uwadze, że przyjaźń ze względu na cnotę jest przyjaźnią ludzi najlepszych (EE 1236b1). Wprawdzie odwołanie się do ludzi najlepszych może sugerować, że chodzi o kogoś, kto jest najlepszy w danej dziedzinie praktycznych działań, na przykład w dziedzinie działań zgodnych z cnotą męstwa, jednak wydaje się, że Arystoteles ma w tym miejscu na myśli przede wszystkim ludzi najwyższej próby. Jeśli tak jest, to *aretē* może w tej sytuacji oznaczać nie tyle konkretną cnotę etyczną lub nie tylko konkretną cnotę etyczną, lecz również strukturę charakterologiczną, której podbudowę stanowią cnoty etyczne rozwinięte do pełnej postaci (por. np. EE Th 3).

Drugie niedomówienie dotyczy sposobu rozumienia wyrażen z użyciem przyimka *dia*, które w kontekście przyjaźni wiąże się z pytaniem, dlaczego przyjaźnimy się z kimś. Nie jest bowiem jasne, czy termin *dia* wskazuje na sprawczość, czyli na to, na skutek czego kogoś lubimy, czy na celowość, czyli na to, po co kogoś lubimy. Nie jest więc jasne, czy przyjaźnimy się z kimś, ponieważ pobudza nas do tego cnota, przyjemność lub pożytek, czy też dlatego, że dzięki relacji przyjaźni zbliżamy się do celu, jakim jest cnota, przyjemność lub pożytek. Wydaje się jednak, że taki podział jest sztuczny, ponieważ mówiąc o przyjaźni Arystoteles ma na uwadze oba sensy *dia* i chodzi mu nie tylko o przyczynę sprawczą, lecz również o przyczynę celową. Przy czym w zależności od typu przyjaźni i konstytucji przyjaźniących się podmiotów, obie perspektywy nabierają innego znaczenia. W przypadku przyjaźni użytecznej i hedonicznej obiektem zainteresowania są akcydentalne cechy przyjaciela lub to, co on dostarcza dzięki nim, czyli odpowiednio pożytek i przyjemność. Natomiast w przypadku przyjaźni etycznej obiektem zainteresowania są przede wszystkim istotne cechy przyjaciela oraz to, co on dostarcza dzięki nim, czyli między innymi piękno, którego uosobieniem jest sam przyjaciel i jego czyny.

2. CHARAKTER JEDNOŚCI POMIĘDZY TRZEMA TYPMI PRZYJAŹNI

— EE 1236A16–25

W 1236a16–25 Arystoteles wyjaśnia, że przyjaźń etyczna, przyjaźń hedoniczna i przyjaźń użyteczna nie są synonimami, nie pozostają w relacji do przyjaźni *tout court* jak gatunki do rodzaju i nie są przypadkowymi homonimami. Podpadają natomiast pod homonimiczność *pros hen*, czyli homonimiczność typu „przez odniesienie do jednego”. Mimo że różnice pomiędzy wymienionymi przyjaźniami są na tyle znaczące, że nie posiadają jednej natury, ani nie tworzą trzech gatunków należących do jednego rodzaju, to jednak nie są one na tyle radykalnie różne, aby owe relacje interpersonalne posiadały wspólną nazwę i całkowicie różne definicje, czyli żeby spełniały wymóg bycia przypadkowymi homonimami.

Termin *philia* jest abstrakcyjnym rzeczownikiem pochodzącym od czasownika *philein* i ma ten sam zasięg, co on. W znaczeniu „przyjaźń” odnosi się do relacji interpersonalnych utrzymywanych nie tylko w sferze prywatnej, lecz również w sferze publicznej. Tak więc *philia* w rozumieniu przyjaźni znajduje zastosowanie na oznaczenie: (i) intymnych relacji pomiędzy dwojgiem osób, które łączy głębsza lub płytsza więź uczuciowa, a także podzielane zainteresowania, cele, wartości lub ideały; (ii) formalnych relacji, zazwyczaj pozbawionych więzi uczuciowych, przyjmujących postać układu o wzajemnej pomocy, świadczonej w sferze politycznej, prawnej, czy finansowej¹⁴.

Uwzględniając punkt (ii), traktowanie przyjaźni użytecznej jako tego, co „lepiej znane dla nas” (por. *Wstęp*), nie jest niczym dziwnym. Daje temu wyraz Arystoteles, gdy podkreśla, że przyjaźń z powodu tego, co użyteczne, jest przyjaźnią większości ludzi (EE 1236a33–34). Ale nie jest zaskakujące, że również przyjaźń hedoniczna podpada pod to, co „lepiej znane dla nas”. Na to także Arystoteles zwraca uwagę, gdy stwierdza, że przyjaźń z powodu przyjemności jest przyjaźnią cechującą ludzi młodych. Jest to o tyle zrozumiałe, że ludzie młodzi kierują się w swoim życiu postrzeganiem zmysłowym (EE 1236a38) i jak się można domyślać, w kręgu ich zainteresowań są przyjemności związane z aktywnością zmysłową. Oba typy przyjaźni są nietrwałe — przyjaźń użyteczna dlatego, że trwa tak długo, jak długo przyjaciele są użyteczni (EE 1236a35), przyjaźń hedoniczna dlatego, że wraz z dojrzewaniem zmieniają się upodobania i w konsekwencji to, co przyjemne (EE 1236b1). Ale do zakresu tego, co „lepiej znane dla nas” należy również przyjaźń etyczna, co znajduje swój wyraz w głoszonym poglądzie, że jedynie ludzie dobrzy mogą być uznani za prawdziwych przyjaciół¹⁵. I na ten fakt zwracają uwagę Akademyści, którzy utrzymują, że jest tylko jeden typ przyjaźni, czyli przyjaźń etyczna.

Próbując uzgodnić kolidujące poglądy Arystotelesa podejmuje polemikę z tymi, którzy twierdzą, że jedna definicja nie stosuje się do wszystkich danych i że w związku z tym relacje o charakterze użytecznym i hedonicznym nie są przyjaźniami. Zauważa bowiem, że nawet jeśli ogół jest prymarnym przypadkiem, nie trzeba uważać, że prymarny przypadek jest ogółem (EE 1236a23–25). W konsekwencji nie trzeba uważać, że skoro relację hedoniczną i użyteczną nie cechuje ta sama natura, która cechuje relację etyczną i którą wyraża termin „przyjaźń” w zastosowaniu do przyjaźni z powodu cnoty, to owe relacje nie są przyjaźniami. W istocie Arystoteles wskazuje na dwa różne sposoby, zgodnie z którymi można orzekać o czymś „prymarne”. Dana rzecz może być prymarna: (i) zgod-

¹⁴ Już u Homera występuje tego typu przyjaźń pod nazwą *philotēs*. Zobacz np. Hom. *Il.* III 73 — gdy Parys, pod wpływem przemowy Hektora, pełnej wyrzutów skierowanej pod jego adresem, decyduje się stoczyć pojedynek z Menelaosem, deklaruje przed podjęciem walki, że ten, kto zwycięży, weźmie Helenę i zdobyte skarby, natomiast inni zawrą przyjaźń i wiernie przymierza (*hoi d'alloi philotēta kai horkia pista tamontes*). Jak podkreślają Gauthier i Jolif (Aristote 1959: 658), *philotēs* pełni funkcję prywatnego traktatu pokojowego sankcjonowanego precyzyjnym regulaminem rozliczeń pomiędzy stronami układu.

¹⁵ W EE H 1 Arystoteles stwierdza, co następuje: „wydaje się, że ten sam mężczyzna jest nie tylko dobry, lecz jest również przyjacielem” (EE 1234b26–27); „jednym wydaje się, że ci, którzy są źli, nie mogą być przyjaciółmi, lecz jedynie ci, którzy są dobrzy” (EE 1235a32–33).

nie z ogólnością *kath'hen*, czyli ogólnością „ze względu na jedną naturę”; (ii) zgodnie z ogólnością *pros hen*, czyli ogólnością „przez odniesienie do jednego” (zob. Owens 1989).

Pierwszy sposób rozumienia implikuje występowanie wspólnej natury w ten sam sposób orzekalnej o każdej rzeczy z osobna — w tym wypadku orzekalnej o każdym wyróżnionym typie przyjaźni. Ponieważ przyjaźnie utylitarna i hedoniczna nie dzielą wspólnej natury z przyjaźnią etyczną i ponieważ spełniają wymogi nałożone na relację przyjaźni z ograniczeniami, tak więc takie relacje nie mogą być przyjaźniami zgodnie z ogólnością „ze względu na jedną naturę”.

Drugi sposób rozumienia nie implikuje występowania wspólnej natury na równi orzekalnej o każdej rzeczy, lecz implikuje posiadanie jej jedynie przez przypadek prymarny. Ponieważ przyjaźń etyczna spełnia wymóg posiadania natury przyjaźni oraz orzekalności prymarności w oparciu o homonimiczność *pros hen*, więc ogólność „przez odniesienie do jednego” nie wyklucza możliwości orzekania „przyjaźń” o relacjach utylitarnych i hedonicznych. W konsekwencji wyjściowe dane, pomimo zachodzących pomiędzy nimi rozbieżności, dają się uzgodnić na bazie homonimiczności „przez odniesienie do jednego”¹⁶. Zarazem uzyskane uzgodnienie nie ogranicza się do określenia i wyjaśnienia tego, co na temat przyjaźni myślą współcześni Arystotelesowi, lecz dostarcza uzasadnienia dla prawomocnego stosowania jednego terminu *philia* na oznaczenie relacji interpersonalnych, różniących się nie tylko powodem, lecz również sposobem wzajemnego odnoszenia się przyjaciół względem siebie.

II. Czy przyjaźń etyczna nie jest przyjaźnią hedoniczną?

W dalszej części *EE H 2* Arystoteles problematyzuje zagadnienie typologii przyjaźni. Ponownie podkreśla, że to, co całkowicie dobre, i to, co całkowicie przyjemne, jest tym samym (*EE* 1236b27). Następnie przedstawia charakterystykę prawdziwego przyjaciela, zauważając, że taki przyjaciel jest wart wyboru z powodu niego samego (*di' hauton hairetos* — *EE* 1236b29), czego dowodem jest to, że można chcieć dla niego dobrych rzeczy z powodu niego samego (*EE* 1236b30). W rezultacie prawdziwy przyjaciel jest prymarnym i całkowicie przyjemnym przyjacielem. Dlatego wydaje się, że również każdy przyjaciel jest przyjemny (*EE* 1236b33). Jednak takie przypuszczenie może niepokoić, ponieważ zdaje się sugerować, że również utylitarny przyjaciel jest przyjemny. W rezultacie rozróżnienie samych powodów lubienia i wyróżnienie na ich podstawie trzech typów przyjaźni staje pod znakiem zapytania. Dlatego Arystoteles postuluje dokładniejsze

¹⁶ Kwestią otwartą pozostaje, czy jest to ostateczne rozwiązanie aporii przez Arystotelesa, ponieważ w kontekście homonimiczności „przez odniesienie do jednego” prymarne jest to, czego definicja zawiera się we wszystkich przypadkach (*EE* 1236a20–21). Jeżeli więc przyjaźń etyczna jest prymarna w stosunku do przyjaźni utylitarnych i hedonicznych, to w myśl nałożonego warunku, jej definicja powinna się zawierać w definicji przyjaźni utylitarnych i hedonicznych, ale nie odwrotnie. Tymczasem ani w dalszej części *EE H 2* ani w żadnym innym miejscu siódmej księgi *EE* Arystoteles nie formuluje definicji poszczególnych typów przyjaźni w taki sposób, żeby spełniały warunek nałożony na homonimiczność *pros hen*.

zbadanie zagadnienia, czego wyrazem jest postawienie przez niego trzech wymienionych we *Wstępie* pytań.

1. CZY JEST MOŻLIWA PRZYJAŹŃ BEZ PRZYJEMNOŚCI?¹⁷

Wydaje się, że przyjaźń bez przyjemności jest niemożliwa, skoro każdy przyjaciel jest przyjemny. Ale po wysunięciu sugestii, że każdy przyjaciel jest przyjemny, Arystoteles każe się zatrzymać i zbadać, „czy aktywnemu lubieniu towarzyszy przyjemność pod warunkiem, że również to, co faktycznie lubiane jest przyjemne, czy nie?” (EE 1236b34–36).

Zgoda na to, że czynnemu lubieniu towarzyszy przyjemność, niezależnie od tego, czy to, co faktycznie lubiane jest przyjemne, czy też nie, wydaje się uzasadniona między innymi tym, że *philein* może oznaczać posiadanie zamiłowania do praktykowania pewnej aktywności (por. przyp. 1). Trudno jednak sobie wyobrazić wykonywanie z zamiłowaniem danej czynności, która nie jest przyjemna. Z drugiej strony, co by miało oznaczać „posiadanie zamiłowania do lubienia”, skoro *philein* wymaga obiektu lubianego. Naturalnie obiektem lubianym może być jakaś czynność, ale czy może nią być samo lubienie? Mogę wprawdzie lubić budowanie i dlatego angażuję się w nie, a ponadto mogę budować dla samego budowania bez względu na to, co będzie jego wytworem, ponieważ to właśnie jest dla mnie przyjemne¹⁸. Ale czy mogę lubić lubienie i dlatego angażować się w lubienie, a ponadto robić to dla samego lubienia, ponieważ to jest dla mnie przyjemne? Wydaje się, że nie, ponieważ lubienie jest relatywem, a byt relatywu polega na pozostawaniu w pewnej relacji do czegoś (zobacz *Cat.* 7).

Ponieważ to, co lubiane (korelat lubienia), jest przyjemne dla lubiącego (inaczej nie byłoby przez niego lubiane), tak więc aktywnemu lubieniu towarzyszy przyjemność przede wszystkim dlatego, że to, co faktycznie lubiane, jest przyjemne. Z tego jednak nie musi jeszcze wynikać, że każdy przyjaciel jest przyjemny. Znajduje to swój wyraz między innymi w przypadku ludzi złych, którzy pozostają we wzajemnej relacji przyjaźni pomimo tego, że się wzajemnie krzywdzą. Znoszą się wzajemnie ze względu na powzięty zamiar (EE 1236b16) — na przykład ze względu na przyjemność, którą jeden czerpie ze słuchania śpiewu, a drugi czerpie z bycia słuchanym. Czyli dla śpiewającego ma znaczenie, aby być słuchanym, choć kwestią otwartą pozostaje, czy ma dla niego znaczenie, kto jest jego słuchaczem. Natomiast dla słuchającego ma znaczenie, aby kogoś słuchać, choć kwestią otwartą pozostaje, czy ma dla niego znaczenie, kogo słucha.

¹⁷ Πότερόν ἐστιν ἄνεθ ἡδονῆς φιλία — EE 1237a19–20.

¹⁸ Wprawdzie budowanie jest dla Arystotelesa instruktazowym przykładem ruchu/procesu (*kinēsis*), który bez ukierunkowującej wskazówki w postaci końcowego wytworu procesu budowania byłby działaniem bez-celowym, ale można sobie wyobrazić, że ktoś angażuje się w budowanie traktując je jako działanie ludyczne – takim działaniem mogłaby być np. zabawa klockami.

Jeśli jednak u podstawy każdej przyjaźni leży jakaś postać *philein*, a dokładniej rzecz ujmując, jakaś postać *antiphilein*, i jeśli odwzajemnione przyjazne lubienie, podobnie jak lubienie, jest relatywem, który wymaga korelatu w postaci obiektu lubianego, to wydaje się, że każdy przyjaciel jest przyjemny. Arystoteles wyraźnie stwierdza, że „[ktoś] staje się przyjacielem, gdy będąc lubianym, odwzajemnia przyjazne lubienie i jest to w jakiś sposób uświadamiane przez obie strony”¹⁹. A to sugeruje, że korelatem lubienia jest człowiek, co z kolei zdaje się potwierdzać, że jednak każdy przyjaciel jest przyjemny. Czyli dla przyjaciół wzajemnie się krzywdzących z przytoczonego przykładu miałyby znaczenie, kto śpiewa i kto jest słuchaczem, pomimo tego, że korelatem lubienia stają się przede wszystkim aktywności — z jednej strony śpiewanie wykonywane w obliczu słuchacza, z drugiej strony słuchanie śpiewu w obliczu śpiewającego śpiewaka. Nie ulega jednak wątpliwości, że to człowiek jest *auctor agendi* owych aktywności i w tym sensie można przyjąć, że krzywdzący się przyjaciele są wzajemnie przyjemni przynajmniej w trakcie wykonywanych czynności, czyli śpiewania i słuchania. Mimo to dwie ilustracje przyjaźni utylitarnej zawarte w *EE VII 2*, zdają się sugerować, że nie każdy przyjaciel musi być przyjemny.

Pierwsza ilustracja odwołuje się do wersu Archilocha: „Glaukosie, pomocnik jest twoim przyjacielem do momentu, gdy walczy” (*EE 1236a37*). Pomocnik Glaukosa jest prawdopodobnie najemnikiem, natomiast Glaukos jest wielkim bohaterem wojny Trojańskiej i jego dewizą jest szlachetne współzawodnictwo, którego wyrazem jest nieustanna troska o to, by być zawsze walecznym i przewyższać innych męstwem (por. Hom. *Il.* VI 208). Związek Glaukosa i najemnika jest umową o wzajemnym świadczeniu dóbr, zawartą ze względu na partykularne cele każdej ze stron. Najemnik godzi się na wspieranie Glaukosa, ponieważ chce zdobyć pieniądze i łupy, natomiast Glaukos wykorzystuje najemnika, ponieważ — parafrazując fragment *Polityki* (1287b29–30) — ma przez to więcej oczu, uszu, rąk i nóg. Ale wątpliwe jest, że obaj darzą się wzajemnym lubieniem. Dla najemnika lube są dobra zewnętrzne, a nie Glaukos czy jego aktywność. Dla Glaukosa lube jest przewyższenie innych w męstwie, a nie najemnik czy jego aktywność. Poza tym ich relacja jest w pewnym sensie przypadkowa. Glaukos mógłby równie dobrze wybrać innego najemnika, a ponadto, gdyby wybrany najemnik przestał walczyć, na przykład z powodu odniesionych ran, wzięłby kolejnego najemnika, aby kontynuować realizację obranego przez siebie celu.

Druga ilustracja nawiązuje do wersu nieznanego poety: „Ateńczycy już nie znają Megarejczyków” (*EE 1236a37*). Przytoczone stwierdzenie sugeruje, że Arystotelesowi chodzi o pewien typ przyjaźni utylitarnej, mianowicie przyjaźń polityczną (*politikē philia*). W tym wypadku chodzi o zerwaną przyjaźń pomiędzy obywatelami Aten i Megary, która była konsekwencją rozwiązanego przymierza pomiędzy wymienionymi miastami-państwami (*EE 1242b23–25*)²⁰. Można mieć uzasadnione wątpliwości, że

¹⁹ Φίλος δὴ γίγνεται ὅταν φιλούμενος ἀντιφίλῃ, καὶ τοῦτο μὴ λαμβάνῃ πῶς αὐτοῦς — *EE 1236a14–15*.

²⁰ Po wojnach perskich Megara zawarła przymierze z Atenami, a te sprowadziły do Megary garnizon wojskowy. Jednak podczas wojny peloponeskiej przymierze zostało zerwane, ponieważ Megara zbuntowała się

pomiędzy obywatelami Megary i Aten zachodzi odwzajemnione przyjazne lubienie. Poza tym w EE H 10 Arystoteles wyróżnia dwa typy przyjaźni użytecznej — prawną (*nomikē*) oraz etyczną (*ēthikē*), ale przyjaźń polityczną identyfikuje z pierwszym typem i przedstawia ją jako rodzaj tymczasowego paktu, który zawiązują obie strony w celu stworzenia lepszych warunków dla realizacji własnych celów. Co prawda w przyjaźni politycznej strony oglądają się na równość, czyli dążą do zachowania jednej z cech przyjaźni, ale troszczą się o daną sprawę w taki sposób, w jaki czynią to sprzedający i kupujący (EE 1242b32–34). Jeśli więc przyjaźń polityczna ma charakter kupiecki, to wydaje się, że nie musi jej towarzyszyć przyjemność.

Ale nawet jeśli nie ma przyjaźni bez aktywnego lubienia i w konsekwencji bez przyjemności, to z tego nie musi wynikać, że aktywnemu lubieniu towarzyszy przyjemność dlatego, że również przyjaciel jest przyjemny. Wydaje się bowiem, że obiektem lubianym i tym, co przyjemne w relacji Glaukosa i najemnika, czy w przypadku przyjaźni politycznej, jest przede wszystkim korzyść dostarczana przez przyjaciela, a nie przyjaciel lub jego cechy akcydentalne.

2. CZYM RÓŻNI SIĘ PRZYJAŹŃ HEDONICZNA OD PRZYJAŹNI ETYCZNEJ?²¹

Nawet gdyby niektóre relacje określane mianem przyjaźni były możliwe bez przyjemności, to w przypadku przyjaźni etycznej i przyjaźni hedonicznej jest to niemożliwe. Mimo to, oba typy przyjaźni różnią się w zasadniczy sposób. Zwrócę uwagę na dwie różnice. Pierwsza różnica będzie dotyczyć zachowania osoby przyjaciela etycznego i przyjaciela hedonicznego z punktu widzenia decyzji (*proairesis*), druga różnica będzie dotyczyć postaci przyjemności w przyjaźni etycznej i przyjaźni hedonicznej.

2.1. Pierwsza różnica — zachowanie przyjaciela etycznego i przyjaciela hedonicznego z punktu widzenia decyzji

Ogólnie rzecz ujmując decyzja zawiera w sobie: (i) moment preferencyjny, który zakłada deliberację nad alternatywnymi sposobami postępowania i wybór jednego z nich;

i usunęła garnizon ateński.

²¹ Τι διαφέρει — EE 1237a20. Nie jest jasne, czego dotyczy pytanie. Może chodzić o to: (i) czym różni się przyjaźń bez przyjemności od innych typów przyjaźni; (ii) czym różni się przyjaźń hedoniczna od innych typów przyjaźni; (iii) czym różni się przyjaźń hedoniczna od przyjaźni etycznej. Pierwsza propozycja jest o tyle kłopotliwa, że zakłada możliwość występowania przyjaźni, której nie towarzyszy przyjemność. Tymczasem Arystoteles chce tą możliwość dopiero rozważyć, na co wskazuje pytanie bezpośrednio poprzedzające. Druga interpretacja ma swoje uzasadnienie zwłaszcza, że pytanie bezpośrednio następujące może dotyczyć nie tylko przyjaciela etycznego, lecz również przyjaciela użytecznego, przy założeniu, że *agathos* w nim występujące dopuszcza dookreślenie przez *toionde* oraz *chrēsimos* lub *ōphelimos*. Sądzę jednak, że Arystoteles jest przede wszystkim zainteresowany wskazaniem różnicy pomiędzy przyjaźnią hedoniczną i przyjaźnią etyczną, ponieważ obie pozostają w ścisłym związku z przyjemnością.

(ii) moment temporalny, który podkreśla, że wybrany sposób postępowania zostaje podjęty i realizowany.

2.1.1. Przyjaciel etyczny

Przyjaźń etyczna jest odwzajemnionym przyjaznym uczuciem i odwzajemnioną decyzją podjętą obopólnie (*antiphilia kai antiproairesis pros allēlous* — EE 1236b3). Dlatego w przyjaźń etyczną wpisany jest nie tylko aspekt uczuciowy, lecz również moment deliberacyjny, charakterystyczny dla decyzji. Nie chodzi więc jedynie o uczuciową odpowiedź na przyjazne uczucie, lecz przede wszystkim o to, aby uczuciowa odpowiedź była oparta na decyzji.

Decyzja jest ściśle powiązana z cnotą etyczną, ponieważ cnota etyczna jest dyspozycją proairetyczną (*hexis proairetikē* — EE 1227b8). Oznacza to, że cnota etyczna jest dyspozycją uzdalniającą do podejmowania decyzji, lecz w taki sposób, że podmiot działający wybiera każdą rzecz ze względu na piękno (EE 1230a27–30), a więc ze względu na to, co nakazuje rozum w jego funkcji praktycznej (EE 1229a2). Zarazem decyzja jest obmyślanym pragnieniem (*orexis bouleutikē* — EE 1226b17), ponieważ łączy w sobie moment racjonalny i moment orektyczny. Dzięki temu stanowi swoisty zwornik spajający rozumną i orektyczną część duszy. Działanie oparte na decyzji jest więc znakiem wewnętrznej harmonii człowieka, która znajduje swój pełny wyraz u człowieka najwyższej próby. Jego decyzje wypływają bowiem z centrum decyzyjnego, które świadczy o zespoleniu doskonale rozwiniętego charakteru i doskonale rozwiniętego rozumu w jego funkcji praktycznej²². Potwierdzeniem tej sugestii jest teza o nierozdzielności cnoty etycznej i roztropności oraz ściśle z nią związana teza o nierozdzielności cnot etycznych (EE E = EN Z²³). Nie dziwi więc, że człowiek najwyższej próby jest *spełniony* (*teleios* — EE 1237a30), a przyjaciele w przyjaźni etycznej nie narażają się na popełnienie błędu kategoryjnego. W ich przypadku rozróżnienie na osobę przyjaciela (kto?) i zespół jej cech (co?) traci na ważności. Wprawdzie cnoty etyczne są cechami charakteru, ale w przypadku człowieka najwyższej próby ów charakter stanowi jednolitą strukturę²⁴, której oznaką jest szlachet-

²² Takie centrum decyzyjne zdaje się mieć na myśli Price (1989: 105). Zobacz też Smolak (2013: punkt 2.4.4.)

²³ W EE i EN występują trzy wspólne księgi: *O sprawiedliwości* (EE D = EN E), *O cnotach intelektualnych* (EE E = EN Z) i *O przyjemności* (EE Z = EN H). Kenny (1978) dowodzi, że wspólne księgi były pierwotnie częściami składowymi EE i ten pogląd jest obecnie akceptowany przez komentatorów. Kenny (Aristotle 2011) przygotował również nowe tłumaczenie EE zawierające trzy wspomniane księgi z paginacją występującą w EN. W dalszej części artykułu, gdy będę odnosił się do treści zawartych w księgach wspólnych, będę wykorzystywał oznaczenia charakterystyczne dla EN.

²⁴ W *Cat.* 10b5–9 Arystoteles zauważa, że są przypadki, gdy dany podmiot nazywamy „takim a takim”, lecz nie przez derywację od cnoty. Taka sytuacja zachodzi dla nazwy *spoudaios*, gdyż nie określa się danego człowieka *spoudaios* na mocy derywacji od cnoty, lecz dlatego, że dany człowiek ma cnotę. W tym wypadku nie chodzi więc o posiadanie tej, czy innej cnoty, lecz raczej o *posiadanie* całościowej struktury, na mocy której można o kimś powiedzieć, że jest *najwyższej próby*.

ność (*kalokagathia*)²⁵. Dlatego charakter człowieka najwyższej próby jest nie tyle „czymś” kogoś, lecz jest elementem współkonstituującym centrum decyzyjne, czyli samego „kto” rozumianego jako *auctor agendi*.

Ponadto konstytucja człowieka najwyższej próby uzdalnia go do przejawiania troski o przyjaciela w sposób *ekeinou heneka*, czyli „ze względu na niego”, a więc nie przez przyzmat ukrytych powodów, które mogłyby świadczyć o instrumentalnym traktowaniu przyjaciela. Przy czym taka postać troski jest możliwa nie tylko dlatego, że troszczący jest „takiej oto konstytucji” (*tōi toionde* — EE 1236a12), lecz również dlatego, że taki wymóg spełnia „obiekt” troski²⁶. W tym kontekście wyrażenie *tōi toionde* podkreśla, że przyjaciel jest przyjacielem nie dlatego, że jest dobry pod jakimś względem — czyli, że jest dobry jako inny (EE 1237b4), lecz dlatego, że doszedł do szczytu w samorozwoju etycznym (EE 1237a29). Dlatego przyjaźń etyczną charakteryzuje lubienie, którego wyrazem jest odwzajemniona decyzja stowarzyszona z przyjemnością wzajemnej znajomości (EE 1237a30–31), lub inaczej rzecz ujmując, odwzajemniona decyzja na całkowicie dobre i przyjemne rzeczy (EE 1237a32–33), których źródłem jest prawdziwy przyjaciel.

2.1.2 Przyjaciel hedoniczny

Przyjaźń hedoniczna wymaga od obu stron relacji odwzajemnionego przyjaznego uczucia, natomiast nie wymaga odwzajemnionej decyzji. Jest to o tyle zrozumiałe, że dla Arystotelesa paradygmatyczną przyjaźnią hedoniczną jest przyjaźń pomiędzy ludźmi młodymi (EE 1236a38). Tymczasem ludzie młodzi nie mają jeszcze ukształtowanej tożsamości i ustabilizowanego charakteru, ponieważ znajdują się w okresie adolescencji odznaczającym się labilnością i nadwrażliwością. Wyrazem tego jest między innymi to, że w trakcie dojrzewania zmienia się dla nich to, co przyjemne (EE 1236a38–1236b1). Dlatego przyjaźń ludzi młodych jest nietrwała. W gruncie rzeczy, gdy człowiek młody kieruje się postrzeżeniami zmysłowymi i uczuciami, a więc poruszeniami charakterystycznymi dla alogicznej części duszy, zachowuje się analogicznie do akratyka. A to oznacza, że w takich sytuacjach jego zachowanie nie jest oparte na decyzji.

Ponadto w przyjaźni hedonicznej przyjaciel lubi przyjaciela nie jako przyjaciela, lecz co najwyżej jako innego, czyli ze względu na jego cechy akcydentalne. W istocie przyjaciel hedoniczny nastawiony jest przede wszystkim na zaspakajanie własnych potrzeb i jeśli w ogóle troszczy się o swojego przyjaciela, to nie czyni tego ze względu na niego,

²⁵ Por. EE 3.

²⁶ Tak rozumiana troska uwzględniła normatywny i deskryptywny wymiar wyrażenia *ekeinou heneka*. Wymiar normatywny podkreśla, że przyjaciel powinien troszczyć się o dobro przyjaciela, dążąc do niego jako do niezależnego dobra, a nie jako do części własnego dobra. Z kolei wymiar deskryptywny wskazuje na to, jak ma być ukonstytuowany przyjaciel, żeby traktował przyjaciela i aby sam był traktowany przez przyjaciela jako „obiekt” bezinteresownej troski. Zwraca na to uwagę Arystoteles m.in. w EE 1236b28–31, gdy przedstawia charakterystykę prawdziwego przyjaciela.

lecz raczej ze względu na siebie. Jeśli więc przyjaciel hedoniczny przestaje dostarczać przyjemności swojemu przyjacielowi — na przykład dlatego, że zmienił się jego gust i co innego sprawia mu teraz przyjemność, to przyjaźń ulega rozpadowi. Zniknął powód, dla którego została zawiązana.

2.2. Druga różnica — charakterystyka przyjemności w przyjaźni etycznej i w przyjaźni hedonicznej

Arystoteles bada zagadnienie przyjemności w dwóch miejscach: w *EN H 11–14* (= *EE Z 11–14*)²⁷ oraz w *EN K 1–5*. Ponieważ w *EE H 2* jedne wypowiedzi harmonizują z ujęciem przyjemności przedstawionym w *EN H 11–14* (por. np. 1236b28; 1237b5), a inne harmonizują z ujęciem przyjemności przedstawionym w *EN K 1–5* (por. np. 1237a23–33), tak więc charakteryzują przyjemność w przyjaźni etycznej i w przyjaźni hedonicznej uwzględniając jej wykładnię zamieszczoną w obu miejscach²⁸.

2.2.1 Przyjemność w *EN H 11–14*

W *EN H 11–14* Arystoteles zajmuje się tematem przyjemności w kontekście jej relacji do dobra. W związku z tym wchodzi w spór z tymi filozofami, którzy uznają, że przyjemność jest czymś złym²⁹ i którzy opierają swoją argumentację przede wszystkim na identyfikacji przyjemności z procesem (*kinēsis, genesis*) napełniania lub ze spostrzeganym procesem (*aisthētē genesis*) napełniania, gdzie proces napełniania jest rozumiany jako proces doprowadzający do wykształcenia lub przywrócenia stanu naturalnego.

²⁷ Por. przypis 24.

²⁸ W literaturze przedmiotu, za Festugièrem (1946), badanie na temat przyjemności zawarte w *EN H* oznacza się literą „A”, natomiast to, które występuje w *EN K* oznacza się literą „B”. Wśród komentatorów panuje spór, czy wnioski, do jakich Arystoteles dochodzi na podstawie przeprowadzonych obu badań, są ze sobą spójne, ponieważ w „A” przyjemność jest identyfikowana z nieutrudnioną aktywnością (*anempodistos energeia*), natomiast w „B” przyjemność jest określana jako coś różnego od aktywności, choć ściśle z nią związanego. Sądzę jednak, że niespójność jest o tyle pozorna, że pierwsze badanie koncentruje się przede wszystkim na krytyce stanowiska adwersarzy. Krytyka ma charakter immanentny i zostaje przeprowadzona na gruncie ich teorii oraz z ich punktu widzenia. Są zatem powody, aby nie traktować ujęcia przyjemności jako nieutrudnionej aktywności za ostateczne. Inaczej jest w *EN K*. Naturalnie również w tej księdze Arystoteles podejmuje polemikę z adwersarzami, głównie z Eudoksem, ale prezentuje też wykładnię przyjemności, która zostaje sformułowana już nie na tle krytyki innych stanowisk, i w tym sensie może być wyrazem jego stanowiska. Gdyby tak było, to rozważania Arystotelesa na temat przyjemności nie musiałyby być traktowane jako niespójne. Przedstawienie uzasadnienia tej interpretacji wykracza jednak poza ramy niniejszego artykułu.

²⁹ Arystoteles podejmuje polemikę z trzema poglądami: (i) żadna przyjemność nie jest czymś dobrym, ani w sobie ani przypadkowo, ponieważ dobro i przyjemność nie jest tym samym; (ii) niektóre przyjemności są czymś dobrym, ale większość przyjemności jest czymś złym; (iii) nawet jeśli wszystkie przyjemności są czymś dobrym, to jest niemożliwe, aby najwyższe dobro było przyjemnością (*EN 1152b8–12*).

Obok przyjemności związanych z zaspokajaniem potrzeb fizjologicznych lub restytucją zdrowia są również przyjemności, które są wolne od przykrości i pożądania, a które Arystoteles identyfikuje z aktywnościami o charakterze autotelicznym (*energeia*³⁰). Przykładem takiej przyjemności jest oglądanie tego, co boskie (*theōria*). Przy czym chodzi o oglądanie tego, co boskie, które nie natrafia na przeszkody. Może się bowiem zdarzyć, że ten, kto jest w dyspozycji do oglądania tego, co boskie, popadł w chorobę lub biedę, albo spotkał go los Priama. Zatem mimo że oglądanie tego, co boskie jest aktywnością najbardziej samowystarczalną, to gdy w grę wchodzi przeciwność losu, aktywność staje się utrudniona lub niemożliwa. Aby jednak mogło w ogóle dojść do oglądania tego, co boskie — a więc do aktywności rozumu w jego aspekcie teoretycznym, ów rozum musi przejść ze stanu możności w stan aktywności, a to staje się możliwe, gdy jest afektowany przez obiekt noetyczny.

Dla Arystotelesa obiektem wartym takiego oglądania jest to, co piękne (por. np. *Metaph.* 1072a34–35). Można więc przyjąć, że w zakres tego, co piękne wchodzi również człowiek najwyższej próby. Jeśli więc przyjemność jest aktywnością autoteliczną, która jest związana z tym, co piękne, to przyjaźń etyczna stwarza warunki dla jej wystąpienia. Taką aktywnością może być oglądanie przyjaciela i jego działań praktycznych, które w przypadku człowieka najwyższej próby są dobrymi działaniami praktycznymi (*eupraxia*). Zarazem oglądanie aktywności przyjaciela w przyjaźni etycznej otwiera możliwość poznania najbardziej wartego obiektu poznania dla każdego, mianowicie poznania samego siebie (EE 1244b26–27). Trudno jednak zakładać, że człowiek najwyższej próby nie zna samego siebie, skoro uważa, że zasługuje na rzeczy największe i obiektywnie na nie zasługuje. Dlatego gdy Arystoteles sugeruje, że człowiek najwyższej próby chce być obiektem poznania (EE 1245a10), chodzi mu o poznanie samego siebie jako będącego w akcie uaktualniającym się aktywnością stanowiącą konstytutywny składnik *eudaimonii*. Jednak takie poznanie staje się w ogóle możliwe jedynie za sprawą przyjaciela etycznego. Okazuje się bowiem, że oglądanie samego siebie jako *auctor agendi* własnych dobrych działań praktycznych w trakcie ich realizacji, może się dokonywać dzięki oglądaniu dobrych działań praktycznych przyjaciela w trakcie ich realizacji³¹. Zatem z punktu widzenia EN H 11–14 przyjaźń etyczna dopuszczałaby występowanie przyjemności rozumianej jako nieutrudniona aktywność autoteliczna.

Inaczej jest w przyjaźni hedonicznej, ponieważ w jej przypadku przyjemność jest nierozzerwalnie spleciona z przykrością spowodowaną brakiem i pożądaniem. Dlatego może się wydawać, że przyjemność jest procesem napełniania lub raczej spostrzeganym procesem napełniania, ponieważ zdarza się, że napełnianie, pomimo faktycznego zachodzenia, jest nieuświadomiane. Tymczasem nie sposób cieszyć się czymś, co nie przekra-

³⁰ Na temat *energeia* w sensie aktywności autotelicznej zobacz Smolak (2010). Dodam tylko, że termin *energeia* wskazuje na *aktywną aktualność*, co oznacza czynne, a nie bezczynne, bycie w akcie.

³¹ Uzasadnienie przedstawionej interpretacji zamieszczam w argumentie „z poznawalności siebie samego” (zobacz Smolak 2013: 341–343).

cza progę świadomości³². Przy czym, Arystoteles zdaje się sugerować, że w przypadku występowania procesów napełniania przyjemność jest aktywnością dyspozycji zgodnej z naturą, nie natrafiającą na przeszkody (*EN* 1153a12–15). Przyjemnością byłoby w takim razie używanie nieuszkodzonej dyspozycji, co w przypadku spostrzegania procesu napełniania — na przykład gaszenia pragnienia — oznaczałoby, że jest nią aktywność zdolności spostrzegania związanej ze zmysłem dotyku. Jednak takiemu spostrzeganiu musi towarzyszyć przykreść związana z niezaspokojonym pożądaniami oraz odczuwanym brakiem, co sugeruje, że spostrzeganie nie przebiega w optymalnych warunkach i w związku z tym może być utrudnione. Ale bez względu na to, czy przyjemność jest procesem napełniania, spostrzeganym procesem napełniania, czy spostrzeganiem procesu napełniania, pozostaje faktem, że przyjemność w przyjaźni hedonicznej jest nieusuwalnie spleciona z zaspakajaniem pożądaniami i usuwaniem braku. Zatem przyjemność charakterystyczna dla przyjaźni hedonicznej różniłaby się od przyjemności charakterystycznej dla przyjaźni etycznej nie tylko sposobem jej przebiegu, lecz również tym, co ją wywołuje.

2.2.2. Przyjemność w *EN* K 1–5

W *EN* K 1–5 Arystoteles wyraźnie daje do zrozumienia, że przyjemność nie jest ani procesem, ani aktywnością autoteliczną, lecz czymś, co jest im przynależne (*oikeia*). Arystoteles daje do zrozumienia, że przyjemność towarzyszy *energeii* (*EN* 1175a5), jednak *energeia* oznacza w tym kontekście nie tylko aktywność autoteliczną, lecz także aktywność nieautoteliczną, czyli proces. Wskazują na to przykłady, wśród których wymienione zostaje budowanie (*EN* 1175a29–35)³³. Można zatem przyjąć, że z dowolnym działaniem skorelowana jest jemu właściwa przyjemność. Dodatkowym potwierdzeniem tego przypuszczenia jest fakt, że różnica co do typu aktywności implikuje różnicę co do typu przyjemności. Na przykład z haniebną aktywnością skorelowana jest haniebna przyjemność, natomiast z prawą aktywnością skorelowana jest przyjemność najwyższej próby (*EN* 1175b27–28).

O tym, że przyjemność i aktywność są czymś różnym, świadczy to, że: (i) aktywność może wystąpić bez przyjemności, ale nie odwrotnie³⁴; (ii) przyjemność dopełnia aktyw-

³² Zwraca na to uwagę min. Platon np. w *Filebie* (*Phlb.* 21c 1–6), a Arystoteles podkreśla, że miejscem zjawiania się przyjemności jest dusza (*EE* 1218b34–35).

³³ Termin *energeia* pojawia się w *Etykach* w różnych znaczeniach: (i) jako termin techniczny, czyli jako akt lub aktualność, w przeciwieństwie do możności (*dynamis*); (ii) jako aktywność autoteliczna; (iii) jako aktywność *eudaimoniczna*, czyli aktywność będąca konstytutywnym składnikiem *eudaimonii*; (iv) jako dowolna aktywność, np. działanie wytwórcze (*poiēsis*), działanie praktyczne (*praxis*), działanie teoretyczne (*theōria*).

³⁴ Może być tak, że wykonujemy jakąś czynność bez przyjemności lub nawet z przykreścią. W gruncie rzeczy, każda aktywność ma sobie właściwą nie tylko przyjemność, lecz również przykreść, choć z przynależnej do danej aktywności przyjemności i przykreści wynikają przeciwne rzeczy — przykreść niszczy aktywność, przyjemność ją ulepsza (*EN* 1175b17–21).

ność (EN 1175a21); (iii) wraz ze zmniejszaniem się intensywności aktywności zmniejsza się intensywność przyjemności (EN 1175a9–10). Pierwsza różnica wskazuje na ontyczny warunek przyjemności, druga wskazuje na wpływ przyjemności na aktywność, trzecia wskazuje na wpływ aktywności na przyjemność. Zarazem wszystkie różnice zwracają uwagę na ścisłe powiązanie aktywności i przyjemności. Pierwsza podkreśla, że aktywność jest nośnikiem przyjemności, natomiast dwie kolejne podkreślają, że pomiędzy aktywnością i przyjemnością zachodzi sprzężenie zwrotne. Z jednej strony przyjemność potęguje aktywność, ponieważ sprawia, że jest ona wykonywana lepiej i dokładniej, z drugiej strony aktywność tłumi przyjemność, gdy zmniejsza się jej intensywność.

