

Consiglio Nazionale delle Ricerche  
Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee



# LEXICON PHILOSOPHICUM

International Journal for the History of Texts and Ideas

1, 2013

Inaugural Issue

Lexicon Philosophicum: International Journal for the History of Texts and Ideas  
A peer-reviewed online resource, yearly published by the Istituto per il  
Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee (CNR-ILIESI)

EDITORS-IN-CHIEF: Antonio Lamarra (Executive Editor), Roberto Palaia (Managing Editor)

ASSOCIATED EDITORS: Claudio Buccolini, Maria Cristina Dalfino, Gian Carlo Fedeli, Hans Michael Hohenegger,  
Cristina Marras, Ada Russo, Francesco Verde

GRAPHIC DESIGN: Simona Lampidecchia

EDITORIAL ASSISTANT: Flavia Frauze

ADVISORY BOARD: Luciano Canfora (Bari), Marcelo Dascal (Tel Aviv), François Duchesneau (Montréal), Daniel  
Garber (Princeton), Tullio Gregory (Rome), Elisa Germana Ernst (Roma), Norbert Hinske (Trier), Christia  
Mercer (New York), Massimo Mugnai (Pisa), Hans Poser (Berlin), David Sedley (Cambridge)

Lexicon Philosophicum, via C. Fea, 2  
00161 Rome, Italy  
lexicon@iliesi.cnr.it  
[www.lexicon.cnr.it](http://www.lexicon.cnr.it)

The individual contributions are made available Open Access under the Creative Commons General Public License  
Attribution, Non-Commercial, Share-Alike version 3 (CCPL BY-NC-SA).

© The CNR-ILIESI have the collected works copyright on the printed issues and digital editions of the Journal.

ISSN 2283-7833

Periodico iscritto al n. 216/2013 del Registro della Stampa del Tribunale Civile di Roma

Direttore responsabile: Antonio Lamarra - Condirettore: Roberto Palaia



## CONTENTS

1, 2013

1 *Editorial by Antonio Lamarra and Roberto Palaia*

### INVITED PAPERS

- 5 ALDO BRANCACCI, Les hétairies, l'opposition entre nature et loi et la question du cosmopolitisme chez Hippias
- 29 GIUSEPPE CANTILLO, The Concept of Space in Hegel: The Early Jena Years

### ARTICLES

- 57 ENRICO PIERGIACOMI, Una preghiera per l'avvenire: la divinazione in sonno di Democrito
- 91 SARA CAMPANELLA, Sulla necessità ipotetica delle sostanze naturali individuali in Aristotele
- 123 SILVIA GULLINO, The Individual Limit of Natural Substances: Aristotle and Galileo on the Strength of Materials
- 153 LISA BRESSAN, Aristotle's *Metaphysics* Book K in Paul Natorp's Neokantian Perspective
- 179 GIANLUCA DEL MASTRO, A proposito del Περὶ φύσεως di Epicuro: il XXI libro e un nuovo papiro (*PHerc.* 362 e 560)
- 193 LISA DALLA VALERIA, Alexander and the Aristotelian Formula of the Principle of Excluded Middle in *Metaphysics* Γ 7
- 217 ANDREA COSTA, Approches de la stylistique leibnizienne: l'*Iconologia* de Cesare Ripa et les *exempla* romanesques

### INTERVIEWS

- 243 Lessicografia e storia delle idee. Conversando con Tullio Gregory, *by Roberto Palaia*

#### NOTES & DISCUSSIONS

- 257 FRANCESCO VERDE, *La felicità aristotelica tra la morte e la sorte: note di commento ad Aristotele Etica Nicomachea I 11*
- 277 NORBERT HINSKE, *Verschenkte Jahre*. Noch einmal zu den Leitungen, Problemen und Mängeln der Kant's Akademie-Ausgabe
- 287 ARIANNA CIULA, JULIANNE NYHAN, CLAUDINE MOULIN, *Science Policy Briefing on Research Infrastructures in the Digital Humanities: Landscapes, Ecosystem and Cultures*

## EDITORIAL

Welcome to the readers of *Lexicon Philosophicum: International Journal for the History of Texts and Ideas*, the new online journal published by the CNR's *Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee* (CNR-ILIESI)!

*Lexicon Philosophicum* publishes original contributions in the field of history of philosophy and related subject areas (especially history of science, history of religion and theology, intellectual history) including both essays or articles and short notes. In addition, a special attention will be paid to innovative approaches and methods for the analysis of texts as offered by the digital humanities and the semantic Web technologies. Issues will usually consist of invited papers, a peer-reviewed articles section, an interview, and a section of shorter contributions (including book reviews) prepared or requested by the editorial board. Occasionally, manuscripts and unpublished texts can also be edited or rare texts be re-published in view of their relevance and interest. Established by the CNR-ILIESI and the EC-supported project *Agora: Scholarly Open Access Research in European Philosophy* (2011-2014), *Lexicon Philosophicum* is co-edited by Antonio Lamarra and Roberto Palaia from CNR-ILIESI with one issue per year.