Mimo to wpływ przyjemności na aktywność i aktywności na przyjemność kształtuje się inaczej w przyjaźni etycznej i w przyjaźni hedonicznej. Wynika to między innymi z faktu, że każdy zachowuje się aktywnie w stosunku do tych rzeczy, które najbardziej ceni (EN 1175a12–13).

Ci, którzy chcą zawiązać przyjaźń etyczną, najpierw poddają się wzajemnej próbie, aby upewnić się, czy są warci wyboru i lubienia. Można więc przyjąć, że gdy stają się przyjaciółmi, cenią się wzajemnie, ale nie z powodów ubocznych, lecz dlatego, że są warci tego z powodu samych siebie. W konsekwencji ich wzajemna aktywność nie traci na intensywności, lecz wzmaga się dzięki dopełniającej ją przyjemności wzajemnej znajomości. Ci natomiast, którzy chcą zawiązać przyjaźń hedoniczną, nie poddają się wzajemnej próbie, ponieważ w kręgu ich zainteresowania jest zaspokojenie pożądanego. Można więc przyjąć, że gdy stają się przyjaciółmi, cenią się wzajemnie, ale nie dlatego, że są warci wyboru z powodu samych siebie, lecz dlatego, że są warci wyboru z powodów ubocznych. W konsekwencji ich wzajemna aktywność początkowo wzmaga się dzięki dopełniającej ją przyjemności stowarzyszonej z zaspakajaniem pożądanego. Gdy jednak pożądanego zostaje zaspokojone, kończy się aktywność, a wraz z nią przynależna do niej przyjemność. W gruncie rzeczy, przyjemność w przyjaźni hedonicznej jest przemijająca. Między innymi dlatego przyjaźń hedoniczna, przynajmniej w jej wersji paradygmatycznej, jest nietrwała.

3. OD KTÓREJ Z DWÓCH RZECZY ZALEŻY LUBIENIE: CZY LUBIMY KOGOŚ, PONIEWAŻ JEST DOBRY NAWET, JEŚLI NIE JEST PRZYJEMNY, W KAŻDYM RAZIE NIE Z TEGO POWODU, ŻE JEST PRZYJEMNY?³⁵

Pytanie nabiera szczególnego znaczenia z perspektywy przyjaźni etycznej, ponieważ pozwala ustalić, dlaczego jej powodem nie jest w gruncie rzeczy przyjemność. Ale pytanie rozpatrywane z tego punktu widzenia domaga się pewnego dookreślenia: (i) przyimek *dia* występujący we frazie „w każdym razie nie z tego powodu, że jest przyjemny” ma wyraźnie wydźwięk celowościowy — fraza bez radykalnej zmiany jej sensu daje się

³⁵ Ἐν ποτέρῳ ποτ' ἐστι τὸ φιλεῖν, πότερον ὅτι ἀγαθός, κἂν μὴ ἡδύς, ἀλλ' οὐ διὰ τοῦτο — EE 1237a20–21.

przekształcić do następującej postaci: „w każdym razie nie po to, aby czerpać przyjemność z przebywania w towarzystwie przyjaciela”; (ii) z punktu widzenia przyjaźni etycznej pytanie daje się przekształcić do następującej postaci: czy X lubi Y-a, ponieważ jest całkowicie dobry nawet, jeśli nie jest przyjemny, i lubi go nie po to, aby czerpać w przyśrodku przyjemność z przebywania w jego towarzystwie?

Z perspektywy przyjaźni etycznej należałoby przyjąć, że pytanie zachęca do zbadania, czy przyjaźń tego typu zależy od dobra, czy od przyjemności. Na podstawie dotychczasowych rozważań, można przyjąć, że przyczyną sprawczą przyjaźni etycznej jest ukonstytuowanie osobowości kandydatów na przyjaciół, dzięki któremu mogą oni lubić się wzajemnie z powodu samych siebie. Trzeba jednak pamiętać, że zawiązanie takiej przyjaźni jest poprzedzone gruntowną oceną cnót posiadanych przez potencjalnego przyjaciela. Ocena jest potrzebna między innymi do tego, by przejawianie troski o przyjaciela w sposób *ekeinou heneka* — jeden z wyróżników przyjaźni etycznej — było w ogóle możliwe. Ponieważ oceny dokonuje człowiek najwyższej próby, czyli ten, kto potrafi docenić cnotę niezależnie od tego, w kim jest ona zapodmiotowana, nie jest więc on skłonny bardziej cenić ją u siebie, aniżeli u innych (zobacz Whiting 1996: 181). Dlatego troska o przyjaciela w sposób *ekeinou heneka* jest od początku powstałej przyjaźni uzasadniona przez osobowość przyjaciela. W tym sensie przyczyną sprawczą przyjaźni etycznej nie tyle jest przyjemność, lecz raczej to, że kandydat na przyjaciela jest „takiej oto konstytucji”, tzn. jest człowiekiem najwyższej próby.

W pytaniu nie chodzi jednak o wskazanie przyczyny sprawczej lubienia, czyli o wskazanie tego, co sprawiło, że X polubił Y-a, lecz przede wszystkim o to, od czego zależy lubienie w powstałej już przyjaźni. Ponieważ w przyjaźni etycznej zachodzi koincydencja pomiędzy dobrem i przyjemnością — przyjaciel etyczny jest całkowicie dobry i całkowicie przyjemny, można więc przyjąć, że jej trwanie zależy od dobra i od przyjemności.

Mimo to Arystoteles wyraźnie podkreśla, że przyjaźń etyczna jest przyjaźnią ze względu na cnotę i dla przyjemności, której źródłem jest cnota (*kat'aretēn kai di' hēdonēn tēn aretēs* — EE 1238a31). Celowościowy sens przysłowka *dia* potwierdza uwaga Arystotelesa, że żadna z przypadkowych rzeczy nie powinna przeszkadzać do tego stopnia, aby uniemożliwiła cieszenie się dobrem (EE 1237b5–6). Kontekst wskazuje, że dotyczy to również przyjaciół tworzących przyjaźń etyczną, ponieważ przed tą uwagą Arystoteles podkreśla, że jeśli przyjaciel nie sprawia radości jako dobry, to nie ma przyjaźni etycznej (EE 1237b4–5). Może się bowiem zdarzyć, że przyjaciel stał się nieprzyjemny, ponieważ w wyniku choroby zaczął na przykład bardzo cuchnąć. Prawdopodobnie idzie o to, że wydzielany przez przyjaciela smród, którego wcześniej nie wydzielał, a więc który jest czymś przypadkowym, może być na tyle przykry, że przyjemność, której źródłem jest cnota, zostaje wyparta lub stłumiona. W EN 1175b2–3 Arystoteles zauważa, że przyjemność przynależna do jednej aktywności jest przeszkodą dla innej aktywności. Można więc przyjąć, że również przykrość przynależna do jednej aktywności może być przeszkodą dla innej aktywności. I tak może być w przytoczonym przykładzie, ponieważ przykrość przynależna do spostrzegania smrodu utrudnia, czy wręcz uniemożliwia przebywanie w towarzystwie przyjaciela i czerpanie przyjemności z oglądania tego, co całko-

wicie dobre. Dlatego, jeśli ktoś bardzo cuchnie, zostaje opuszczony (EE 1237b6–7)³⁶. Żle by to jednak świadczyło o przyjacielu, zwłaszcza o przyjacielu będącym uczestnikiem przyjaźni etycznej, który opuszcza swojego przyjaciela w biedzie i przestaje się czynnie o niego troszczyć. Ponadto oznaczałoby to, że przyjaźń etyczna jest zawisła od tego, czy przyjaciel etyczny jest przyjemny i w rezultacie można by stwierdzić, że przyjaciel etyczny lubi przyjaciela dla przyjemności, analogicznie do przyjaciela hedonicznego. Tak jednak być nie musi.

Po pierwsze, wyrażenie „dla przyjemności, której źródłem jest cnota” może również oznaczać, że chodzi o przyjemność stowarzyszoną z czynnym praktykowaniem cnoty. Przypomnę, że przyjaciele w przyjaźni etycznej potrafią wzajemnie troszczyć się o siebie w sposób *ekeinou heneka*. Dlatego, jeśli któryś z nich stał się nieprzyjemny, ponieważ przytrafił mu się przykry akcydens, na przykład odór wydzielany przez jego ropiejącą ranę, to z tego nie musi wynikać, że przyjaciel opuści przyjaciela w niepowodzeniu i przestanie się nim opiekować. Przyjemność związana z czynnym okazywaniem troski przyjacielowi całkowicie dobremu pod względem osobowościowym może neutralizować przykrość związaną z odczuwaniem smrodu. Gdyby taka możliwość była wykluczona, wówczas odróżnianie przyjaźni etycznej od przyjaźni hedonicznej mogłoby stać pod znakiem zapytania. Ponadto cóż by to była za przyjaźń etyczna, którą niszczy przypadkowa rzecz?³⁷ Poza tym taki przyjaciel zachowywałby się analogicznie do akratyka, ponieważ jego postępowanie uzależnione byłoby od aktywności zdolności spostrzegania związanej ze zmysłem węchu.

Po drugie, porzucenie przyjaciela z czysto przypadkowego względu może przynieść nieodwracalne straty, ponieważ nie dokonanie wymaganego czynu może pozostawić nieusuwalny ślad na osobowości opuszczającego przyjaciela. Pamięć o zaniechaniu mogłaby naruszyć stan wewnętrznej harmonii człowieka najwyższej próby już choćby z tego powodu, że trudno czuć się dobrze, gdy ma się świadomość niedopełnionego obowiązku. Poza tym, ponieważ rozum ma dwa aspekty — praktyczny i teoretyczny, tak więc zakłócenia jego funkcjonowania w aspekcie praktycznym mogą, a w przypadku człowieka najwyższej próby powinny, mieć negatywny wpływ na jego funkcjonowanie w aspekcie teoretycznym.

Po trzecie, tworzenie przyjaźni etycznej wymaga czasu i podczas jej tworzenia, przyjemność przynależna do aktywnego lubienia charakterystycznego dla przyjaźni etycznej

³⁶ Taka wypowiedź budzi kontrowersje w kontekście przyjaźni etycznej, ponieważ wątpliwe jest, czy ten, kto opuszcza przyjaciela w biedzie, jest przyjacielem etycznym i czy taka przyjaźń, która nie wytrzymuje próby czasu, jest przyjaźnią etyczną. Kontrowersje są moim zdaniem pozorne, czemu daję wyraz w artykule *Czy przyjaźń etyczna nie jest przyjaźnią pozorną? — rozważania wokół drugiego rozdziału siódmej księgi Etyki eudemejskiej*, który ukaże się w 34 numerze „Analizy i Egzystencji”.

³⁷ Zdaniem Galewicza (2002: 225) Arystoteles nie stoi na radykalnym stanowisku, że żadna nieistotna przykrość nie może — w żadnym wypadku — doprowadzić do zniszczenia przyjaźni prawdziwych przyjaciół. Bywa bowiem, że nawet w prawdziwej przyjaźni, z czysto akcydentalnych względów, przyjaciel opuszcza przyjaciela, ponieważ przebywanie w jego towarzystwie staje się nie do zniesienia. I nie ma w tym niczego dziwnego, „bo taki już jest ten świat [...] i przyjaźń j e s t wywrotna”.

znajduje się niejako w tle. Dopiero gdy doszło do zawiązania takiej przyjaźni, przyjemność tego typu jest w pełni obecna, a ponadto ze względu na jej źródło jest ona obecna ciągle. Jeśli więc lubimy kogoś, ponieważ jest całkowicie dobry, nawet w sytuacji, gdy stał się nieprzyjemny przez przykry akcydens, to nie robimy tego po to, aby później czerpać przyjemność, ponieważ przyjemność już czerpiemy. Inaczej jest natomiast w przyjaźni hedonicznej, ponieważ do jej zawiązania dochodzi szybko. I jeśli nawet przyjemność jest obecna od samego początku jej trwania, to w przeciwieństwie do etycznego przyjaciela, hedoniczny przyjaciel nie jest przyjemny ciągle. Przestaje być takim, gdy potrzeba wywołana pożądaniem, zostaje zaspokojona. Zarazem przytaczany już opis przyjaźni hedonicznej ludzi złych świadczy o tym, że można lubić kogoś, ponieważ jest dobry, nawet jeśli jest nieprzyjemny, ale po to, aby w przyszłości czerpać przyjemność (*EE* 1236b14–16).

Można więc przyjąć, że w przypadku przyjaźni etycznej aktywne lubienie będzie wprawdzie zależec od przyjemności, ale będzie to taka przyjemność, której źródłem jest konstytucja osobowości obu przyjaciół. I owa przyjemność będzie wiązać się nie tylko z oglądaniem przyjaciela oraz jego aktywności, lecz również z praktykowaniem cnoty w stosunku do przyjaciela. Jeśli więc przyjacielowi przestaje sprzyjać los i pod jakimś względem staje się przykry, to trwanie przy nim i wyświadczenie jemu dobrodziejstw nie musi być spowodowane chęcią czerpania przyjemności w przyszłości. Wyświadczenie dobrodziejstw przyjacielowi jest nie tylko wyrazem lubienia przyjaciela, lecz również jest dobrym działaniem praktycznym, które jak każda aktywność, ma przynależną sobie przyjemność — w tym wypadku jest to przyjemność najwyższej próby, ponieważ aktywność tego typu jest najwyższej próby. Ponadto przyjemność pochodząca od przyjaciela jako przyjaciela sama uzdalnia do przyjaźni (*EE* 1237b3). Dlatego przyjaciel najwyższej próby nie musi towarzyszyć swojemu przyjacielowi po to, aby czerpać przyjemność w przyszłości, ponieważ od początku zawiązanej przyjaźni przyjemność — i to przyjemność najwyższej próby — jest jego udziałem.

Zakończenie

Przedstawiona w pierwszej części *EE* H 2 typologia przyjaźni, pomimo poddania jej krytycznej refleksji przy pomocy pytań 1–3, zostaje przez Arystotelesa zachowana. Różnice pomiędzy typami przyjaźni dotyczą nie tylko podstawy oraz celu lubienia, lecz także charakterystyki przyjaciół tworzących poszczególne typy przyjaźni. Ponadto pomimo kluczowej roli, jaką przyjemność odgrywa w przyjaźni hedonicznej i przyjaźni etycznej, Arystoteles nie znajduje wystarczających powodów, aby uważać, że druga wchodzi w zakres pierwszej. W efekcie wyróżnienie trzech podstawowych typów przyjaźni — utylitarnej, hedonicznej i etycznej, wynika nie tylko z akceptacji danych, lecz przede wszystkim z przeprowadzonego przez Arystotelesa wnikliwego badania.

BIBLIOGRAFIA:

- ARISTOTE, 1959, *L'Éthique à Nicomaque*, t. II: *Commentaire*, R.A. Gauthier, J.Y. Jolif, Louvain.
- ARISTOTELE, 2012, *Etica Eudemea*, M. Zanatta (cur.), Milano.
- ARISTOTELES, 1960, *Aristotelis Opera*, I. Bekkeri (rec.), O. Gigon (cur.), Berolini.
- ARISTOTELES, 1962, *Eudemische Ethik*, F. Dirlmeier (übers.), Berlin.
- ARISTOTLE, 1954, *Ethica Eudemia*, J. Solomon (transl.), London.
- ARISTOTLE, 1962, *The Eudemean Ethics*, H. Rackham (transl.), London.
- ARISTOTLE, 2011, *The Eudemean Ethics*, A. Kenny (transl.), Oxford.
- ARISTOTLE, 1998, *Nicomachean Ethics, Books VIII and IX*, M. Pakaluk (transl. & comm.), Oxford.
- ARISTOTLE, 2002, *Nicomachean Ethics*, Ch. Rowe (transl.), S. Broadie (intr. & comm.), New York.
- ARYSTOTELES, 1977, *Etyka eudemejska*, W. Wróblewski (tłum.), Warszawa.
- BOSTOCK, D., 2000, *Aristotle's Ethics*, Oxford–New York.
- BROADIE, S., 1991, *Ethics with Aristotle*, Oxford–New York.
- COOPER, J.M.C., 1977, „Aristotle on the Forms of Friendship”, *Review of Metaphysics* 30, s. 619–648.
- GALEWICZ, W., 2002, *Z Arystotelesem przez greckie tragedie*, cz. 1, *Glosy i ilustracje do „Etyki nikomachejskiej”*, Kraków.
- HOMER, 1984, *Iliada*, I. Wieniewski (tłum.), Kraków.
- KANT, I., 1953, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, M. Wartenberg (tłum.), Warszawa.
- KENNY, A., 1978, *The Aristotelian Ethics*, Oxford.
- OWENS, J., 1989, „An Ambiguity in Aristotle, EE VII 2, 1236a23–4”, *Apeiron* 22, s. 127–137.
- PAKALUK, M., 2005, *Aristotle's Nicomachean Ethics*, Cambridge.
- PRICE, A.W., 1989, *Love and Friendship in Plato and Aristotle*, Oxford.
- SMOLAK, M., 2010, „Energeia i kinēsis a haplōs energeia i energeia atelēs w świetle rozważań Arystotelesa”, *Kwartalnik Filozoficzny* 38, s. 123–144.
- SMOLAK, M., 2013, *Przyjaźń w świetle etyki Arystotelesa*, Kraków.
- SMOLAK, M., „Pierwszy paragraf siódmej księgi *Etyki eudemejskiej* (7.1, 1234b18–1235b12) — wprowadzenie, przekład i komentarz”, *Analiza i Egzystencja*, 31, s. 37–63 (w druku).
- WHITING, J., 1996 „Self-love and Authoritative Virtue”, w: S. Engstrom, J. Whiting (eds.), *Aristotle, Kant, and the Stoics. Rethinking Happiness and Duty*, Cambridge, s. 162–199.

MACIEJ SMOLAK
/ Kraków /

Good, Pleasure and Types of Friendships in Aristotle's *Eudemean Ethics* (VII 2)

In EE H 2 Aristotle presents a typology of friendship starting from the puzzle whether the good or the pleasure is the object of love. But after indicating the reasons for loving and identifying three types of friendships he raises three important questions (1237a19–21): (1) whether there is any friendship without pleasure; (2) how the hedonical friendship differs from the ethically friendship; (3) on which of the two things the loving depends: do we love somebody because he is good, even if he

is not pleasant, at any rate not for his pleasantness? The present article attempts to give answers to questions 1–3 and show that despite the coincidence of good and pleasure and the important role of pleasure in the hedonical and ethical friendship the typology does not lose its validity.

KEYWORDS

Aristotle, friendship, good, pleasure

Arystoteleses zaginiony *Sympozjon* i *O winopiciu*. Treść ocalałych świadectw i fragmentów

MAGDALENA JAWORSKA-WOŁOSZYN / Gorzów /

*Arystoteles powiada, że ci, którzy upijają się winem, upadają na twarz,
a ci co spili się napojem jęczmiennym [piwem], wywracają do tyłu głowę.
Wino bowiem czyni ociężałą głowę, a napój z jęczmienia nadaje otępienie.*
(Athen. 34b = fr. 666 Gigon)

Katalogi antyczne pism Arystoteleses (Diogenes Laertius, Hesychius) podają w jednej księdze tytuł *Symposion*, lecz nie wydaje się, aby był to dialog analogiczny do platońskiego. Arystoteleses podnosił kwestie sympozjalne i picia wina całkiem inaczej, o czym wzmiankują Plutarch, Makrobiusz, Filon z Aleksandrii, Ps. Julian, przede wszystkim zaś Atenajos w *Sofistach przy uczcie*. Ten ostatni tylko raz cytuje tytuł *Συμπόσιον*, a sześć razy inny: *Περὶ μέθης*. Jedni badacze i wydawcy fragmentów Arystoteleses łączą obydwie

tytuły jako należące do jednego pisma (Laurenti, Zanatta)¹, drudzy (Gigon, Breitenberger)² ujmują je oddzielnie, gdyż tożsamość tych dzieł nie jest potwierdzona w źródłach.

Niezależnie od tych wątpliwości, czy był to dialog, czy jedno czy dwa pokrewne pisma, nieliczne ocalałe świadectwa i cytaty z Arystotelesa stanowią dla nas ciekawe źródło na temat ówczesnych zwyczajów oraz efektów picia wina i piwa, których w kulturze greckiej nie należy kojarzyć wprost z dzisiejszym pojęciem pijaństwa i alkoholizmu. Podejście Arystotelesa do winopicia i ucztowania było w istocie badawcze, przyrodnicze i lekarskie, analogiczne do wywodów w III księdze *Problemata*, gdzie stawiane są kwestie *O winopiciu i opilstwie*³.

Przeprowadzenie rekonstrukcji treści wspomnianych tekstów jest ograniczone. Ważniejsze wątki ze świadectw i fragmentów podamy w polskim przekładzie, rzecz bowiem dotyczy jednego z najważniejszych motywów literatury greckiej, nieodłącznego składnika sympozjonów, czyli wspólnego i towarzyskiego winopicia. Sympozjon jako tradycyjna i rytualna forma wspólnotowego życia Hellenów był przedmiotem refleksji poetów i filozofów. Traktowali o tym Ksenofanes z Kolofonu, Ion z Chios, Platon, Ksenofont, a później Arystoteles, Teofrast i Epikur.

Platon przedstawił w *Sympozjone* rywalizujące mowy popisowe dotyczące natury Erosa, w tym i wyzywające ujęcie przez Sokratesa⁴. Również Arystoteles napisał zaginione dzisiaj pismo *Erotyk*, które prawdopodobnie było dialogiem. Stagiryta podnosił jednak, jak było w jego zwyczaju, kwestie medyczne i przyrodnicze, nie tylko związane z sympozjonem, ale i winopiciem. W świetle skąpych świadectw nic nie można powiedzieć o formie literackiej arystotelesowskiego *Sympozjonu*. Jeżeli był to dialog, to mógł zawierać walory, które cenił szczególnie Cynceron.

Stagiryta podnosi kwestie winopicia oraz wpływu wina na postawę i działania człowieka z perspektywy historycznej, religijnej, lekarskiej czy fizjologicznej⁵. W ocalałych świadectwach (Plutarch, Makrobiusz) występują motywy historyczno-kulturowe oraz lekarsko-przyrodnicze. Plutarch w *Zagadnieniach biesiadnych* donosi, jakoby wszystko, co niesie za sobą spożywanie wina, nie było zgodne z powszechną opinią, bo wino sprzyja zawiązywaniu przyjaźni przy stole, ani też z poglądami wielu filozofów (Platona, Speuzypa, Ksenofonta, Arystotelesa czy akademika Diona), którzy pozostawienie w zapisanej formie sympozjalnych rozmów uznali za godne uwagi⁶. Makrobiusz (*Sat.* VII 3, 23) zachęca do rozważania tych kwestii, które antycznym autorom, zwłaszcza Arystoteles-

¹ Rose (1886: 97); Laurenti (1987: 611); Zanatta (2008: 93); De Castro Caeiro (2014: 165). Także Bignone (1936: 540–541). O tym, że *Sympozjon* był przypuszczalnie znany pod tytułem *Peri methes* wzmiankuje jeszcze F. Hobden (2016: 230).

² Ross (1955: 8–15); Gigon (1987: 280–283 i 737–742).

³ W przekładzie polskim nadano tytuł *Zagadnienia przyrodnicze*.

⁴ Na temat platońskiego sympozjonu i wina zobacz m. in.: Donà (2003: 33–41); Casertano (2004: 321–337); Belfiore (1986: 421–437); Tecusan (1990: 238–260).

⁵ Zob. Laurenti (1987: 612); Zanatta (2008: 94–95).

⁶ Por. Plutarch, *Quaest. Conv. I*, 612d–e.

wi, Plutarchowi oraz Apulejuszowi bynajmniej nie jawiły się jako błahie i nieistotne, lecz wartościowe i znaczące.

Jedyne świadectwo, gdzie wzmiankowany jest z tytułu *Sympozjon* Arystoteles brzmi następująco: „Arystoteles w *Sympozjonie* powiada, że nic ułomnego nie oferujemy bogom, lecz rzeczy doskonale i w całości. To zaś co pełne, jest doskonale, a wieniec oznacza jakąś pełnię” (Athen. XV 647e = fr. 48 Gigon)⁷. Być może z tego samego pisma pochodzi i ta konstatacja: „Nie godzi się — powiada Arystoteles — przybywać na sympozjum, gdy się jest przezoconym i zakurzonym. Albowiem, według Heraklita, będąc wdzięcznym nie należy okazywać brudu ani być zabłoconym” (Athen. V 178f = fr. 50 Gigon). Jest dalece prawdopodobne, że z *Sympozjonu* Arystoteles pochodzi kolejna wzmianka: „Seleukos zaś powiada, że dawno temu nie było zwyczaju wybierać ani wina w nadmiarze ani innej uciechy, nie czyniąc tego ze względu na bogów (μή θεῶν ἔνεκα). Dlatego też nazywano to bankietami, ucztami i popitkami (θοίνας καὶ θαλίαις καὶ μέθαις), jedne stąd, bo utrzymywali, że przez wzgląd na bogów trzeba pić wino (διὰ θεοὺς οἰνοῦσθαι), drugie zaś po to, by dla wdzięczności bogom schodzono się i spotykano (θεῶν χάριν ἡλίζοντο καὶ συνήεσαν). Tym bowiem jest „obfita ucztą” (τὸ δαῖτα θάλειαν). Picie zaś wina (τὸ δὲ μεθύειν) — powiada Arystoteles — to po złożeniu ofiar spożywanie go (τὸ μετὰ τὸ θύειν αὐτῶ χρῆσθαι)” (Athen. 40d = fr. 667 Gigon)⁸.

Stagiryta objaśniał więc tradycyjne pojęcia związane z piciem wina ku czci bogów. Analogiczne rozumienie słowa ‘upijać się’ potwierdza Filon z Aleksandrii (fragm. 3b = fr. 677 Gigon) w rozprawie *O uprawie roślin* (163): „Od tego zaś powiadają, że «upijanie się» (τὸ μεθύειν) zostało nazwane, ponieważ po złożeniu ofiar (μετὰ τὸ θύειν) u pradawnych był zwyczaj winopicia (οἰνοῦσθαι)”⁹.

Objaśnienia natury etymologicznej obecne są w kolejnym zachowanym fragmencie poświęconym już znaczeniu tzw. *secundae mensae*, czyli drugim daniom po głównym biesiadnym posiłku, które były mniej obfite, a po które sięgano w trakcie dalszego picia (fr. 5a). Oto świadectwo u Atenajosa, gdzie chodzi już o księgę *Peri methes*.

„Arystoteles w [księdze] *O winopiciu* (περὶ μέθης), podobnie jak my, nazywa drugie dania (δευτέρας τραπέζας) w tych [słowach]:

«To więc trzeba uznać, że całkiem różni się smakołyk od pożywienia (τράγημα βρώματος), tak jak jedzenie od chrupania (ἔδεσμα τρωγαλίου). To bowiem jest ojczyzną nazwą u Hellenów, skoro przy smakołykach stawia się pokarmy (ἐν τραγήμασι τὰ βρώματα). Dlatego wydaje się, że nieźle orzekł ten, kto pierwszy określił owe ‘drugie dania’ (δευτέραν τράπεζαν). Bo faktycznie pewnym dodatkowym jedzeniem jest smako-

⁷ Wszystkie cytowane fragmenty podaję w przekładzie Mariana Wesolego.

⁸ Por. inny przekład: Atenajos, *Uczta mędrców* (40c–d).

⁹ Por. inny przekład: Filon Aleksandryjski, *O uprawie roślin* 163.

łyk (ἐπιδορπισμός τις ὁ τραγηματισμός), a na drugie danie (δεῖπνον ἕτερον) stawiane są smakołyki (τραγήματα)» (Athen. XIV p. 641d–e = fr. 675 Gigon)¹⁰.

Podane przez Stagirytę rozróżnienie między τράγημα (smakołyk) i βρῶμα (pożyczenie), a τρωγάλιον (coś do chrupania) i ἔδεσμα (jedzenie), wiąże się z dwojakim sposobem picia, o którym wspomina autor w rozdziale Problemata (XXII 6) zatytułowanym *O owocach*. Otóż pić trzeba „nie tylko dla ugaszenia pragnienia, które powstaje po spożyciu posiłków stałych, lecz również po ich spożyciu”¹¹. Rozróżnienie to sugeruje skądinąd zmianę w podejściu do jedzenia (w określonym momencie uczt), aby nie spożywać surowych pokarmów. Arystoteles kwestie związane z piciem ujmował łącznie ze zwyczajami jedzenia na biesiadach.

Zainteresowania Stagiryty dotyczące spożycia pokarmów i picia odzwierciedlają kolejne z fragmentów (fr. 4a–d). Stanowią one kontynuację refleksji na ten temat, lecz zgoła w innym kontekście. Motywem przewodnim jest tutaj wytrzymałość przywołanych m.in. przez Atenajosa (44d), Diogenesa Laertiosa (IX 11, 81) i Sekstusa Empiryka (*Pyrr.* I 84) Archonidesa i Androna z Argos, którzy nawet po spożyciu słonych potraw nie odczuwali pragnienia.

Do motywów o charakterze historycznym należą też te związane z objaśnianiem pojęć sympozjalnych. Arystoteles nie tylko nawiązuje do kontekstu i zwyczaju, w którym posługiwano się tymi pojęciami, lecz także wyjaśnia przypisywane im znaczenia z perspektywy właściwego dlań rozwoju historycznego. Wśród fragmentów natury historyczno-kulturowej znajdują się również ustępy, w których traktuje on o zasadach obowiązujących uczestników uczt oraz regulujących sam przebieg biesiad. Motywy pierwszego i drugiego typu służą jednak podkreśleniu znaczącej wagi, jaką ogólnie przypisywano sympozjom w społeczności greckiej oraz zrozumieniu ich szczególnej roli na polu refleksji człowieka tudzież w życiu filozoficznym. Wiadomo, że filozofowie od wina nie stronili, a ich krytyka była skierowana raczej w kierunku tych, którzy pod jego wpływem stawali się nieopanowani w mowie i czynach. Plutarch w piśmie *O gadulstwie* tak podaje (fr. 3c).

Filozofowie zaś definiując winopicie (τὴν μέθην) powiadają, że jest to gadulstwo przy winie (λήρησιν πάροινον); w ten sposób nie gani się owego picia, jeśli piciu towarzyszy milczenie, a dopiero głupia gadanina (μωρολογία) czyni z picia pijaństwo (οἴνωσιν)¹².

Arystoteles na podobieństwo innych filozofów był przeto świadom, że picie wina daje spokój duszy i jest przyczyną ukojenia, pijaństwo zaś — niepowściągliwości i częściej gadaniny.

¹⁰ Por. inny przekład: Atenajos, *Uczta mędrców* 641d–e.

¹¹ Tłum. L. Regner.

¹² Por. inny przekład: Plutarch, *de garrul.* 3.

W świadectwach arystotelesowskiego pisma *O winopiciu* występują także motywy o charakterze lekarsko-przyrodniczym. We fragmencie (6) Pseudo-Juliana (*Ep.* 391b–c) mowa jest o spożywaniu fig, które nie tylko są smaczne, lecz służą również trawieniu. Figi podawano podczas głównego posiłku oraz po nim w postaci dodatku do picia, a mianowicie jako smakołyk. To oznacza, że Arystoteles doceniał smakowe i odżywcze walory fig, w tej samej mierze, co wspomniany przezeń ich dobroczynny wpływ na trawienie¹³. W istocie figi jawią się Stagirycie jako antidotum na zaburzenia wywołane nadmiernym jedzeniem i piciem. Z drugiej zaś strony figi to także owoce miłe samym bogom, co wyjaśnia, dlaczego są tak hojnie składane przez ludzi w ofierze na ołtarzach. Prócz wpisanych w naturę fig właściwości leczniczych mają one zatem dodatkowe zastosowanie w obrządkach religijnych, a wiadomo, że drzewo figowe uznawano za święte i było związane m.in. z kultem Demeter.

Dwa kolejne z ocalałych fragmentów dotyczą skutków picia wina i piwa (napoju jęczmiennego). Atenajos w ten sposób przywołuje Arystoteles (fr. 7b): „Arystoteles zaś powiada, że «ci, którzy pijani są od wina (ἀπ' οἴνου μεθυσθέντες) padają na twarz, a ci co spili się napojem jęczmiennym (τὸν κριθῖνον πεπωκότες), wywracają do tyłu głowę. Wino bowiem czyni głowę ociężałą (καρηβαρικός), a napój z jęczmienia jest otępiający (καρωτικός)»” (*Epit.* Athen. I p. 34b = fr. 666 Gigon).

W następnym ze świadectw (fr. 7a) również zachowanym u Atenajosa czytamy: „Jak to powiada Arystoteles w [księdze] *O winopiciu*: na plecy upadają spici napojem jęczmiennym (τὸν κριθῖνον), który piwem (πίνον) nazywają. Tak oto powiada: «Otóż coś szczególnego zachodzi przy spożywaniu napoju jęczmiennego, zwanego piwem. Pod wpływem innych trunków ci, którzy sobie popili, upadają na wszystkie strony: i na lewo, i na prawo, i na wprost, i na wznak. Jedynie ci, którzy upili się piwem, padają do tyłu i na wznak»” (Athen. X p. 447a = 671 Gigon)¹⁴.

W powyższych fragmentach nie sposób przeoczyć pewnej rozbieżności. W pierwszym z nich Arystoteles sugeruje, że upicie winem powoduje padanie na twarz, w drugim natomiast nadmierne spożycie go prowadzi do upadku w dowolnym kierunku. Jak zauważa Laurenti sprzeczność można wyjaśnić w prosty sposób¹⁵. Picie wina powoduje ciężkość w głowie, która to wywołuje w pijącym senność. Ta znów sprawia, że po spożyciu dużych ilości wina człowiek kołysze się na wszystkie strony i może niechybnie upaść w dowolnym kierunku. W przeciwieństwie do wina, piwo czyni pijącego ospałym i otępionym, a ktoś taki jest niczym człowiek doznający nagle ciosu. Dlatego też pada zwykle do tyłu.

W ścisłym związku z refleksją Stagiryty o wpływie różnych trunków na reakcje jednostki pozostają dalsze fragmenty, w których podnosi on kwestie oddziaływania wina na ludzi młodych i w dojrzałym wieku (fr. 8). Atenajos w *Uczcie mędrców* tak podaje:

¹³ O właściwościach fig wspomina on w *Zoologii* (VIII 6, 595a) i w *Problematata* (XX 18; XXII 8–10 i 14).

¹⁴ Por. inny przekład: *Uczta mędrców* (447a).

¹⁵ Zob.: Laurenti (1987: 623). Tak samo Zanatta (2008: 107).

„Arystoteles w [księdze] *O winopiciu* powiada: «Gdyby wino średnio podgrzać, to pijących mniej odurzy, gdyż moc jego po podgotowaniu staje się słabsza. Upijają się — powiada — osoby starsze najszybciej, wskutek nieznacznej i wątpliwej w ich naturze zawartości ciepła. Także ludzie całkiem młodzi upijają się szybciej wskutek nadmiaru zawartości ciepła, bo od niego przydanemu winu dają się łatwiej ulec w pijaństwie. Spośród zaś zwierząt upijają się świnie karmione wytłokami z winogron, a także gatunek kruków i psów, jedząc paszę zwaną *ojnutta* (οἰνοῦρτα) oraz małpy i słonie po wypiciu wina. Dlatego też urządzają polowania na małpy i kruki po ich upiciu, tych winem, tamtych *ojnuttą*” (Athen. X p. 429c = 669 Gigon)¹⁶.

Według Arystotelesa winem szybciej upijają się starcy i całkiem młodzi. Także niektóre zwierzęta (małpy, świnie) i ptaki (kruki). Obserwacje te zbieżne są z tymi w *Problemata* (III 26), gdzie wprost wspomina się o znikomej ilości ciepła w ciałach osób starszych. Jego niedostatek przyczynia się do wpisanej w naturę takich ciał suchości, ta znowu jest przyczyną szybkiego popadania w stan upojenia osób w podeszłym wieku (mowa o tym w zagadnieniu 34). To suchość ciał sprawia, że zmierzają one do przyswojenia płynów, w tym wina, oraz pochodzącego zeń ciepła. Gorący charakter ciał młodych wspomniany jest w zagadnieniu 7 III księgi *Problemata*. O ile szybkie upijanie się osób starszych wiąże się z niedostateczną ilością ciepła, to w przypadku młodych rzecz ma się zgoła odwrotnie. U nich łatwość upicia się wynika nie z braku, lecz ze wcześniejszej obecności gorąca w ciałach. Ono też połączone z ciepłem wytwarzanym przez wino powoduje nagły skutek w postaci bycia nietrzeźwym¹⁷.

Pewnym uzupełnieniem rozważań we fragmencie 8 stanowi ustęp 9a, w którym mowa o wpływie wina na kobiety, w rzeczywistości mniej na nie podatnych, aniżeli starci.

Źródłem fragmentu 9a jest Plutarch, który w *Zagadnieniach biesiadnych* (*Quaest. Conv.* 650a) przywołuje postać niejakiego Flora perypatetyka zadziwionego faktem, że Arystoteles w *Peri methes* szczegółowo omówił pijaństwo u osób starszych, a tylko wspomniał o picciu wina przez kobiety. Powodem, dla którego kobiety w mniejszym stopniu ulegają wpływom wina, może być wilgotna natura ich ciał. Właściwa wilgoć ciał kobiecych sprawia bowiem, że wino po wniknięciu w nie ulega rozcieńczeniu oraz traci swoją moc¹⁸.

W świetle dalszych fragmentów tematyka pijaństwa u ludzi i zwierząt zostaje zarzucona. Teksty 10 i 11 traktują o typie wina zwanym samagorejskim¹⁹ oraz rodyjskich naczyniach o miłym zapachu, w których się je podaje, służącym także zminimalizowaniu

¹⁶ Por inny przekład: Atenajos, *Uczta mędrców*, 34c–b.

¹⁷ Pogląd Arystotelesa o gorącej naturze ciał osób młodych jest identyczny z wyrażonym przez Platona w II księdze *Praw* (666a).

¹⁸ Na ten temat por.: Laurenti (1987: 626); Zanatta (2008:108).

¹⁹ Nic nie wiadomo o tym winie. Przypuszczalnie tak je zwano, bo sprzedawano je na targach w Samos.

ryzyka upicia się²⁰. Ostatni zaś, czyli fragment 12 podnosi kwestię natury samego wina, a precyzyjnie mówiąc, czy jest ono samo w sobie zimne czy też ciepłe.

Zachowane fragmenty świadczą więc o wielowątkowej i fachowej tematyce. Motywy o charakterze historyczno-kulturowym rzucają światło na ówczesne uwarunkowania i zwyczaje obowiązujące uczestników sympozjonów. Z kolei motywy lekarsko-przyrodnicze dotyczą pijaństwa z nadmiernego spożycia piwa i wina, zależnie od wieku i płci, a nawet upijania się zwierząt.

W świetle skąpych danych, a także braku potwierdzenia tego, czy *Sympozjon* Arystotelesa był dialogiem, porównywanie go do platońskiego pierwowzoru niczego poznawczego nie wnosi. Można jednak wspomniane świadectwa i fragmenty porównać z III księgą *Problemata* przypisywanych Arystotelesowi, lecz autorstwo ich jest nierozstrzygnięte.

Winopicie i opilstwo w *Problemata*

O spożywaniu wina i nadmiernym jego picciu czytamy szerzej w trzeciej spośród 38 ksiąg *Problemata*, przetłumaczonych na polski jako *Zagadnienia przyrodnicze*²¹. Wymowny jest jej tytuł: *ἄσα περὶ οἰνοποσίας καὶ μέθην* — *O winopiciu i opilstwie*. Wyłożenie tych kwestii następuje w 35 pytaniach i wiążących odpowiednio odpowiedziach. Zasadniczo wszystkie postawione pytania ujmują winopicie z perspektywy czysto przyrodniczej i lekarskiej. Nie sposób je streścić czy usystematyzować, stąd warto przytoczyć same pytania w oryginalnej ich kolejności:

1. Dlaczego, choć wino jest gorące, ci którzy się nim upijają z łatwością chorują na zapalenie płuc i podobne przypadłości?
2. Dlaczego pijackie ekscesy są bardziej właściwe tym, którzy się podchmielili, a nie tym, którzy zdrowo popili?
3. Dlaczego łatwiej upijają się pijący wino rozwodnione, aniżeli nierozwodnione?
4. Dlaczego nasienie ‘winopijców’ jest nierzadko jałowe?
5. Dlaczego opilcy bardziej się trzęsą, zwłaszcza wtedy, gdy spożywają wino nierozwodnione?
6. Dlaczego mimo, że wino jest gorące, pijani nie lubią zimna i zapadają na zapalenia opłucnej i tego typu dolegliwości?
7. Dlaczego samym w sobie gorącym dzieciom obcy jest pociąg do wina, a wykazującym odwagę gorącym też mężczyznom nie jest?
8. Dlaczego podpici łatwiej odróżniają ‘słone i przykre’ płyny, aniżeli trzeźwi?

²⁰ Brakuje danych o naczyniach rodyjskich, ale chyba mieszano w nich różne zioła dla lepszego aromatu wina oraz pomniejszenia jego właściwości odurzających.

²¹ Zob. Regner (1980).

9. Dlaczego mocno podchmielonym zdaje się, że wszystko wokół nich wiruje, a w stanie odurzenia nie widzą już na odległość?
10. Dlaczego podpiętym patrzącym na jedną rzecz zdaje się, że widzą kilka?
11. Dlaczego nietrzeźwi nie są w stanie sprostać służbie Afrodycie?
12. Dlaczego trzeźwość podtrzymuje naprzemienne picie wina nierozwodnionego i słodkiego z napojami?
13. Dlaczego, choć wino słodkie utrzymuje się na wierzchu, gdy pije je nietrzeźwy, to wywołuje w nim niesmak?
14. Dlaczego przy porannym spożyciu wina rozwodnionego, lecz nie całkiem, częściej pojawia się ból głowy, niż nierozwodnionego?
15. Dlaczego niećwiczący fizycznie, zanim upiją się, są w stanie wypić więcej od tych, którzy uprawiają ćwiczenia?
16. Dlaczego picie wina wywołuje otępienie lub napady szaleństwa?
17. Dlaczego kapusta łagodzi ból wynikający z przepicia?
18. Dlaczego wymioty łatwiej od nierozwodnionego wina wywołuje wino rozwodnione?
19. Dlaczego nietrzeźwym prościej rozpoznać płyny przykre i słone niż trzeźwym?
20. Dlaczego pijanym zdaje się, że wszystko wokół się kręci, a gdy znajdują się w stanie całkowitego odurzenia nie mogą zliczyć oddalonych przedmiotów?
21. Dlaczego, gdy pije się do upadłego, przewód pokarmowy, choć wskutek nadmiaru powinien być wilgotny, jest bardziej wysuszony?
22. Dlaczego ból głowy jest bardziej właściwy pijącym wino rozwodnione, a nie pijącym nierozwodnione?
23. Dlaczego przez wino nierozwodnione umierają ci, którzy wcześniej nadmiernie wino spożywają?
24. Dlaczego pijacy bardziej się rozczulają?
25. Dlaczego żłopiący upijają się mniej?
26. Dlaczego pijacy trzęsą się i to co raz bardziej, gdy piją wino nierozwodnione?
27. Dlaczego ten, który jest podchmielony, awanturuje się bardziej niż trzeźwy i pijany?
28. Dlaczego pijący słodkie wino nie stają się pijakami, choć jest ono przyjemne?
29. Dlaczego pijakom właściwe jest wygrzewanie się na słońcu?
30. Dlaczego pijanym zdaje się, że widzą kilka rzeczy, gdy patrzą na jedną?
31. Dlaczego pijanym płacze się język?
32. Dlaczego winopijcy i ludzie morza miłują słońce?
33. Dlaczego pijanice nie są w stanie służyć Afrodycie?
34. Dlaczego upici młodzi moczą się częściej aniżeli starsi?
35. Dlaczego oliwa opóźnia upicie się, a jej spożycie sprzyja dalszemu picciu?

Z odpowiedzi na tak postawione pytania można wywnioskować, że chodzi o wyjaśnienia stanów i zachowań właściwych człowiekowi po nadmiernym spożyciu wina (w tym natury fizjologiczno-fizycznej i psychologicznej). Przykładowo, o podatności organizmu pijącego człowieka na szczególnie rodzaj dolegliwości, czyli zapalenie płuc

i zapalenie opłucnej mowa w problemach 1 i 6. Na wysuszenie przewodu pokarmowego u winopijców wskazuje się w zagadnieniu 21, a na efekt nadmiernego picia w postaci bólu głowy w 14 i 22. O tym zaś, że wino u pijanych wywołuje niesmak (13), wrażliwość na smaki gorzkie i słone (8, 19), trzęsienie się (5, 26), zakłóca widzenie (9, 10, 20, 30) tudzież prowadzi do zaburzeń mowy (31), wymiotów (18) a nawet śmierci (23) można odpowiednio wyczytać z pozostałych pytań. Ponadto pijącym i pozostającym pod wpływem wina nie tylko właściwe jest 'jałowe' nasienie (4), ale i niemożność służenia Afrodycie (11, 33).

Do innych skutków wywoływanych przez nadmierne spożycie wina przynależą te o charakterze psychofizycznym. Podchmieleni wykazują skłonność do agresji, co tłumaczy, że ich udziałem w większym stopniu niż u typowych opilców czy trzeźwych stają się tzw. pijackie wybryki (2, 27). Winopicie przyczynia się także do wzmoczenia lub osłabienia ruchliwości, stąd jednym z jego efektów jest szaleństwo lub otępienie (16). Winopicie wpływa skądinąd na miękkość ludzkiego charakteru, czego przejawem jest zauważalna predyspozycja do rozczulania się u pijanych osób (24).

W III księdze *Problemata* pojawiają się jeszcze refleksje o charakterze leczniczym i te, które ujmują upodobania osób pijących. W zagadnieniu 17 wzmiankuje się o kapuście i jej właściwościach łagodzących ból głowy, a w ostatnim 35 — o oliwie, która hamuje i opóźnia upijanie się. Winopijcy na podobieństwo ludzi związanych z morzem lubią słońce i wygrzewanie się.

Niektóre z postawionych kwestii picia wina dotyczą też wieku ludzkiego (7, 34), sprawności fizycznej (15) i gatunku spożywanego wina, mianowicie rozwodnionego, nierozwodnionego, słodkiego (3, 5, 12, 13, 14, 18, 22, 23, 26, 28). W tej perspektywie dzieciom w przeciwieństwie do starszych obcy jest pociąg do wina, a pijani młodzi znacznie częściej od nich moczą się pod siebie. Okazuje się również, że osoby sprawne fizycznie podczas picia szybciej popadają w stan upojenia, aniżeli te, które stronią od wszelakich ćwiczeń. Mając na uwadze obecną w *Problemata* typologię win można stwierdzić, że lubiący wino słodkie nie popadają w uzależnienia, ale u nietrzeźwych wywołuje ono niesmak. Wino nierozwodnione w porównaniu z rozwodnionym bardziej przyczynia się do trzęsienia u osób je spożywających i w większej mierze zagraża życiu ludzi mających w zwyczaju je pić w nadmiarze. Mniej jednak sprzyja ono wymiotom, upijaniu się, odczuwaniu bólu głowy niż wino rozwodnione.

Wszystkie zatem postawione tu kwestie podjęte są w duchu przyrodniczym, a niektóre z nich były bardziej istotne pod względem badawczym i miały większe znaczenie. Dowodzi o tym porządek postawionych pytań, gdzie niektóre się powtarzają. Istotnie, zagadnieniu 1 odpowiadają punkty 6, 2–27, 5–26, 8–19, 9–20, 10–30, 14–22, a 29–32. Spośród postawionych pytań 8 występuje powtórnie. Właśnie te, które dotyczą zapadania przez pijących wina na choroby płuc i tym podobne schorzenia, awanturniczych skłonności u pijących, właściwych im predyspozycji do trzęsienia się, wrażliwości na smaki słone i przykre, zaburzeń widzenia, wywoływanego przez wino bólu głowy oraz tak bardzo miłowanego przez winopijców słońca, należy uznać za wiodące i badawczo szczególnie pociągające.

LITERATURA

Edycje tekstów i przekłady:

- ARYSTOTELES, 1980, *Zagadnienia przyrodnicze*, tłum. L. Regner, Warszawa.
- ARYSTOTELES, 1982, *Zoologia*, tłum. P. Siwek, Warszawa.
- ATENAJOS, 2010, *Uczta mędrców*, tłum. K. Bartol, J. Danielewicz, Poznań.
- BREITENBERGER, B. (ed.), 2006, *Aristoteles. Fragmente zu Philosophie, Rhetorik, Poetik, Dichtung*, Berlin.
- DE CASTRO CAEIRO, A. (ed.), 2014, *Aristóteles. Fragmentos dos Diálogos e Obras Exortativas*, Lisboa.
- FILON ALEKSANDRYJSKI, 1994, *Pisma*, t. 2, tłum. S. Kalinowski, Kraków.
- GIGON, O., 1987, *Aristoteles. Librorum deperditorum fragmenta*, Berlin.
- LAURENTI, R. (ed.), 1987, *Aristotele. I Frammenti dei Dialoghi*, vol. I–II, Napoli.
- PLUTARCH, 1977, *Moralia (Wybór)*, tłum. Z. Abramowiczówna, Warszawa.
- ROSE, V. (ed.), 1886, *Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta*, Leipzig.
- ROSS, W.D. (ed.), 1955, *Aristotelis fragmenta selecta*, Oxford.
- ZANATTA, M. (ed.), 2008, *Aristotele. I Dialoghi*, Milano.

Opracowania

- BELFIORE, E., 1986, "Wine and *Catharsis* of the Emotions in Plato's *Laws*", *The Classical Quarterly*, Vol. 36, s. 421–437.
- BIGOGNE, E., 1936, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, Firenze.
- CASERTANO, G., 2004, *Il vino di Platone* w: L. Rossetti (ed.), *Greek Philosophy in the New Millennium*, Sankt Augustin, s. 321–337.
- DONÀ, M., 2003, *Filosofia del vino*, Milano.
- HOBDEN F., 2016, *The Symposium in Ancient Greek Society and Thought*, Cambridge.
- TECUSAN, M., 1990, *Logos Symptomikos: Patterns of the Irrational in Philosophical Drinking: Plato Outside the Symposium*, w: O. Murray (ed.), *Symptomica. A Symposium on the Symposium*, Oxford, s. 238–260.

MAGDALENA

JAWORSKA-WOŁOSZYN

/ Gorzów /

Aristotle's Lost *Symposium* and *On Drunkenness*. The Content of The Extant Testimonies and Excerpts

Ancient catalogues of Aristotle's writings (Diogenes Laertius, Hesychius) mention *Symposium* in one book, but this does not seem to be a dialogue analogical to that of Plato. Aristotle raised the symposium and wine-drinking issues differently, as Plutarchus, Macrobius, Philo of Alexandria, Ps. Julian, and first and foremost, Atheneus relate in their works. In his *The Sophists at Dinner*, Atheneus quotes Aristotle's

title *Συμπόσιον* only once, while the title *Περὶ μέθης* is cited six times. Some scholars and editors of Aristotle's fragments combine both titles as belonging to one writing (Laurenti, Zanatta), while others (Gigon, Breitenberger) separate them as their identity is not confirmed by the sources. Irrespective of whether it was a dialogue, just one or two related works, the few extant testimonies and citations from Aristotle provide an interesting source of information concerning the then customs and drinking effects in Greek culture, which, however, should not be directly associated with contemporary drunkenness and alcoholism. Aristotle's approach to wine-drinking and feasting was in fact investigative, natural, medical, and analogical to the arguments presented in the third book of *Problemata*, where the matters *On the drinking of wine and drunkenness* are touched upon.

KEY WORDS

Aristotle, Symposium, the drinking of wine and drunkenness

The Practice of ὀνοματοποιεῖν: Some Peculiar Statements in the Ancient Neoplatonic Commentators on Aristotle

DANIELE GRANATA / Catania /

1.

By ὀνοματοποιεῖν we usually mean the practice of *impositio*, which is required when sciences and arts lack specific names for phenomena they are examining. Of course, this is a practice different from the natural *impositio*, which came about through the organizing of individual human beings into social groups: a common language was undoubtedly essential for building any kind of relationship.¹ The verb ὀνοματοποιεῖν itself means

¹ John Philoponus (*In Cat.* 11.34–12.2) states that humans imposed a proper name on each thing after they came together in communities, so as to indicate one thing with one word and hence communicate easily. Language emerged in the Mesolithic period, a phase of transition between the Upper Paleolithic and the Neolithic. Certainly, the occurrence of a cultural revolution and the birth of a fully developed language were concurrent phenomena. For more technical information, see the following captivating volume: Salzmann, Stanlaw, Adachi (2015: 143–164).

creating a new name from a model and that is why this practice belongs to arts like grammar and linguistics, dispositions towards production and innovation. The easiest application of ὀνοματοποιεῖν is to be found in poetry: by their very nature, poets capture the undefined and give it a recognisable image.² Aristotle refers to this practice in *Rhetoric* III 2, 1405a35–37, while exemplifying the metaphor. Sometimes we use metaphor to name nameless things, in order to indicate immediately what we have in mind.³ There is a riddle that goes: «I saw a man gluing bronze with fire to another man's body».⁴ In this statement 'gluing' is used as a metaphor to mean a particular nameless process, the application of cupping-glasses (ἡ τῆς σικύας προσβολή – 1405b3), an ancient medical treatment.⁵ The verb κολλήσαντα in the riddle metaphorically means the sticking of the bronze glass to the body. Here Aristotle advises us to choose a name for what is nameless from akin and similar things in order to be as clear as possible. As already noted, the metaphorical ὀνοματοποιεῖν is the easiest, because it occurs in poetry, where the poetic translation of meaning is allowed.⁶ In science and arts, metaphor, as a homonymy, is dangerous and discouraged since it often causes fallacies.⁷ Hence, when sciences discover new elements and perspectives on reality that need to be named, ὀνοματοποιεῖν must be used carefully⁸ and literally means the creation of a brand new name, signifying a brand new thing, through a brand new thought: in a word, it is a technical *impositio*. Aristotle was the first philosopher to codify this practice, because his conceptual system was much more complex than his predecessors' ones.⁹ In Aristotle, this practice was twofold: on the one hand, ὀνοματοποιεῖν was meant to re-semanticize words well-known in IV century BC Greek, so as to lend them a new meaning and role in philosophy; on the other hand, it was meant to create *ex novo* a name for something that hadn't been discovered or studied yet.

The first case is illustrated, for example, by the name κατηγορία: well before Aristotle,¹⁰ this term in ancient Greek had entered the legal language, where it meant the charge

² This practice, however, is problematic for modern translators of Aristotle: see Corcilius (2007).

³ See Georgiadis (1985).

⁴ «I marked how a man glued bronze with fire to another man's body», transl. by Rhys Roberts (2004). The riddle's author was Cleobulina (fr. 1 West), a poetess famous for this kind of literary work.

⁵ See Galen. *De locis affectis libri vi*, 155.14–16. Through the application of cups on injured body points, the vacuum draws the skin upwards, assuaging pain and healing muscular wounds. See also Orib. *Collections medicae*, 7.16, which reports a summary of Antyllus' *On cupping-glass* (II AD).

⁶ See Calboli Montefusco (2004) and Dalimier (2004).

⁷ As is well known, a kind of homonymy follows the use of metaphor: see Arist. *Rh.* III 11, 1412b12 and several Neoplatonic commentaries on Aristotle (Porph. *In Cat.* 66.29–67, 32; Anonym. *In Cat.* 2.17; Philop. *In APo.* 416.19–20). See also Arist. *SE* 17, 176b20–25.

⁸ For example, Aristotle chooses to leave some species of animals unnamed, because he prefers to extend a very common name to signify different nameless things, like the name ἀετός used for the eagle, but also for a species of shark (*HA* V 5, 540b18). See Louis (1971).

⁹ See Gilardoni (1999).

¹⁰ Aristotle was well aware of this meaning: in *Rh.* I 2, 1358b10–11 he identifies κατηγορία as a kind of legal discourse opposite to ἀπολογία.

brought against a defendant, as opposed to ἀπολογία, the speech by which the latter defended himself. The legal origin of that name is studied with great care by Richard Bodéüs.¹¹ When examining the most general genres, those only said-of, Aristotle had to find a name to signify them; and instead of coining one *ex novo*, he chose to re-semanticize the name κατηγορία (and the verb κατηγορέω).¹² Aristotle's reasoning is, in my opinion, the following: the act of bringing a charge against someone in court simply consists in attributing a crime to a person (the defendant); Aristotle extends the meaning of these σήματα beyond the legal field, so that κατηγορεῖν comes to mean giving any property to the subject and the passive form, κατηγορεῖσθαι, means that these properties are predicated of the subject. All predicates, then, are by definition κατηγορίαι inasmuch as they are said of subjects.¹³

The second case is rarer in Aristotle's *corpus*, but highly revealing. Here ὀνοματοποιεῖν truly shows its potential, becoming essential for arts and sciences, which discover new subjects of study and have to name them to clarify the study itself. John Philoponus, a Neoplatonic commentator on Aristotle's logics and physics, persuasively explains this practice (*In Cat.* 113.20–28):

<human> convention imposes names on those things it knows, but because by their nature they discover new things, arts are obliged to impose names in relation to their significance on the things discovered by them, as in the case of the geometer discovering that one of the triangles has two equal sides, one three equal sides and one three unequal sides, called them *isopleurus*, *isosceles* and *scalene*¹⁴ and likewise the musician imposed names on different sounds and called one chromatic, another diatonic and in every other way <in which sounds are called>.

That's what happens sometimes to philosophers themselves. Aristotle needs ὀνοματοποιεῖν in *EN* II 7, 1108a16–19 to name the praiseworthy and virtuous dispositions to choose the right *medium* between two extremes. Most of these *medietates* are unnamed and the philosopher has to give them a name for the sake of clarity: towards the truth, the extremes will be boastfulness and irony, while the *medium* is truthfulness

¹¹ Bodéüs (1984: pp. 122–127).

¹² Aristotle is no stranger to this practice. Much of his vocabulary is composed of Greek terms well-known in the fifth and fourth centuries BC that are re-semanticized in light of his philosophical project. Think of οὐσία and δύναμις, just to name the most famous and fundamental examples; after Aristotle, these became technical terms for all Greek philosophy, both ancient and Byzantine, as well as for medieval Latin philosophy.

¹³ The Commentators' observations are truly interesting; see Porph. *In Cat.* 55.3–14; Dex. *In Cat.* 5.30–6.26; Amm. *In Cat.* 13.1–19; Simpl. *In Cat.* 16.31–18.6; Philop. *In Cat.* 12.17–27; Olymp. *In Cat.* 22.13–19; Elias *In Cat.* 124.7–10 and 127.25–32.

¹⁴ The equilateral triangle is *isopleuros* (see Eucl. *Elem.* I def. 20.1–2), that having two equal angles is *isosceles* (Eucl. *Elem.* I def. 20.2–3) and the triangle having no equal angles is *scalene* (see Eucl. *Elem.* I def. 20.3–4). Therefore, the order in which these triangles are listed here is incorrect.

(1108a19–23).¹⁵ Concerning the distinction between dialectical προβλήματα and θέσεις in *Top.* I 11, 104b36–105a2, Aristotle justifies this distinction as part of his noble search for difference and not as something established for the sake of ὀνοματοποιεῖν, which amounts to a rhetorical abuse, if it is not justified. Later in the *Topics* (VIII 2, 157a18–33), Aristotle acknowledges how difficult it is to talk with most people, who proceed only by induction. Therefore, most people have an imprecise awareness of universals, mainly because observing the similarities ‘in the many’ in such a way as to draw the universal from them is not a method suitable for all. So, the philosopher must attempt to name (157a29–30) universals in order to avoid misunderstanding and cheating. Nevertheless, it is in the *Categories* that this practice acquires a leading role, *expressis verbis* in *Cat.* 7, the chapter about relatives and, on closer examination, in other chapters where Aristotle discusses the opposites and quality. I therefore wish to analyse these texts and, in order to show how and when ὀνοματοποιεῖν is appropriate, I will draw upon the Greek commentaries on Aristotle’s *Categories*, and specifically Philoponus’ one.

2.

Let us set out from the explicit text of *Cat.* 7: in order to establish the reciprocation of relatives – the correct relation between two πράγματα which, according to the first definition of relatives (Arist. *Cat.* 7, 6a36–37), are said of each other – the philosopher sometimes may need to create and impose a new name that is properly given to one of the two terms in a relation. Aristotle’s example is clear: *rudder* isn’t said *rudder of boat*, since not every boat has a rudder and hence there’s no reciprocation; imposing a new name (because there’s no name yet) to every boat with a rudder allows us to give the name properly (οἰκείως ἀποδιδόναι – *Cat.* 7, 7a14): *ruddered is said of rudder* and, in reciprocation, *rudder is said of ruddered* (*Cat.* 7, 7a5–15). Aristotle briefly comes back to this argument (*Cat.* 7, 7b10–14): if the name of a correlative already exists, it’s easy to properly establish the relation and ensure reciprocity between the two terms, whereas, if there’s no name, it may be necessary to impose a new name. In relation to the aforementioned text (*In Cat.* 113.19–114.2), Philoponus notes the two kinds of *impositio*: the one based on the original human convention and the scientific and technical one. The most important thing to note, however, is the doubt Philoponus raises against Aristotle:

If you create new names and change every name as you want, won’t the whole convention of words be destroyed, as everyone will be creating new names of his own choosing, and won’t it seem, too, that everyone is speaking meaningless words [...]? (113.14–19).

¹⁵ See Gottlieb (1994).

This objection is actually invalidated by Aristotle's own words: sometimes human convention hasn't imposed names and it's the duty of arts and sciences duty to do so instead. Aristotle, according to Philoponus, also recommended a canon, a general rule, to properly ὀνοματοποιεῖν (*Cat.* 7, 7a18–22): it's correct to impose a paronymous name, deriving from the first term of the relation (114.2–13). Philoponus' subtle question is answered, nevertheless the core problem remains: in the case of relatives, the practice of ὀνοματοποιεῖν might seem more rhetorical than logical. The first definition of relatives (*Cat.* 7, 6a36–37), based on a pure linguistic bond between the two, will be rejected at the end of chapter 7 along with this kind of discourse:¹⁶ words like *ruddered*, *winged* and *headed* will appear, if not meaningless, at least unnecessary and empty. Aristotle actually mentioned these words as relatives in order to reject (κακίσαι – 114.14) the first definition of relative, because it is quite clear that *rudder*, *wing* and *head* are in no way relatives, things which substantially are of something, but they are rather mere substances, which are mistaken as relatives for their being parts of a substance (114.13–29).¹⁷

In the other chapters Aristotle doesn't discuss ὀνοματοποιεῖν but the πράγματα studied are nameless. Philoponus, and some other commentators, consider these cases to show how *impositio* works. In *Cat.* 8, 10a29–32 Aristotle notes that in most cases the qualified, as it participates in quality, is called paronymously from the quality, however some qualified things, while participating in qualities, aren't called paronymously from those, because there are no names for those qualities (*Cat.* 8, 10a32–b5). The qualities of the second species have no name: we call 'good at running' and 'good at boxing' those having a predisposition to running and boxing, respectively; we don't call them runner and boxer, because they don't participate in the form of the runner and boxer yet; they aren't called from a quality they participate in, which is nameless, but from a quality they will participate in by passing from potentiality to actuality.¹⁸ Other qualified things, in the end, aren't called paronymously from the qualities they participate in, even though those qualities participated in aren't nameless (*Cat.* 8, 10b5–11).¹⁹ Philoponus accurately argues that in the first case there are no names for this kind of quality, *i.e.* powers (δυνάμεις), because human convention appropriately gives names to concrete things in actuality: the sciences are called from what is in actuality, like the science of boxing and that of running (*In Cat.* 157.9–13).²⁰

¹⁶ See Mignucci (1986).

¹⁷ Philoponus resorts to the 'principle of homonymy' to show that, while father and son are relatives because, if one is removed, there is not even the name of the other, *head* and *rudder*, even when not exercising their functions and detached from the body and ship, respectively, they are still called *head* or *rudder* homonymously. Philoponus' application of this principle (*Arist. Meta.* Z 10, 1035b23–25; *DA* II 1, 412b20–22) is a smart one; *contra* Zucca (2011)

¹⁸ The English text in Ackrill (2002: 25) isn't correct: Ackrill translates πύκτικός and δρομικός, both with the potentiality suffix –ικ, as "boxer" and "runner" (which would be πύκτης and δρομέυς).

¹⁹ Σπουδαῖος isn't said paronymously from ἀρετή.

²⁰ See Olymp. *In Cat.* 125.17–19: names signify something in actuality and certainly not in potentiality, while predisposition is unnamed (ἀκατονόμαστος). See also *Simpl. In Cat.* 243.2–13, 214.15–24.

In chapter 10 Aristotle (*Cat.* 10, 11b38–12a5) distinguishes between different kinds of contraries: some have an intermediate, for example, between black and white there are gray, yellow and the other colours; some have no intermediate, like odd and even, health and sickness (Philop. *In Cat.* 172.13–15). Aristotle (*Cat.* 10, 12a21–25) further distinguishes different kinds of contraries with intermediates (ὑποδιαίρεσις):²¹ some contraries have intermediates whose names are known, like gray and red between black and white; some have intermediates which are named only on the basis of their relationship with the extremes and the negation of the latter, as in the case of the intermediate between good and bad, which is named the neither good nor bad (Philop. *In Cat.* 172.21–27). Richard Bodéüs²² observes that the absence of the names of intermediates is not to be underestimated, because it implies their lack of ontological consistency: *e.g.* with regard to fair and unfair, the unnamed intermediate is what is neither fair nor unfair and this intermediate ‘ne suppose pas d’être’. Bodéüs’ observation is, in my opinion, confirmed by the fact that there are names of things in actuality, which is why some nameless things do not have an independent *status*.

This argument about names also concerns another species of opposites: *habitus* and privation (Philop. *In Cat.* 178.26–179.10). In order to demonstrate that these opposites are different from relatives, Philoponus notes that privation is often named after *habitus*, by its negation: it must be said that the privation opposed to knowledge (γνώσις) isn’t nominally determined (ὀνομασμένην – 178.27), while the privation opposed to sight is called blindness. We name this privation from the negation of knowledge ignorance, incompetence and illiteracy (ἀγνωσίαν καὶ ἀμαθίαν καὶ τὸ ἄσοφον): in each case we don’t say that the privation is a privation of knowledge, but rather a privation of the soul.²³

Let’s recapitulate what we have inferred from these passages: names are imposed only on self-consistent things, which have substantiality on their own and in actuality. When we name correlatives in order to create a properly given relation, we grant ontological existence to new and non-natural classes of πράγματα. Worse still, we have to ὀνοματοποιεῖν in order to give substantiality to intermediate qualities (contradicting the extremes) and to the privation of *habitus* (by means of a privative alpha). Also, we apply names deriving from a quality in actuality even to a quality in potentiality, which – properly speaking – hasn’t got a name of its own. In Aristotle’s logical-ontological system (*Int.* 1, 16a3–8), things that are not concretely existent obviously do not have a proper name: names signify a πράγμα through the affection of the soul (παθήματα τῆς ψυχῆς) and if there’s no well established and knowable πράγμα in actuality human convention doesn’t

²¹ Philoponus (*In Cat.* 172, 15-21) initially distinguishes between contraries that must be in the subject, like hotness in fire and coldness in snow, and contraries that may not be in the subject, like black, white, gray and other colours (Arist. *Cat.* 10, 12a5–20).

²² Bodéüs (2001: 144–145).

²³ Philoponus continues the argument by proving that even if you could say blindness of sight (privation of *habitus*), and similarly for the other species of privation, privation and *habitus* would never be relatives because while the privation is of the *habitus*, *habitus* is certainly not of the privation.

impose a name.²⁴ Then, ὀνοματοποιεῖν is a rhetorical practice that helps to make up for the shortcomings of natural *impositio*. Philoponus, nevertheless, recommends that this practice follow strict logical guidelines (113.14–114.3) in order to avoid meaningless words: for these are meaningless when there aren't any concepts or πράγματα to be signified. Now, we have to inspect the general position of the Neoplatonic commentators, as they decreed universal rules on *impositio* and ὀνοματοποιεῖν.

3.

The most general position is found in Olymp. *In Cat.* 125.18–19. The commentator clearly says that there are names of things in actuality, while things predisposed to be something in actuality are nameless. Like Olympiodorus, Elias explicitly endorses this position (*In Cat.* 212.8–20). The lesson of Aristotle's *De interpretatione* must have been of central importance for all subsequent philosophers, but by exploring other texts in addition to *In Categorias* we find that the logical question is, as is usually the case, linked with physical and metaphysical inquiries. Philoponus, in his *In Physicorum libros commentarium*, while discussing Aristotle's criticism of Plato's two indefinite principles, the Great and Small, in Arist. *Phys.* III 6, attacks 'those people' who claim matter to be a whole and perfect because of its being τὸ ἄπειρον.²⁵ The commentator argues that matter is not a whole, because it's limited by form and that it is not the limit that encompasses everything (475.32–476.4); also, matter is part of the composite of matter and form, and hence, as a part, it cannot be a whole (476.4–6). Nevertheless, before rejecting this theory, Philoponus explains the linguistic reasons that led 'those people' to affirm that matter, *qua* infinity, is a whole and perfect (*In Phys.* 475.23–30). Matter is ἀόριστος and τὸ ἄπειρον and part of the composite with form, which, instead, is ὄρος and πέρας. Matter is the form it can take in potentiality and «we often call things in potentiality with the names of things in actuality (475.24–25)»: we call statue the bronze still without form and in the same way we call bed the wood, food the wheat, man the seed. Because of being everything in potentiality, matter is called infinite and indefinite, bond and limit. Philoponus illustrates the method of *impositio*, which – as we have seen – concerns quality in potentiality: a name properly belongs to things in actuality, but it can be bestowed also to things in potentiality, by common usage.

To take a different example, we are used to bestowing the name of a finished product on the producer's activity. In Proclus' *In Parmenidem* (1168.27–1169.4), the first principle is beyond and before ἐνέργεια and produces ἐνέργεια, however if someone were to call the first principle ἐνέργεια, there would be nothing wrong with this: in our world (ἐπὶ τῶν τῆδε πραγμάτων – VII 1168.33) we commonly assign the names of ἀποτελέσματα

²⁴ For a careful analysis of this system, see Noriega-Olmos (2013).

²⁵ These are the materialist physiologists: see Giardina (2012: 253–255).

to the ἐνέργεια producing them. Furthermore, for the first principle we use verbs such as ὑπέστησε καὶ παρήγαγεν, which properly belong to ἐνέργεια, giving the name of actualized things to the first principle in order to signify the non-actualized manifestation of beings from it. Let me try to exemplify this linguistic practice: we properly call ‘construction’ the finished product of building, but we bestow this name also to the act of building itself. Similarly, we call ‘design’ the product of drawing and the art of drawing itself. The act of building and the act of drawing are not accomplished things but movements towards πράγματα and their names are bestowed from the finished products of these activities. Proclus is right, then, when he justifies an improper use of language to describe the first principle, which is, in itself, indescribable by human words.

Given this particular practice in the Neoplatonic commentaries on Aristotle and Plato, according to which names and the signification of things depend on their being in actuality, we have to consider how Aristotle’s theory of signification became an ontological theory. Someone might say – and rightly so, I would argue – that *De interpretatione* 1, 16a was already a key passage to interpret reality by means of language, by establishing connections between different levels of being, things, concepts and words.²⁶ However, the application of the potentiality/actuality pair in linguistics and semantics is a worthy innovation. Only things that are well established in their own nature deserve a name, maybe because giving a name to a thing in potentiality could result in a mistake: we could call ‘bed’ a piece of wood that, instead, will become a chair. For this reason, signification had to be regulated in such a way as to understand the πράγματα in *Int.* 1 as real existing πράγματα in actuality, thereby excluding things such as the goat-stag, τραγέλαφος. In my opinion, the ontological roots of this precise innovation are to be found in the strict theory of definition expounded in Aristotle’s *Metaphysics* H 2–3:²⁷ here the philosopher discusses whether a definition is said of the composite of matter and form, of matter or of form.²⁸ In substances, what is predicated of matter is form and actuality, so in definitions what is predicated is actuality (*Metaph.* 2, 1043a5–7). A definition cannot be said of matter, because matter is potentiality and if we define ‘house’ from matter we only say it’s stones, bricks and wood, and that’s clearly not enough to differentiate this being from that being (*Metaph.* 2, 1043a14–16). Instead, by saying it’s a shelter, we define ‘house’ from its actuality, differentiating the house from other products made by stones, bricks and wood (*Metaph.* 2, 1043a16–21).²⁹ Excluding matter and potentiality, Aristotle notes that names are used sometimes to signify the sensible composite of form and matter, other times to signify only form and actuality (*Metaph.* 1043a29–36): in saying ‘human’ we could be referring to both the sensible human composite and the form ‘human’ that

²⁶ See Bolton (1985) and Noriega-Olmos (2013).

²⁷ See Bolton (1993) and Charles (2010).

²⁸ Multiple definition is possible as testified by Arist. *DA* I 1, 403a31–b31 and his commentators, such as Philoponus, *In Cat.* 22.21–23.1.

²⁹ See Ferejohn (1994).

shapes its matter. Definition can't help to determine being without form: definition is a discourse about τὸ τί ἦν εἶναι,³⁰ the true substance of beings, which lies in εἶδος and ἐνέργεια (*Metaph.* 3, 1043b1–2). While the soul and soul's being are the same thing, human and human's being aren't, unless we say that human is the soul, but Aristotle does not inquire any further (*Metaph.* 3, 1043b2–4). Alexander of Aphrodisias, in his *In Metaphysicam commentaria*, proves a fine reviser of this theory, paving the way for Neoplatonic positions about names and their *impositio*. Alexander wonders whether names are signs of composite things or of forms (551.11). Aristotle didn't provide a solution, but it's clear that names are τῶν εἰδῶν σημαντικά, signifying forms (19–20). The name of what the definition is δηλωτικός is σημείον and definition shows the being, so the name must signify the being, that is the εἶδος and ἐνέργεια.³¹ Definitions are said of forms (51–22) also because if the name meant the composite, we would say the substances πρὸς ἔν, because the animal composite has certain desiderative powers belonging to the soul, the form 'animal' (25–27). 'Animal', signifying the composite, is a homonym of the true 'animal' from which the composite derives its features. Alexander specifies that proving whether a definition means the composite or only the form is the aim of the dialectical conversation, διαλεκτικὴ συνουσία,³² searching for the difference among beings and for methods to justify that difference; but for metaphysics it's enough to say that definition is a discourse pertaining to τὸ τί ἦν εἶναι and that this latter belongs to form and actuality (34–35).

4. Conclusions

This brief survey has showed at least two things. The first: linguistics and the theory of signification in Neoplatonism are firmly bound to ontology. Names aren't mere products of the conventional interaction between humanity and nature: all the previous linguistic theories recognised the value of words in understanding and interpreting reality, but failed to establish a solid theoretical perspective. Of course, by setting out from the uncertainty of Plato's *Cratylus*, Aristotle had a primary role in determining the right relation between words, meanings and concrete things. However, he wasn't clear enough, maybe because of the heterogeneous nature of his works, from the conciseness of *De interpretatione*³³ to the ambiguity of *Metaphysics* H, where mutually contradictory positions about the true identity of οὐσία are presented. Alexander frankly said – and this is the second

³⁰ See *Metaph.* Δ 8, 1017b21–22; Z 4, 1030a6–10; H 1, 1042a17; *Top.* I 5, 101b37–39, VII 3, 153a15–16, 5, 154a31–32, 155a20–21.

³¹ See Arist. *APo.* II 7, 92b26–34 and 10, 93b29–37.

³² A dialectical conversation is a conversation where the speakers do not transgress the dialogue's laws and do what's proper (Alex. Aphrod. *In Top.* 554.25–27).

³³ Ackrill (2002: 113) is contemptuous towards the *incipit* of *De interpretatione*: «this account of relation of things in the world, affections in the soul, and spoken and written language is all too brief and far from satis-

point illustrated by this paper – that Aristotle missed the point. In commenting upon *Metaphysics* H, he suggested a neat theory of ontological signification, which earned him a following. Names signify the real being of things and this has to be the form acquired in actuality, because form is clearly more being than matter. Imposing names starting from potentiality could be misleading and philosophers must avoid fallacies and misunderstandings, but common people must avoid them too. The practice of ὀνοματοποιεῖν, despite its rhetorical origin, finds some philosophical applications, under the guidance of logic, which includes an ontological way of observing reality. A lot of nameless things should remain nameless, as in the case of some ‘hypothetical’ relatives, some intermediates between opposites or qualities as powers, because they still don’t have a recognisable nature. In other words, they’re not definable and in late-antique philosophy, after centuries of research into τί ἐστὶ, it would have been unthinkable to theorise or even communicate with ambiguous words.

factory. (...) there are grave weaknesses in Aristotle’s theory of meaning». Walz (2006) defends the value of the *incipit*, reading Aristotle in a subtler way.

BIBLIOGRAPHY

- ACKRILL, J.L. (transl. & notes), 2002, *Aristotle's Categories and De Interpretatione*, Oxford, [I ed. 1963].
- BODÉÛS, R., 1984, "Aux origines de la doctrine aristotélicienne des Catégories," *Revue de philosophie ancienne* 2 [1], pp. 121–137.
- BODÉÛS, R. (text. & trad.), 2001, *Aristote. Catégories*, Paris.
- BOLTON, R., 1985, "Aristotle on the Signification of Names," in: *Language and Reality in Greek Philosophy. Papers read at the second international philosophy symposium, May 1984*, Athens, pp. 153–162.
- BOLTON, R., 1993, "Division, définition et essence dans la science aristotélicienne," *Revue philosophique de la France et de l'Étranger* 118 [2], pp. 197–222.
- CALBOLI MONTEFUSCO, L., 2004, "Le fondement logique de la métaphore selon Aristote," in: M.S. Celentano, P. Chiron, M.P. Noël (éd.), *Skhèma/Figura: formes et figures chez les Anciens: rhétorique, philosophie, littérature*, Paris, pp. 115–126.
- CHARLES, D., 2010, "Definition and explanation in the *Posterior analytics* and *Metaphysics*," in: D. Charles (ed.), *Definition in Greek Philosophy*, Oxford–New York, pp. 286–328.
- CORCILIUS, K., 2007, „Wann ist eine Übersetzung besser als die andere?“, in: H. Böhme, Ch. Rapp, W. Rösler, (Hrsg.), *Übersetzung und Transformation*, Berlin–New York, pp. 173–189.
- DALIMIER, C., 2004, "L'usage scientifique de la métaphore chez Aristote," in: M.S. Celentano, P. Chiron, M.P. Noël (éd.), *Skhèma/Figura: formes et figures chez les Anciens: rhétorique, philosophie, littérature*, Paris, pp. 127–141.
- FEREJOHN, M.T., 1994, "Matter, Definition, and Generation in Aristotle's *Metaphysics*," *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 10, pp. 35–58.
- GEORGIADIS, C., 1985, "Aristotle's Treatment of the Anonyma," in: *Language and Reality in Greek Philosophy. Papers read at the second international philosophy symposium, May 1984*, Athens, pp. 204–209.
- GIARDINA, G.R., 2012, *Fisica del movimento e teoria dell'infinito: analisi critica di Aristotele*, Phys. III, Sankt Augustin.
- GILARDONI, S., (1999), "La teoria dell'impositivo e la nozione di *causa inventionis*. L'origine del linguaggio nella riflessione tardo-antica e medioevale," in: C. Milani (ed.), *Origini del linguaggio*, Verona, pp. 127–134.
- GOTTLIEB, P., 1994, "Aristotle's 'Nameless' Virtues," *Apeiron* 27 [1], pp. 1–15.
- LOUIS, P., 1971, "Animaux anonymes chez Aristote," *Bulletin de l'Association Guillaume Budé* 1 [2], pp. 211–217.
- MIGNUCCI, M., 1986, "Aristotle's Definitions of Relatives in *Cat. 7*," *Phronesis* 31 [2], pp. 101–127.
- NORIEGA-OLMOS, S., 2013, *Aristotle's Psychology of Signification: A Commentary on "De Interpretatione" 16 a 13–18*, Berlin–Boston.
- RHYS ROBERTS, W., 2004, *Aristotle's Rhetoric*, New York (unabridged republication of the *Rhetoric* published in London in 1924, under the editorship of D. Ross).
- SALZMANN, Z., STANLAW, J., ADACHI, N., 2015, *Language, Culture, and Society: an Introduction to Linguistic Anthropology*, Boulder, CO.
- WALZ, M.D., 2006, "The Opening of *On Interpretation*: Toward a More Literal Reading," *Phronesis* 51 [3], pp. 230–251.
- ZUCCA, D., 2011, "*Cat. 7, 7b15–8b24* – Lo status aporetico dei relativi," in: M. Bonelli, F. Guadalupe Masi (cur.), *Studi sulle Categorie di Aristotele*, Amsterdam, pp. 191–212.

DANIELE GRANATA
/ Catania /

The Practice of ὀνοματοποιεῖν: Some Peculiar Statements in the Ancient Neoplatonic Commentators on Aristotle

This paper shows the role of ὀνοματοποιεῖν in Neoplatonism and how this practice is ruled by an onto-logical canon. While ὀνοματοποιεῖν itself means the making of a brand new name, its usage is manifold. As Aristotle explains in *Rh.* III 2, poets take advantage of ὀνοματοποιεῖν to catch the undefined and give it a recognisable image, by means of a metaphorical name. In science, this practice, codified by Aristotle, is twofold: ὀνοματοποιεῖν meant both to re-semanticize words well-known and to create names *ex novo* for things not discovered or studied yet. After analysing ὀνοματοποιεῖν's recurrence in Aristotle, I illustrate that, according to Neoplatonic Commentators, *impositio* can be, both natural and technical, only of things in actuality, having a solid consistency. Intermediates between contraries, presumed relatives and powers as qualities are nameless – as Philoponus notices in his *In Categorias* – since they haven't an independent *status* and aren't definable. This bond between the original rhetorical practice and the ontological perspective, sketched in *Int.* 1, was strengthened by Alexander, who filled Aristotle's gaps, stating that names signify things' being, *i.e.* the form acquired in actuality.

KEY WORDS

Categorias, Rethoric, actuality and potentiality, Neoplatonism, Aristotle

On the Motivations of a Skeptic, and Her Practice

BRYAN MADDOX / *Oxford OH* /

A *skeptikos* in the tradition of Pyrrho and Sextus Empiricus is first and foremost not a doubter or a disbeliever but a restless ‘seeker’. To be truly ‘skeptical’ in the Pyrrhonian sense is not simply to suspend judgement on any particular issue or range of issues, but to aim for a certain untroubled state of mind and to confront troubling issues accordingly. Like medicine, Skepticism is presented as a normative practice, though a peculiar one in that it pursues an ideal state without affirming any doctrinal ideas about this state or how to achieve it. Instead, the Skeptical teachers merely offer suggestions, outlining a flexible and pragmatic method for dispelling belief without dogmatically affirming absolute disbelief. Yet there remains a tension between the aim of Skepticism and the method: for while the Pyrrhonian tradition of Skepticism is outspoken about its aim and its therapeutic value, in practice its own critical method ultimately eclipses its object and undermines the Skeptic’s evaluative abilities. This does not at all foreclose or negate the therapeutic effects of the method, but it does displace them from the position of ultimate aim, value, or motivation and unbind the ideal state they purportedly approach from any fixed definition. In the following article I will analyze a few key passages from the most developed and rigorous account of Pyrrhonian Skepticism, the one offered by Sextus Empiricus in his *Outlines of Skepticism* (~2nd–3rd century CE), and engage with other articles on the aims of the Skeptic by Jonathan Barnes (1997) and Pascal Massie (2013) in order to

show how the stated goals of Skepticism are able to withstand critical scrutiny on the terms of its own method, but not without ultimately being subsumed in an unbounded and unbinding process by which the Pyrrhonian method opens itself up to potentially unlimited possibilities.