As new in terms of the editorial format, this journal has a history and a background, which are rooted in a previous experience. From 1985 to 2010, indeed, a series of 12 printed volumes has been published under the same title of *Lexicon Philosophicum*, which was intended to collect contributions mostly produced by researchers and collaborators of the

### Editorial

former *Centro di Studio per il Lessico Intellettuale Europeo* (until 2001) or later of the ILIESI but also by external scholars in various ways linked to the activities of those research groups. Previously published volumes included indexes and concordances of philosophical texts, studies on philosophical and scientific terminology, reflections on the digital technologies for textual analysis, monographic studies on history of ideas. Now, in continuity with this story but on a wider scenario, the online journal aims at proposing contributions in the field of history of texts and ideas with a special focus on language and terminology and with a sharp interest in digital technologies. We believe that, in a largely changed context, the best way to continue with renewed enthusiasm along the path undertaken nearly thirty years ago consist in maintaining the basic methodological inspiration, while facing new cultural and technological challenges.

Just as we were reflecting on the evolution of *Lexicon Philosophicum* into a periodical, the *Agora* project started which envisages, among others, the launching of online journals. Our institute is deeply involved in this project. Hence the idea to take the opportunity of a profound renewal of our editorial initiative by publishing an online journal to host scholarly contributions to be linked, when possible, to primary sources available in a digital format. The aim of the *Agora* project, indeed, is to foster the setting up of textual platforms, which can meet the scholars' demands in terms of data quality and connectivity, to facilitate textual annotations and semantic interlinking, to improve the dissemination of research results in the field of European philosophy, to advance Open Access publishing and to develop peer review procedures. Journals launched in the framework of the project are expected to meet such characteristics, insofar their content is semantically interlinked with digital resources made available by the partners of the project: as a consequence, contributions published by *Lexicon Philosophicum* will be connected with relevant primary sources contained in the platforms *Ancient Philosophy* and *Modern Philosophy* of the ILIESI portal *Daphnet*. Submitted papers will be assessed by means of a double blind review

### *Editorial*

procedure and, if recommended for publication, for a one-month time they will also be available on a special page of the journal site for further comments by registered users. In this way, both authors and editors can take benefit from a wider range of suggestions and points of view, when preparing the final version of the articles. Printed volumes might also be published in the future in the form of *Supplementa of Lexicon Philosophicum* in case of special editorial initiatives such as monographic collections of essays or proceedings of workshops organized by the journal.

The journal is run from an Open Journal Systems (OJS) platform, which was opened in 2011 and is managed by CNR-ILIESI. The whole editorial process – from the submission of papers, the reviewing assignments and the editors' decisions to the pre-publication of articles for open review and commenting – proceeds through the OJS platform. Preparing this Inaugural Issue took longer time than we imagined, because of various organisational and administrative reasons; as a consequence, it happens to be published at the very end of the year, whereas the second as well as the following issues of the journal are expected to be published in the first months of the year.

The launching of this journal involved in various ways a rather large number of persons. We wish to thank the former CNR President, Luciano Majani and the present President Luigi Nicolais, as well as the members of the CNR Executive Board, who endorsed the proposal to establish this journal and decided to entrust the editorial care of it to the ILIESI. We are aware that without the kind availability of the distinguished members of the journal's Advisory Board and without the collaboration of the reviewers, who agreed to anonymously evaluate articles submitted to a still non-existing journal, this issue would never have been published. Even more, therefore, we are grateful to the authors who, by entrusting to the journal their contributions, accepted to share with us such a hazardous challenge. All the members of the editorial board have contributed generously to the realization of this issue and especially Cristina Marras, who take care of the peer-review procedures: we are really grateful to each of them. Finally, we are fully

*Editorial*

aware that the warmest thank must be addressed to Tullio Gregory, with whom we owe a special debt first for having accepted to include the printed volumes of *Lexicon Philosophicum* within the prestigious series of books published by the research Centre he led and then for encouraging and sustaining us when trying to undertake this new adventure in the digital world. His idea of a European intellectual lexicon, as a peculiar object of study, will remain for this journal a cultural horizon and a source of inspiration as well.