Sextus presents the *Outlines* as a manual of techniques for fending off beliefs and cultivating a supremely unbelieving state of mind, in the hopes of achieving an enigmatic psychic state he calls *ataraxia*: literally, lack of *tarache*, or mental disturbances. Sextus firmly opposes himself to philosophers who hold to dogmas about the nature of truth and reality, and in the *Outlines* he critiques many of the various propositions and arguments that constitute “what they call philosophy”, namely the systematic, dogmatic study of “logic, physics, and ethics” (Sextus *PH* II 12–13). Where these “Dogmatists” (Sextus’s pejorative term for all non-Skeptical philosophers) have sought a state of tranquility similar to *ataraxia* by ascertaining profound truths, Sextus, having found that the quest for truth bore him no fruit, found instead that by juxtaposing contrary and equally persuasive arguments to each other, the resulting equipoise would engender in him a feeling of equanimity. So while the Skeptic is steeped in the philosophical traditions of her time and place and participates in philosophical conversations, she is a seeker after tranquility and equanimity, to which wisdom and truth are incidental. But is her tranquility limited to matters of intellectual puzzlement, or would the Skeptic be able to meet with equanimity those more complex emotional manifestations of her deep-seated beliefs? Conversely, if she were to concede a much broader scope to Skepticism and suppose it might have additional positive, even life-altering consequences, how can she do this without positing her own theory about the dynamics of beliefs, emotions, and the mind?¹ And once she has attained a measure of peace, will she continue to search further or rest on her laurels?

In the following exploration of the motives² that undergird and maintain the Skeptical habits of thinking outlined by Sextus, I will attempt to respond to these questions and draw out some of the therapeutic possibilities and problems of this unorthodox approach

¹ Talking about Sextus’ treatment of belief and *tarache* without resorting to an implicit theory of mind is especially tricky. Everson (1991) is rightfully wary of unstated assumptions that might condition how Sextus talks about appearances, and we may include among these the appearance and disappearance of *tarache* in conjunction with the conscious contemplation of a belief. In what follows I have been careful to frame what I say about the mental states of the Skeptic in terms of appearance and speculation, without developing such a theory. I have instead tried to expose specific dogmatic assumptions made by Barnes and Sextus, at times by juxtaposing them to possible alternative psychological dogmas, not in order to advance these alternatives but rather to open up the field of possibility where belief and *tarache* are concerned.

² By this I mean simply the Skeptic’s personal reasons for 1.) initially adopting the Skeptical method, and 2.) persisting in the use of this method, and developing it into a full-blown lifestyle. Sedley (1983) distinguishes these two moments and suggests that there was a necessary disjunction between the motives of the historical progenitors of Skeptical disciplines and those of their more rigorously anti-doxastic followers. While later in this paper I sketch out the possibility of a similar disjunction between the ways the Skeptic might act on her own motives, I aim to demonstrate that there can be more continuity between the adoption and subsequent development of Skepticism than Sedley admits. There is no reason not to suppose that one person could successively undergo a “founding” stage, and an “advanced” stage in which she questions some of the presumptions of the founding stage *without abandoning her original motives*. For more on this, see my conclusion.

to inquiry. A great deal of confusion owes to assumptions in Sextus's text that remain unstated and conflated in the related concepts of *ataraxia* and *tarache*, assumptions that I will explicate in order to make two important points. First, there are at least plausible connections to be made between contradictions internal to one's set of beliefs and mental disturbances that, though prompted by life events, might be rooted in those contradictions in ways that are "unclear by nature". From this it will follow that since the Skeptic's practice deals generally with beliefs, she may hope, though not expect, that it could yield relief from more than overt puzzlement. And second, since *ataraxia* conceived as an ultimate state of relief from all *tarache* is not sufficient to set Skeptical practice apart from other pursuits which promise the same thing such as Dogmatic philosophy or religious practices, overt relief from puzzlement remains the most reliable distinguishing mark of successful Skeptical practice. In establishing the first point I will be correcting some mistaken conclusions about the therapeutic potential of Pyrrhonian Skepticism drawn by Jonathan Barnes (1997) that would drastically limit the scope of Skeptical inquiry and that I take to be characteristic of some sympathetic contemporary readings of Sextus. According to Barnes, the least inquisitive mind makes for the happiest Skeptic, which I find doubtful in light of passages from the beginning of the *Outlines* about the *tarache* caused by beliefs in contexts far removed from theoretical inquiry (Sextus *PHI* 27). Though their implications are understated in the rest of Sextus's work, the presence of these passages that hint at a link between belief and the many forms of *tarache* encountered in practical life indicates that the benign appeal of reformulations of Skepticism like Barnes's belies the profound and disturbing possibilities latent in Sextus's anti-doxastic critical method.

However, these possibilities will vanish if they are mistaken for promises and are pursued programmatically according to some new pseudo-Skeptical dogma. So I will qualify my excursus on these passages with the caveat that the Skeptic must carefully distinguish between what merely appears possible and what appears probable based on past experience, and that she cannot judge the merits of Skepticism against other inquisitive lifestyles on the basis of possibilities alone. Thus my second main point will respond to Pascal Massie's concerns (2013) about an unbridgeable gap between Skeptical practice and its goal, *ataraxia*, by both relating and clearly distinguishing what I will refer to as the determinate and indeterminate senses of "relief from *tarache*". To do this, I will bring Sextus's discussion of recollective signs and inferential signs to bear upon my analysis of Skeptical motivation. Put briefly, recalling associations is possible without holding beliefs, while making inferences is not. I will show that from this distinction it follows that the pursuit of immediate relief from intellectual *tarache* is consonant with the Skeptical preference for recollection over inference. Conversely, the notion of a more radical transformation of the perennial experience of deep-seated disturbances goes beyond recollection into the realm of unreliable speculation. This is not to say that the latter motivation does not play a role, but only that it gives the Skeptic no reason to believe that her kind of inquiry will make her a profoundly happier person than any Dogmatist, which would amount to a pseudo-Skeptical dogma of *ataraxia*. However, she needs no such reason to entertain the possibility. On the contrary, it would be dogmatic to assert that any form of

tarache that lacks an immediate perceptible connection to beliefs must therefore not have anything to do with beliefs, or that such unclear *tarache* must categorically be impossible to quell through the gradual divestment of beliefs.

Finally, I will take up Massie's suggestion that for Sextus, "the inquisitive activity of the desiring intellect is itself valuable" and that the Skeptic, unlike other philosophers, seeks to prolong inquiry indefinitely (Massie 2013: 230). While I will show that Skeptical inquiry is perfectly justified and useful as a therapeutic practice, I agree with Massie that a characterization of *skeptesthai* as a purely negative means to an end is not quite satisfying, and it has too much in common with the attitudes of Sextus's Dogmatic opponents. How could the occasional use of Skeptical techniques to produce equipose evolve instead into a 'lifestyle', such that we could make a meaningful distinction between those who take the Skeptic's 'medicine' now and then from those who identify themselves as vocational Skeptics? In the final section of this paper, I will show how the consistent use of Skeptical techniques might inculcate a Skeptical disposition that is motivated by more than the hope for relief from determinate or indeterminate conceptions of *tarache*. Rather than speculate about the content of this motivation, I will trace its possible genesis in the indeterminacy of the relation between belief and *tarache* and the consequent open-endedness of the possible benefits of habitual Skeptical practice. Once the Skeptic has reached a point in the ongoing nullification of all her accumulated beliefs where she is able to question the supposed limitations of the scope of Skeptical inquiry – including even those limitations seemingly posited by Sextus himself – the end-directedness of the activity begins to fall by the wayside. As it is increasingly underdetermined by the multifarious and obscure appearances of *tarache*, *ataraxia* is no longer adequate to explain the perpetuation of inquiry, which becomes habitual and endless. Deferring the question whether and in what respect "the inquisitive activity of the desiring intellect" might be valuable, I will conclude instead that it appears to be *invaluable*, inestimable in its value and scope, and that is what makes it a lifelong pursuit with no end in sight.

1. Ends Clear and Unclear

What is the stated aim of the Skeptical lifestyle? Sextus says at the outset that it is "tranquility [*ataraxia*] in matters of opinion and moderation of feeling in matters forced upon us" (Sextus *PH I* 25). *Ataraxia* is "freedom from disturbance [*tarache*]" (Sextus *PH I* 10). And what is the source of this *tarache*? Sextus gives two different accounts: on the one hand, it is caused by "the anomaly in things" that puzzles those who have investigated them (Sextus *PH I* 12). On the other hand, it is caused by "the opinion that things are good or bad by nature"; whether they lack these good things or acquire them, those who pursue them fear persecution and privation (Sextus *PH I* 27). Those who act on their beliefs are troubled because those beliefs engender expectations which magnify grief and worry, whether they are thwarted or fulfilled; those who investigate their beliefs are

troubled by the appearance of an anomaly. Neither awareness of their beliefs nor ignorance of them can prevent the turmoil those beliefs bring about.

Sextus sees the Dogmatic philosophers as his primary intellectual opponents, because the Skeptic is for him an ex-Dogmatist, an apostate. “Men of talent”, he states (and he specifies that he has Skeptics in mind when he reiterates this point at I 26), “troubled by the anomaly in things and puzzled as to which of them they should rather assent to, came to investigate what in things is true and what is false, thinking that by deciding these issues they would become tranquil” (Sextus *PH* I 12). This is his account of the origin of philosophical inquiry. Where the Dogmatist continues to believe that tranquility can only be attained by those who learn the truth and resolve the anomaly, the Skeptic entertains doubts about both the accessibility of truth and the connection of truth to tranquility. What they have in common is that they are both well aware of the anomaly in things.

Thus, many of Sextus’ arguments are not directed at those who suffer in ignorance of anomalies, and he does not investigate the consequences of unreflectively holding and acting on a belief. While reading his *Outlines of Pyrrhonism*, it is easy to overlook the possibility that an unexamined belief can do much harm, and it is easy to conclude that those afflicted with the inclination to investigate their beliefs, namely the “men of talent” or philosophers, suffer more from *tarache* and are more in need of Skeptical remedy than those who act and live unreflectively. Jonathan Barnes succumbs to this mistake when he supposes that since one “will only suffer from [*tarache*] if [one] perceives a worrying [anomaly] in things”, then “a man who suffers only mildly from [*tarache*]” – that is, one who perceives few anomalies in his beliefs – “may be a perfect Pyrrhonist; for he may achieve complete [*ataraxia*] by exercising his [suspension of judgement] and reaching [*epoche*-equipoise] in a very modest way” (Barnes 1997: 90; bracketed words originally printed in Greek alphabet). “Others,” he says, and here we may imagine he means those very ‘men’ who think their affliction is a ‘talent’, “who find the whole of life a sea of troubles, will not be set at rest until they have achieved universal [*epoche*]” (Barnes 1997: 90). In what follows I will show how this conclusion, based on an overtly therapeutic interpretation of Sextus, is unwarranted in ruling out possible connections between belief and myriad manifestations of *tarache*. Perhaps in the interests of ‘taming’ Skepticism and making it seem more compatible with ordinary life, Barnes prematurely confines the Skeptical method to the realms of contemplation and speculation, cutting it off from those beliefs which inform our judgements and actions.

It is because of his belief that *tarache* can only be caused by the perception of an anomaly, and not by an unperceived incongruity between beliefs, that Barnes establishes his continuum of “Rustic” and “Urbane” Skeptical treatment (Barnes 1997: 91). After he defines these as two distinct stances toward the status of certain categories of beliefs, Barnes concludes that all Skeptics oppose arguments to each other only to produce *epoche* concerning those issues that give them *tarache* (Barnes 1997: 90). The Urbane Skeptic, like the “Country Gentleman” coined by Myles Burnyeat (from whom Barnes draws the “Rustic-Urbane” distinction), is insulated from much of the puzzlement that plagues philosophers, for she simply does not feel bothered by certain beliefs and feels

no reason to question them.³ By contrast, the Rustic Skeptic is one who worries over the epistemic foundations of seemingly everything (Barnes 1997: 61–62). I call Barnes’s distinction not a binary but a continuum because the question of whether to subject any particular belief to Skeptical inquiry is determined by whether the particular believer feels any *tarache* about the belief. Because any collection of beliefs commonplace and abstruse can be accompanied by an arbitrary distribution of *tarache*, the Rustic Skeptic and Urbane Skeptic should be conceived of as two ideal types indicating natural states of relative anxiety or indifference. The Urbane Skeptic perceives few troublesome anomalies to begin with; the Rustic Skeptic perceives many.

If Barnes were right and an ‘unperceived anomaly’ – which I take to mean a potential conflict or contradiction between held beliefs that never becomes an object of conscious reflection⁴ – were a cause for no concern, then in the quest for *ataraxia* the person of “talent” would find herself at a great disadvantage to the ignoramus. Barnes is probably drawing this inference from the coda to the *Outlines* where Sextus states that one ought to use arguments of proportionate “strength” to the “conceits” that require suspension:

Just as doctors for bodily afflictions have remedies which differ in potency, and apply severe remedies to patients who are severely afflicted and milder remedies to those mildly afflicted, so Sceptics propound arguments which differ in strength – they employ weighty arguments, capable of vigorously rebutting the dogmatic affliction of conceit, against those who are distressed by a severe rashness, and they employ milder arguments against those who are afflicted by a conceit which is superficial and easily cured and which can be rebutted by a milder degree of plausibility. (Sextus *PH* III 280–281)

Sextus’s frequent usage of medical analogies like this has led several commentators to adopt decidedly therapeutic interpretations of his philosophy, of which I take Barnes’s valorization of Urbane Skepticism to be emblematic.⁵ I will show later that the interpreta-

³ Burnyeat’s ‘Gentleman’ is instead insulated by a kind of professional disingenuousness, an ability to entertain “transcendental doubt” and “empirical confidence” regarding any belief, which he claims to derive from Kant (Burnyeat 1997). In practice, this means that Burnyeat’s Gentleman, like some professional philosophers, lives a life totally unaffected by his philosophical questions and doubts. Needless to say, this attitude towards philosophy has very little to do with Pyrrhonian Skepticism as understood by Sextus.

⁴ I take this dubious formulation from a passing comment by Barnes that “Some men [sic] may never light upon the anomaly in the thing” (Barnes 1997: 90). Of course it is highly unclear whether an anomaly is the sort of thing that can literally be “in things” rather than in a perception, raising the old Sophistic question whether things are inherently unnamable and unintelligible – certainly not a notion the Skeptic would assent to, though perhaps one about which she would have to suspend judgement one way or the other.

⁵ Jessica Berry (2011) employs something much like Barnes’s Urbane-privileging interpretation in her favorable comparison of Sextus and Nietzsche. Curiously, she believes that Barnes reads Sextus as either Rustic or disingenuous because according to him “the urbane skeptic lays claim to at least some beliefs of the ordinary, everyday variety”. But Barnes also states at the end of his article “The Beliefs of a Pyrrhonist” that “Pyrrhonism may be Rustic or Urbane . . . Everything depends on the particular state of the patient” and that he thinks Sextus “would” have answered in the same vein “had the question [concerning the scope of *epoché*] been put to him directly” (Barnes 1997: 91). While Berry says she explicitly rejects the claim that Sextus has “therapeutic” preten-

tion of Skepticism as a therapeutic practice is not strictly wrong, but that that very practice ultimately undermines its own therapeutic criteria and evolves into a self-motivated lifestyle.

Notice, however, that here Sextus specifies that the arguments be proportionate to the *conceits*, not the doubts, of the patient. This already indicates that Barnes has the priority of belief and doubt switched around – that for Sextus it is not the one who perceives the most anomalies but the one who is most oblivious to anomalies because of his egregious conceits who is in need of the strongest medicine. This is because Sextus does not assent to the assertion that only those who reflect on their own beliefs (and question their own “conceits”) are in for trouble. Instead, he states that *tarache* awaits those who pursue anything they believe to be good and fear anything they believe evil:

For those who hold the opinion that things are good or bad by nature are perpetually troubled. When they lack what they believe to be good, they take themselves to be persecuted by natural evils and they pursue what (so they think) is good. And when they have acquired these things, they experience more troubles; for they are elated beyond reason and measure, and in fear of change they do anything so as not to lose what they believe to be good (Sextus *PHI* 27).

Later he adds that “ordinary people,” when they experience immediate pain and privation⁶, “are afflicted by two sets of circumstances: by the feelings themselves, and no less by believing that these circumstances are bad by nature” (Sextus *PHI* 30). To Sextus, the problem with dogmatic beliefs runs much deeper than the unseemly incongruities they present to consciousness. In the grip of belief, a person may be afflicted with anxieties and indignities that are entirely the product of not-fully-conscious expectations confounded by anomalies encountered during the pursuit of satisfaction in life. While it is not guaranteed that any given belief *qua* belief will be responsible for delusion and grief any more than it is guaranteed that a perceived anomaly will cause *tarache*, it is also true

sions, she does take Sextus to be, like Nietzsche, primarily concerned with cultivating “health” in a broad sense, and she, like Barnes, takes Rustic Skepticism to be symptomatically unhealthy or associated with dire health.

⁶ We can now, in passing, distinguish between three sources of *tarache*: 1.) reflection upon anomalies; 2.) unclear frustrations possibly caused by holding problematic beliefs; and 3.) external stimuli that seem to irresistibly compel *tarache* in the form of bodily sensations like pain and hunger. We must even leave the door open for a fourth category of *tarache*, which would include any *tarache* attributable neither to beliefs, nor anomalies, nor biological stimuli: original sin, supernatural curses, existential nausea, or any number of other hypothetical causes are equally plausible explanations for the Skeptic. But all that matters to the Skeptic is the immediate sting of *tarache*, and the effectiveness or ineffectiveness of treatment. So I will confine my analysis to the first two categories on the hypothesis that *if* suspension of judgement *did* have an unclear positive effect on some *tarache*, then because suspension of judgement deals entirely with beliefs, we might infer that that *tarache* must also have had something to do with beliefs. Later in this paper we will have reason to question this etiological taxonomy of forms of *tarache*.

that apparent harmony between appearances and the beliefs that one can call to mind should not be taken as a sure sign that any of one's beliefs are unproblematic.⁷ Sextus's brief treatment of unreflective *tarache* is confined to his analysis of "opinions that things are good or bad". But those value-neutral beliefs that are ancillary to the evaluations that motivate action, factual beliefs or beliefs about reasoning and inference, are also liable to lead the believer astray when they inevitably fail to account for the vagaries of the anomalous world in which she designs to realize her ambitions. Both the normative beliefs that give form to her hopes and the positive beliefs that raise her hopes are implicated in the dashing of those hopes against unforeseen obstacles. So it seems that if we cannot rule out on the basis of reflection alone the possibility that any belief, positive or normative, can imperil our tranquility, as Barnes hoped to do with his narrow conception of belief-related *tarache*, then the philosophical inquirer, for all her perplexity, has got a head start on her oblivious counterpart, for she is more fully aware of the extent to which the reliability of her belief system is compromised. Barnes's ideal types of Rustic and Urbane Skepticism can still be situated on the same continuum, but become less useful for prescribing *epoche* because they were conceived only with one sort of *tarache* in mind, namely that which presents itself in tandem with a perceived anomaly. Now the Rustic Skeptic, who before seemed to be hindered by her overwhelming inclination to doubt, emerges as a more sensitive, self-aware, and lucid inquirer, while the Urbane Skeptic struggles to let go of her more deeply held convictions.

2. Determining and Un-determining Ends

In the following three subsections I will consider an objection raised by Pascal Massie (2013) to the interpretation of Skepticism that I have described above as "Rustic": that to deliberately attempt to question all of one's beliefs and suspend all judgements including 'unconscious' judgements implies that one holds an unwarranted and therefore dogmatic belief that all beliefs cause *tarache*. Massie offers a solution to his own objection which saves the Skeptic from dogmatic self-contradiction without making her what we would call a Barnesian Urbane Skeptic and without, and this is his second objection, making her unworthy of the name *skeptikos*, perpetual searcher. I find Massie's solution intriguing but vague, and also unnecessary to answer his primary objection. After I demonstrate in

⁷ This is related to the problem of inference that I will address later. For how can a sign be taken to indicate anything of which one has never had a direct impression, unless one holds dogmatic beliefs connecting what is clear to what is unclear (cf. *PH* II 11)? And how can one have a clear and direct impression of the connection between a feeling of *tarache* in a frustrating situation and all the various subsidiary beliefs that have led one to adopt the frustrated expectation? For example, the nebulous feeling that one is 'entitled' to something may owe to the way one was raised to perceive the world and one's place in it. If upon reflection one cannot 'find in oneself' any association between entitlement and upbringing, one cannot in good faith conclude with certainty that one has done an exhaustive investigation of one's motives, whatever that would entail. So when determining the culpability of any given belief, even a less committed skeptic than Sextus ought to be skeptical of an attempt to interpret an absence of evidence as evidence of an absence.

the second subsection that there is another, simpler way to solve the problem by reexamining what counts as a reliable inference for the Skeptic, I will show in the third subsection how a careful consideration of what the Skeptic does and does not infer about the success of her own method also leads to an unexpected solution to Massie's second objection, though one that raises even more questions about the overall aim of Skeptical practice.

i. Massie and the Intrinsic Value of Inquiry: A Solution with Two Problems

Our Rustic Skeptic attempts to resolve the turmoil caused by her beliefs by pursuing her investigation until every lead runs cold. She digs up deep-seated beliefs and examines them under a harsh light, turning over alternative explanations and opposing arguments in her mind until she no longer feels impelled to judge one way or another. Once she is able to suspend judgement on the matter completely, the anomaly will loosen its grip on her and she will find relief from *tarache* in her thoughts and in her actions. The apparent and unapparent effects of her dogmatic beliefs will be neutralized through their suspension.

There is a problem with this picture: it presupposes that the Skeptic believes that arguments will lead to suspension of judgement, and that suspension will put an end to all of her turmoil. In her quest for *ataraxia*, could the Skeptic be in the grip of another dogmatic delusion? Pascal Massie (2013) has highlighted the trouble with ascribing to Sextus the dogmatic belief that *ataraxia* will follow from Skeptical practice or inferring from this that *ataraxia* is really the primary motivation for Skeptical inquiry. While I completely agree with his criticism of the treatment of *ataraxia* as it is described by Sextus as an end and explanation for Skeptical practice, I find the alternative he briefly proposes to be intriguing yet underdeveloped. Massie argues that the Skeptic is unique among philosophers for her unequivocal commitment to keeping her investigation open, rather than seeking a truth that would put her search at an end. Her name literally means "one who inquires, one who is searching and looking out (*skeptesthai*)", and Sextus says that she, unlike the Dogmatists who believe they have hit upon the truth, is "still investigating", and that "the Skeptical persuasion is also called Investigative, from its activity in investigating and inquiring" (Massie 2013: 215; Sextus *PH* I 3, I 7). This, Massie goes on, implies that she does not seek *ataraxia* in the same way that the other philosophers are after truth. If *ataraxia* played an analogous role as the ultimate and overriding end of her inquiry, then she would be little different from the dogmatists chasing after their cataleptic fantasies, and no more deserving than they of the title of a true searcher, a *skeptikos par excellence*. Instead, Massie proposes that "the inquisitive activity of the desiring intellect is itself valuable" and that Sextus "commits philosophy to be infinite inquiry" (Massie 2013: 215). However, he does not elaborate on why the Skeptic would value inquiry as an end in itself or what good it would do aside from bringing her *ataraxia* and relief from *tarache*, and he cites no overt indication in Sextus's *Outlines of Pyrrhonism* that the Skeptic should derive some sort of fulfillment from inquiry for its own sake.

It remains an interesting possibility and one that I will return to later; but the most obvious difficulty with Massie's proposition is that it is not at all attested to in ancient Greek formulations of skeptical practice, which promise no positive fulfillment or flourishing like *arête* or *eudaimonia*, only the negative state of *ataraxia*, freedom from worry. The specific character of the intrinsic value of inquiry is also cause for concern. While it is possible that Skeptical activity might produce a pleasure of its own, and even that this pleasure had an unseen hand in motivating Sextus and his fellow Pyrrhonians to pursue their odd project with passion and verve, to suppose that Skeptics might additionally value inquiry for the pleasure it produces is not strictly the same as saying that the inquiry is in itself valuable. We are not likely to find a positive explanation of what it means for something to be intrinsically valuable in Sextus's writings, let alone why inquiry might be intrinsically valuable. If there is some such implicit valuation at work, Sextus remains silent about it, leaving us in the meantime with two problems on the table. First, a thoroughgoing Skeptic apparently cannot believe that the abolition of beliefs will lead to anything good or bad if she also intends to follow through with that abolition; and second, it is unclear why we should call someone who seeks reprieve from *tarache* through the abolition of her beliefs a *Skeptikos* rather than, say, a "Self-Therapist". The first of these problems seems far graver, and I believe that it can be satisfactorily addressed without straying far from Sextus's explicitly stated aims. So setting aside the *Skeptikos* problem and Massie's suggestion for now, I would like to pursue another avenue: the Skeptic's *raison d'être*, or at least her most pressing reason for embarking on a course of equipoise, may have more to do with soothing the sting of *tarache* than achieving some more elusive state that only follows from Skeptical activity "fortuitously, as a shadow follows a body", if at all (Sextus *PH* I 29). In what follows I will apply Sextus's advice (for we obviously cannot call it a "theory") concerning reliance on recollective signs to determine what we can or cannot reasonably assume in advance about the efficacy of suspension of judgement for soothing various manifestations of *tarache* based upon past experience alone. The ways that *tarache* and relief from *tarache* present themselves to us tell us nothing about the nature of *tarache*, and it would be unwise to make assumptions, be they optimistic or pessimistic, about the limits of the Skeptical method for achieving *ataraxia*.

ii. *Recollective Signs of Relief*

We have considered two sources of *tarache*: conscious awareness of anomalies, and frustration and anxiety obscurely caused by problematic beliefs. The Skeptic presumably has an immediate impression of the first source of *tarache* – her discomfort accompanies her contemplation of the problem as irresistibly as pain follows an injury. Likewise, one would suppose that if she is able to suspend her judgement and disengage from the problem, she should immediately perceive her pain to disappear. If one can imagine a Skeptic drinking when thirsty or recoiling from a snarling dog (as in Diogenes's memorable anecdote about Pyrrho), if one permits the Rustic Skeptic to exhibit any purposive behavior at

all, it seems one would have to take her word for it when she says that suspension of judgement eases her mind (cf. Sextus *PH I* 4, I 21–24, I 29, and Diogenes Laertius IX 66–67, cited in Long & Sedley 1987).

If we only considered *ataraxia* in relation to this first kind of *tarache*, then we would already have grounds to contest Massie's claim that Sextus offers no way to connect Skeptical practice to *ataraxia*. Massie's criticism only takes *ataraxia* in the indeterminate sense, as a distant and mysterious end toward which the Skeptic's many arguments and exercises strive. But he concedes that the Skeptic is able to follow appearances while suspending her judgement about beliefs, so if *tarache* presents itself as an appearance, then the Skeptic is not forced to resort to any sophisticated causal reasoning to justify her therapeutic practice: she nurses the pain immediately engendered by her beliefs like a dog who licks her wounds for comfort. However, while Massie's objection does not apply to all forms of yearning for *a-taraxia* (literally absence of *tarache*), I think it would be a mistake to discount his insight when it should instead guide us to make a decisive distinction between determinate and indeterminate senses of *ataraxia* corresponding to the clear and unclear appearances of *tarache*, respectively.

For there is no reason to suppose that the other kind of *tarache*, namely the frustration of our ambitions and the dread of our fears due to beliefs related to "the opinion that things are good or bad by nature", will reveal in itself an immediate connection with its cause. According to Sextus' theory of signs (Book II, Chapters x–xiv), there is no recollective connection possible between the sign and what it signifies if the latter is unclear by nature; such a connection can only be inferred, and arguments for and against such an inference can always be opposed to produce equipoise. He borrows these distinctions between recollective and inferential signs and things unclear for the moment and things unclear by nature from the Dogmatists. Things unclear for the moment are things that can be perceived but that are not presently perceived, including all the things one has ever seen, heard or felt that one does not see, hear, or feel right now, while things unclear by nature cannot be perceived or have never been perceived, like the structure of an atom⁸ (Sextus *PH II* 10.97–98). Things unclear for the moment can be apprehended by recalling previous perceptions, while the attributes and even the existence of things unclear by nature can only be inferred from beliefs; for an inference "signifies that of which it is a sign not by having been observed evidently together with the thing it signifies but from its proper nature and constitution" (Sextus *PH II* 10.101). Since this propriety of the sign to what it signifies can also be brought into question, the unclarity of the thing signified compounded by the unclarity of its relation to its sign will demand an infinite regress of purported indications of the validity of other indications (Sextus *PH II* 10.124). After enumerating these and many other (mutually contradictory, of course) reasons for

⁸ I follow Sextus in setting aside discussion of "things unclear once and for all" (Sextus *PH II* 10.97) and I suspect that the distinction between them and things "unclear by nature" can only be supported by recourse to beliefs.

and against the possibility of inference, Sextus finally finds himself persuaded only by those signs that require no argument from inference, namely, his recollections of previous temporal coincidences – e.g. the coincidence of smoke and fire, of treatment and recovery from an illness, of injury and pain (Sextus *PHII* 10.102).⁹

It seems that the situation in Section I 27 of the *Outlines* (concerning “those who hold the opinion that things are good or bad by nature”) poses this very problem: the persistent disturbance could signify one or many mistaken factual premises, a hidden factor unaccounted for, a small flaw in reasoning, or even a conflict internal to a person’s system of values. But if an association or an immediate coincidence of impressions does not simply present itself to the Skeptic, she has nothing to work with. It is as if she were instead presented with an unsettling picture, and this picture were composed of many brushstrokes of many colors portraying many objects and contours. Any given brushstroke, perhaps all of them or just a few, might be responsible for producing the unsettling impression the picture has on the viewer, but the brushstrokes make no such impression taken by themselves; they may even be indiscernible. Likewise, the enormous variety of beliefs and values that comprise a desire or an expectation can be as numerous and as subtle as brushstrokes; where reflection presents successive portraits of individual beliefs, anticipation appears against a landscape of beliefs blended together. When that anticipation is thwarted for whatever reason, the resulting *tarache* is taken in as if at a glance, without clearly indicating one offending assertion or another.

Barnes treats *tarache* as if it can only be caused by patent incongruities between beliefs and perceptions. He cannot profess this outright, as it sounds exactly like what it is: a dogmatic belief about the nature of belief and *tarache*. Perhaps the example of the landscape composed of beliefs sketched above implies a theory of mind that is no less dogmatic, but I merely present it to counterbalance Barnes’s narrow picture in true Pyrrhonian fashion, and to suggest that beliefs may produce *tarache* in ways that will forever remain obscure to the Skeptic. Like the myth of *ataraxia* as portrayed by Massie, the Skeptic can only wonder and doubt whether her *tarache* has anything to do with unwitting prejudices, obscure psychic phenomena, or other causes taken to be unclear by nature. Nevertheless, it is entirely plausible that *ataraxia* and relief from inexplicable *tarache* coincide in the form of an indeterminate end that exceeds the determinate ends of Skeptical practice, for both indeterminate and determinate ends manifest an overarching desire to be free of any and all kinds of *tarache*. I will show in the following subsection how the domain of indeterminate ends, or possible instances in which *tarache* might be

⁹ Not only my own argument concerning immediate relief from *tarache*, but also an awful lot of Sextus’s arguments against the *apraxia* charge (the allegation that Skeptics are incapable of acting or living in the world) hinge on accepting temporal coincidence as persuasive grounds for what is really an inference; e.g. that smoke and fire are related simply because they appear together. How we conceive and delimit this temporal coincidence is an open question. Whether it requires actual immediacy or allows for a considerable delay is unclear from Sextus’s text, though I doubt that Sextus would be very generous in allowing complicated inferences where direct correlation is debatable: for example, supposing that habitual Skeptical practice, and emphatically *not* a change in one’s diet or the season, is what is primarily responsible for a general lightening of one’s mood over a span of months.

mitigated via the Sceptical method, but regarding which the Sceptic can never be confident whether her method is or will ever be effective, tends to expand even beyond the bounds of what we normally would be inclined to consider within the realm of belief. This ultimately leads the Sceptic to a general sense of the indeterminacy of the scope of the method and what is or is not possible by it.

iii. The Uncertainty of the Sign and the Indetermination of the Method

Consider the impressions of *tarache* as they assault the Sceptic. Some seem to follow from a clear and apparent cause, like physical discomfort or contemplation of an anomaly. These the Sceptic treats reflexively, either through suspension of judgement or practical action (drinking water, evading a threat). Immediate relief from these kinds of *tarache* is a determinate end of ordinary practice or Sceptical practice: because relief immediately and reliably follows upon the activity, the Sceptic need not indulge a belief about anything unclear by nature in order to want to act in these ways. These ends are absolutely necessary to prompt *any* action on the part of the Sceptic insofar as she does not maintain dogmatic beliefs; unless the connection between the action and its end is immediately and absolutely clear to her and does not rely upon beliefs, to act merely on the basis of a conjectural connection between action and end is inescapably dogmatic. Only a determinate end is able to justify Sceptical practice in light of Massie's objection to the indeterminate sense of *ataraxia*, and the immediate relief following after suspension of judgement in cases where the connection between *tarache* and a belief is apparent, namely as an anomaly, supplies just that determinate end which motivates Sceptical practice over other kinds of philosophical activity.

But other impressions do not have an apparent explanation, and the Sceptic knows that any attempt to theorize one will only generate more anomalies and more *tarache*. So instead she is resigned to fix only those problems the fixing of which does not cause even more problems. In addition to *epoche* in matters of belief, Sextus prescribes moderation in cases where our assent is forced (Sextus *PHI* 25). I would propose that in the case of inexplicable anxiety and frustration just as much as in the case of hunger and thirst, the Sceptic must content herself with using equipollence to mitigate those harmful beliefs that attach themselves to the offending impression, as when she is "afflicted by two sets of circumstances: by the feelings themselves, and no less by believing that these circumstances are bad by nature" (Sextus *PHI* 30). This is not necessarily because she is 'forced to assent' to anxiety in the same way that she is 'forced to assent' to thirst, but because she cannot identify the causes of that anxiety in her belief system and therefore has no place to begin to apply her Sceptical techniques (Sextus *PHI* 13).¹⁰ But even when the impression

¹⁰ See Vogt (2010) for a lengthy discussion of "forced assent" and the ways assent and approval of impressions are treated in the secondary literature. I have restricted my use of the term to the sense conveyed in *PH*

of anxiety is itself unclear, the belief that, say, anxiety is bad by nature is one that, when it presents itself clearly as a ‘rider’ augmenting the anxiety, can be subjected to suspension of judgement. Take the experience of being anxious about being anxious, or being angry with oneself for being angry; these secondary emotions may rest on beliefs about what sort of emotions are appropriate, beliefs that condition anxiety and anger in a more straightforward way and that therefore can be immediately identified and treated as problematic.

The experience of compound frustrations like this highlights the fundamental uncertainty of the Skeptic’s situation, an uncertainty that Sextus does not explicitly account for. When she feels *tarache*, the Skeptic cannot necessarily tell if it is simple or composite in nature. When she is sad, or angry, or even hungry, how can she tell whether what she is feeling is biological in nature and best dealt with through food or chemicals, or whether it is related to beliefs she holds, or some mixture of both kinds of factors and still others? Though Sextus admits that the Skeptic is guided “by the necessitation of feelings” to do practical things like eat and drink, and that those “feelings forced upon” the Skeptic are not beliefs and are not subject to suspension, this does not mean that the feelings are totally reducible to biological factors or are unrelated to beliefs. (Sextus *PH I* 13, I 24). She feels *tarache*; possibly she feels it as a mess of affects, hunger and sadness and self-loathing all at once; she eats a snack; some of the *tarache* subsides, but while she can infer from this that sometimes eating a snack ‘works’, she cannot infer that her hunger is not also saddled with connections to emotionally-charged beliefs. All that is clear is that some relief followed the activity.

This is an important point, because it is tempting to theorize the categorical limitations of Skeptical practice based on a taxonomy of the conjectural sources of *tarache*. Perhaps even Sextus is guilty of this; whether or not his passages about hunger, thirst, and danger can be read in this way, it does not make it any less dogmatic. The Skeptic finds that in some situations food and drink alleviate some *tarache*, she finds that in other situations suspension of judgement alleviates some *tarache*, and she finds in still other situations that nothing she does makes her feel any better – but even if she finds the immediate benefits of Skeptical practice to be limited in scope, the potential benefits of Skeptical practice remain indeterminate precisely because that practice demands that she suspend judgement about the full unclear extent of its own efficacy. While she cannot believe that Skepticism will resolve all of her *tarache*, that it will ever miraculously bring her complete *ataraxia*, she also cannot disbelieve it; reprieve from any and all unclear afflictions *might* follow “as a shadow follows a body”, and it is unclear whether any affliction with a clear and ready cause does not also have unclear origins or ‘riders’ (Sextus *PH I* 29). Nothing

I 25, and I mean to stress here that beliefs unclearly associated with *tarache* cannot be subjected to Skeptical equipollence because of the problem with making inferences, whereas the experiences of thirst and hunger are generally supposed to include *tarache* emanating from entirely outside the realm of belief. However, as I will note later in this paper, the Skeptic should consider that those urges which appear to force our assent may also be obscurely entangled with and augmented by our own beliefs, and she cannot even rule out the possibility that seemingly ‘natural’ urges can be entirely neutralized through suspension of judgement – a remote possibility to be sure, but not one that the Skeptic can once and for all foreclose.

in the Skeptic's repertoire of arguments can guarantee relief from what is unclear, and attempting to divine the path will only lead to more *tarache*. Yet her incremental victories over *tarache* awaken the possibility, to which she cannot dogmatically assent but which she may at least entertain, that she is infinitely approaching this particular kind of *ataraxia* like a curve converging on its asymptotic limit. This possibility is founded on nothing more (or less) than the radical indetermination of the extent to which beliefs are implicated in our *tarache*, an indetermination that reveals itself through a process of progressive un-determination of the apparently simple and solidly determined connections of ends and the means appropriate to achieving them. As the pervasiveness of this indetermination begins to dawn on the Skeptic who tirelessly challenges the inferential beliefs that undergird her determinations of the boundaries that circumscribe Skeptical inquiry, I would argue that the entire means-ends instrumentality of the therapeutic account of Skepticism begins to lose cohesion. The Skeptic, who initially adopted her practice to deal with specific problems, realizes that she can no longer specify which problems are subject to suspension of judgement or to what end she inquires. When all *tarache* must be treated as potentially compound and therefore indeterminate, the logic of determinate and indeterminate ends gives way to a functional and temporal endlessness.

3. Conclusion: The Endlessness of the Skeptical Path

In Book I of the *Outlines* Sextus famously compares his Skeptical arguments or "phrases" to "purgative drugs" that are "cancelled along with what they are applied to" and "drive themselves out [of the body] along with the humours [they drain]" (Sextus *PH I* 206). This, along with the previously quoted coda wherein Sextus compares his arguments to remedies devised for diverse dogmatic afflictions, might lead one to believe that Skeptical philosophy is nothing more than a spot-treatment for occasional concerns, and that the only difference between a Skeptic and her patient is that the Skeptic is "philanthropic" enough to share her insights with others (Sextus *PH III* 280). The practice would, according to this line of reasoning, leave no trace, no lasting mark on the frequent user; other than when one happens to be feeling "philanthropic", one is only a Skeptic when and for as long as one needs to be.

The foregoing discussion of the indeterminate ends and widening scope of Skepticism, however, makes it seem unlikely that it can be so modest or so dispensable as this. The patient who scrupulously follows her regimen of reflexive doubt, counter-argumentation, and suspension of judgement prescribed by Sextus for all beliefs "unclear by nature" will soon find that she can no longer assert when she does or she does not need her medication. On the one hand, she has no cause to suspend her judgement regarding beliefs when she does not perceive an anomaly. Ironically, when she is not actively juxtaposing arguments in a Skeptical fashion, and even when she is inclined to hold onto a belief because she perceives no anomaly or feels no *tarache*, her choice not to employ the Skeptical method conforms to the guidelines established by Sextus. His method subsumes her own

inclinations by affirming her inclinations as the only reliable alternative to dogma. To say that she is only inclined to dabble in Skeptical arguments when she feels the need, and conversely that she, like a true disciple of Sextus, lets appearances dictate when to practice *epoche*, amounts to the same thing. The lay-Skeptic, therefore, is already involved in reflexively analyzing and determining the possible applications of *epoche* to diverse instances of *tarache*.

On the other hand, the treatment also recommends for prophylactic purposes that she avoid all dogmas, including the dogmas that suspension of judgement will only be effective against *tarache* produced by beliefs, that *tarache* produced by beliefs will always immediately appear as such, and that in cases where she has mitigated *tarache* by means other than suspension of judgement (such as by eating or drinking, or taking actual medication), the source of the *tarache* must have been wholly extra-dogmatic. The Skeptical method lends itself to problematizing the question of when it is appropriate to apply the Skeptical method. The appearance of *tarache* as *tarache* is never in doubt, nor is the appearance of the occasional direct utility of both Skeptical inquiry and other means to relieve *tarache*, so the expanding domain of indetermination via the progressive un-determination of inferred connections between effects and causes, and thus between ends and means, does not necessarily lead to *apraxia*, the inability to act or to inquire. What it instead brings about is the underdetermination of *ataraxia*, that notional goal of self-emancipation from *tarache* that can only be concretely determined by a dogmatic theory of the causes, varieties, and dynamics of *tarache*. The Skeptical therapy is originally adopted to achieve certain clear and definite ends like the relieving of *tarache* immediately following upon perception of an anomaly, and conceived with an eye towards the indeterminate goal of total *ataraxia* as far as that is possible; but while it may succeed in both directly and indirectly relieving *tarache*, it also undermines the very criteria that determine its own success and, crucially, whether it can ever be said to have achieved its goal, or whether it can ever be said to have run up against a hard limit. Perhaps Barnes is not far off in his description of the beginning of Skepticism, its initial uptake, as a fairly innocuous and ‘Urbane’ habit for managing one’s troubling penchant for wondering and worrying over some philosophical quandaries. But what he fails to realize is that to remain an Urbane Skeptic in the sense he describes is to assent to the belief, whether or not one does so consciously, that there are kinds of *tarache* beyond the scope of equipollence, and that the best the Skeptic can hope for is relief from this one kind of ailment among the many that afflict her in life.

Before I conclude, I would like to point out that throughout this paper I have been concerned with the practical value rather than the historical significance of the Skeptical program advocated by Sextus. I have drawn attention to brief, provocative passages from Sextus’s *Outlines* which suggest alternative relationships between belief and *tarache* to the one which receives by far the most attention from Sextus, that of the “perceived anomaly” between arguments or appearances, merely in order to show that the Skeptical method demands that we question our own assumptions about the way Skepticism works, and the various assumptions passed on to us by those who came before us, including

all the historical founders of the various schools of Skepticism from Pyrrho to Sextus. David Sedley (1983) wanted to understand the specific motivations (stated or implied) of the various Greek Skepticisms, of their founders and followers. I instead wanted to understand the motivations of a hypothetical Skeptic, Greek or no, who takes to heart everything Sextus has written on, but who is willing to go beyond his specific prescriptions and entertain possibilities that had never occurred to him. I wanted to understand how her motivations might sustain her Skeptical practice, and how her practice might transform her understanding of her own aims. In this respect I have been influenced by Michael Williams's reappraisal of Skepticism as a compelling and enduringly viable lifestyle, one rooted in a "simple rule for thinking" and not in any theory of how that rule is to be followed (Williams 1988).

We have previously considered Massie's question whether and in what sense the Skeptic can justifiably be called a *Skeptikos*, a perpetual searcher, if like other philosophers she is seeking after a definite end that would also put an end to her search. He proposes one solution, that "the inquisitive activity of the desiring intellect is itself valuable" for the Skeptic (Massie 2013: 230). For him, it swiftly knocks out two birds with one stone – an intrinsic value in the activity of inquiry would supply both a determinate end to initiate the search, and a guarantee of an endless supply of new ends so that the Skeptic will continue inquiring until the end of time, long after the philosopher has found his Truth and stopped searching. But we have already shown that relief from *tarache* immediately reinforces the Skeptic's confidence in her practice whenever she resolves a troubling conundrum through equipollence. And perhaps instead of positing an infinite chain of ends, we can settle for the indeterminate end Sextus provides, *ataraxia*, with one caveat. While *ataraxia*, just like the philosopher's Truth or Good, is the kind of end that, if attained, would put an end to inquiry; and while the possibility that neither the philosopher nor the Skeptic will find what she is looking for in her lifetime does not by itself obviate the fact that her activity posits a fixed (though indeterminate) end and thereby undermines the claim to be potentially unending; the critical difference between their uncertain searches is that presumably the philosopher will know his goal when he has attained it, while the Skeptic will always be obliged to suspend judgement as to whether she has reached the very limit of *equipollence*, the point where all *tarache* that can possibly be vanquished through suspension of beliefs alone has been vanquished and all remaining *tarache* is of a different nature and therefore inextinguishable. Hypothetically if she were to reach a state of total *ataraxia* and remain that way, she would then cease searching, but whereas the philosopher posits the actual existence of a truth that would put an end to his own search, the Skeptic is neither confident that she can completely abolish all *tarache*, including the kind that is generally taken to be natural and unavoidable (hunger and fear, for instance), nor convinced that if she were to come up against the limits of belief and reality, she would recognize that limit. So while she entertains the possibility that her search could come to an end – to not entertain that possibility would be dogmatic – she also recognizes that outside of that ultimate scenario, she does not have a vantage point of certain knowledge from which she can evaluate

her journey and decide when to stop. Inquiry may bear valuable fruit in the form of relief from many kinds of *tarache*, but in itself it is invaluable – perhaps ultimately of infinite value (yielding unconditional *ataraxia*), perhaps ultimately worthless (condemning her to perpetual uncertainty), but in any case strictly *in*-valuable, unable to be reliably evaluated or valued.

BIBLIOGRAPHY

- BARNES, J., 1997, "The Beliefs of a Pyrrhonist," in: M. Burnyeat, M. Frede (eds.), *The Original Sceptics: A Controversy*, Indianapolis, pp. 58–91.
- BERRY, J.N., 2011, *Nietzsche and the Ancient Skeptical Tradition*, New York.
- BURNYEAT, M., 1997, "The Sceptic in His Place and Time," M. Burnyeat, M. Frede (eds.), *The Original Sceptics: A Controversy*, Indianapolis, pp. 92–126.
- EVERSON, S., 1991, "The Objective Appearance of Pyrrhonism," in: S. Everson (ed.), *Companions to Ancient Thought 2. Psychology*, Cambridge, pp. 121–147.
- LONG, A.A., SEDLEY, D.N., 1987, *The Hellenistic Philosophers*, Cambridge.
- MASSIE, P., 2013, "Philosophy and Ataraxia in Sextus Empiricus," *Peitho. Examina Antiqua* 1.4, pp. 211–234.
- SEDLEY, D., 1983, "The Motivation of Greek Skepticism," in: M. Burnyeat (ed.), *The Skeptical Tradition*, Berkeley, pp. 9–29.
- SEXTUS, 1994, *Outlines of Scepticism*, transl. J. Annas, J. Barnes, Cambridge.
- VOGT, K.M., 2010, "Skepticism and Action," in: R. Bett (ed.), *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*, Cambridge, pp. 165–180.
- WILLIAMS, M., 1988, "Scepticism Without Theory," *The Review of Metaphysics* 41.3, pp. 547–588

BRYAN MADDOX
/ Oxford OH /

On the Motivations of a Skeptic, and Her Practice

The aim of Pyrrhonism is deceptively simple: to achieve a state of *ataraxia*, of tranquility and relief from perturbation. But what is the extent of the *ataraxia* envisioned? Must the Skeptic admit a hard distinction between disturbances apparently related to belief and therefore subject to suspension of judgement, and extra-doxastic disturbances (e.g. everyday anxiety and frustration, or even hunger and fear) that are beyond the scope of the Skeptical method? In this paper I examine passages from Sextus's *Outlines of Pyrrhonism* that indicate that such a distinction may not stand up to Skeptical scrutiny and that the Skeptical method does not only apply to "philosophical" speculative dogma or to "intellectual" perturbation, *contra* Barnes's claim that the person who perceives the fewest anomalies may make "the perfect Pyrrhonist". But I also, following Massie's critique of unwarranted causal inferences regarding the relation between equipollence and *ataraxia*, distinguish cases where *tarache* (disturbance) presents itself as anomalous and thus lends itself to inquiry from cases where it presents itself with an apparent cause and does not provoke inquiry. Thus, though an apparently extra-doxastic disturbance may actually be rooted in unconsciously-held dogma, the Skeptic cannot demarcate a special class of *potentially* doxastic disturbances without employing a dogmatic psychology of her

own. She must instead suspend judgment regarding the entire scope of her method, entertaining the possibility that *any* disturbance could be relieved through the Skeptical method. In the process, *ataraxia* is divested of definite parameters and the Skeptical method becomes effectively endless.

KEYWORDS

Skepticism, Pyrrhonism, Motivation, *tarache*

Politique oblique et ésotérisme chez Michel Psellos

GEORGES ARABATZIS / *Athènes* /

1. Introduction

La carrière de Michel Psellos, philosophe et intellectuel byzantin du XI^e siècle, fut une des plus tourmentées de son époque. Son ascension aux postes les plus élevés de l'empire fut interrompue par des accusations suggérant son impiété. Pour s'y échapper, il a fallu trouver refuge dans un monastère de Bithynie comme moine. La vie monacale ne lui convenant pas, il lutta pour réussir son retour à la cour. Il y est parvenu, mais son attitude ne fut pas sans reproche au niveau moral. « Cuivre qui résonne » fut appelé par un historien de Byzance qui voyait en lui le modèle de l'anti-charité décrit par saint Paul et ceci à cause des multiples trahisons de ses amis (Karayannopoulos 1992: 511). Dans l'article qui suit, nous allons essayer de clarifier à travers des études récentes portant sur Psellos, quelques nuances de ses conceptions philosophiques, rhétoriques et politiques.

2. La carrière de Michel Psellos et l'ésotérisme philosophique

Pour une évaluation neutre du contenu social de la carrière de Psellos on peut voir la description qu'Eva de Vries fait de la relation entre le philosophe byzantin et l'homme d'état Léon Paraspondylos (De Vries 1999). Lorsque l'impératrice Théodora nomme Léon Paraspondylos au rang de *mésazon*, Psellos pensait qu'il a eu sa chance pour un retour en force sur la scène de la politique de Constantinople après des années de disgrâce. Paraspondylos, un dignitaire ecclésiastique supérieur, a été nommé *mésazon* après la mort de Constantin IX Monomaque et la montée de Théodora au trône. Pourtant, Léon, en dépit de sa vieille amitié avec Psellos s'est montré insensible et froid devant les appels de ce dernier qui demandait son aide pour se réintroduire dans la vie de cour (Léon était, peut-être, alors réticent d'être lié à l'impiété philosophique présumée de Psellos). Les appels de Psellos à Léon n'ont finalement donné aucun résultat et ceci malgré leur caractère urgent. Ainsi, les lettres et les écrits de Psellos à Léon se sont progressivement passés de la révérence au ressentiment. Dans les lettres de Psellos, nous voyons souvent une référence à une sorte d'activité philosophique commune tandis que Léon est décrit dans ces cas comme un sage Chaldéen. Bien que Psellos avoue à l'occasion d'être inférieur à la supériorité de Léon, un dialogue philosophique est possible entre les deux sur la base de la communication entre corps et âme. L'idée centrale ici est que:

(i) *la communication générale entre personnes est basée sur la relation entre le corps et l'âme.*

Cette description peut se référer à quelque mouvement de *paideia* philosophique, à une possible philosophie ésotérique. Psellos exige de Paraspondylos une certaine considération et la reconnaissance de son statut d'intellectuel au lieu de sa réception neutre de la part d'un bureaucrate, telle la réponse de Léon à ses appels. Ce que Psellos demandait, à savoir l'acceptation analogique (équité plutôt qu'égalité), est sur les limites de la méthode qu'il estime appropriée pour le comportement d'un homme d'état. Dans ses lettres, Psellos utilise le jargon néoplatonicien, plaidant pour avoir un rôle dans le monde politique, étant lui-même déchiré entre extériorité et intériorité. Ainsi, les deux positions complémentaires à (i) sont les suivantes:

(ii) *Chacun doit être évalué en fonction de son statut;*

(iii) *Il existe une tension évidente entre le moi intérieur et le monde extérieur.*

Ces trois positions, (i), (ii) et (iii), cependant, ne constituent pas une philosophie ésotérique. A cet égard, le composé de la philosophie et de la rhétorique, pour lequel Psellos est connu, implique pour tout homme politique un mélange analogue de modestie et de grâce. La relation entre christianisme et pouvoir temporel peut correspondre à la rela-

tion entre le moi social et le moi de l'intimité pour laquelle les Stoïciens ainsi que Plotin étaient célèbres; telle était la *vita mixta*. Psellos dans ses lettres fait des plaisanteries méprisantes au sujet de la sorcellerie et souligne l'importance de la philosophie comme préoccupation avec les sphères célestes. Le sophiste pour lui est l'ennemi de ce genre de philosophie et, plus précisément, le sophiste est celui qui se permet la réfutation d'un ami. La lettre Sathas 11 de Psellos, dont le destinataire pourrait en toute probabilité être Léon, selon De Vries (De Vries 1999: 342 ff.), manifeste clairement la mesure de la colère de Psellos: Léon y apparaît comme un ami qui s'élève au-dessus de la multitude (οἱ πολλοί) mais oublie ses amis; on voit ici un aperçu de la dialectique profonde entre magnanimité (au sens aristotélicien – cf. Arabatzis 2014: 102–104) et dépendance.

En outre, il apparaît ici une contradiction évidente, aux limites des relations de dépendance, entre l'amitié et l'intérêt, les idéaux élevés et le pragmatisme; ces dualités forment un mélange de fait à l'intérieur de ce qu'on pourrait envisager soit comme esprit machiavélique soit comme philosophie de neutralité axiologique; ceci est peut-être reflété dans le mélange psellien de la philosophie et la rhétorique. Tout de même, pour Psellos, les κρείττονα (= les choses les meilleures), les biens individuels et les motivations semblent pouvoir surpasser la causalité et, de toute façon, Léon, par son attitude hostile, n'est plus un philosophe pour Psellos. Le passage dans l'opus magnum de Psellos, la *Chronographie* (6a.6–9), où il critique Léon, en dépit de son éloge d'antan pour l'homme, paraît comme un moyen de se venger de son indifférence; Léon est présenté ici comme un homme insignifiant et désagréable.

De Vries se concentre sur la politique oblique (λόξωσις) revendiquée par Psellos. Ce relativisme politique semble également s'opposer à l'idée platonicienne du philosophe-roi. Selon Psellos, tout le monde n'est pas adaptable aux systèmes égalitaires de gouvernement de sorte que la politique oblique devienne nécessaire si l'on veut obtenir les résultats souhaités. De Vries demande quelle serait la signification propre de la politique oblique. Est-ce la conscience que les êtres humains sont imparfaits et la perfection morale est étrangère à eux tandis que la politique oblique est ce qui correspond bien à la nature de la sphère politique? Est-ce que ceci sous-entend l'hostilité envers l'égalité, en particulier envers l'égalité de traitement que l'homme d'Etat peut adopter envers ses sujets? Ce fut notamment l'attitude adoptée par Léon envers Psellos, que ce dernier considère comme une erreur politique fatale (en plus d'être un mauvais comportement envers un ami). Le chef politique doit tenir compte de la diversité des âmes qu'il gouverne, contre toute uniformité de critères, ce que De Vries considère comme le contenu approprié de la politique oblique. Le caractère oblique peut également se référer à la complexité de la tâche politique. Pour De Vries, l'oblique est lié à la référence que fait Psellos à Plutarque et de sa description de Phocion et de Caton (cf. *Phoc.* 2, 4–6 apud De Vries 1999: 320–321) dont il a fait la comparaison, tous les deux étant des personnalités politiques mélancoliques comme Léon. Plutarque a souligné que l'amabilité silencieuse est préférable à un flot de paroles; Phocion et Caton ont su combiner l'attitude sombre et réservée à ce genre d'amabilité. Psellos, dit De Vries, aurait à peine manqué ce point.

La description de Plutarque est également dépendante de théorisations astronomiques. Le mouvement planétaire est un mélange de deux mouvements cycliques distincts, ceux du même et de l'autre (voir Plat. *Tim.* 29e–47c). Ainsi, l'oblique peut se référer à un renvoi platonicien spécifique fait chez Plutarque à propos de la relation de l'homme au Cosmos via le mouvement cyclique qui est inégal mais équitable. Plutarque combine ce savoir platonique avec des idées développées par Posidonius (connu à Byzance à travers Syméon Seth), en se référant à la justice et l'efficacité du régime du soleil; la politique oblique est liée à la providence divine. Cette justice/égalité divine a comme conséquence un gouvernement bien équilibré (ισόρροπος διοίκησις) qui est l'œuvre du démiurge. Chez Psellos (*Théol.* 107, 423–428), on peut noter la relation entre la justice du soleil et la λόξωσις; à nouveau, dans le *De omn. doct.* 132, 69–70, il y a une double référence au double mouvement de Plutarque. En plus, Plutarque a pris part contre les Stoïciens et Psellos souligne dans sa *Lettre à Xiphilinos* être étranger à la philosophie stoïcienne (à Chrysippe plus précisément). La neutralisation des sujets par le souverain sur la base de l'égalité est un chemin qui mène à la tyrannie et Psellos, selon De Vries, fait appel à une sorte de «droit naturel» contre la tyrannie. Le danger de la tyrannie implique, comme le note De Vries, que, dans le passage de *Chronographie*, derrière des idées philosophiques sublimes, se cachent des réalités assez basses. Sous la reine de Théodora, en plus du principe de la «justice pour tous», il y a une deuxième préoccupation: tout le monde n'est pas également équipé pour satisfaire à ce principe; λόξωσις est alors considérée comme déviation du nivellement égalitaire. La politique oblique serait donc une notion positive pour De Vries. La tyrannie est la réfutation des droits des meilleurs dans leur domaine respectif, c'est-à-dire des ἀριστοι comme Psellos. Psellos pense que Léon lui a fait du tort parce qu'il ignorait que l'égalité implique la distinction. Il existe donc une relation entre la politique oblique et la distinction ou grade. Un mélange de modestie et de comportement gracieux est la raison suprême en matière de politique selon Plutarque et ceci peut être la source des idées de Psellos sur le sujet. Ainsi, pour De Vries, la politique oblique de Psellos n'est pas de l'immoralité politique ou même de l'amoralisme mais signifie la nécessité pour le charme et la suavité ou la douceur (voir la πραότης) de l'homme politique. Or, en plus de ce que De Vries pense, il peut également signifier la neutralité axiologique ou l'éthique de la responsabilité. Plutarque, pour De Vries, implique l'idée de l'inégalité correcte ou équité que nous pouvons voir chez Psellos. De Vries remarque que Psellos a de l'admiration pour Constantin III Leichoudès qui a contribué sans doute à la justification théorique de l'opportunisme et elle cite sa description de Leichoudès comme πολυειδής (multiforme) au sein de la sphère politique. Dans tous les cas, l'héritage hellénistique et la philosophie chrétienne de Psellos pointent sur le fait qu'un acteur social comme lui est, comme il le souligne lui-même, simultanément Protée et Narcisse – une autre sorte de vie mixte faite de pluriformité et subjectivité. La précision conceptuelle s'oppose ainsi à la négligence de l'amitié par Léon qui avait adopté le modèle grave d'action et de comportement politique. Toutes ces idées peuvent être trouvées chez Proclus, le maître penseur de Psellos qui note que la connaissance exige un haut degré d'initiation. Proclus utilise

également le terme de λόξωσις et ses idées relatives sont désignées par Psellos. Est-ce alors la politique oblique un cas pour les convictions néoplatoniciennes de Psellos ou est-ce le fruit de ses observations empiriques de la vie de cour constantino-politaine? La référence à Plutarque et sa philosophie des astres par rapport à Léon souligne le fait que Psellos avait placé ce dernier au niveau de la noblesse des sphères extraterrestres (voir Arabatzis 2009), en termes de théosophie chaldéenne. Comme un philosophe, l'homme d'État doit comprendre sa relation précise à la hiérarchie divine. Pour De Vries, Psellos pense que « la structure du corps politique [un terme qui, tout de même, n'est devenu familier qu'avec la philosophie politique moderne] est établie effectivement selon l'analogie à la hiérarchie divine » (De Vries 1999: 325). Psellos saura ensuite écrire, après avoir été obligé de faire face à l'attitude négative de Léon, « Je suis surpris que vous, homme divin, ignore l'ordre divin. Ceci, qualifié par le principe de la subordination (...) fait le premier égal au dernier, ce qui signifie de créer le chaos et le désordre (...); Qu'est-ce que vous avez fait du principe de l'analogie » (De Vries 1999: 325). Comme le note De Vries, Psellos décrit la structure du corps politique en néoplatonicien, à savoir hiérarchiquement, voire en termes non-chrétiens. Elle ajoute que tout peut laisser croire que Léon appartenait au cercle de Psellos et de Jean Mauropous et ce dernier chérissait l'idée de propulser la philosophie au pouvoir. Dans ce même cercle, les oracles chaldéens ont fait l'objet d'un culte ésotérique. Psellos utilise tout de même les stéréotypes rhétoriques chrétiens dans ses lettres à Léon, comme le remarque justement De Vries.

Une grande discussion concerne la question de la place de la religion dans la pensée et l'attitude de Psellos; en fait, il n'était pas un hérétique et les raisons de sa persécution n'étaient jamais simplement religieuses. Son orthodoxie a été bien sûr mise en doute et il a dû subir de terribles humiliations. Comme Léon était froid et neutre vers Psellos, le Patriarche Michel Cérulaire l'avait plus ou moins été, mais il faisait semblant d'être son ami; Psellos devait se soumettre et attendre que les choses changent. Être voué à la vie de moine fut le seul moyen de prendre refuge et, pourtant, dans la société séculaire de Constantinople, il a toujours maintenu des sympathies et, de cette manière, a finalement réussi son retour à la capitale de Byzance. Il semble que nous voyons chez Psellos l'esprit pur d'un courtisan byzantin. D'après ce que l'on dit jusqu'à présent, il paraît que Léon diverge de Psellos sur deux aspects cruciaux: l'amitié et l'art de l'Etat et ceci malgré leur éducation ésotérique commune.

3. Les raisons probables d'une *paideia* ésotérique

Quelles étaient les raisons d'une éducation ésotérique pour Psellos et Léon? Est-ce possible que Psellos ait demandé l'aide de Léon en tant que conseiller politique et expert? La lutte éternelle entre le directeur de conscience et l'expert fait comprendre que l'aspect principal de cette question est celui de la légitimité, à la lumière du fait qu'il y a toujours eu la peur de la révolte dans la société byzantine et de la lutte continue entre les différentes fractions exprimant des ambitions politiques. L'épistémocra-

tie ou ἐπιστημαρχή sera alors l'idéal du prince politiquement conscient. Le pouvoir, la connaissance, la moralité amènent à prendre des décisions et à obéir aux décisions prises. La compétence de l'expert pose le problème du droit de l'expert d'exercer son autorité à travers le conseil des décisions politiques. Or, même si la connaissance politique est supérieure à l'ignorance politique, il n'y a aucun moyen de l'imposer *de facto* sur le processus de prise de décision. La moralité d'un acte est aussi modérément impliquée dans la prise de décision et ceci, dans la mesure, selon Machiavel, qu'une décision, en grande partie, donne l'apparence d'une action moralement juste ou justifiée (voir Machiavel 1980: XVIII, 159–161). La question la plus cruciale serait celle du statut de l'expert dans le contexte du pouvoir byzantin et il est très difficile d'identifier, dans ces circonstances, quel type d'expert peut donner l'argument essentiel pour que l'homme politique entreprenne une action propice ou simplement moralement justifiée. La connaissance en général, ne garantit pas le succès politique ou politiquement justifié d'une action; il tente simplement d'attribuer une légitimité à la seconde. Qui est de toute façon l'expert politique? Le théologien est, sur les limites de la société byzantine, la personne idéale pour accréditer l'homme politique avec la justification morale dont ce dernier a besoin; le théologien est le raisonneur proprement moral. L'enquête pour un autre expert concernerait alors le poids de l'expertise morale du raisonneur philosophique. Psellos pourrait bien avoir été pour la neutralisation de l'importance morale du théologien en intégrant dans le jeu politique l'élément de la rhétorique qui est la clé pour entrer dans la sphère de la suprématie morale (et ceci favorise la tolérance selon Kazhdan et Constable 1982: 28). La philosophie en relation ou mêlée à la rhétorique peut revendiquer l'universalité des jugements moraux et ceci signifierait que le sujet byzantin manque en général de légitimité morale tandis que le sujet philosophique (Psellos lui-même) est par ce processus renforcé.

Le sujet réflexif byzantin, plus précisément, a été jusqu'alors soit le juriste (Xiphilinos) soit le pasteur (Xiphilinos encore, Cérulaire) pour ne citer que deux des amis les plus proches de Psellos. Psellos interroge l'union mystique avec la suprématie de Dieu qui garantit le raisonnement moral de l'expert théologique; il avait ainsi avancé la transcendance d'une forme de connaissance (probablement ésotérique) spéciale. Si la question morale reste perplexe alors Psellos préconise la valeur de la neutralité d'une manière ésotérique. Dans ce cas, la connaissance ésotérique ne peut être rien d'autre que la connaissance de la communication ésotérique (rhétorique) ou le savoir nécessaire pour le protocole discursif concernant la formation et le fonctionnement des élites.

Anthony Kaldellis a essayé de comparer Psellos avec Machiavel ou Francis Bacon (Kaldellis 1999; il semble plus tard avoir modéré sa position, voir Kaldellis 2005). Si la foi de Psellos était mise en question par ses contemporains sur plus d'une occasion, comme Kaldellis souligne, la raison ne pourrait pas être l'opposition entre théologie et philosophie, mais une sorte de philosophie politique sous-jacente à Psellos. Pour Kaldellis, l'important est de prendre conscience du fait que Psellos doute sur la politique byzantine traditionnelle. Le platonisme de Psellos est remis en question pour ce qui concerne un passage manifestant un certain anti-platonisme ou plutôt la critique du

faux platonisme. Psellos commente les soi-disant philosophes de la cour de Romanos: « [Ces philosophes de la cour] se tenaient seulement aux portes extérieures des doctrines aristotéliennes et articulaient simplement les symboles platoniciens, ne connaissant pas leurs enseignements cachés [*κεκρυμμένον*] ou les recherches de ces hommes en dialectique ou la preuve par l'argument. N'ayant aucune base solide pour porter un jugement, leurs opinions concernant ces penseurs étaient fausses. Néanmoins, nos chercheurs ont posé des questions et des problèmes, mais la plupart d'entre eux sont restés en suspens; car ils ont cherché à établir comment on pourrait avoir à la fois la conception et le caractère immaculé, la virginité et la naissance, et ont cherché par la suite les questions métaphysiques. On pouvait voir la cour enveloppée dans le manteau de la philosophie, mais tout était masque et prétexte, car il n'y avait pas d'examen sincère de la vérité» (*Chronographie* 3.3 ; voir Kaldellis 1999: 35). On peut ici observer la désapprobation de la philosophie non structurée et non-scolaire, celle des distinctions prétentieuses aussi, mais également une certaine forme de critique du métaphysicisme grec. Le passage peut d'une certaine manière aussi montrer comment Psellos prend position par rapport à l'ésotérisme. Psellos liste les « discussions métaphysiques » (*τὰ ὑπὲρ φύσιν*) parmi ceux des soi-disant philosophes de la cour Constantinopolitaine. Quel but ces doctrines cachées servent-elles? Selon Kaldellis, Psellos souligne ainsi les compétences rhétoriques et les stratégies voilant la vérité des écrivains, mais ceci n'est pas propre à la philosophie ésotérique seule. Ce qui est particulier à Psellos, Kaldellis continue, est que Psellos comme Machiavel, en étant politicien, historien et philosophe comme l'italien, a indépendamment reconnu qu'un pouvoir politique efficace est essentiellement amoral. Selon Guichardin, un ami proche de l'auteur du *Prince*, tous ceux qui veulent maintenir leur domination en ces jours et cette époque devraient montrer de la miséricorde et de la bonté, si possible, et là où il n'y a pas d'autre alternative, ils doivent utiliser la cruauté sans scrupules. La langue de Psellos, comme sa personnalité, est plus voilée, mais sa véritable signification n'est pas moins brutale, explique Kaldellis. Le machiavélisme, dont Psellos est peut-être un précurseur, est présenté ici comme lié clairement à l'ésotérisme. En ce sens, la rhétorique dont Psellos fait si grand cas est considérée plutôt comme voile que comme expression. Qu'en est-il de l'idéal chrétien et de son poids politique à Byzance? Dans la *Chronographie*, Kaldellis remarque: « l'ascétisme de [l'empereur] Basil n'est pas présenté comme religieux en aucune façon (...) la croyance religieuse ainsi ne peut pas être invoquée pour comprendre le régime ascétique de Basile » (Kaldellis 1999: 52). Cet ascétisme est étrangement lié à Julien l'Apostat ; le pouvoir personnel et l'énergie acquise de la part des dirigeants par le renoncement ascétique sont bien décrits par Ammien Marcellin dans son portrait de l'empereur Julien. Il y a donc une opposition entre idéalisme chrétien et art politique, entre conviction chrétienne et ascétisme de la responsabilité politique. Ceci rappelle fortement la distinction entre l'éthique de responsabilité et l'éthique de conviction (voir Weber 2004: 79 ff.).

Psellos reconnaît les particularités de l'art politique. « Les sujets de toute autocratie ont de bonnes raisons de croire que le temps peut changer avec le prince », écrit Kaldellis

soulignant la position de Machiavel ; ainsi, « Psellos est un narrateur magistral du déclin » (Kaldellis 1999: 59). « Certaines conclusions frappantes au sujet de la nature de la pensée politique de Psellos se dégagent de cette discussion. Tout d'abord, Psellos examine la vie politique selon ses propres termes, sans les subordonner à un niveau supposé de la réalité qui peut exister au-delà ou au-dessus. Sa discussion la plus soutenue de la situation effective nous rappelle l'exécutif politique moderne, la création historique de Machiavel, et non le roi chrétien couronné par la grâce de Dieu » (Kaldellis: 60). En bref, pour Kaldellis, « Psellos anticipe Machiavel » (Kaldellis: 65).

L'utilisation dialectique-pragmatique de la connaissance astrologique est discutée par Kaldellis contre l'hypothèse de l'astro-philosophie de De Vries. Kaldellis souligne ce que Psellos écrit sur les sciences occultes: « J'ai [dit Psellos] pris connaissance de cette science, après l'avoir étudiée en profondeur. J'ai profité de beaucoup de ceux qui la pratiquent en leur enseignant les arrangements des corps planétaires. Mais je ne suis pas du tout convaincu que nos vies seraient influencées par les mouvements des étoiles » (*Chron.* V 19.12–16 ; Kaldellis 1999: 110). D'autre part, Psellos marque l'importance de la piété quand, en parlant de l'impératrice Zoé, il fait les remarques suivantes: « Je n'ai pas beaucoup de bonnes choses à dire à son sujet, mais une chose continue à me surprendre: elle n'a été dépassée dans la piété par aucune autre femme, ni même par aucun homme. Car, comme ceux qui atteignent l'union avec Dieu par la contemplation, et plus encore, ceux qui vont au-delà d'une telle expérience et sont remplis de Dieu et, possédés par la perfection de l'objet de leurs désirs, y sont détenus en suspension, de même ceci se passait avec elle: la vénération la plus forte pour le divin l'avait unie, si je puis dire, avec la première et la plus pure des lumières. Car le nom de Dieu n'a jamais été absent de ses lèvres » (*Chron.* 6.65; Kaldellis 1999: 111).

Serait-ce de l'hypocrisie? Serait-il le terrain épistémique propre à la polymathie? Les sciences occultes ne peuvent pas être partagées par le pragmatisme (scientifique) selon Psellos, mais seulement expliquées. La nature pragmatique de l'approche de Psellos se figure dans les lignes suivantes: « Je suis par nature insatiable pour tous les types de connaissances et je voudrais que rien de ceci ne m'échappe (...). J'ai même étudié les méthodes de disciplines qui n'ont aucune validité, afin que je sois ainsi capable d'argumenter contre ceux qui se spécialisent en elles » (*Phil. Min.*, I 32.101–103). Contre les sciences occultes, Psellos ajoute que: « Aucune personne raisonnable ne saurait condamner un homme qui connaissait ces choses, mais ne les croyait pas » (*ibid.*, 6a.12). En outre, il note que « j'ai trouvé la philosophie seulement après son dernier souffle, du moins en ce qui concerne ses praticiens, et moi seul l'ai ravivée avec mes propres forces, n'ayant trouvé aucun enseignant de mérite, ni même une graine de sagesse en Grèce ou dans les terres barbares, même si je cherchais partout » (*ibid.*, 6.37.5–9). Psellos souligne donc ici le fait d'une coupure vraiment épistémologique.

4. La philosophie ésotérique: astro-philosophie ou mélange de philosophie et de rhétorique

Quant aux autres interprétations néoplatoniciennes spéculatives, Stratis Papaioannou note que Psellos n'est pas un héros culturel individualiste, mais fait partie d'une tradition, l'existence de laquelle explique le grand nombre de manuscrits circulés de ses écrits traditionalistes ; en outre, Psellos satisfait un besoin de manuels scolaires et ainsi répond aux attentes d'un public (Papaioannou 2013: 35). Papaioannou continue sur ce point en faisant remarquer que « l'originalité et l'innovation ne sont pas des qualités inconnues aux auteurs byzantins; mais ces derniers ont insisté sur ces qualités seulement quand ils ont dû se défendre contre leurs concurrents ou prédécesseurs immédiats. Dans la pratique, l'originalité et l'innovation pourraient être atteintes grâce à des choix définis par la tradition: à travers l'expansion du champ des textes traditionnels, par le mélange des types de textes que quelqu'un pourrait approprier et réviser, à travers la mémoire créative dans le récit ou la variation créative au niveau des détails discursifs » (Papaioannou 2013: 19). Voir par comparaison, les idées de P.J. Alexander qui souligne que l'originalité ne se trouve pas seulement dans l'innovation, mais également dans la répétition d'une position ancienne pour d'autres usages (Alexander 1957: 51).

L'articulation entre la philosophie et la rhétorique chez Psellos, selon Papaioannou, doit être considérée de la manière suivante: la rhétorique serait l'outil complètement approprié pour ce travail culturel, mais celle-ci devrait être réformée. « Pour cette refonte [= de la rhétorique], Psellos a activé un certain potentiel plus profond de la rhétorique comme ensemble de vertus stylistiques, une série d'habitudes discursives, un canon de textes faisant autorité et une configuration socialement puissante de goût. La rhétorique définit une grande partie du domaine de la représentation produite pour l'élite sociale byzantine. Dans ce contexte, la rhétorique a commandé des protocoles de soi ». La rhétorique a souffert de l'écoulement du monde grec tandis que « la philosophie, en revanche, est restée plus ou moins intacte comme appel à l'autorité ». Papaioannou parle de l'autobiographie intellectuelle de Psellos dans sa *Chronographie* (6.36–46 ; voir Papaioannou 2013: 23, 36), qui conclut avec le louange de sa propre nature rhétorique. Pourtant, Psellos loue aussi la science mélangée (σύμμικτος ἐπιστήμη) comme une union parfaite de la philosophie avec la rhétorique. Il écrit: « dans mon âme, comme si dans un bol de mélange unique, je mélange la philosophie et la rhétorique ensemble » (*Or. Min.* 8.191–192 ; Papaioannou 2013: 36). Dans *Phil. Min.* I 2, Psellos décrit la rhétorique, bien inférieure à la philosophie, ayant sa propre autonomie ou αὐτονομοθεσία (80–84). Sur un discours à propos du mythe (*Or. Min.*, 25), Psellos rédige une défense du mythe dans la seconde moitié du texte, bien qu'il considérait, dans la première moitié du texte, les mythes contraires aux idées philosophiques. Pourtant, dans cette seconde partie, le mythe et la rhétorique sont entremêlés avec le même respect et hauteur sublime (Papaioannou 2013: 37).

Papaioannou lie dans le concret la rhétorique philosophique à l'autorité. Il écrit: « Les philosophes byzantins peuvent encore être estimés aujourd'hui pour leur rhétorique et

d'autres compétences techniques (mettons pour la copie, la collecte ou le commentaire des textes philosophiques), mais rarement pour leur philosophie » (Papaioannou 2012: 171). Il s'agit d'une perspective très restrictive de la philosophie byzantine. En tout cas, la préoccupation rhétorique des Byzantins, « concerne le statut, l'autorité, ou ce que nous pourrions appeler le 'positionnement comme sujet' social, voire la place de l'intellectuel dans la haute société byzantine ». Papaioannou note toutefois que Psellos n'a jamais été lui-même envisagé comme un rhéteur pur; il « a été tout aussi obsédé de se voir lui-même comme celui qui a su pratiquer un mélange idéal de la philosophie et de la rhétorique » (Papaioannou 2012: 172) et ceci fait partie d'une tendance intellectuelle plus générale. « La pensée des théoriciens byzantins était, avant tout, encadrée par une volonté de définir l'image propre du philosophe ou du rhéteur en tant que créateur de discours faisant autorité » (Papaioannou 2012: 173). Ceci dépasse de beaucoup l'image restrictive du philosophe byzantin esquissée plus haut par l'auteur. Le philosophe comme autorité en tant que conseiller du prince doit revendiquer la capacité de prédiction politique ou de la divination. Pour Papaioannou, Synèse sera le modèle pour ce genre de noblesse sociale, à savoir l'auto-façonnage pour devenir le titulaire d'un poste d'autorité. Ceci convient bien à l'idée de la politique oblique vu que « depuis Platon l'ambiguïté est une caractéristique permanente du débat philosophico-rhétorique » (Papaioannou 2012: 175). Le discours de l'église avait pris dans la société byzantine la place de l'ancienne rhétorique tandis que « la philosophie, en revanche, est restée plus ou moins intacte comme appel à l'autorité » (Papaioannou 2012: 180). Ceci signifie la mise en place d'une sorte d'équilibre, mais finalement on vient au point crucial: « progressivement, au cours du X^e siècle, on assiste à un renouveau à la fois de la rhétorique comme pratique discursive de valeur et de la distinction entre rhétorique et philosophie dans les définitions possibles de l'idéal intellectuel » (Papaioannou 2012: 180). Papaioannou donne des exemples pertinents comprenant les noms de Niketas David, élève d'Aréthas, et de Jean le Geomètre. Psellos ainsi que d'autres représentant ce nouveau type d'intellectuel. « Au-delà de Synèse ou tout autre écrivain grec prémoderne, la position la plus fréquente de Psellos sur la question est de défendre le mélange indissoluble de la philosophie et de la rhétorique, la création d'une 'science amalgamée' (σύμμικτος ἐπιστήμη), comme il l'appelle » (*Lettre* 223, Kurtz-Drexler, 265.5-6; Papaioannou 2012: 183). Enfin, Papaioannou voit le mélange psellien de philosophie et de rhétorique comme étant parfaitement intégré dans la vie du courtisan byzantin.

Comme Kaldellis, Papaioannou se réclame d'une interprétation contextualisée de la position intellectuelle de Psellos qui se distingue de l'idée du néoplatonisme chrétien sous deux aspects:

i) *La religion est remplacée par le socio-politique;*

ii) *La politique pessimiste, par rapport à la politique antique de grand style et l'idéal de la fraternité chrétienne, acquiert ici une importance primordiale.*

5. L'ésotérisme comme synthèse

Frederick Lauritzen spécifie davantage le cas de l'herméneutique autour de Psellos. Selon Lauritzen, il existe deux approches opposées fondamentales, celles de Zervos (1920) et de Kaldellis ; lui-même semble essayer de combiner les deux principes d'interprétation (Lauritzen 2010: 285). Sur la base de l'effort de Nicéas Stéthatos d'intégrer la pensée de Syméon le Nouveau Théologien dans la tradition orthodoxe, on peut comparer Syméon à Jean Italos comme les deux pôles d'une opposition très claire (voir Lauritzen 2010: 286 *ff.*). Face à cette opposition, Psellos est le seul intellectuel qui essaie de synthétiser les traditions chrétienne et païenne. Selon Psellos, dit Lauritzen, l'objet d'étude de la philosophie et de la théologie est identique, à savoir la vérité et, par conséquent, celui-ci est en mesure de comparer Denys l'Aréopagite à Proclus (*Phil. Min.* II 118.30–119.3; Lauritzen 2010: 288). Une preuve de son orthodoxie est, par exemple, sa critique du concept de la métempsychose que Psellos voit chez Origène et attribue également à Aristote.

À la lumière de ce qui précède, Psellos semble produire une histoire particulière d'idées, de Porphyre à Arius et, en particulier, en ce qui concerne la phrase « tout ce qui engendre le fait de manière pire par rapport à son essence » (*Phil. Min.* II 120.3; Lauritzen 2010: 289). Damascius avait fait une distinction entre des philosophes comme Porphyre et Plotin et des théurges comme Jamblique, Syrianus et Proclus (*in Phaed.* I 172.1–3). Psellos, à son tour, utilise l'orthodoxie comme critère de discernement parmi les Néoplatoniciens et en ceci, il démontre une compétence particulière. Son mélange d'orthodoxie et de paganisme n'était en aucune manière une sorte de syncrétisme et il se réfère même à Maxime le Confesseur pour défendre son idée de la nature contre Xiphilinos (*Epist. Ad Xiphil.* 70–75). Ainsi, la philosophie chrétienne et l'orthodoxie païenne pourraient bien se rejoindre dans son œuvre. Lauritzen défend l'idée d'une utilisation de l'éthique néoplatonicienne dans la *Chronographie* 6a.7–8 (voir Lauritzen 2013b) où Psellos « propose l'idée d'un intermédiaire entre la vie selon l'intellect et la vie selon les passions » (Lauritzen 2013b: 399). O'Meara situe cette idée dans le contexte d'une hiérarchie néoplatonicienne des vertus et en particulier dans les limites d'une lecture néoplatonicienne de *Philèbe* (O'Meara 2012). D'une première vue, le passage implique l'utilisation d'une voie médiane du comportement. En fait, Psellos propose trois types d'êtres humains: « détachés du corps – tenant la position médiane – attachés au corps », et il fait une référence directe à *Phédon* 65a 1–2 (O'Meara offre également une analyse de cette distinction). Plotin a aussi souligné la division en trois parties de l'homme affirmant que la plus élevée est celle de la vie détachée du corps (*Enn.* V 9.1). Psellos à la double division de *Phédon* ajoute un type intermédiaire. Pour Aristote, ce type intermédiaire est le *politikos* (*EN* 1095b 17–19). Psellos évoque la théorie aristotélicienne générale du milieu qui devient chez lui nombre d'or, la *mediocritas aurea*; le but de ce passage est, plus précisément, de discréditer la position politique de Léon Paraspondylos. À l'attitude austère de Léon, Psellos oppose la vie mixte de *Philèbe*, faite de plaisir et de sagesse. Ce mélange (éthique) est résumé dans Damascius, *in Phil.* 257 et depuis Jamblique, il devient très important. Psellos comme nous l'avons vu est un

homme du monde et pour cette raison, selon Lauritzen, « Psellos accepte la notion de vie médiane d'Aristote comme ce qui correspond à la vie mixte de *Philèbe* de Platon et suit donc une lecture plus platonicienne du plaisir en tant que partie intégrante de la vie » (Lauritzen 2013b: 404). Psellos dans *Chronographie* 8a.7–8 se réfère également à l'activité politique comme le milieu entre la vie hédoniste et la vie intellectuelle. Pourtant, selon Damascius, la vie sociale doit rejeter certains plaisirs tandis que la vie contemplative est celle des plaisirs premiers (*in Phil.* 231.1–3).

On peut dire que pour Psellos, la vie politique est devenue la vie sociale ou que la vie politique et la vie sociale se joignent. Psellos peut faire appel à l'héritage de Denys l'Aréopagite ou Maxime le Confesseur sur le sujet. « La coordination des aspects spirituels et corporels du Christ était au cœur de la réflexion de quelqu'un comme Maxime le Confesseur qui en discute dans l'*Ambigua Ad Thomam*, 5 entre autres », proposant ainsi une solution à la controverse monoergiste, comme écrit Lauritzen (Lauritzen 2013b: 406); afin de contempler la nature, il faut en avoir une image positive. Mais alors, est-ce toute la création positive et quelle est la façon dont on doit l'interpréter? Pour Lauritzen, « Psellos fait valoir un autre point: que la personne qui veut comprendre la réalité et être un philosophe doit vivre à la fois avec le visible et les aspects invisibles de la vie » (voir *Chron.* 8a.9–24; Lauritzen 2013b: 405). L'intellectualisme philosophique doit être accompagné d'humilité. La *λόξωσις* ici est le résultat de l'appariement de l'intellectualisme et de l'humilité. Lauritzen traduit précisément *λόξωσις* comme une sorte d'ambiguïté, une caractéristique des choses intellectuelles en elles-mêmes (Lauritzen 2013b: 405).

Pour Psellos, la vie mixte peut être divine; « ainsi la contemplation comme abstraction intellectuelle pure signifie la négligence du Christ historique », écrit Lauritzen (Lauritzen 2013b: 407). L'argument de Psellos contre Léon Paraspondylos est que ce dernier a réfuté l'aspect physique de la vie en faveur de l'aspect purement spirituel. Psellos note que, « par conséquent, comme il philosophait en matière non-philosophique, il n'était pas un philosophe, mais semblait imiter quelque philosophe » (6a.9 ; Lauritzen 2013b: 407). La posture intellectuelle de Léon ne lui permettait pas d'être un philosophe, soit dans le sens païen soit dans le sens chrétien.

6. Ésotérisme et hypocrisie

En ce qui concerne l'appel en tant qu'action légitime et les raisons politiques de Psellos, tout le débat sur Paraspondylos est réduit, selon De Vries, à une véritable dispute entre Psellos et Léon qui est due à l'insensibilité que ce dernier a montrée envers les appels de Psellos. Dans la série de lettres de Psellos se manifeste une fois de plus la structure de base du style d'appel de l'intellectuel byzantin. Le style élevé des lettres de Psellos se réfère en réalité à ses efforts pour obtenir l'amélioration de sa position dans la cour de Constantinople. Le style élevé correspond donc à l'hypocrisie, à savoir soit une hypocrisie rhétorique soit une hypocrisie philosophique. Pour Psellos, la rhétorique implique

éventuellement l'expression et la philosophie la conviction droite. Psellos est basé sur la chaîne d'or néoplatonicienne afin de relier la discursivité au bien suprême ou divin, mais cette relation doit être fondée sur le niveau matériel et terrestre. Ceci peut également être un appel sur les limites d'une philosophie ésotérique. Dans tous les cas, la mystique est à différencier de l'ésotérique. L'idée de Thomas Szlezák à propos de l'approche ésotérique est la suivante: « c'est une connaissance communiquée dans une manière qui est strictement orientée vers les besoins du destinataire » [*Streng an den Bedürfnissen des Adressaten orientierte Art der Erkenntnisvermittlung*] (Szlezák 1985: 406). Elle est toute proche alors à certains aspects de la rhétorique.

La différence entre l'expérience morale et la communication morale est basée sur le problème du moralisme et de l'hypocrisie ou pharisaïsme, ou même du machiavélisme. La question est, si on peut être moral en trahissant les principes moraux, ou, autrement, si la connaissance morale est l'amour chrétien. Si l'on accepte la position d'Aristote que la connaissance ne peut exister sans *phantasia*, i.e la faculté de produire des images comme elle a été exposée dans *De anima* III 3, cette dernière pourrait-elle alors être le résultat de la projection d'un intellect sur la sphère divine extérieure? Les conditions d'une telle opération seraient ici l'intentionnalité constante de l'intellect, la continuité permanente de l'intellect (qui n'accepterait pas de facultés de l'âme) et l'éloge de la vie comme le plus grand bien. La passion politique apparaît ici comme la vraie morale.

Traditionnellement, la vraie morale (ou vertu) était définie comme la lutte contre les passions. La passion, de ce point de vue, serait la cécité, le flou du jugement moral, la perte du contact de l'âme avec l'intellect hégémonique. Psellos semble indiquer qu'il existe une analyse de la passion, une connaissance morale fondée sur les passions politiques. Cette analyse est basée sur la dialectique entre ce qui est dit et le non-dit, ce qui est fait et ce qui est omis. Le sensible et les émotions demandent du rigorisme et de la tolérance. Les passions politiques demandent ce qui est décrit comme *λόξωσις*. L'analyse des passions peut-elle conduire à une relation avec des idées vraies? Tout d'abord, il faudrait déconnecter les idées des noms communs. Il y avait à Byzance un besoin pour une nouvelle herméneutique des idéalités. Mettre fin à la pleine valorisation des termes pertinents correspond à quelque faiblesse cognitive, mais, d'autre part, ceci prédit la véritable essence de la réalité, la lutte entre les passions comme la jalousie, le mimétisme, l'envie, l'ambition, la recherche du plaisir, la psychologie de combat etc. Le cadre social est celui d'une corruption générale (une idée qui n'est pas étrangère au christianisme) qui résiste à toute idéalité.

Dans cette perspective, le beau langage (style) est la contrepartie de l'hypocrisie dans le sens que la langue de la dignité ou de la noblesse est le cryptogramme de l'hypocrisie. La société évolue autour d'un pouvoir absolu qui est senti et vécu par tous et sur ceci repose le comportement des hommes de cour. Le niveau de la transparence de l'information est limité, mais l'intuition sur les dispositions de l'autre est davantage aiguillée. Les passions sont interprétées comme des signes. Ainsi, nous voyons la montée de la morale et la connaissance de type minoritaire empirique des passions. Dans tous les cas,

la morale minoritaire ne nécessite pas moins de clarté ou de précision et fut une morale de gradation et de comparaison.

La première certitude est que l'on doit garder la tête claire et sa volonté forte contre les faits de base qui sont l'envie généralisée et la recherche pour le plaisir. La morale minoritaire coïncide d'une manière bien étrange avec les progrès du pèlerin vers la lumière. Cette morale n'accepte pas l'idéalisme facile, mais seulement l'abstraction et l'expression ouverte de bonne volonté. La communication morale est identifiée avec le sens intellectuel des communautés morales. Au-delà de la réciprocité morale, est ressenti le besoin de la reconnaissance de l'ingéniosité de l'individu. La confession sentimentale est limitée par l'équilibrage du comportement. La vérité morale commune se déplace de la passion vers l'ataraxie, de l'agitation vers le repos. Bien que les passions se situent au-delà de la connaissance, il existe une éducation des passions. L'observation de la vie passionnée conduit à des suppositions et à partir de là aux causes réelles des comportements. L'impasse relative est que l'observation de la médiocrité morale, l'expérience des passions ne laisse aucune place en dehors de la quiétude ou de l'implication directe. La clarté intellectuelle ne permet pas d'illusion sur le contenu passionné de la réalité communale. Paradoxalement, la résistance aux passions par ataraxie est la limite de ce que la morale qui est centrée sur les passions peut conduire. De la morale communale, on peut procéder à la morale individuelle. Celle-ci est la seule initiative de volonté en dehors de la remise aux passions. Les passions généralisées qui sont l'objet de la mimésis (voire les passions mimétiques) créent une morale d'émulation basée plutôt sur l'admiration et le dialogue que sur l'exemplarisme moral. Tel semble être le cas de l'hypocrisie de Psellos.

BIBLIOGRAPHIE

- ALEXANDER, P.J., 1958, *The Patriarch Nicephorus of Constantinople: Ecclesiastical and Image Worship in the Byzantine Empire*, Oxford.
- ARABATZIS, G., 2009, «La noblesse des astres dans la philosophie byzantine», in: G. Arabatzis (ed.), *Studies on Supernaturalism*, Berlin, pp. 137–156.
- ARABATZIS, G., 2014, “Nicephoros Blemmydes’s Imperial Statue: Aristotelian Politics as Kingship Morality in Byzantium”, *Mediaevistik* 27, pp. 99–118.
- DE VRIES-VAN DER VELDEN, E., 1999, “Les amitiés dangereuses: Psellos et Léon Paraspondylos”, *Byzantinoslavica* 60, pp. 315–350.
- KALDELIS, A., 1999, *The Argument of Psellos’ “Chronographia”*, Leiden.
- KALDELIS, A., 2005, “The Date of Psellos’ Theological lectures and Education in Constantinople”, *Byzantinoslavica* 63, pp. 143–151.
- KARAYANNOPOULOS, J.N., 1992, *Histoire de l’État byzantin*, (en grec), Thessalonique.
- KAZHDAN, A., CONSTABLE, G., 1982, *People and Power in Byzantium. An Introduction to Modern Byzantine Studies*, Washington DC.
- LAURITZEN, F., 2010, “L’ortodossia neoplatonica di Psello”, *Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici* 47, pp. 285–292.
- LAURITZEN, F., 2013, “The Mixed Life of Plato’s Philebus in Psellos’ Chronographia (6a.8)”, *Zbornik radova Vizantinoloskog Instituta* 50, pp. 399–409.
- LAURITZEN, F., 2013b, *The Depiction of Character in the “Chronographia” of Michael Psellos*, Turnhout.
- MACHIAVEL, N., 1980, *Le Prince*, trad. Y. Lévy, Paris.
- O’MEARA, D., 2012, “Political philosophy in Michael Psellos: the “Chronographia” read in relation to his philosophical work”, in K. Ierodiakonou, B. Bydén (eds.), *The Many Faces of Byzantine Philosophy*, Athens, pp. 53–171.
- PAPAIIOANNOU, S., 2013, *Michael Psellos: Rhetoric and Authorship in Byzantium*, Cambridge.
- PAPAIIOANNOU, S., 2012, “Rhetoric and the Philosopher in Byzantium”, in: K. Ierodiakonou, B. Bydén (eds.), *The Many Faces of Byzantine Philosophy*, Athens, pp. 171–197.
- SZLEZÁK, T.A., 1985, *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie*, Berlin.
- WEBER, M., 2004, *The Vocation Lectures. “Science as a Vocation” – “Politics as a Vocation”*, transl. R. Livingstone, Indianapolis.
- ZERVOS, Chr., 1920, *Michel Psellos. Un philosophe néoplatonicien du XIe siècle*, Paris.

GEORGES ARABATZIS

/ Athènes /

Oblique Politics and Esotericism in Michael Psellos

The paper examines the relation of esotericism and oblique politics in the Byzantine philosopher Michael Psellos (11th century) on the basis of Eva De Vries’ study of the letters that Psellos addressed to the statesman Leo Paraspondylos. Traditionally, the name of Psellos signifies a revival of Neoplatonism in medieval Constantinople according to researchers like Chr. Zervos in the beginning of 20th century. Contem-

porary researchers such as Anthony Kaldellis and Stratis Papaioannou point to a more organic than speculative theorization in Psellos' work while another contemporary scholar, Frederick Lauritzen, undertakes a synthesis of the two approaches. In any case, as this paper supports, it would be inadequate to consider the relation of esotericism to politics without referring to the evolution of the moral standards considered in a contextualized manner.

KEY WORDS

Byzantine Philosophy, Michael Psellos, Esotericism, Political Philosophy, Neoplatonism, Morality

The Aesthetics of Violence in the Case of Gaius Martius Coriolanus

APOSTOLOS N. STAVELAS / *Athènes* /

We admit, in general, of certain forms of violence, such as physical violence, quarantine, psychological or emotional violence, verbal ferocity, threatens, intimidation and blackmailing, coercion, violence imposed through financial means and exploitation, harassment, sexual violence, destruction of property, negligence and deprivation. We even speak, especially in our nowadays society, about school-violence and bullying. Very often we make it the subject of several conferences and seminars. Up to a point, we victimize violence by presenting it as an unnatural or, at least, as an unforeseen process and by refusing to admit of the way it grows from personal to political, being a movement from the realization of a supreme emergence towards the political hypostatization of war. In virtually every circumstance, violence as a form of interrelation between people is supplemented by parameters or conditions of time, of power, of purposiveness, of vehemence or rush, even of care for someone or something and, finally, of the imaginary.

In the story of Coriolanus,¹ as depicted mainly by Plutarch,² Dionysius of Halicarnassus³ and William Shakespeare,⁴ we have to specifically consider, that acts of violence

¹ . For an account of Coriolanus as an historical figure, cf. Lehman (1952: 329–336).

² . Ziegler (1964³: 183–279).

³ . Jacoby (1885–1905: 6.XCI–8.LXII).

⁴ . Shakespeare (2008). For a thorough account of Shakespeare's tragedy, cf. Kermode (2009: 243–254). For the appeal of Shakespeare's tragedy to modern literature, cf. Brecht (2009) and Grass (1966).

ce, accomplished either by Coriolanus himself or by the other characters of the story, indicate a firm 'culture of violence', a definite system of values, which, within the span of Roman antiquity and history, comprises an early idea of chivalry and which aims at *gloria*.⁵ In this agenda, culture of violence matches features as military courage and bewildering and surpassing war altruism. These attributes, considered as exemplary forms of social behaviour, are to be acknowledged and further advanced within the social context, as they potentially trigger the social euphoria of the plebeians. At a second degree, they are also imposing the extraordinary as a subject open to the meta-cultural study of atavistic performances within civic life.

As known, Gaius Marcius Coriolanus, also known as Gnaeus Marcius or as Gaius Martius, was a legendary Roman aristocrat of the 5th century B.C. As a general, he successfully led his army against the German tribe of Volscians. After defeating them and winning support from the patricians of the Roman Senate, he argued against the democratic inclinations of the plebeians, thereby making many personal enemies. He was charged with misappropriation of public funds, convicted, and permanently banished from Rome. Considering it an act of ingratitude, the exiled general turned against Rome and made allegiance with the same Volscians he had once fought against, raising an army of them and invading Roman territory. Romans came to believe that the Roman defector, who had led the enemy forces, was the reason for their defeats. Roman matrons, including his wife and mother, were sent to persuade him to call off the attack and it is said that, because of this calling off, he had a tragic end by the Volscians. Although his life assimilated that of Themistocles,⁶ leader of the Athenian democracy and contemporary of Coriolanus, Plutarch preferred to contrast him with the tragic life of Alcibiades. Coriolanus was thus considered to have committed acts of disloyalty to both Rome and the Volscians: in different circumstances, his persona has been treated by the Romans and the Volscians, as also in history and literature, subsequently as that of a hero and of a traitor, as a heroic and criminal figure, raising questions about the perception of crime and villainy and the affinity between them, as also presenting an example of the identification of the personal with the political dimensions of violence.

Despite what has been acknowledged as the war-type mimetic species of violence and despite the metaphorical usage of this type of violence in the peacetime processes of political negotiations, one may become the subject and/or the objective of violent force, either at the same time or subsequently, either in political terms or not, by merely standing by his word. In the story of Coriolanus, as depicted by Plutarch and Shakespeare, we may observe certain types, forms and conditions of violence; in other words, we may become aware of the norms and parameters of the nobility, the sincerity and the

⁵ Cf. Wells (2000: 408).

⁶ This simile relates Coriolanus' exile and flight to Attius Tullius to the banishment of Themistocles and his own flight to the Molossian king Admetus; cf. Salmon (1930: 97); Russell (1963: 27); This simile is rather ambivalent, being a product of anachronistic practices, often found in the works of literature; cf. Beam (1918: 289).

legitimacy of violence, both in diction and action, both political and personal, both as a rhetorical strategy and as a way of living. The violent Coriolanus – a hero of «rages and revenges» suitable for the «Sturm und Drang» movement's Promethean type of hero – is not brutal in the sense of bestial appetites but animalistic and passionate, as he becomes the primary victim of his disjointed feelings, tendencies, beliefs, principles and political acts. His violence, contrasted with the merciful and the sense of modesty and egalitarian morality, differentiates him from Oedipus – an archetypal analogue – primarily in terms of the obsession with which he emulates the violence of his psychological soliloquy as he airs his opinions, in order to protect his 'lofty but restricted sense of honour'.⁷ In his practice, war violence and political-social behaviour become identical⁸, as his psychological turbulence advances towards a self-destructive way of living. The violent character in case is the character of a hero who refuses to be represented as such and who, by this paradoxical refusal and despite the romantic implications of this ethics, justifies his self via self-denial and self-destruction.

In the case of Coriolanus, violence may be said to descend from a persevering constancy, complemented by a consciousness of orphanhood,⁹ in which extremities speak. Violent may thus be acknowledged as heroic – particularly heroic in discord, and especially heroic when it does not promote social coherence and does not conform to social rules. This type of violence lies within the dispute between the social and the personal order of things and is related to a sentiment of appropriation as for 'something else'. Its striking discards oblivion. It is not a unificatory act against a communal enemy. Its ultimate objective of destruction lies actually within the subject acting and aims at his self-destruction in the name of the superiority of his values, the performance of which are elevated to a status of racist cruelty. Subsequently, by this conduct of life, the interfusion of treachery with sedition becomes apparent, a sequence of self-denunciations is initiated, the tragic texture of the plot is established and the intermingling of the ethical with the aesthetic is crafted. Within this framework, a Machiavellian odour is to be noticed in acting violently, in the sense of a momentous feeling of sovereignty and absolutism in ideology, which are confining the freedom of the characters.

One could inquire on the form of the ideology and its purposiveness, under which this type of violence becomes opinionated and generated. He could also wonder on the ethical validity of the virtue sustaining it, considering it as a principal consequence of certain values, which transform someone initially to a soldier, namely an instrument of this principle, and finally to the victim of it, in relation to the incongruity evolved when he internalises his deeds. This virtue of 'manliness' can be described as determination, sustenance, decisiveness and valour. In the case of Coriolanus, this virtue, which diminishes his humanism, derives from inclinations and from an education cleansed by the

⁷ Cf. Lees (1950: 114).

⁸ Cf. Proser (1963).

⁹ Cf. Ziegler (1964³: 1.2.1–6).

presence of a fraternal persona but full of ancestral exemplars, defeminized and infused, as inherited via an Amazonian mother who despises maternal values.

Within this scope, a violent act may be considered as rational and fair, since the principle motivating it is transformed into a venerated obligation towards a monopolised and fragmented sense of patriotism and nobility. Under this principle, violent acts become apparent as the exemplary form of political behaviour: their idealistic ratio has to be demonstrated, to become explicit by words and deeds, to be confirmed and dignified, in order to bring up a sense of equation by retribution. The less humble and tolerant becomes the subject in his persistence of his fierce purposes the more his principle of action is idolised, since the idolatry of virtue entails not yielding to plebeian's political pardon.¹⁰

Fragmentation, exclusion, opposition, a growing distance in character and figures, so as the characters may easily interchange the roles of the vulgar and the monstrous and depict them as objective, and a kinship on revenge, are the characteristics of the anatomy of violence in this story. Seen in its universality, the phenomenon should be acknowledged as a universal instinct for strife and conflict,¹¹ which rests closer to the mysterious character of a question mark – a *why*, lucidly illustrated in the lyric interlude of Beethoven's homonymous overture. This poetry and crude sensualism of the unrestrained and the unmerciful brings up violence as a corruptive passion,¹² which is a fatherless, and headless on political terms, uncompassionate and stern idolatry of virtue, and which ends up into ruins; in the words of the Shakespearean Aufidius, the complementary alter ego of Coriolanus,¹³ the character of this passion lies in that 'unholy lust that draws mortal enemies together in a frenzy of mutual and self-destruction'.¹⁴

In this way, self-destruction is promoted during a course of deliberate diminution of insightfulness, in which the 'hero' fades out and demarcates his denominations, while getting closer to his ideal and inflexible values and becoming literally absorbed by it. In this spirit, violent acts discard clarifications; by this, the privatisation of language grows up, in order to cultivate his narcissism and to help the hero in moving towards his transcendental conviction, as if following a religious ritual during which his actions are absorbed into his passion. Within this framework, the aim of language lies in its becoming incomprehensible, since expressiveness could be considered as an act of yielding to scepticism.

If one would like to further investigate upon the notion of self-destruction through violence and in relation to the privatization of language both by words and deeds, he would have to admit that this motion of language and circulation of linguistic expressions towards silence, especially in Shakespeare's tragedy, is an expression of cannibalism, a symbolic consumption of human activities, especially of the so-called distinctive and

¹⁰ On the role of the plebeians and the political abilities of the lower classes, cf. Winter (2012).

¹¹ Cf. McAlindon (1993: 4).

¹² Cf. Kassel (1965: 1452b11–13).

¹³ Cf. Hunt (1991).

¹⁴ Cf. Rackin (1983: 72).

distinguished ones, aiming at the self-consumption of the hero as the final end. In this sense, the leading violent figure insinuates the absorbance of everything humble, human and mortal to the immortality of his code of honour. In this turbulence of psychological torture, Coriolanus stands as the hero who pulls the mob down to the silence of the abyss and shows that a legion and a civic community are alike to each other: in a sense close to Montaigne's depiction of literal cannibalism,¹⁵ both societies, the military and the civic, are cannibalistic, since they are constituted by people actually, including its metaphorical-symbolic instantiations, eating one another alive¹⁶ and at the same time presenting themselves as ratifying the subsistence of their other halves. If communal language may become hysterical, if speech is war, if society fails to meet its end by incorporating its finest members, private language leads to silence as the incorporation of wordings, concord may be found in the depth of the abyss, the consumption of social commodities (such as fresh water and food), as also the interrelations of ingratitude within society, is transformed into a mutual consumption of beings and is causing the downfall and extinction of the community in a quasi-mystical, ritual process.

Violent acts are always acts of conflict: in their most eminent sense they are acts of a conflict between the will of the individual and the customs of society.¹⁷ Violence, especially political violence, entails a certain sense of loyalty, different and in most cases higher to the family loyalty or to loyalty owed to the state or any other expectation for allegiance.¹⁸

Political obligations cannot be narrowed into economic transactions and cost-benefit calculations cannot match a political economy of gratuity. Moreover, arithmetic equality of gratitude cannot be considered as good.¹⁹ For these reasons, Rome, the city of Cain, and Volumnia, who instilled in Coriolanus the conviction that violence is lovely and to be loved²⁰, stand as cannibalistic symbols of ingratitude. It is this lack of gratitude and its cover of deceitfulness as for the political deeds within the polis that constitute the cannibalistic essence of political notions and of language-expressions within the state affairs. A political language aiming at the persuasion of the others, preaching and practicing fraudulence in order to achieve one's interest, according to which 'everyone is profoundly committed to upholding conventions in which no one believes',²¹ cannot represent truth; on the contrary, it validates speech as rotten²² and does not suit the integrity of

¹⁵ Cf. the essay *On Cannibals*; Montaigne (1952: 91–98).

¹⁶ Cf. Cavell (1983: 17).

¹⁷ Cf. Mendl (1928: 177). This programmatic character of Beethoven's overture introduces the affiliation in persona between Coriolanus and Napoleon, seen as a Coriolanean personality within the climate of *Eroica*; cf. Bekker (1932). On the universality of this type of character, cf. Wagner (1914: 114–117) and Kramer (1995: 270–271).

¹⁸ Cf. MacKay (1962: 173).

¹⁹ Cf. T. Aquinas, ST II ii, 106, 6 and Leithart (2006: 345).

²⁰ McAlindon (1993: 12).

²¹ Cf. Greenblatt (1980: 13).

²² Shakespeare (2008: 3.2.54–63).

a man. Coriolanus' impersonated political violence suggests an act of reducing actuality by caustic responses and explosive, fulminating deeds that easily appear as irrational. But, within this framework, the irrationality of the hero's deeds may be clearly justified: his irrational violence envisions the inescapable, quite as Adorno has noticed,²³ that in an irrational world the irrational response may be the only rational one.²⁴ This ratio of Coriolanus is contrary to the pathology of the 'O-ratios', contrary to the battles of interest and expectations of future rewards, contrary to political power and to elegant, oratorical discourse, advancing deception and employing wording not to express things but to get them done. His language and his theory of action, which deliberately reflects the belief in one's thoughts and deeds and is thus not suitable to be opinionated and publicly performed in front of the constitutional violence of the plebeian masses, is representational. The speech acts suggested by the hero are to be executed retrospectively, while public audience asks for things to be said prospectively and with a delusionary, oratorical efficacy, which disdains criticism.²⁵ In his sense, the way 'the world is ordered' and its solipsistic and mendacious universe differ from 'the order of the world', which has a performative character in terms of its authenticity and which reflects a sense of inner rightness.

Within this conception of the whole story of Coriolanus the questions *what stands as actually present and rightful* and *who is actually banished*²⁶ may be just seen as false wordings of the genuine problem at issue: *what is the actual meaning?* – namely, *what is the actual meaning of running such a violent life?* on one hand and *what is the real subject at issue?* on the other. Perhaps further study will bring up similarities between the persona of Coriolanus and his violent deeds and feelings with such attitudes towards life as those noticed in self-descriptive and self-destructive heroes of contemporary world: Yukio Mishima seems, for example, to have run his life in an approximate mode. But, on the other hand and in accordance with the above-mentioned questions, one may reflect that the answer to Coriolanus' internally violent persona may be undeniably sketched when discerning that, although we all know that violence breeds violence, no one seems to know, since unjust peace is transformed into war, how peace breeds peace.²⁷

²³ Cf. Adorno (1994: 114).

²⁴ Cf. Plotz (1996: 810).

²⁵ Plotz (1996: 820).

²⁶ On the question "Who is banished", Plotz (1996: 819–821).

²⁷ Cf. Zapata (1972: 1).

BIBLIOGRAPHY

- ADORNO, T., 1994, *The Stars down to Earth and Other Essays in the Irrational in Culture*, S. Crook (ed.), London.
- BEAM, J.N., 1918, Hermann Kirchner's Coriolanus, *PMLA* 33 [2], p. 269–301.
- BEKKER, P.J., 1932, *Beethoven*, London.
- BRECHT, B., 2009, *Coriolanus*, London.
- CAVELL, S., 1983, "»Who Does the Wolf love?« Reading Coriolanus," *Representations* 3, pp. 1–20.
- GRASS, G., 1966, *Die Plebejer proben den Aufstand. Ein deutsches Trauerspiel*, Berlin.
- GREENBLATT, S., 1980, *Renaissance Self-fashioning. From More to Shakespeare*, London.
- HUNT, M., 1991, "»Violents't« Complementarity: The Double Warriors of Coriolanus," *Studies in English Literature, 1500–1900* 31 [2], pp. 309–325.
- JACOBY, K., 1885–1905, *Dionysii Halicarnasei Antiquitatum Romanarum Quae Supersunt*, Leipzig.
- KASSEL, R., 1965, *Aristotelis de arte poetica liber*, Oxford.
- KERMODE, F., 2009, *Shakespeare's Language*, London.
- KRAMER, A., 1995, "The Strange Case of Beethoven's *Coriolan*. Romantic Aesthetics, Modern Subjectivity, and the Cult of Shakespeare," *The Musical Quarterly* 79 [2], pp. 256–280.
- LEES, F.N., 1950, "Coriolanus, Aristotle, and Bacon," *The Review of English Studies* 1 [2], pp. 114–125.
- LEHMAN, A.D., 1952, "The Coriolanus Story in Antiquity," *The Classical Journal*, 47 [8], pp. 329–336.
- LEITHART P.J., 2006, "City of in-gratia: Roman ingratitude in Shakespeare's Coriolanus," *Literature & Theology* 20 [4], pp. 341–360.
- MACKAY, L.A., 1962, "Antigone, Coriolanus and Hegel," *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 93, pp. 166–174.
- MICALINDON, T., 1993, "Coriolanus: An Essentialist Tragedy," *The Review of English Studies* 44 [176], Nov. 1993, pp. 502–520.
- MENDL, R.W.S., 1928, "Beethoven as a Writer of Programme Music," *The Musical Quarterly* 14 [2], pp. 172–177.
- MONTAIGNE, M.E. de, 1952, *The Essays*, W. Benton (ed.), London.
- PLOTZ, J., 1996, "Coriolanus and the Failure of Performatives," *English Literary History* 63 [4], pp. 709–732.
- PROSER, M., 1963, "Coriolanus The Constant Warrior and the State," *College English* 24 [7], pp. 507–512.
- RACKIN, P., 1983, "«Coriolanus»: Shakespeare's Anatomy of «Virtus»," *Modern Language Studies* 13 [2], pp. 68–79.
- RUSSELL, D.A., 1963, "Plutarch's Life of Coriolanus," *The Journal of Roman Studies* 53, pp. 21–28.
- SALMON, E.T., 1930, "Historical Elements in the History of Coriolanus," *The Classical Quarterly*, 24 [2], pp. 96–101.
- SHAKESPEARE, W., 2008, *The Tragedy of Coriolanus*, R.B. PARKER (ed.), Oxford.
- WAGNER, R., 1914, "Ouverture zu Coriolan", in: R. Wagner, *Gesammelte Schriften*, vol. 9, Leipzig.
- WELLS, R.H., 2000, "Manhood and Chevalrie: Coriolanus, Prince Henry, and the Chivalric Revival," *The Review of English Studies*, 51 [203], pp. 395–422.
- WINTER, K. de, 2012, *The political awareness of the plebeians in Coriolanus*, Amazon Digital Services.
- ZAPATA, E., 1972, "Whose Violence?," *Black Flag* 1 [8] (reproduced in the *Bulletin of the Kate Sharpley Library* 10 [2001]).
- ZIEGLER, K., 1964³, *Plutarchi Vitae Parallelae*, vol. 1.2, Leipzig.

APOSTOLOS N. STAVELAS **The Aesthetics of Violence in the Case of Gaius Marcius Coriolanus**
/ Athènes /

In the story of Coriolanus, as depicted mainly by Plutarch and Shakespeare, we become aware of the norms and parameters of the nobility, the sincerity and the legitimacy of violence, both in diction and action, both political and personal, both as a rhetorical strategy and as a way of living. These attributes indicate a firm culture of violence and a definite system of values, which, within the span of Roman antiquity and history, comprises an early idea of chivalry and which aims at *gloria*.

KEY WORDS

Coriolanus, esthétique, violence

Minglitan: chiński przekład i komentarz *Kategorii* Arystotelesa z XVII wieku*

DAWID ROGACZ / *Poznań* /

Wydaje się, że kulturę Zachodu w możliwie najszerszym rozumieniu zdefiniować można jako krąg oddziaływania dwóch postaci o imionach rozpoczynających się od pierwszej litery europejskich alfabetów, tj. Arystotelesa w dziedzinie filozofii oraz Abrahama na polu religii. Znajomość dzieł Stagiryty oraz wykorzystanie ich w kontekście religijnym łączą myślicieli identyfikujących się z jedną z religii abrahamowych: chrześcijańskich, żydowskich i muzułmańskich. Większość języków europejskich wchodzi także w skład rodziny języków indoeuropejskich, i choć w zakresie wymiany kulturowej zależności te odzwierciedlone są słabiej niż w lingwistyce, kontakt filozofii greckiej z indyjską jest zjawiskiem dobrze znanym i udokumentowanym. Mowa tu nie tylko o pojedynczych wzmiankach, jak np. w *Kobiercach* (*Stromata*) Klemensa Aleksandryjskiego, ani nawet o dialogach pomiędzy hellenistycznymi władcami i mnichami buddyjskimi, takimi jak np. *Milinda Panha* (*Pytania do Menandra*), lecz o możliwości realnego wpływu jednej

* Praca powstała w ramach grantu Narodowego Centrum Nauki, nr projektu 2015/19/N/HS1/00977.

filozofii na drugą, jak jest to badane zwłaszcza w kontekście pirronizmu. Tym niemniej niemożliwe wydaje się, by kontakt Zachodu ze Wschodem wybiegł poza przestrzeń indoeuropejską: Arystoteles musiał być nieznanym np. Chińczykom. Mit ten należy obalić w obliczu działań jezuitów, przybyłych do Chin w XVI i XVII wieku, którzy dokonali bezprecedensowej wymiany kulturowej, oferując w tym historycznym targu Arystotelesowi w zamian za Konfucjusza.

Wkrótce po przełożeniu *Elementów* Euklidesa — przekładzie, którego dokonał sam Matteo Ricci, a będącego pierwszym tłumaczeniem dzieła zachodniej kultury na język chiński — postanowiono uzupełnić wykład podstaw geometrii o prezentację podstawowych kategorii języka. Wybór padł zatem na *Kategorie* Arystotelesowi, które zostały przetłumaczone i wydane w 1631 r. w mieście Hangzhou przez portugalskiego jezuitę Francisco Furtado oraz uczonego chińskiego i chrześcijańskiego neofitę Li Zhizao. Czynnikiem, który niezwykle komplikuje nam ocenę recepcji greckiej filozofii w ówczesnych Chinach, jest fakt, że przekład dokonany został z łaciny, na podstawie dzieła *In Universam Dialecticam Aristotelis*. Dzieło to, opublikowane w 1607 r. przez Sebastiana Couto z Uniwersytetu w Coimbrze (będącej *alma mater* Furtado), zawierało łaciński przekład *Kategorii* autorstwa Bizantyńczyka Johanneses Argypulosa. Co istotniejsze, oprócz samego przekładu tekst *In Universam...* obejmuje także *Isagogę* Porfiriusza oraz wiele drobnych komentarzy filologicznych i filozoficznych do *Kategorii*, rozpoczynających się zawsze od streszczenia każdego rozdziału. Po komentarzach następuje szereg „artykułów” dyskutujących problematykę kategorii w polemice z wieloma myślicielami średniowiecznymi oraz renesansowymi (Wardy 2006: 76). Furtado i Li przełożyli na chiński całość łacińskiej edycji, wprowadzając chińskiego czytelnika nie tylko w świat myśli Arystotelesowi, lecz także w obszar złożonych i niezrozumiałych dlań polemik.

Zapśredniczenie przez wersję łacińską odcisnęło swoje piętno także na tytule dzieła. *Mínglītàn* to „dociekanie znaczenia nazw”. Tytuł jest nieprecyzyjny, ponieważ dzieło Arystotelesowi dotyczy struktury oraz sposobów tworzenia zdań, i to konkretnego typu, bo kategoriicznych. Sam fakt przekładu odrzuca jednak interpretację lingwistyczną, zgodnie z którą kategorie to osobliwości językowe greki. Jedynie w przedmowie osoby trzeciej przyjmuje się przeciwstawną interpretację ontologiczną, wedle której przedmiotem kategorii jest byt, świat. Wydaje się zatem, że mimo wszystko tak jezuitom, jak i Chińczykom najbliższe było do semantycznej interpretacji kategorii Stagiryty (Wesoły 1983: 27).

Mínglītàn stanowiło w chwili publikacji część większej całości, a samo obejmowało nadto materiał nawet większy niż *In Universam Dialecticam Aristotelis*. Wydanie z Hangzhou oprócz *Mínglītàn* zawiera także chiński przekład Arystotelesowskiego Περὶ οὐρανοῦ, także z łacińskiego *De Caelo et mundo*, po chińsku: *Huányǔquán* — „Wyjaśnienie świata”. W przedmowie do tego dzieła Li Zhizao w poruszający sposób odnosi się do wymagającego zadania przekładu dzieł Arystotelesowi na chiński: „język [dzieł] był tak wysublimowany, że kolce wbijały mi się w gardło i kilka razy byłem zmuszony odłożyć pędzel na bok” (Wardy 2006: 79). Wyznanie to klóci się z przekazaną już w samym *Mínglītàn* wersją, jakoby Furtado przekładał znaczenie, a Li Zhizao jedynie dokonywał stylistycznej obróbki tekstu. Wydaje się nieprawdopodobne, by portugalski jezuita

dysponował tak biegłą znajomością chińskiego; umniejszenie swojej roli przez Li Zhizao pozostawało nadto zgodne z konfucjańską etykietą. Dzieło Furtado i Li zostało poprzedzone dwiema przedmowami, nie mającymi analogonów w wersji łacińskiej, z przedmową Li Tianjinga na czele. Co ciekawe, *Minglitan* mogło być dziełem jeszcze większym. Syn Li Zhizao, Li Cijin, który kontynuował dzieło ojca (Li Zhizao zmarł w 1630, a *Minglitan* ukazało się pośmiertnie), w przedmowie do swego przekładu *Analitik pierwszych*, tj. *Litui zhi zonglun* 理推之總論 (dosł. *Wprowadzenie do wnioskania logicznego*), podaje, że *Minglitan* liczyło sobie 30 zwojów, podczas gdy do naszych czasów zachowało się jedynie 10 *juǎn*. Tabela korespondencji *In Universam...* z chińskim tłumaczeniem pochodząca z Beitang Library zawiera zarówno *Analitiki pierwsze*, jak i *Analitiki wtóre*, co pozwala zdaniem Roberta Wardy’ego sądzić, że przetłumaczono cały Organon, a do użytku powszechnego weszło jedynie tłumaczenie *Kategorii* (Wardy 2006: 85).

W tym miejscu warto przejść do pewnych deformacji, których dokonano w chińskim przekładzie. Część z nich miała charakter celowy i dotyczyła zewnętrznych elementów, które zostały wkomponowane w przekład, jak np. polemiki z myślicielami średniowiecznymi bądź renesansowymi (część z nich skrócono, część usunięto, najczęściej pomijano nazwiska). Nie wspomina się także o Eucharystii, mimo iż komentarz łaciński traktuje o niej w kontekście kategorii substancji (jako podstawy wykładu dogmatu o transsubstancjacji) — z perspektywy Chińczyków Eucharystia jest przede wszystkim aktem kaniibalizmu i jako taka zasługuje na największe potępienie. Jezuiti nieprzypadkowo nalegali na tłumaczenie właśnie Arystotelesa i właśnie *Kategorii*: miał to być świecki most do zrozumienia prawd wiary. Tym niemniej wszelkie odniesienia do chrześcijaństwa zniknęły z *Minglitan*. W obliczu antychrześcijańskiej reakcji oraz upadku dynastii Ming w 1644, a także wobec hermetycznej i skomplikowanej technicznej terminologii, otoczonej zbiorem wyrwanych z kontekstu polemik *Minglitan* nie wywołało istotnego wpływu na bieg chińskiej myśli. Dużo większe zainteresowanie wzbudził ostatecznie przekład *Elementów* Euklidesa (Yuan 2005: 82). Kolejnym po *Analitikach* tłumaczeniem dzieła Arystotelesa był zaś dopiero przekład *Etyki nikomachejskiej* z 1933 roku (Yu 2004: 187). Żaden z filozofów chińskich aż do XIX w. nie nawiązywał do Arystotelesa.

Nikt z Autorów przekładu nie mógł jednak tego przypuszczać. Obaj niezwykle cenili *Kategorie*, wyróżniając je w wydaniu z Hangzhou jako „klasyk” *gǔ*, w przeciwieństwie do „wyjaśnienia” *jiě*. Język, w którym przełożono Arystotelesa, pełen był archaizmów, tzn. wzorowano go na języku klasyków konfucjańskich, kanonu chińskiej kultury. Chińskie imię Arystotelesa, *Yǎlì* (skrót od *Yǎlìsīduōtèlèi*) jest podkreślone, podobnie jak pozostałe nazwy własne. Mało tego, większość tekstu *Kategorii* przełożona została wierszem — klasycznym cztero- lub pięcioznakowcem, pełnym powtórzeń i anafor, co miało z pewnością ułatwić zapamiętanie tekstu. Nawet to jednak nie wystarczyło.

Zgodnie ze słowami samego Li Zhizao, największą trudnością tak w przekładzie (i w rezultacie częściowej deformacji) *Kategorii*, jak i recepcji była zasadnicza różnica między językiem greckim a chińskim. Język chiński pozbawiony jest takich kategorii gramatycznych jak czas, osoba, tryb, rodzaj, przypadek, a nawet liczba gramatyczna. Chińskie tłumaczenie tekstu greckiego jest zatem niezmiernie wieloznaczne. Mając

przed oczami tekst grecki oraz chiński, odgadniemy sens poszczególnych sformułowań, ale bez tej pomocy każdy fragment można zinterpretować na kilka sposobów. Na domiar złego sam język chiński (zwłaszcza klasyczny) jest jak gdyby „akategorialny”, tzn. jeden znak może pełnić w zdaniu funkcję np. rzeczownika, przymiotnika lub czasownika, w zależności tylko i wyłącznie od kontekstu. I tak np. *shàn* 善 może oznaczać „dobro”, „dobry”, „dobre” bądź „lubić” (= „dобрzyć”). Dalej, klasyczny język chiński nie wyróżnia stron: biernej i czynnej, stąd powyższy znak tłumaczyć można jako „lubić” bądź „być lubianym”. Jeśli jeszcze przypomnimy o braku gramatycznych wykładników czasu (*shàn* znaczy zarówno „lubię”, „lubiłem”, jak i „będę lubił”), osoby („lubię”, „lubisz”, etc.), rodzaju („lubiła”, „lubił”) czy liczby („lubiliśmy”, albo: „dobro” *vs* „dobra”), to zadanie przekładu *Kategorii* Arystotelesa na chiński jawi się nam jako misja nie do wykonania. Mimo tych zastrzeżeń należy zauważyć, że przekład jest w znacznej mierze adekwatny. Po części dlatego, że Li oraz Furtado w iście mistrzowski i rewolucyjny sposób używali klasyczną partykułę *zhě* 者, tworzącą rzeczowniki abstrakcyjne, partykułę *suǒ* 所, z której uczyniono wykładnik strony biernej, etc. Dokonali jednak wówczas modyfikacji samego języka chińskiego, czym nie przysporzyli *Minglitan* czytelników.

W niniejszym artykule proponuję przyjrzenie się tym trudnościom w perspektywie innej niż abstrakcyjna analiza przekładu poszczególnych kategorii i terminów, jak czyni to np. Wardy. Uważam, że będą one najlepiej widoczne na przykładzie samego *Minglitan*, tj. tłumaczenia fragmentów *Minglitan* (przedmowy, eseju i trzech rozdziałów *Kategorii* wraz z komentarzem) na język polski. Ów szalenie zapośredniczony przekład opatrzone zostanie oczywiście stosownymi przypisami, dedykowanymi dla osób niezaznajomionych z językiem chińskim. Czytelnik może w ten sposób porównać sobie przekład z chińskiego z istniejącymi polskimi przekładami z greki (Wąsika czy Leśniaka) bądź własnym przekładem oryginału greckiego. W tłumaczeniu bazuję na wydaniu z Taipei z 1965 r., które jest przedrukiem oryginalnych wersji z Pekinu i Paryża. Całość wydania *Minglitan* liczy sobie 4 tomy, tj. 609 stron. Poniższe fragmenty są pierwszym tłumaczeniem *Minglitan* na język polski. Dzieła nie przełożono na język angielski.

BIBLIOGRAFIA

- LI ZHIZAO, FU FANJI (FURTADO F.), 1965 (1631), *Minglitan*, Taibei.
- WARDY, R., 2006, *Aristotle in China. Language, Categories and Translation*, Cambridge.
- WESOŁY, M., 1983, „Ku semantycznej interpretacji kategorii Arystotelesa”, *Studia Metodologiczne* 22, s. 25–50.
- YU JIYUAN, 2004, „The Chinese Encounter with Greek Philosophy”, in: L. Rosetti (ed.), *Greek Philosophy in the New Millenium*, Sankt Augustin.
- YUAN JINMEI, *Aristotelian Logic in China—A Case Study of the Chinese Translations of Euclid’s Elements*, *Jihe Yuanben*, „Journal of Chinese Philosophy” Dec. 2005.

名理探 五公 卷之五
二二二

如曠碧黑類之特異。乃甚切殊。如人與馬。就靈蠢異。

(古) 殊者有三。曰泛。曰切。暨甚切者。自異。異他。皆謂泛殊。就不可離而相異者。是謂切殊。如準高卑。

(解) 切殊之總端。有二。一物之固然。如能笑能嘶。一乃形體之可不然者。但既已具此機。則亦不得而無。謂之既然之固然者。如目睛之特具某色也。薄斐略取喻。只舉可不然者。緣更顯故。

(古) 是三殊者。能使物異。但泛與切。則依然異。而甚切殊。則本然異。直謂泛切。異於他物。是依然異。但謂之殊。若本然異。則謂類殊。夫生覺者。可加動止。可加推論。如動止殊。但謂泛殊。如推論殊。使物殊他。乃爲類殊。使殊他者。是宗所由分傳作類。亦類所由可以受解。其依然者。不可分宗。不可解類。

(解) 第一析之三端。有相同。亦有相異。相同者。三端之殊。各能使此物。有別於他物也。循此可作一解。以統三殊。云是模。是舉。其在不同時。所或異於己。或異於他物者也。相異者。有三論。一、泛切兩殊。但能作依然之異者。而甚切殊。則能作本然之異者。緣甚切之殊。乃物所內有之一分。而泛與切之殊。則不關於物之本元者也。二、甚切之殊。本名類殊。而泛殊切殊。無各本名。獨謂之殊。三、用甚切之殊。可以析宗性。又可以解類性。若泛切兩殊。既不關乎物性之本元。固不可用之以分宗解類也。當知一名有

Dociekanie znaczenia nazw (*Minglitan*)

Li Zhizao i Francisco Furtado, A.D. 1631
(chiński przekład i komentarz *Kategorii* Arystotelesa)

Fragmenty z klasycznego języka chińskiego przełożył Dawid Rogacz

1. Li Tianjing, *Przedmowa do Minglitan*

To pokolenie jest próżne i debatuje o pustce i niebycie¹, dziwi się duchom i cudom. W efekcie badanie rzeczy² nie jest już konieczne, a prawa i symbole zostają odrzucone. Przytomność i rozumienie są zupełnie porzucone. [Ludzie] pragną nagłego oświecenia i to jest ich główna nauka, i brną w te krańcowe fałszy³. Czyż nie są oni daleko od prawdy Drogi? Zachodni uczone⁴ Pan Furtado nie tylko objaśnił świat⁵, lecz także przedstawił dziesięć ksiąg o dociekaniu znaczenia nazw. Głównym [jego] celem była chęć wyjaśnienia tej teorii rzeczywistości⁶. Jego jasny intelekt był środkiem, a wysuwanie argumentów — drabiną. Kiedy czytasz sedno sprawy, wydaje się to niejasne, gdy rozkoszujesz się jednak [tą książką], wszystkie jej zasady jawią się jako prawdziwe. Zaiste, jest to wielkie źródło badania rzeczy oraz doprowadzenia do końca zasad! (...) Nie sposób nie zrozumieć tej teorii rzeczywistości, choć nie jest łatwo ją pojąć. Doskonała jasność obfituje w liczne dary: te jednak są tylko udziałem niebiańskich przodków. Nasz rodzaj, który zajmuje to niskie miejsce i ograniczony jest przez otrzymaną materię, nie jest w stanie pojąć jasno całości, a jedynie części i rozumie to jako początek pełnej jasności⁷. Porzuc tą drogę, a wnioskowanie będzie natychmiast pozbawione racji. (...) Prawa wnioskowania — to właśnie jest „Dociekanie znaczenia nazw”⁸. Nie można osiągnąć uniknięcia błędu w poszukiwaniu rzeczywistości, jeśli wnioskuje się w innej formie niż [każde] „Docieka-

¹ „Pustka” i „niebyt” to kluczowe pojęcia metafizyki buddyjskiej, tu użyte w znaczeniu „pustych” rozmów.

² „Badanie rzeczy” *gèwù* odgrywało doniosłą rolę w filozofii neokonfucjańskiej, zwł. u Zhu Xi (XII w.).

³ Buddyzm chan (jap. zen) ze swoją teorią nagłego oświecenia jest krytykowany za irracjonalizm.

⁴ Znak, którym oddano tu „uczonego” *rú* oznacza także konfucjanistę.

⁵ Aluzja do *Objaśnienia świata*, czyli przekładu Arystotelesowego traktatu *O niebie* w tym wydaniu.

⁶ Dosł. „zasady tego, co jest naprawdę rzeczywiste”. Li Tianjing przypisuje Furtado ontologiczną interpretację kategorii. W samym *Minglitan* nie odnajdziemy tak zdecydowanej deklaracji.

⁷ Niemożność osiągnięcia intuicji dostępnej boskim istotom zmusza ludzkość do wnioskowania (od części do całości). Z drugiej strony, *Kategorie* nie dotyczą wcale sylogizmu. Potwierdzałoby to hipotezę, zgodnie z którą wraz z przekładem *Kategorii* wydano tłumaczenie obu *Analitik*: do nich stosowałyby się ta część przedmowy.

⁸ Li Tianjing jest niekonsekwentny w swojej interpretacji kategorii. *Fǎ* to „prawo”, „regulacja”, ale także „metoda”, „kryterium”, „model”. Zdanie to można zatem rozumieć na wiele sposobów, np. „*Minglitan* jest modelem wnioskowania”. Na korzyść tłumaczenia *fǎ* jako „praw” przemawia nie tylko oryginalny kontekst grecki, lecz także użycie *fa* w takim sensie w logice chińskiej, tj. w tzw. Kanonach moistycznych.

nie znaczenia nazw⁹. Dlatego starożytni porównali owo dociekanie znaczenia nazw do słońca: słońce przekazuje swe światło do księżyca i planet, te tworzą jasność dzięki światłu słońca¹⁰. *Dociekanie znaczenia nazw*¹¹ jest pośrodku mnóstwa nauk, ono też roznosi swoje światło, sprawia, że nie ma błędu i zwodzenia. Wiele nauk polega [na nim] tak, że wraca ono do rzeczywistości. Czyż jego funkcja nie jest zaiste ważna i wielka?

2. O początku filozofii¹²

Umiłowanie wiedzy nazywa się na Zachodzie *fěilùsuǒfěiyà*¹³. Jest to właśnie ogólna nazwa dla wszystkich nauk wyczerpujących zasady¹⁴. Przekładem nazwy jest: „uzależnienie od wiedzy”, przekładem znaczenia: „wiedza”. Był w starożytności pewien król państwa, który rzekł do człowieka wielkiej cnoty: „Wcześniej posłyszałem o tym, że Twoja wiedza jest głęboka¹⁵, nie wiem jednak, w jakiej to dziedzinie nauk jesteś tak biegły”. Odrzekł: „Jestem niezdolny do wiedzy, jeno ją miłuję. Poza tym chcę uniknąć pychy [w sprawowaniu] obowiązków prawego uczonego. Dlatego też nie mam odwagi, by posługiwać się nazwą ‘wiedza’, lecz przyjąłem imię ‘miłośnika wiedzy’”. Starożytni mówili o trzech ludziach wielkiej wiedzy: jednym był Sokrates, drugim Platon, trzecim — Arystoteles. Arystoteles był największym pośród uczonych¹⁶.

⁹ Tak oto Li Tianjing brata wcześniejszą interpretację ontologiczną z logiczną: *Kategorie* dostarczają praw logicznych (tylko czy dostarczają?), które prowadzą do poznania bytu, są zatem pośrednio kategoriami bytu.

¹⁰ Li Tianjing był astronomem, współpracującym z jezuitami przy budowie obserwatorium.

¹¹ W tym przypadku *minglitan* można by przełożyć jako „dialektykę”.

¹² Chiń.: *Àizhixué yuánshì*. Esej ten otwiera pierwszy zwój *Minglitan* i znacznie odbiega od swojej łacińskiej wersji. Jego autorem jest niewątpliwie Li Zhizao. Stanowi on bezprecedensowy w skali całej historii filozofii przekład zachodniego pojęcia i słowa φιλοσοφία na język wschodnio-azjatycki, ustanawiając zwornik obu tradycji, a jednocześnie udzielając konkluzywnej odpowiedzi na pytanie, czy Wschód znał pojęcie filozofii.

¹³ Jest to zapis fonetyczny terminu *philosophia* przy użyciu znaków chińskich. Warto zauważyć, iż tłumaczy się to pojęcie jako umiłowanie wiedzy, a nie mądrości. Mądrość ma w Chinach charakter praktyczny, wiąże się z przestrzeganiem moralności i rytuałów, z tego powodu jest ostatecznie domeną przodków.

¹⁴ Czyli nauk „dociekających zasad”. Chińczycy określali wówczas swoją filozofię (głównie neokonfucjańską) mianem „nauki o zasadach” *lǐxué*. Zdanie to mówi tyle, iż *philosophia* i *lǐxue* są tym samym.

¹⁵ Li Zhizao nie tylko nawiązuje do anegdoty o Pitagorasie i pojawienia się terminu „umiłowanie mądrości” (do której wróci jeszcze później), lecz także osadza całą historię w znajomym dla Chińczyków kontekście, ściśle rzecz biorąc stylizując fragment na *Księgę Mencjusza*, wchodzącą w skład tzw. Czteroksięgu konfucjańskiego. Większość swoich poglądów Mencjusz, tj. Mengzi (371–289 p.n.e.) adresował bezpośrednio do królów w trakcie prywatnych audiencji. Aluzję tą podkreśla okolicznik „w starożytności” oraz użycie w wypowiedzi króla archaizmów z epoki Mencjusza. Filozof chiński był zawsze filozofem swojego króla. Co ciekawe, fakt, iż sam Arystoteles był nauczycielem Aleksandra Wielkiego w znacznym stopniu wzmocnił jego autorytet w oczach Chińczyków, o czym traktuje jeden z biograficznych esejów o Stagircycie w *Minglitan*.

¹⁶ Potem następuje biografia Arystotelesa, w większości zgodna z łaciński tekstem. Na uwagę zasługiwać może odniesienie daty narodzin Arystotelesa, tj. „381 rok przed zstąpieniem i narodzinami Pana”, do tradycyjnej chronologii chińskiej: „96 rok po odejściu Konfucjusza” i „rok *yihai*, 20 rok panowania króla An dynastii Zhou”.

3. Kategoria substancji

[*Kategorie*]¹⁷ Wszystko, co nie może być orzekane o podmiocie¹⁸, ani nie może znajdować się w podmiocie, to nazywamy substancją¹⁹, w pierwotnym i właściwym znaczeniu.

[*Komentarz*] [Przechodzimy do] głównego dzieła, napisanego przez samego Arystotelesa, w którym dyskutuje się naturę kategorii oraz je tłumaczy. Najpierw kategorię substancji. [Ten rozdział] ma trzy części. W pierwszej definiuje się substancję pierwszą i wtórą²⁰. W drugiej części porównuje się substancję pierwszą i wtórą. W trzeciej części omawia się sześć głównych punktów [teorii]²¹. Dlatego najpierw dyskutowany jest [problem] substancji, a dopiero potem przypadłości²². (...) ²³

[*Kategorie*] Substancje wtóre to gatunki i rodzaje, do których należą [substancje] pierwsze. Pierwszą jest na przykład pojedynczy człowiek, drugą natomiast gatunek ludzi²⁴. Gatunek ludzi należy do zwierząt²⁵. Ludzkość i zwierzęta: to wszystko są substancje wtóre.

[*Komentarz*] Następuje teraz definicja substancji wtórej. Tłumaczenie wskazuje, że są one istniejące. Są one gatunkami i rodzajami, do których należą substancje pierwsze. Przez owe substancje, pełniące funkcję rodzajów, język może bezpośrednio odnieść się do kategorii podstawowej, w odróżnieniu od rzeczy, o których nie można stwierdzić kategorii. Mówi się o gatunkach i rodzajach, by odróżnić je od wszystkich pojedynczych samodzielnych bytów, takich jak poszczególne jednostki wskazane w poprzednim wyjaśnieniu²⁶. Mimo, iż mówi się²⁷, że podpadają pod nie substancje pierwsze, należy odróż-

¹⁷ Tekst *Kategorii* poprzedzony jest w *Minglitan* znakiem *gu* („starożytny”) w nawiasie. Powyższy wers jest rymowanym pięciznakowcem: *fán bù néng chēng dī, yòu bù néng zài dī, shì zhī wèi chūti, zuìchū wèi zǐli*.

¹⁸ „Może być orzekane” lub „można orzekać”. Wobec braku strony biernej zdanie to można również rozumieć (błędnie): „wszystko, czego nie można nazwać podmiotem”. Podmiot został oddany znakiem *dī*, który oznacza „to, co na dole” i funkcjonuje w tym charakterze jako termin techniczny.

¹⁹ „Substancja” to *zǐli*, czyli „[to, co] samo się utrzymuje”.

²⁰ Tu substancję oddano jako *zǐlǐti*, czyli „ciało samo się utrzymujące”. W skrócie substancja pierwsza będzie dalej zwana *chūti*, czyli „pierwszym ciałem”, a wtóra — *cítǐ*, „kolejnym ciałem”. Są to terminy techniczne.

²¹ Liczba sześć pojawia się w *Kategoriach* Arystotelesa jedynie w rozdziale o ruchu. Idzie zatem o jakieś sześć punktów, wedle których wykładano (na użytek dydaktyczny) kategorię substancji.

²² „Przypadłość” to *yǐlài*, „[to, co] jest zależne od”.

²³ Pomijam dalszy ciąg komentarza do pierwszego wersu o substancji. Zauważmy, iż z tekstu *Kategorii* nie przełożono „na przykład poszczególny człowiek lub poszczególny koń”, οἷον ὁ τις ἄνθρωπος ἢ ὁ τις ἵππος.

²⁴ *Rénlèi* to dosł. „gatunek ludzi”, ale w języku potocznym oznacza „ludzkość”, „człowieczeństwo”. Z racji niepoliczalności rzeczowników język chiński nie ma znaku oznaczającego „człowieka” w liczbie mnogiej, trzeba dodać nowy znak (np. *lèi*) bądź partykułę *zhě*. Ratunkiem byłoby „człowiek jako człowiek” *rényèzhě*.

²⁵ U Arystotelesa: „do rodzaju (*γένος*) zwierząt”. Brak tu słowa „rodzaj” *zōng*.

²⁶ „Byt pojedynczy i samodzielny” to dosł. „sam jeden, nadto cały byt” *jiéyī qiě quán zhī yǒu* 一旦全之有.

²⁷ Uparcie powtarzane „mówi się” *suǒwèi* 所謂, jak również wcześniejsza wzmianka o użyciu kategorii *lún* 倫 w języku *yán* 言 dostarczają argumentów za uznaniem, iż *Minglitan* optuje za semantyczną interpretacją kategorii.

nić je od ogólnych²⁸ przypadłości. I chociaż można użyć wszystkich ogólnych przypadłości, aby orzekać o różnych substancjach pierwszych, gatunki i rodzaje, do których przyporządkowujemy substancje pierwsze, o nich sądzimy, że są samodzielne i że o nich samych można osądzać przypadłości.

4. Kategoria jakości

[Kategorie] Czym jest jakość? To, przez co rzecz ma swoją postać, to nazywam jakością²⁹.

[Komentarz] Ten rozdział ma cztery części. W pierwszej dyskutuje się jakości, które są formami przedmiotów abstrakcyjnych³⁰ oraz przynależne im gatunki. Następnie omawia się konkretne³¹ przedmioty jakości. W trzeciej części bada się jakości będące tylko i wyłącznie doznaniem³². Wreszcie, podaje się jakości kształtów i form obecne w każdym opisie.

[Kategorie] Są cztery rodzaje jakości. Stan i dyspozycja³³ tworzą jeden i ten sam rodzaj. Stan w porównaniu z dyspozycją jest bardziej trwały i stały³⁴. Jak np. nauka i cnota: obie są stanami. Nauka nie przemija łatwo³⁵, podobnie jest z cnotami, jak np. sprawiedliwość lub mądrość, nieprędko mogą się one zmienić. Dyspozycje łatwo przemijają. Chyba że wskutek długiego trwania, [dyspozycja wpierw] chwiejna stała się naturą, wtedy nie łatwo ją zmienić, dlatego nazywam ją też stanem³⁶.

[Komentarz] Pierwszy rodzaj jakości nazywa się stanem i dyspozycją. Nie mówi się o dwóch składających na jeden rodzaj, ale powiada się o pierwszym. Owe dwie odmiany tworzą jedno, gdyż bezpośrednio podpadają pod jeden, główny rodzaj³⁷. Różnią się następująco: rezultat stanu trwa długo, niełatwo wyabstrahować go od przedmiotu. Dyspozy-

²⁸ *Gōng* 公 to „ogólny”, ale także „publiczny”.

²⁹ W mistrzowski sposób oddano grę słów, która występuje w (nieznanym przez Li Zhizao!) oryginale greckim: Ποιότητα δὲ λέγω καθ' ἣν ποιοὶ τινὲς εἶναι λέγονται. *Hési* to zaimek pytajny „jaki”, „jakiego kształtu” i odpowiadający mu zaimek względny „taki”. Jakość, *hésízhě*, oznacza stąd dosłownie „to, przez co coś jest takie”.

³⁰ Terminy techniczne: *tuōdǐ* to dosł. „przedmiot odcięty” (od *abstractum*), *mò* to „forma”, „wzór”.

³¹ Wieloznaczny znak *hé* jest używany technicznie na przestrzeni traktatu w znaczeniu „konkretny”, „realny”.

³² Wieloznaczne chińskie *qíng* może oznaczać zarówno „stan”, jak i „uczucie”, „doznanie”. Także w samym *Minglitan* używane jest w ww. znaczeniach. Wiemy, że idzie tu o doznania, gdyż jest to trzeci rodzaj jakości.

³³ „Stan” *xíshù* składa się ze znaków oznaczających „nawyk” oraz „zrobiony”. „Dyspozycja” *yuányīn* składa się z dwóch znaków oznaczających przyczynę, a nawet brzmi tak jak „przyczyna”, *yuányīn*.

³⁴ *Jiú* to także po prostu „stary”, „długowieczny”; *zhù* znaczy dosłownie „stacjonować”.

³⁵ Oryginał grecki ma ἐπιστήμη, nie μάθησις, jakkolwiek w tradycji konfucjańskiej wiedzę — rezultat nauki — również zwykło się określać mianem *xué* (np. u Xunzi). Pomięto tu jednak także dwa istotne warunki, o których pisze Arystoteles, wskazujące co jest, a co nie ograniczeniem utrzymania stanu wiedzy: „wiedza opanowana nawet w stopniu umiarkowanym” ἐὰν καὶ μετρίως τις ἐπιστήμην jest trwała, chyba że „zaszlaby wielka zmiana wskutek choroby” ἐάνπερ μὴ μεγάλη μεταβολὴ γένηται ὑπὸ νόσου.

³⁶ Pomiędzy „dyspozycje łatwo przemijają” a „chyba, że wskutek długiego trwania” znajduje się w *Kategoriach* fragment liczący dwa zdania, który tu pominięto, a przytoczono dopiero na kolejnej stronie *Minglitan*.

³⁷ Dosł. „wszystkie przyjmują nieoddzielony i główny jeden rodzaj pod sobą”.

cja nie trwa długo, łatwo dokonać jej abstrakcji. W oparciu o to można poczynić definicję. Stan to wzrost lub ubytek³⁸ jakości przedmiotu, od którego jest zależny, który nie jest łatwo abstrahowalny, jak cnota i nauka będące stanami trwałymi. Dyspozycje [również są] wzrostem lub ubytkiem jakości przedmiotu, od którego zależą, lecz łatwo abstrahowalnymi, jak np. cnota i nauka w swoim praktycznym zastosowaniu. Jest to szczegółowo omawiane później³⁹.

5. Cztery klasy opozycji

[*Kategorie*] [Teraz] mowa o opozycjach⁴⁰. Wyróżniamy cztery ogólne rodzaje opozycji: jedne zwane są relacyjnymi⁴¹, jak „podwójny” i „połowa”; inne zwane są przeciwieństwami, jak „dobro” i „zło”; Kolejne zwane są opozycjami braku, jak „widzieć” i „być ślepy”; jeszcze inne nazywane są twierdzeniami i przeczeniami, jak wtedy, gdy jedno zdanie to „siedzi”, drugie „nie siedzi”⁴².

[*Komentarz*] Cztery rodzaje wymienionych opozycji znów otrzymują swoje przykłady oraz krótkie wyjaśnienie. To, że dobro i zło zostały podane jako przykłady przeciwieństw, zostanie wyjaśnione poniżej⁴³. Należy wiedzieć, że aby mówić o opozycjach, wystarczy ująć obiektywne jednostki w [formie] opozycji⁴⁴. Opozycją nazywa się jakby dopiero złożenie obu [członów] tak, że ich znaczenie uchwytuje się w jednym akcie zrozumienia⁴⁵.

[*Kategorie*] Aby mówić o opozycjach relacyjnych, musi istnieć wzajemna relacja i odniesienie, jak w przypadku podwójności i połowy, wiedzy i tego, co jest wiedziane — wszystko to pozostaje we wzajemnej relacji i tak uzyskuje swoje znaczenie⁴⁶.

[*Komentarz*] Wyjaśnia się poszczególne rodzaje opozycji. Jeśli chodzi o wszystkie [rodzaje], wystarczy, że są wzajemne i przeciwstawne, by tworzyć ogólną [kategorię] opozycji. [To] całe znaczenie opozycji jest obecne w kolejnych trzech rodzajach, dlatego [opozycje] przyjmujące relację rozpoczynają podstawowy wykład traktatu. Arystoteles

³⁸ *Yi* oraz *sún* oznaczają też zysk i stratę w sensie ekonomicznym.

³⁹ *Minglitan* podaje za komentarzem łacińskim, który nie wspomina nic o abstrakcji, ani tym bardziej nie czyni z niej kryterium różnicującego stany i dyspozycje (tym jest po prostu trwałość i niezmiennosc). Docho- dzi tu także element „praktycznego zastosowania” *zuòyòng*. Akcent położono raczej na ukazanie jedności tego rodzaju.

⁴⁰ „Opozycja” jako *xiāngduì* dalej funkcjonuje w chińskim, dosł. „wzajemnie naprzeciw”.

⁴¹ „Relacyjne” to dosł. „wzajemnie skierowane”.

⁴² Słowa Arystotelesa przetłumaczone są pięknym czteroznakowcem, z powtarzającą się konstrukcją *huǒ... rú ...* W tekście użyto np. archaicznego określenia ślepeca. *Yún* oznacza tu zdanie, a nie „mówić”.

⁴³ Tzn. w dalszej części samych *Kategorii*.

⁴⁴ „Obiektywny”, dosł. „odgraniczony” *jiè*, termin techniczny.

⁴⁵ „Uchwycić”, dosł. „widzieć”. „Jeden akt zrozumienia”, dosł. „sąd łącznego ujęcia”.

⁴⁶ Warto porównać ten związek chiński przekład z polskim tłumaczeniem K. Leśniaka.

nie podaje własnej definicji, lecz odnosi się do definicji starożytnych⁴⁷. Powodem, dla którego wybrał właśnie starożytne objaśnienia, jest ich szczególna popularność, a nadto jasność racji.

[Kategorie] Przeciwności nie są ze sobą powiązane, jako że dobro nie jest dobrem zła, a przeciwne złu. Tak jak gdy mówimy o czerni, nie mówimy o czerni bieli⁴⁸, gdyż ta jest przeciwieństwem bieli. Stąd opozycje relacyjne i przeciwieństwa różnią się swoim znaczeniem⁴⁹.

[Komentarz] Ten fragment wyjaśnia różnice między opozycją relacyjną i przeciwieństwem przez wskazanie, że znaczenia tego, co wzajemne, i tego, co przeciwstawne, są różne. [Jest tak], ponieważ w relacjach znaczenie jednego członu pociąga za sobą drugi człon, jak wtedy gdy mówimy o dwukrotności, która jest dwukrotnością dwóch połówek. Z przeciwieństwami tak nie jest. Stąd mówiąc o czerni, nie mówi się o czerni bieli, ale można powiedzieć o niej [tj. o czerni], że jest przeciwieństwem bieli.

[Kategorie] [Jeśli]⁵⁰ przeciwieństwo ustanawia coś jedyne, co koniecznie znajduje się w swoim podmiocie⁵¹, wówczas między [nim a] drugim przeciwieństwem nie ma niczego trzeciego. Na przykład zdrowie i choroba — oba stany zawierają się⁵² w zwierzęciu. Jeśli jeden nie występuje, drugi musi wystąpić w ciele, stąd wiadomo, że między zdrowiem i chorobą nie ma rzeczy ani członu pośredniego.

[Komentarz] Są dwa rodzaje przeciwieństw: jedno ze środkiem, drugie bez środka. W drugim rodzaju owych przeciwieństw koniecznie musi istnieć coś jedyne, co znajduje się w przedmiocie lub jest o nim orzekane⁵³. Dlatego powiada się, że przykładem przeciwieństw pozbawionym środka jest zdrowie i choroba, o których sądzi się, iż są w ciele zwierzęcia.

⁴⁷ W oczach Chińczyka fragment ten nie umniejsza roli Arystotelesa (jakoby ten polegał na δόξα), lecz przeciwnie — podkreśla szacunek Stagiryty dla teorii przodków, fakt, że przekazuje on prawdę, nic nie dodając.

⁴⁸ Rzeczowniki abstrakcyjne „dobro”, „zło”, „biel”, „czerni” zostały utworzone przez dodanie do odpowiednich przymiotników partykuły *zhě*. W podobnym charakterze użyto tej partykuły w podstawowym traktacie tzw. szkoły nazw w klasycznej filozofii chińskiej, w *Traktacie o Białym Koniu* Gongsun Longa (325–250 p.n.e.), który argumentował, iż „biały koń nie jest koniem”, ponieważ „koniowość” *mǎzhě* oznacza kształt, a „biel” *báizhě* — kolor, stąd kształt i barwa nie mogą się równać tylko kształtowi.

⁴⁹ Dosł. „stąd znając relację i przeciwieństwo, mówienie o nich ‘opozycje’ jest różne”.

⁵⁰ Gdy w zdaniu występuje *zé* „wtedy”, „wówczas”, słowo „jeśli” jest milcząco, domyślnie zakładane.

⁵¹ Dosł. „wszystkie wobec siebie przeciwne opozycje / ustanawiają coś jego jednym / konieczne zależy od jego podmiotu”. Zdanie jest w zasadzie niezrozumiałe bez kontekstu oraz bez komentarza. W tłumaczeniu Leśniaka: „Jeśli przeciwieństwa są tego rodzaju, że przedmioty w których one występują albo o których są orzekane [podkr. — D.R.], muszą koniecznie obejmować jedno z nich lub drugie”. Pominięto podkreślone κατηγορεῖται.

⁵² ㄩ „znajdować się”, „polegać na”, które zostało tu użyte czasownikowo (co wiemy po syntaksie) oznacza też w *Minglitan* „przypadłość” (jako rzeczownik), jest więc wyjątkowo konsekwentnym przekładem ὑπαρχεῖν.

⁵³ W komentarzu znajduje się zatem fragment, którego zabrakło w chińskim tekście *Kategorii*. Świadczy to o pewnym chaosie bądź niemożności odróżnienia tekstu *Kategorii* od łacińskich komentarzy przez Li Zhizao.

DAWID ROGACZ
/ Poznań /

Minglitan: Chinese Translation and Commentary of Aristotle's Categories from the 17th Century

This article puts forth the first Polish translation of fragments of *Minglitan*, „Investigation into the Meaning of Names”, that is Chinese translation and commentary of Aristotle's *Categories* prepared by Chinese scholar, Li Zhizao and Portuguese Jesuit, Francisco Furtado, and published in 1631. Five pieces have been select for the translation: Li Tianjing's preface to *Minglitan*; a groundbreaking essay on sources of philosophy, containing the very first Chinese transliteration of the term φιλοσοφία; chapter on the category of substance; of quantity; and chapter on opposites. The translation has been furnished with footnotes elaborating on Chinese terms employed in the *Minglitan*, and has been preceded by an introduction that delineates historical context of *Minglitan*, its content and structure, along with a brief sketch of its main linguistic determinants.

KEY WORDS

Categories, Aristotle, Chinese and Greek philosophy, Jesuits, Ming dynasty

DYSKUSJE

Już nie Diels-Kranz (DK), lecz Laks-Most (LM)

Laks, A., Most, G., *Early Greek Philosophy*, 1–9 vols., Cambridge MS 2016 (Loeb Classical Library 524–532).

Laks, A., Most, G., *Les débuts de la Philosophie, des premiers penseurs grecs à Socrate*, Paris 2016.

LIVIO ROSETTI / Perugia /

Obszerny zbiór tekstów i świadectw o ‘filozofach’ przedsokratejskich, który od dawna nosi miano Diels-Kranz (DK), ukazał się w 1903 roku i był współczesny aż do 1952 roku. Od razu stał się dziełem, które zyskało rzadki przywilej przetrwania wielu prób selektywnych przeróbek, które następowały do niedawna (ostatnie: D.W. Graham, *The Texts of Early Greek Philosophy*, Cambridge 2010; J. Pórtulas, S. Grau, *Saviesa grega arcaica*, Barcelona 2011; J. Mansfeld, O. Primavesi, *Die Vorsokratiker, Griechisch-Deutsch*, Stuttgart 2012). Nie przypadkiem zresztą, choć przedstawiając sobą nieuchronne niedogodności (minęło już ponad sto dziesięć lat, powstała góra publikacji i znacząca liczba nowych danych zaistniałych w międzyczasie), dzieło to zgodnie uznane jest za wzorcowe w swej dokładności i wiarygodności ‘w ramach ludzkich możliwości’.

Sytuacja zmieniła się jednak wraz z wydaniem dziewięciu nowych tomów małego formatu *Early Greek Philosophy* (część Loeb Classical Library, cennej kolekcji greckich i łacińskich tekstów, tłumaczonych na angielski i komentowanych, publikowanych na Harvardzie), a także paralelnie w jednym wielkim tomie *Les débuts de la philosophie*, opublikowanym niedawno (2016) w Paryżu przez wydawnictwo Arthème Fayard. W obydwu tych edycjach doboru tekstów i informacji dokonali André Laks, emerytowany profesor Sorbony, oraz Glenn W. Most, profesor w Scuola Normale w Pizie i w Uniwersytecie Chicogo, przy współpracy Gérarda Journée, Leopolda Iribarren, Davida Levystone, i innych. Harvardzka edycja w dziewięciu tomach osiąga niemal 4200 stron; ta w języku francuskim liczy tylko ponad 1650 stron, lecz wydana została w innym formacie. Wraz z tym dziełem sytuacja się zmieniła, gdyż teraz spełnione zostały warunki, by cytować LM zamiast DK, nawet jeśli przez kilka lat nieodzowne będzie podawanie obok numeracji LM również tą DK.

Wprawdzie we *Słowie wstępnym* Laks i Most stwierdzają, że „obecny zbiór, mogąc być użyteczny dla specjalistów, ma również na celu przedstawienie szerszej publiczności dostępnych informacji dotyczących początków filozofii greckiej”, lecz jest to tylko wyraz respektu i skromności wobec okazałości poprzedniego dzieła Dielsa-Kranza. Wszelako co do zamiaru piszącego, podobna deklaracja nie może zmylić nikogo.

Dzieło zawiera, jeśli dobrze przeliczyłem, prawie 3.600 tekstów, z których każdy podany jest w języku oryginalnym (greckim, łacińskim, hebrajskim, syryjskim, armeńskim i arabskim), wraz z odpowiednio dobranymi adnotacjami dotyczącymi wątpliwości co do odtworzenia tekstu i związanej z tym tradycji, która podług normy już ustalonej, nie ogranicza się tylko do fragmentów. Są to teksty, które dotyczą Talesa, Anaksymandra, Anaksymenesa, Pitagorasa i pitagorejczyków, Heraklita, Parmenidesa, Zenona, Empedoklesa, Demokryta, Protagorasa, Gorgiasza itd. Dziewiędziesiąt rozdziałów edycji Dielsa-Kranza zostało tutaj ograniczonych do 43 (do 30 nie licząc sofistów), natomiast Graham ograniczył się do wyboru tylko 20, Pórtulas i Grau do 26 (lecz jedynie do okresu od początków do Parmenidesa), Mansfeld i Primavesi do 12 (rachunek schematyczny, którego w tym miejscu może warto nie ‘uścisłać’). Autorzy uznani za pomniejszych (Petron, Ikkos, Menestor, Kleidemos, Idaios, itd.) nie zostali ujęci w LM i jest to wybór zasadny. W zamian Laks i Most zaczynają od szerszej selekcji tekstów Homera i Hezjoda, Teognisa, Pindara i innych poetów epoki archaicznej, a kończą na analogicznej panoramie testów tragików i komików — to dwie ważne nowości względem DK, a także względem większości podobnych zbiorów. Po mistrzach poezji archaicznej następują ci ‘zwyczajowi’: Tales, Anaksymander itd., natomiast po Heraklicie proponuje się obszerną i wyartykułowaną sekcję o Pitagorasie i pitagorejczykach, która ze swymi 190 stronicami w edycji francuskiej stanowi najobszerniejszą część w całym dziele (drugą co do wielkości jest część dotycząca Empedoklesa obejmująca 160 stron). Pośród nowych haseł figuruje także kilka pożytecznych sekcji: jedna o doksografach i ‘sukcesjach’ (wielkie dzieło historiograficzne napisane w epoce hellenistycznej i zachowane w dość niepewnym kształcie), druga to obszerny wybór tekstów lekarskich, a trzecią to Papirus z Derveni (ten ostatni

przy wydatnym wkładzie włoszki Valerii Piano): dobór tych tekstów należy uznać za nader szczęśliwy.

W przedstawieniu przedsokratyków Laks i Most wychodzą więc od Dielsa-Kranza (nie do pomyślenia byłoby inne podejście), lecz czynią to po przemyśleniu materii od początku do końca i z wielką swobodą intelektualną. Kiedy to tylko możliwe, dla każdego autora źródła podane są w trzech sekcjach: P — o jego osobie i danych biograficznych, D — o jego naukach, R — o jego echach i późniejszych dyskusjach. Pokazną objętość mają sekcje R dotyczące Heraklita, Empedoklesa i Demokryta, lecz zadziwia także znacząca objętość rozdziału poświęconego Melissosowi. Dużą zaletę — którą wszyscy docenią — stanowi decyzja o ułożeniu całości podług dobrze zorganizowanej serii podtytułów, które umożliwiają konstrukcję różnych poziomów, i układu pojedynczych rozdziałów, i pozwalają na utworzenie znacznej liczby małych jednorodnych grup informacji. W ten sposób ten, kto poszukuje jakiegoś szczególnego zagadnienia, ma ułatwione zadanie, zwłaszcza że każdy rozdział otwiera spis tytułów użytecznych dla scharakteryzowania poszczególnych grup i podgrup dokumentów. Formuła ta funkcjonuje dobrze i ma tę zaletę, że wprowadza pewien porządek pośród informacji — pozwala nie tylko wstępnie zorientować się wśród informacji, lecz przede wszystkim uwidocznic komponent encyklopedyczny dzieł wielu spośród przedsokratyków (np. Parmenidesa).

Wybór uprzywilejowania informacji nie przeszkadza utworzeniu efektów kolateralnych; przede wszystkim uzasadnia prezentację fragmentów i świadectw na podstawie przedmiotowej, wyszczególnienie fragmentów tłustym drukiem, ale służy także umieszczeniu wielu tekstów w kontekście, np. tych, które wtrącają dany fragment (zamiast przytaczać je, jeśli warto, w obszarze sekcji R). Ten ostatni wybór jest właśnie takim wyborem, wyrazem pewnego kryterium, choć nie jest pozbawiony kontrpropozycji. Dla przykładu, oczekiwałbym szerszego uwzględnienia (w sekcji R) kontekstów, które Laks i Most pomijają, gdy chodzi o prezentację jakiegoś fragmentu.

Druga doniosła innowacja jest całkiem innej natury i dotyczy obecności sekcji o Sokratesie. Od ponad wieku wszyscy nauczyliśmy się mówić o filozofach przedsokratejskich i przez to oddzielać Sokratesa od nich wszystkich, wiedząc nawet, że działał on w tym samym czasie, co postacie ogólnie uznawane za sofistów, a nie po nich samych. Otóż Laks i Most ośmielili się uczynić to, czego — o ile się nie mylę — *nikt* wcześniej nie uczynił: wstawili do swego zbioru także rozdział zadedykowany Sokratesowi. Wybór wydaje się być kuriozalny, gdyż czyni z Sokratesa... przedsokratyka (w istocie przedplatonika, którym faktycznie był), a na swój sposób jest również wybuchowy, ponieważ pozwala na przedstawienie Sokratesa w kategoriach filozofii V wieku przed Chr., co zresztą jest słuszne, a nie w kategoriach Platona i jego współczesnych. To tak, jakbyśmy wyzwolili się z obowiązku pojmovania Sokratesa na podstawie wielu setek stron napisanych z dystansu kilku dekad od jego śmierci. Mam wrażenie, że na tej drodze Laks i Most stworzyli tylko początkowy jej fragment, pierwszy odcinek, albowiem selekcja źródeł opiera się zbyt na tekstach platońskich, przemilcza zaś zupełnie świadectwa o oskarżeniach ze strony Polikratesa, nie docenia zupełnie świadectwa Ajschinesa ze Sftetos i Fedona oraz nazbyt oszczędnie korzysta z tekstów Ksenofonta.

Wiadomo jednak, że najtrudniej jest rozpocząć, a po postawieniu pierwszego kroku o wiele łatwiej będzie poczynić kolejne. Sądzę w sumie, że ta szczególna innowacja ma na celu stworzenie efektu o szczególnym znaczeniu, nie z tego powodu, iż Laks i Most wybrali czy poopuszczali cokolwiek, lecz przez jasność, jaką ich wybór zapewnia wymogowi wkomponowania Sokratesa w poczet nie-filozofów V wieku, co — w konsekwencji — pozwala dostrzec, na ile jest on reprezentatywny, zwłaszcza dla innej epoki (tej ich autorów) łącznie z dialogami sokratejskimi.

Sygnalizuję też obecność dwóch dokładnych apendyksów, zwłaszcza informującego o ponad dwustu osobach, które wchodzi na scenę jako autorzy (tych, których się cytuje) albo jako osoby (o których się pisze). Szkoda, że dobór osób, o których się informuje, jest zbyt selektywny, oraz nie wskazuje się stron, na których się pojawiają. Drugi zaś apendyks to snadne glosarium, zawsze użyteczne, a są jeszcze inne apendyksy.

W każdym razie, rezultatem wielkiego przełomu nie jest żaden z tych dotąd podanych: jest nim dojście do celu tak ambitnego, osiągnięte przy utrzymaniu pod kontrolą tak imponującej masy dokumentów.

Defekty? Skłonny jestem powiedzieć: jeśli są takie, są dobrze ukryte i trzeba je wynaleźć. Zapewne są takie, bo po prostu czymś ludzkim jest ich występowanie, a zależy to również w dużej mierze od niemożliwości spełnienia życzeń różnych czytelników. Poważny brak dotyczy niewątpliwie indeksu źródeł, lecz logiczne jest oczekiwanie, że da się temu zaradzić, kiedy zostanie udostępnione drugie wydanie. Faktycznie, kiedy ktoś stara się ustalić, czy jakiś tekst został uwzględniony, czy pominięty, staje z konieczności przed trudnym zadaniem, nawet jeśli można zawsze liczyć na tabelę konkordancji między DK i LM, która wypadła całkiem dobrze.

Jeszcze w materii opuszczeń (nie będę wspominał o wyborach poczynionych w zakresie ustalania tekstu i tradycji) — można by dojść do pewnej znaczącej ich listy, zważywszy na skłonność wydawców do ograniczania rozdziałów. Tutaj tylko pewne zasygnalizowanie dotyczące dziedzin bliższych recenzentowi.

W przypadku rozdziału 5 o Talesie brak wzmianki, jaką poczynił poeta z Lesbos, Alkajos, chociaż Diels-Kranz podaje tę informację w DK 11 A 11a, jako też o tytule *sophos*, którym miasto Ateny miało uhonorować Talesa 'przed' uformowaniem grupy siedmiu mędrców. Chodzi wszak o detale, które mówią o sławie osiągniętej przez osobę w życiu i, co się tyczy Aten, polityki kulturowej około roku 580 przed Chr. W tym czasie dziedzina 'odkryć astronomicznych' jest szczególna w zakresie miar przestrzennych, ale zostaje podana tylko jedna informacja dotycząca pór roku (5R25), natomiast szczegół nie mniej znaczący o interwale czasowym między jesiennym zrównaniem nocy i dnia i zachodem Plejad znajdujemy w 5R21, a zatem nieco poza swym miejscem. Byłoby jednak możliwe (i pożądane) podkreślenie wzmianki dotyczącej nierównej długości interwałów czasowych (między przesileniem dnia z nocą i zrównaniem dnia z nocą, co implikuje umiejętność określenia dokładnej daty jednych i drugich), co zostaje niejako zagubione w 5R16, tekście traktowanym jako informacja dotycząca Słońca. Co zaś tyczy się jego „nastawienia wobec życia” (przy jednym z podtytułów, który figuruje na s. 140 edycji francu-

skiej), powinno się uwzględnić pogląd Talesa na grzebanie ciał — informacja obecna w DK 11 A 13 (= Th 318 Wöhrle).

W rozdziale 19 o Parmenidesie uderza pominięcie jego słów we fr. 20 Cerri (pochwała Ameiniasa, o której mówi Boecjusz), choć nie jest czymś rzadkim, że autor okresu zwanego archaicznym postanawia kogoś uhonorować (np. Pausanias wspomniany przez Empedoklesa). To, że zostaje to pominięte w innych zbiorach, między innymi Grahama, Pórtulas-Grau i Mansfeld-Primavesi, nie jest dobrym powodem, by takie świadectwo ignorować. Ponadto, odnotowując neologizmy odosobnione, choćby słowa *alogon*, *pseudophanēs* et *hudatorizon*, chcielibyśmy widzieć je jako podane tłustym drukiem, niezależnie od poglądu wydawców o efektywnym ojcostwie tego czy tamtego neologizmu.

Rozdział 20 o Zenonie wydaje się zbyt krótki w porównaniu ze zbiorem wydanym przez H.P.D. Lee w roku 1936 (*Zeno of Elea*, s. 12–63), tym bardziej, że sam Lee okazał się zbyt selektywny do tego stopnia, że na próżno szukałoby się np. odpowiednich passusów (które nie są ani rodzajowe ani pleonastyczne) *De lineis insecabilibus* Pseudo-Arystotelesa, passusów, które zostały pominięte także przez LM. Inne pominięcie dotyczy tekstu sygnalizowanego, jak wiadomo, przez John Dillona w roku 1974, w którym Proklos jednoznacznie podaje, że Zenon mówił o antypodach, poświadczając, że Zenon mógł stosować ten termin jako już ustalony, czyli podówczas ‘dostępny’.

W rozdziale 31 o Protagorasie (jako też w rozdziale odpowiadającym zbiorowi Grahama, oprócz tego w DK) chcielibyśmy znaleźć passusy o *dikē hyper misthou*, czyli dysputę pomiędzy Protagorasem i Euatlosem, która jest zdecydowanie paradygmatycznym przykładem doskonale wyważonej antylogii oraz sytuacji całkiem nierozstrzygalnej i zaskakującej, która została sprowadzona do krótkiej syntezy zawartej u Diogenesa Laertiosa.

Można ponadto zadać pytanie, dlaczego obydwaj autorzy zdecydowali się mówić o „systemach filozoficznych późniejszych” z odniesieniem do ‘pluralistów’ — do Arche-laosa, Diogenesa z Apollonii, tekstów lekarskich i papirusu z Derveni, zważywszy, że nie chodzi ani o systemy, ani o teksty nieodwołalnie filozoficzne, podczas gdy późniejsze od V wieku przed Chr. są tylko niektóre teksty lekarskie (nie wszystkie) oraz ów papirus.

Rozumie się, że uwagi te nie mogą w żaden sposób przyćmić zasług tego dzieła, które nie może nie stanowić tekstu, który od zaraz staje się nieodzowny dla każdego, kto styka się z przedsokratykami (albo lepiej, z przedplatonikami, włączając Sokratesa). Jeśli zaś uwzględnimy 1.060 stron informacji z *Die Philosophie der Antike, I, Frühgriechische Philosophie*, dzieła opracowanego pod redakcją Flashara, Bremera i Rechenauera (Basel 2013), możemy śmiało powiedzieć, że studia nad przedsokratykami są dziś w stanie oprzeć się na nowych podstawach dzięki możliwości liczenia się z uwspółcześnionymi, bardzo profesjonalnymi zasobami.

Z włoskiego przełożył M.A. Wesoły

Arystoteles w filozofii XX wieku – przejaw choroby czy terapii?

E. Berti, *Arystoteles w XX wieku*, tłum. A. Dudzińska-Facca, D. Facca,
Warszawa 2015, ss. 270.

PAWEŁ BLEJA / *Poznań* /

Książka Enrico Bertiego pt. *Arystoteles w XX wieku* (org. włoski *Aristotele nel Novecento*, 1993) jest dziełem thaumastycznym (od greckiego ΘΑΥΜΑ [THAUMA] – przedmiot godny podziwu) i nie jest bynajmniej lekturą łatwą. Jej rudymენტarną cechą jest bogactwo treści i sposób argumentacji. Problematyka tej publikacji doprowadza sieci neuronalne do wysokiej aktywności, a umysł do pełni świadomości. Te efekty powstają z racji ilości i jakości omawianych przedstawicieli i kwestii. Nawiasem mówiąc Arystoteles uważał, że mózg u człowieka służy do chłodzenia organizmu (*O zmysłach* 444a) i ta funkcja w pełni jest wykorzystywana przy lekturze niniejszej książki. Na początku przybliżmy jednak, choć prymarnie, postać autora. Notę biograficzną i charakterystykę twórczości Enrico Bertiego możemy odnaleźć w *Posłowniu od tłumacza* (profesora Mariana Wesolego), do innej książki tego samego autora, pt. *Profil Arystoteles* wydanej przez Wydawnictwo Naukowe WNS UAM w Poznaniu. (http://wns.amu.edu.pl/__data/assets/pdf_file/0004/303286/Poslowie_net.pdf). Unikając zbędnych powtórzeń zaszygnalizuję jedynie najważ-

niejsze informacje. Enrico Berti jest Włochem, urodził się 1935 roku. Studiował filozofię na Uniwersytecie w Padwie. Pełnił funkcje profesora historii filozofii na różnych uniwersytetach (Padwa, Genewa, Bruksela, Santa Fe, Lugano). Znaczące jest, że za krzewienie filozofii greckiej uzyskał doktorat *honoris causa* na Uniwersytecie Narodowym w Atenach. Jego formacja filozoficzna zbudowana jest wokół filozofii Arystotelesa. Jednym słowem — arystotelik. Sam Berti określa siebie samego jako „metafizyka klasycznego”. O dziwo, twierdzi nawet, że „nie jest neoarystotelikiem” (Treść niniejszej książki może ułatwić zrozumienie dlaczego nie chce tak być określany. Problematiczny, jak mierniam, nie jest termin „arystotelik”, lecz jego złożenie z przedrostkiem „neo-”). O pozycji i randze filozofa z Padwy niech świadczy jego imponujący 48-stronnicowy spis publikacji. (<http://fisppa.unipd.it/download/file/fid/1402>)

Omawiana książka została wydana przez Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN w Warszawie w 2015 roku, a jej tłumaczami z włoskiego są Anna Dudzińska-Facca i Danilo Facca. Warto podkreślić, że jest to już druga pozycja w dorobku translatorskim Włocha, którego pierwszy „owoc” możemy kosztować zapoznając się z *Wprowadzeniem do metafizyki* (Warszawa 2002), również autorstwa Enrico Bertiego. W przypadku obecnie smakowanego „cytrusa z Italii” Danilo Facca jest także autorem wstępu pt. *Do polskiego czytelnika*. (Gwoli ścisłości pojawia się tu drobna rozbieżność, dotycząca daty ukazania się tej pozycji. Według tłumacza w 1993 roku, a wedle danych oficjalnie dostępnych w roku 1992.)

Okładka może mylić

Wstępne rozpoznanie tej pozycji wydawniczej wywołało we mnie skonfundowanie już za sprawą okładki, która może wprowadzać w błąd, gdyż przedstawia podobiznę Arystotelesa (szkoda, że pozbawiona źrenic, twarz Arystotelesa wydaje się martwa w porównaniu z Heideggerem) i zdjęcie Martina Heideggera, jedno nad drugim. Dodatkowo krótki cytat na tyle okładki odnosi się właśnie do Heideggera i wzięty jest z rozdziału *Heidegger*. Być może jest to celowy zabieg wydawcy służący zachęcić skierowanej do miłośników filozofii Heideggera i ukazania charakteru konfrontacyjnego wobec Stagiryty. Tymczasem pole rozważań tej książki znacznie wykracza poza myśl samego Heideggera, owszem, kluczowego przedstawiciela filozofii XX wieku. Już szybki „rzut oka” na spis treści ukazuje, że tematyka obejmuje więcej niż postać Heideggera i problematykę jego filozofii. Tytuły głównych rozdziałów to: *Niemiecki neohumanizm początku XX wieku*, *Heidegger*, *Filozofia analityczna*, *Odrodzenie filozofii praktycznej*. Książka ta, oprócz wspomnianego zakłopotania, wywołała również we mnie pewnego rodzaju zażenowanie wynikające ze świadomości niewiedzy w wielu poruszanych zagadnieniach oraz z intelektualnego wyzwania, jakie stawia ta pozycja. Cóż, podjąłem wysiłek wrozumienia się w treść i oto autorska deskrypcja jej zawartości.

Cierpliwa, wymagająca skupienia lektura odkrywa moc eksplikacyjną tej książki. Nie będę ukrywał, że tekstem, który ułatwił mi przyswojenie dzieła Enrico Bertiego, był

artykuł Danilo Facci pt. *Powrót do Arystotelesa w XX wieku? Hermeneutyka, filozofia analityczna a historia filozofii*. zamieszczony w pracy *Antyk i współczesność. Recepcja filozofii starożytnej w myśli współczesnej* (Warszawa 2015).

Jak jawi się treść książki *Arystoteles w XX wieku* i o czym ona właściwie traktuje? Czy o wiecznotrwalej pozycji Arystotelesa? Jak filozofia XX wieku przyswajała dorobek Stagiryty? Czy myśl XX-wieczna oczyszczała twierdzenia założyciela Likejonu z naleciałości wielowiekowej tradycji? Czy może filozofowie XX-wieczni wprowadzali nowe deformacje? Na te pytania możemy znaleźć odpowiedź podczas lektury.

Polscy arystotelicy w XX wieku

Na czym polega ważność *Przedmowy* z roku 2008? Z perspektywy polskiego czytelnika jest ona bardzo doniosła, dostrzega bowiem polskich filozofów-logików działających w XX wieku, u których można dostrzec inspirację arystotelesowską. Autor wymienia takie nazwiska jak: Jan Łukasiewicz (1878–1956), Józef Maria Bocheński (1902–1995), Kazimierz Twardowski (1866–1938), Kazimierz Ajdukiewicza (1890–1963), Tadeusz Czeżowski (1889–1981), Tadeusz Kotarbiński (1886–1981), Stanisław Leśniewski (1886–1939), Alfred Tarski (1901–1983) i wciąż aktywny Jan Woleński (ur. 1940). Berti wskazuje, że z tego grona najwięcej uwagi Arystotelesowi poświęcił Łukasiewicz w książkach *O zasadzie sprzeczności u Arystotelesa* (Kraków 1910) oraz omówienie arystotelesowskiej sylogistyki, której oryginał uległ zniszczeniu podczas wojny, a została wydana we Włoszech pt. *La sillogistica di Aristotele* (Brescia 1957). Innym wspomnianym polskim filozofem jest Tarski, który według Bertiego, przy tworzeniu „największego polskiego dokonania filozoficznego” inspirował się arystotelesowską koncepcją prawdy. Pisarz wymienia również dwa tytuły książek o logice Arystotelesa interpretowanej jako system formalny autorstwa Bocheńskiego *Ancient Formal Logic* (Amsterdam 1951) i *Formale Logik* (Freiburg–München 1956). To wyszczególnienie polskich filozofów, nawet jeżeli tylko we wstępie, wydaje się zjawiskiem rzadkim. Z jednej strony prowokuje do zapoznania się z polskim dorobkiem filozoficznym, z drugiej strony wskazuje na docieklivość i otwartość autora.

Dialektyczne ujęcie odpierająco-uzasadniające

Właściwa treść książki poprzedzona jest *Prologiem*, krótkim zarysem recepcji Arystotelesa i dyskusji o jego filozofii od Gottfrieda W. Leibniza (1646–1716) do Eduarda Zeller (1814–1908) i Franza Brentano (1838–1917). Ten ostatni przynależy zasadniczo do XIX wieku, lecz miał wpływ na jeden z kierunków filozofii XX wieku — fenomenologię Edmunda Husserla (1859–1938). Główną tezę przedstawioną w *Prologu* jest podkreślenie istnienia dwóch Arystotelesów: scholastycznego i greckiego — tego drugiego nazwałbym prymarnym. Zdaniem autora „Leibniz zainaugurował postawę, która miała przetrwać

u wszystkich prawdziwych wielbicieli Arystotelesa w czasach nowożytnych i współczesnych” (s. 34). Berti ukazuje, że po nowożytnej rewolucji naukowej autor *Fizyki* wcale nie zniknął z europejskiej „sceny filozoficznej”. Wskazuje również, że nie jest prawdą, iż Stagiryta funkcjonował jedynie w zawłaszczeniu przez religię chrześcijańską (katolicką) za sprawą Tomasza z Akwinu (1225–1274), w odnowieniach w wieku XIX i XX (w 1879 roku zostaje wydana encyklika *Aeterni Patris*, która uznała tomizm za filozofię Kościoła katolickiego) oraz zawłaszczeniu, które pojawiło się po Soborze Watykańskim II (1962–1965). Berti kładzie nacisk, że w tym okresie, posługując się między innymi Heideggerem, próbowano przywłaszczyć sobie „najwybitniejszego przedstawiciela kultury «laickiej»” (s. 33), czyli Arystotelesa. Takie określenie filozofa ze Stagiry wydaje się unikatowe i wyłamujące się z tradycyjnego ujęcia.

Wbrew intencji autora zawartej w *Przedmowie* (s. 18) nie można tej książki traktować wyłącznie jako podręcznika historii filozofii XX wieku. Praca ta bada przecież głównie obecność filozofii Arystotelesa w myśli XX wieku. Sam autor jawi się jako rzecznik i obrońca Arystotelesa greckiego. Jego wizja filozofii XX wieku jest bardziej naświetleniem dalszych zmian dokonywanych w myśli Stagiryty, niż próbą systematycznego opisanie nurtów filozoficznych w XX wieku. W tym spojrzeniu poprzez pryzmat Arystotelesa na nurty filozoficzne kryje się niezwykłość tej pracy. W książce nie znajdziemy tradycyjnego podziału filozofii XX-wiecznej na filozofię kontynentalną z jej głównymi nurtami (egzystencjalizmem, filozofią teistyczną, neomarksizmem) i filozofią analityczną reprezentowaną przez środowiska brytyjskie (Oksford i Cambridge). Nastęstwo rozdziałów zachowuje wprawdzie chronologię, lecz pod względem treści jest dialektyczne w rozumieniu greckim. Ta dialektyka występuje w dwóch wymiarach — w wymiarze dyskusji Bertiego z poszczególnymi reprezentantami filozofii współczesnej (szczególnie z Heideggerem) oraz w wymiarze relacji między omawianymi nurtami według schematu: nowa metafizyka Heideggera–*reakcja*–filozofia analityczna–*reakcja*–filozofia praktyczna. Zainteresowanie ze strony Bertiego Heideggerem i filozofią analityczną jest naturalne, gdyż oba nurty uwzględniały rangę filozofii Arystotelesa. Orientacją zasadniczo nieomawianą z racji proveniencji platońsko-kantowskich jest fenomenologia. Jednakże w centrum uwagi każdorazowo jest Arystoteles. Mimo takiego podejścia ujęcie Bertiego nie jest doktrynerskie — reprezentuje postawę otwartą i dyskusyjną. Berti sprawia wrażenie myśliciela, który konfrontuje rzeczywistość filozoficzną XX wieku z Arystotelesem greckim, czystym i przyjmuje postawę odpierającą, a zarazem uzasadniającą, w celu wprowadzania stabilnego punktu odniesienia.

„Arystoteles Jaegera” pod wpływem neokantyzmu

Rozdział pierwszy skierowany jest, moim zdaniem, nie tylko do Czytelników zainteresowanych niemieckimi myślicielami-humanistami takimi jak Werner Jaeger (1888–1961) czy Julius Stenzel (1883–1935) Przypomnijmy Jaeger to filolog klasyczny, autor prac o Arystotelesie, Platonie, wychowaniu w Grecji (*Paideia*), który reprezentował przeoko-

nanie, że „ukuta przez starożytnych Greków idea człowieka ma wartość klasyczną, czyli wieczną, a tym samym powinna być celem kształcenia, czyli kultury w każdej epoce” (s. 46). Julius Stenzel to również filolog klasyczny, który raczej skupiał się na Platonie. Obaj wymienieni filologowie byli właściwie rówieśnikami Heideggera. Rozdział ten ma charakter wprowadzający do omówienia poglądów Martina Heideggera i ukazuje, w jakim klimacie studiował i wzrastał. W tym rozdziale wyodrębnione są podrozdziały, które tworzą jedną całość (podrozdział 2, 3, 4) i charakteryzują interpretację Jaegera: *Nie tylko filologia (2) ...ale odkrycie metafizyki problematycznej i krytycznej (3) ...lecz podzielenie na ontologię i teologię (4)*. Ten ostatni człon jest tu chyba najważniejszy i dotyczy sztucznego podziału metafizyki Arystotelesa na ontologię i teologię. (Układ dzieł jaki znamy, sięgający edycji Andronikosa z Rodos, dzieli przecież spuściznę filozoficzną na część teoretyczną: *Fizykę* (wraz z innymi pismami przyrodniczymi) i *Metafizykę* — „filozofię pierwszą”, w której zagadnienia teologiczne stanowią zdecydowaną mniejszość.) Na tej podstawie można ukuć termin „Arystoteles Jaegera”, który ulegał z kolei interpretacji Paula Natorpa (1854–1924) — neokantysty ze szkoły marburskiej, który starał się krytykować Arystotelesa i wykazać wyższość Platona.

„Przywłaszczenie” i „przemoc hermeneutyczna” Heideggera

Osoby wybiórczo zainteresowane filozofią tzw. kontynentalną, w jej egzystencjalistycznym aspekcie, odsyłam do rozdziału 2. pt. *Heidegger*. Ta część osobiście przysporzyła mi najwięcej trudności, gdyż ukazuje erudycję i wprost niewiarygodną znajomość przedmiotu prezentowaną przez autora. Berti demonstruje nie tylko znajomość pism Arystotelesa, jest to raczej posiadanie dobrze uargumentowanej wizji jego filozofii, lecz również znajomość pism Heideggera wykraczającą poza kurs podstawowy. Zdaniem Bertiego Heidegger odwoływał się do Arystotelesa i dwukrotnie sformułował względem jego filozofii argumenty krytyczne. Po raz pierwszy, gdy krytykował Brentano i Arystotelesa w ujęciu scholastycznym. Po raz drugi, gdy krytykował Arystotelesa interpretowanego w duchu fenomenologii Husserla. Zdaniem Bertiego krytyka Heideggera nie stanowiła oczyszczenia z naleciałości historycznych, lecz była dodatkowym zniekształceniem. W rozdziale tym, skomplikowanym ze względu na poruszane zagadnienia, pojawia się również nowe na gruncie języka polskiego pojęcie „uniwocystyczny” (we frazie „zdradza tendencję do uniwocystycznego pojmowania bytu”). Jak rozumiem chodzi tu o pojęcie jednoznaczności od włoskiego *univocità* (ang. *univocity*)? Powróćmy jednak do *Heideggera*. Berti wskazuje na pewien szczegół z życia Heideggera, który miał wpływ na jego losy i rozwój myśli, a mianowicie na pobyt autora *Bycia i czasu* w nowicjacie Towarzystwa Jezusowego i wydalenie go ze względu na słaby stan zdrowia. Dzięki temu, na szczęście lub na nieszczęście, ostatecznie został filozofem, dla którego teologia nie była dziedziną obojętną. Warto odnotować, że istnieje pewne napięcie, które narosło poprzez wieki, polegające na rozróżnieniu na ontologię (pojęcia nieużywane przez Arystotelesa — powstało ono w XVII wieku) i teologię. W doktrynie katolickiej teologię pojmuje się

nie jako zwieńczenie ontologii, lecz jej przeciwieństwo. (Uznaje się wyłącznie teologię opartą na objawieniu.) W doktrynie zaś protestanckiej mamy onto-teologiczną strukturę metafizyki. Teologia jawi się jako zwieńczenie ontologii i uznaje się teologię naturalną (racjonalną). Heidegger przeżył kryzys wiary katolickiej w związku z wdrażaniem się w arkana filozofii i zetknięciem z filozofią Husserla. Przeszedł od pojmowania bytu jako *ousia* [nie tłumaczone w tekście] do bytu jako *aletheia* (prawda). Według Bertiego „nowa interpretacja stanowi kolejne naciągnięcie Arystotelesa, nie mniejsze niż to, którego dokonał Brentano...” (s. 85). Heidegger wraz z odrzuceniem ontologii odrzuca również arystotelesowską „teologię”, tzn. teologię filozoficzną. Berti z całą stanowczością twierdzi: „Arystoteles jest (...) nie tyle przedmiotem «dekonstrukcji», ile przedmiotem prawdziwej «destrukcji»” (s. 92). Według Bertiego Heidegger, powołując się na Pierwszego Poruszydca, interpretuje go w ramach idei bycia na sposób scholastyczny („bycie *per essentiam*”), tymczasem Pierwszy Poruszydca u Arystotelesa to „zasadniczo myśl”. Arystoteles, znając koncepcję bytu jako *ousia*, której istotą jest bycie (tę koncepcję Arystoteles przypisuje Platonowi) osobiście ją odrzuca. Tekst Bertiego pełen jest wnikliwych analiz i może stanowić wzorzec krytycznego podejścia do uznanych postaci filozofii. Ogólny wniosek na tym etapie książki jest następujący: Arystoteles grecki różnił się od Arystotelesa scholastycznego, ten z kolei różni się od Arystotelesa Heideggera, co nie znaczy, że Heidegger powrócił do czystego Arystotelesa. (*Notabene*, nie było intencją Heideggera wskrzeszać Arystotelesa, a raczej pragnął go zastąpić. Czy można domniemywać, że Heidegger uważał Arystotelesa za geniusza, a unieważniając go, sam urastał do rangi nadgeniusza?) Heidegger dostrzegał, że w tradycji europejskiej (zachodniej) nie podchodzi się do Arystotelesa na sposób grecki. Berti uważa, że „w kwestii interpretacji metafizyki Arystotelesa [Heidegger (oraz Jaeger)] nie potrafi całkowicie wyzbyć się wpływu Kanta, który z kolei pozostawał pod wpływem interpretacji scholastyczno-nowożytnej, czyli tomistyczno-suarezjańsko-wolffiańskiej” (s. 99) Heidegger, abstrahując od motywów jego dociekań, jawi się jednak jako myśliciel, użyteczny w dochodzeniu do Arystotelesa. Krytyki Heideggera rozprawiają się z interpretacją neoplatońską, chrześcijańską i nowożytną (spinozańską). Berti jednak, jako rzecznik Arystotelesa greckiego, dostrzega, że to, „co przedstawia [Heidegger], nie jest Arystotelesowską koncepcją bycia jako prawdy, lecz Heideggerowską, fenomenologiczną, intuicjonistyczną, czyli Husserlowską koncepcją bycia jako naoczności” (s. 109). Wnikliwość filozofa z Padwy jest oszałamiająca. Trzeba również przyznać, że prezentowane stanowisko jest efektem analiz filozofa Franco Volpiego (1952–2009), do którego odwołuje się przy tej okazji. Charakteryzując Arystotelesa heideggerowskiego, pojawiają się takie sformułowania: „przywłaszczenie”, „oddalenie się”, „inność”, „nagięcie”. Te określenia szczególnie odnoszą się do filozofii praktycznej Stagiryty. (W tym momencie wszyscy niecierpliwi mogą skorzystać z krótkiego podsumowania znajdującego się na stronie 123.)

Najciekawszy, moim zdaniem, podrozdział w rozdziale *Heidegger* jest zatytułowany *Jedność bycia jako „dynamis” i „energeia”*, w którym podkreślony zostaje zwrot (*tournant*) do Arystotelesa greckiego. Heidegger zwraca uwagę, że należy używać greckich terminów *dynamis* i *energeia* oraz odrzucić łacińskie przekłady *potentia* i *actus*. Heidegger

jednakże koncentruje się na tym znaczeniu owych greckich terminów, które odnosi się do ruchu, podczas gdy sam Arystoteles kładł nacisk na znaczenie filozoficzne, tzn. dotyczące bycia. Heidegger zaburza również relację między tymi pojęciami i kładzie nacisk na *dynamis* (s. 126). Heidegger dopuszcza się „przemocy hermeneutycznej” (sformułowanie użyte przez P. Rodrigo według przypisu), polegającej na tym, że, pragnąc przywłaszczyć sobie Arystotelesa, wkłada w jego usta przeciwieństwo tego, co mówi Arystoteles. Czy można dopuszczać do takiej przemocy? Jak często jesteśmy jej świadkami? Nawet jeśli diagnoza Bertiego nie jest słuszna, to zwrócenie uwagi na taki proceder jest niezwykle pouczające — rozwija spojrzenie wyważone, ostrożne i sceptyczne wobec tekstów uznanych, opiniotwórczych filozofów.

W konkluzji tego rozdziału znajduje się zdanie, które doskonale ukazuje różnicę między Stagirytą a Heideggerem i jednocześnie staje wyzwaniem do dalszego zastanowienia nad byciem. Fraza ta brzmi (przy czym dodatki w nawiasach kwadratowych pochodzą od piszącego te słowa, jako wyraz przyswojenia sobie podanej treści): „...wieloznaczność bycia [*physis*], w niezaprzeczalny sposób potwierdzona przez doświadczenie, wymaga (...) jedności, która może być ukonstytuowana jedynie przez akt [*energeia*], a wręcz przez taki akt, który będzie całkowicie i w pełni aktem [czynność bezruchu (*energeia akinensis*)]. A jest nim właśnie akt czystej myśli. Bycie zatem jest dla Arystotelesa punktem wyjścia, a nie rezultatem dyskursu filozoficznego. Tym ostatnim jest akt [jako punkt dojścia na drodze dialektycznej], lecz nie akt pojmowany na sposób heideggerowski, czyli jako ruch, lecz pojmowany na sposób arystotelesowski: jako czynność” (s. 136). Jakie są konsekwencje takiego stwierdzenia? Odpowiedź na to pytanie pozostawiam refleksji Czytelnika.

„Księstwo Arystotelesa”, które się do niego nie przyznaje

Kolejny rozdział (3.) dotyczy filozofii analitycznej. Jeżeli rozdział o Heideggerze rozgrzewa mózg, to ten może spowodować jego przegrzanie. Ilość poruszanych wątków jest przeogromna, a ogólne ich ujęcie znajduje swe odzwierciedlenie w zdaniu: „filozofia analityczna znalazła się pod wpływem Arystotelesa i odwoływała się wprost do jego myśli” (s. 137), mając jednakże świadomość różnicy między interpretacją Arystotelesa w Oxfordzie i w Cambridge, gdzie łącznikiem między Arystotelesem a filozofią Russella i Wittgensteina był George Edward Moore (1873–1958). Moore’a, wedle Bertiego, nie można nazwać arystotelikiem, choć „zajmował się problemami omawianymi już przez Arystotelesa” i jak ukazuje Berti, to „u podstaw koncepcji filozofii jako analizy języka i poszukiwania znaczenia terminów poprzez ich oczyszczenia z wieloznaczności, wprowadzone do kultury angielskiej właśnie przez Moore’a, stoi Arystoteles” (s. 142). Klimat w Oxfordzie był znacznie bardziej proarystotelesowski. Można powiedzieć, że to właśnie tam rozwinęło się „księstwo Arystotelesa”, jego przedstawicielami stali się: John Austin (1911–1960), Gwilym E.L. Owen (1922–1982) omawiam w podrozdziale 3.2 i Gilbert Ryle (1900–1976) omówiony w podrozdziale 3.3. Według Bertiego filozofowie z Oksfordu

przyjmują dość niespodziewaną postawę — odwołują się do Arystotelesa, jednak się do niego nie przyznają. Ryle (podobnie jak Wittgenstein) „traktują problemy filozoficzne jako chorobę, z której powinna wyleczyć terapia w postaci analizy językowej” (s. 170). Filozofowie tego nurtu przyjmują, paradoksalnie jak na filozofów, postawę zaufania do poznania naukowego (jako jedynie prawdziwego), a rezygnują z poznania filozoficznego. Dla Arystotelesa, zdaniem Bertiego, „problemy filozoficzne (*aporia*) są stanem godnym pozazdroszczenia, ponieważ stanowią przedsięwzięcie poznania pierwszych przyczyn, dzięki któremu człowiek staje się podobny bogu” (s. 170). Opinia zaś Bertiego o Peterze F. Strawsonie (1919–2006) — omówionym w podrozdziale 3.4 — jest następująca: „W swoim wykorzystaniu Arystotelesa ogranicza się (...) do nauki o kategoriach (...), czyli teorii wielu znaczeń bycia i prymatu substancji, ale nie wyczerpuje zadania jakie Arystoteles przypisuje «filozofii pierwszej», polegającej na szukaniu «pierwszych przyczyn» bycia jako bycia” (s. 184). Zaznacza, że filozofię analizy języka interesują zwłaszcza powiązania logiczno-językowe, bowiem powiązania typu przyczynowego nie znajdują odzwierciedlenia w strukturze języka. Te uwagi Bertiego uświadamiają, jak można zubożyć myśl Arystotelesa nawet, gdy się z niej czerpie. W podrozdziale 3.5 pojawiają się osoby związane z nurtem analitycznym i omawiani są tacy myśliciele jak Saul Kripke (ur. 1935), David Wiggins (ur. 1933), David W. Hamlyn (1924–2012) — filozofowie ci zajmują/zajmowali się problemem tożsamości. Ich stanowiska zainspirowane były Arystotelesem, szczególnie koncepcją substancji wyłożoną w księdze *Z Metafizyki*. Berti ukazuje wspólną cechę nie tylko filozofów analitycznych, lecz także neohumanistów niemieckich i Heideggera: nie udało im się uwolnić spod wpływu Kanta i sprowadzają metafizykę Arystotelesa do ontologii, pomijając teologię, twierdząc, że kwestie dotyczące Boga nie wchodzą w zakres metafizyki, lecz religii (s. 197). W następnym podrozdziale (3.6) omawiani są Gertrude E.M. Ascombe (1919–2001) i Georg H. Von Wright (1916–2003), uczniowie późnego Wittgensteina oraz poruszona zostaje kwestia teorii „inferencji praktycznej”, zgodnie z którą uznanie przesłanek implikuje koniecznie działanie zgodne z nimi. Von Wright uważał, że w tradycji Zachodu są dwie drogi: a) „arystotelesowska” — tendencja do wyjaśniania zjawisk poprzez finalizm, czyli przekonanie, że same zdarzenia przyrodnicze są ukierunkowane na pewien cel; b) „galileuszowa” — charakteryzuje się wykorzystaniem wyłącznie wyjaśnień typu kauzalnego, gdzie przyczyny są wyłącznie mechaniczne. Według Bertiego, powołującego się na von Wrighta, tradycja arystotelesowska utrzymała się przede wszystkim w filozofii Hegla i Marksa (*sic!*). Filozofia analityczna wywodząca się od późnego Wittgensteina dokonała „rewizji tradycji arystotelesowskiej” (s. 204). Schemat „inferencji praktycznej” jest analogiczny do „odwroconego” schematu wyjaśnienia teleologicznego. Wszystkie analizy i spostrzeżenia Bertiego są niebanalne i uświadamiają, jak przeszłość jest obecna we myśli współczesnej. Z racji klarowności podziału cały ten rozdział, szczególnie godny polecenia jest studentom podczas zajęć z historii filozofii współczesnej.

Renesans Arystotelesa w filozofii praktycznej

Przejdźmy teraz do ostatniego rozdziału (4.) pt. *Odrodzenie filozofii praktycznej*. Dotyczy on zjawiska zachodzącego w filozofii kontynentalnej i w myśli amerykańskiej po II Wojnie Światowej — zwrotu ku „filozofii praktycznej”, który to termin pochodzi od Arystotelesa. Zwrot ten miał charakter polemiczny wobec poglądów Maxa Webera (1864–1920) oraz przeciw negacji ze strony analitycznej filozofii możliwości istnienia etyki opartej na poznaniu (s. 207). W nurcie antyweberowskim wymieniane są takie nazwiska jak: Leo Strauss (1899–1973), Eric Voegelin (1901–1985) i Hannah Arendt (1906–1975). Z kolei w nurcie antyanalitycznym wyróżnia takie osoby jak Max Horkheimer (1895–1973), Theodor W. Adorno (1903–1969) i Herbert Marcuse (1898–1979). Te nurty prowadziły do „rehabilitacji filozofii praktycznej” w dwóch wizjach. Pierwsza to wizja arystotelesowska — tu sytuują się tacy filozofowie jak Hans-Georg Gadamer (1900–2002), Joachim Ritter (1903–1974), Martin Buber (1878–1965) i Günter Bien (?). Druga to wizja kantowska, jej przedstawiciele to Manfred Riedel (1936–2009), Ernst Vollrath (1932–2003), Karl H. Ilting (1925–1984), Günther Patzig (ur. 1926). Berti koncentruje się na omówieniu nurtów o orientacji arystotelesowskiej, zaliczając do niej takich jeszcze filozofów jak Alasdair MacIntyre, Bernard Williams, Amartya Sen, Hans Jonas, Charles Perelman, Steven Toulmin, Wilhelm Hennis, Klaus Vieweg, Michael Villey, a nawet Karl-Otto Apel i Jürgen Habermas. Profesor z Padwy wskazuje, że krytyka państwa nowożytnego w nurcie proarystotelesowskim polega na „odwołaniu się do greckiego pojęcia *polis* i związanego z nim typu praktyki politycznej (...), i powrót do klasycznej koncepcji wiedzy praktycznej, przeciwstawionej nauce nowożytnej [o polityce]” (s. 209). Krytyka nowożytnej nauki o polityce pojawiła się również w nurcie związanym ze szkołą frankfurcką. Jaki stawiano zarzut wobec nowożytnej nauki o polityce? Mianowicie, że jest ona „niewartościująca”. Berti omawia zastrzeżenia poszczególnych filozofów w sposób jasny i przystępny, a z racji bogactwa omawianych reprezentantów trudno jest ująć jego dociekania nawet w formie streszczenia, gdyż podane przez niego informacje mają charakter skondensowany, nie będąc wiedzą encyklopedyczną. Osobny podrozdział (2.) poświęcony jest głównie Hansowi-Georgowi Gadamerowi, w którym stwierdza krytycznie wobec autora *Prawdy i Metody*, że „filozofia praktyczna, która u Arystotelesa była tylko częścią filozofii, w dodatku podporządkowaną filozofii teoretycznej, u Gadamera staje się całą filozofią i sprowadza się do nauczania o kluczowej roli *phronesis*” (s. 230). Berti, mimo że dostrzega zwrot ku Arystotelesowi, jednak widzi, że ma on charakter wybiórczy. Gadamer sprowadza filozofię Arystotelesa do filozofii praktycznej, a tę do „do określenia hermeneutycznej wartości *phronesis*, pod wpływem analityki egzystencjalnej lub hermeneutyki faktyczności Heideggera pojmowanej jako umiejętność zasadniczo intuicyjna” (s. 233). (Właściwie taka postawa nie może dziwić, w końcu Gadamer był uczniem Heideggera.) Ogólna charakterystyka, jaka zarysowuje się w całym tym dziale, to podział na stanowisko konserwatywne (właśnie neoarystotelesowskie), które zostaje przeciwstawione nurtowi uznawanemu za postępowy, reprezentowane np. przez Jürgena Habermasa (ur. 1923). Ta opozycja jeszcze bardziej ujawnia się w podrozdziale 3. pt. *Arystotele-*

sowska filozofia praktyczna we współczesnej filozofii anglo-amerykańskiej. Przywołując Alasdaira MacIntyre, który w odwołaniu się do poglądu Nietzschego, że „po oświeceniu jakakolwiek etyka, zarówno typu racjonalistycznego, jak i oparta na uczuciach, nie jest możliwa” (s. 239) stwierdza, że jedyną alternatywą wobec Nietzschego jest arystotelesowska etyka cnót. Inny przywoływany filozof Bernard Williams wskazuje na „etykę arystotelesowską jako najdoskonalszy wyraz etyki starożytnej i najlepszą alternatywę zarówno wobec współczesnego utylitaryzmu, jak i wobec neokontraktualizmu” (s. 240). Poglądy takie można ująć mianem neoarystotelizmu, z którymi autor nie do końca się zgadza. Berti dostrzega, że wysunięte z kolei przez przedstawicieli etyki „dyskursywnej” (Apel, Habermas, Schnädelbach) zarzuty są słuszne wobec takiego neoarystotelizmu, który koncentruje się wyłącznie na obowiązującym zwyczaju wyrażonym w *ethos* oraz ogniskującym się tylko na cnocie praktycznej *phronesis*. Niezwykle odkrywcze jest przybliżenie takich postaci jak indyjski ekonomista Amartya Sen i niemiecki filozof Hans Jonas, którzy bezpośrednio nie odwołują się do Arystotelesa, wydobywają jednak takie pojęcia jak „dobro”, „pełen rozwój zdolności ludzkich” czy „ukierunkowanie przyrody na zachowanie życia”. Podrozdział ten jest niezwykle frapujący i inspirujący. Ostatni podrozdział (4.) w ramach oczywiście działu *Odrodzenie filozofii praktycznej* zatytułowany jest „Nowa retoryka” i „etyka dyskursu”, a w nim znajdujemy przysłowiową wisienkę na torcie. Berti prezentuje postać głównego prekursora „nowej retoryki” — Chaima Perelmana, belgijskiego logika i filozofa prawa, urodzonego w Warszawie, w rodzinie pochodzenia żydowskiego, która wyemigrowała do Antwerpii w 1925 roku. W swoich badaniach odnosił się do *Topik* i *Retoryki* Arystotelesa. „Nowa retoryka” to teoria argumentacji odwołująca się do Arystotelesa. Zdaniem Bertiego „to, co Perelman nazywa «retoryką», jest niczym innym, jak tym, co Arystoteles nazywa «dialektyką», w stosunku do której retoryka była «odbiciem» (*antistrophos*), w tym sensie, że podejmowała w pełni jej argumenty, uzupełniając je o rozważania na temat charakteru mówcy i uczuć słuchaczy” (s. 253). Odmienne stanowisko — „etyki dyskursu”, podzielane przez Apła i Habermasa omawiane w tym dziale z założenia nie wywodzi się od Arystotelesa. Karl-Otto Apel odwołuje się do stanowiska Kanta i Wittgensteina, Heideggera i Gadamera. Sam Apel jednak dostrzegł, że w taki wzorzec argumentacji można odnaleźć u Arystotelesa. Habermas uchodzi za najostrejszego krytyka współczesnego neoarystotelizmu i odwołuje się do Hegla i Marksa, chociaż i w jego poglądach można dostrzec inspirację arystotelesowskie. Wszystkich zainteresowanych obecnością Arystotelesa w poglądach Habermasa odsyłam do tekstu.

„Nowe przymierze” filozofii i nauki

Książka Enrico Bertiego kończy się *Posłowiem*, które właściwie jest krótkim rozdziałem kolejnym (nieformalnie 5.) i dotyczy kierunków rozwoju nauk ścisłych, zasadności pytań ściśle metafizycznych, „pytania o wszystko”, „pytania o całość rzeczywistości” w kontekście myśli Marino Gentile (1906–1991), który wskazuje, że metafizyka Arystotelesa jest

naprawdę klasyczna, jako „afirmacja problematyczności doświadczenia oraz wykazanie transcendencji zasady...” (s. 275). Warto zwrócić uwagę na podrozdział 1. *Posłowie* pt. *Nowa epistemologia*. Znajdują się w nim stwierdzenia, można powiedzieć, rewolucyjne np. „Konieczne staje się (...) nowe przymierze filozofii i nauki, zainspirowane nie galileuszowsko-newtonowską tendencją do stosowania do zjawisk ziemskich modelu zjawisk niebieskich, lecz tendencją przeciwną, polegającą na stosowaniu modeli ziemskich do zjawisk niebieskich, to znaczy tendencją właściwą filozofii arystotelesowskiej” (s. 267). Berti odwołuje się do poglądów głoszonych przez laureata nagrody Nobla w dziedzinie chemii, pochodzenia rosyjskiego Ilyi Prigogine’a (1917–2003). Poglądy rehabilitujące Arystotelesa głosi również Rene Thom (1923–2002) francuski matematyk, twórca tzw. „teorii katastrof”, który odnajdywał teorię ciągłości w *Fizyce* Arystotelesa, jako własne wyzwanie badawcze zrealizowane w swojej teorii. (Paradoksalnie w naszej świadomości ciągle pokutuje mit o nieaktualności fizyki Arystotelesa, że powinni zajmować się nią jedynie historycy nauki.) W dziedzinie nauk biologicznych można też inspirować się ciągle Arystotelesem, o czym świadczą amerykańscy biolodzy Max Dellbrück (1906–1981) i Ernst Mayer (1904–2005) wskazujący na wartość finalizmu arystotelesowskiego.

Ostatnim podrozdziałem *Posłowie* jest akapit zatytułowany *Dlaczego Arystoteles?* Warto do niego zajrzeć i zadać sobie pytanie o aktualność Arystotelesa. Sama książka dotyczy przecież wieku, który już przeminął i można powiedzieć, że wymagane są dalsze studia nad wiekiem następnym — XXI. W tym sensie można powiedzieć, że książka ta jest anachroniczna. (Zwłaszcza, że niestety dopiero w roku 2016 mamy możliwość jej przeczytania w języku polskim.). Mówiąc jednak o anachroniczności można też nadać temu pojęciu odmiennie niż słownikowe znaczenie. Należy myśleć o tej wybitnej książce raczej w wymiarze ponad- i pozaczasowości. Mówiąc lakonicznie, w kategoriach filozofii i kultury greckiej, trzeba docenić jej *arete* — doskonałość.

Dobrze filozofować (*sumphilosophein*) z Enrico Bertim

Czy obecność filozofii Arystotelesa w myśli XX-wiecznej należy traktować jako przejaw choroby czy też terapii? Przywołując medyczne porównanie, w którym chorobę traktujemy jako stan odchodzenia od zdrowia, a terapię jako proces dochodzenia do niego, spróbujmy odpowiedzieć na to pytanie. Chciałbym wyrazić przekonanie, że interpretowanie filozofii XX-wiecznej wraz z heroldem arystotelizmu — Enrico Bertim ma cechy *rozumoterapii*. Jasność wyrażania myśli, sprecyzowany własny punkt widzenia okazuje się niezwykle instruktywny. Gdyby jednak uznać, że partycypacja Arystotelesa w XX wieku jest ostatecznie „chorobą” to książka ta, mam nadzieję, przyczyni się do jej rozprzestrzenienia.

LISTA RECENZENTÓW

SEWERYN BLANDZI / *Warszawa* /

DANILO FACCA / *Warszawa* /

GABRIELE CORNELLI / *Brasília* /

LIDIA PALUMBO / *Nápoli* /

MIRIAM CAMPOLINA PEIXOTO / *Belo Horizonte, Brasil* /

MARIA MICHELA SASSI / *Pisa* /

GERARDO RAMÍREZ VIDAL / *México* /