*Antonio Lamarra*

*Roberto Palaia*

ALDO BRANCACCI

## LES HÉTAIRIES, L'OPPOSITION ENTRE NATURE ET LOI ET LA QUESTION DU COSMOPOLITISME CHEZ HIPPIAS

**ABSTRACT:** This paper offers a detailed analysis of the first part of Hippias's speech in Plato's *Protagoras* (337c5-e2). The aim of this analysis is to show the very richness of political notions and implications of Hippias's purpose, which one can be almost considered a sort of 5th century BC philosophical hetairies's manifesto. That confirms Plato's deep knowledge of the sophistic movement, whose Plato's works are for us the main source. Our analysis clarifies the meaning of Hippias's *nomos/physis* antithesis and it focuses on the philosophical value of these two terms. We try to reconstruct Hippias's conception of positive law and to specify the concept of wise men's relationships and affinity. That, however, does not support the idea of a cosmopolitanism grounded on mankind's universal relationship. Hippias's position – which has to be grasped on the basis of Hippias's ontology explained by an important passage of Plato's *Hippias Major* – rather sustains the idea of a sort of 'aristocratic cosmopolitanism' connected to the philosophical hetairies: that implies the recognition of verified and enhanced differences. This view distinguishes itself both from Antiphon's naturalistic universalism as much as from Stoic's anthropological cosmopolitanism.

**RÉSUMÉ:** Cet article offre une analyse détaillée de la première partie du discours que Platon fait prononcer à Hippias dans le *Protagoras* (337c5-e2). Le but de cette analyse est de montrer la richesse des notions et des implications politiques du propos d'Hippias, qui se présente presque comme une sorte de manifeste des hétairies philosophiques du V<sup>ème</sup> siècle ; d'autre part, elle confirme la connaissance approfondie que Platon a de la sophistique, dont il est une de nos principales sources d'information. Notre analyse éclaire le sens de l'antithèse *nomos/physis* chez Hippias et étudie la valeur philosophique de chacun de ces termes ; nous reconstituons la conception hippienne de la loi positive et précisons le sens du concept de parenté et ressemblance des sages, en montrant que

LPh 1, 2013

INVITED PAPERS

ce dernier n'engendre pas un cosmopolitisme fondé sur le concept d'une parenté universelle unissant entre eux les membres du genre humain. La conception d'Hippias – qui doit être comprise également à la lumière de son ontologie, exposée dans un passage important de l'*Hippias majeur* – représente plutôt une sorte de 'cosmopolitisme aristocratique', lié au concept d'hétairie philosophique, et suppose la reconnaissance de différences vérifiées et valorisées : par là, elle se distingue aussi bien de l'universalisme naturaliste d'Antiphon que du cosmopolitisme anthropologique des Stoïciens.

KEYWORDS: Hippias; Athenian Clubs; Nature; Law; Cosmopolitanism

Platon offre dans le *Protagoras* une représentation précise, détaillée et savoureuse de la personnalité intellectuelle, des doctrines et des modes de discussion des sophistes qu'il convoque dans la maison de Callias. Parmi ceux-ci, une place significative est réservée à Hippias, qui prend la parole dans un contexte thématique varié et riche, dont le dénominateur commun est le sens de l'agonisme, et clôt avec son discours l'intermède sophistique après les interventions d'Alcibiade, de Critias et de Prodicos. Il est bien connu que le *logos* que Platon lui fait prononcer a une valeur politique marquée, dans la mesure où Hippias y insiste sur la nécessité de l'accord parmi les sages ainsi que sur le principe de la parenté naturelle unissant certains hommes. Ce thème correspond à deux problèmes majeurs débattus dans le dialogue : d'une part la définition de la justice, en tant qu'elle constitue la condition de toute existence en commun, d'autre part le rapport entre vertu politique, loi et démocratie. Clara Talamo a mis en relation ce discours avec l'importance politique croissante et l'activité fleurissante des hétairies à Athènes à la fin du V<sup>ème</sup> siècle, quand la démocratie atteint son expression la plus mûre.<sup>1</sup> Je me propose de reprendre cette indication et, à partir de cela, de porter à la lumière les contenus théoriques de ce discours, sans négliger toutefois leur rapport avec certains thèmes de débat propres à la pensée politique

---

<sup>1</sup> C. Talamo, "Eterie e democrazia ad Atene", dans *Alle radici della democrazia. Dalla polis al dibattito costituzionale contemporaneo*, a cura di A. D'Atena e E. Lanzillotta, Roma, Carocci, 1998, p. 43-56.

de l'âge de la sophistique, dont Platon se confirme un parfait connaisseur.<sup>2</sup>

En guise d'introduction à cette étude, il convient de rappeler que l'historiographie moderne a défini les hétairies comme des groupes d'amis ou de camarades formant des associations, qui peuvent avoir des implications politiques :<sup>3</sup> elles sont des institutions douées d'un caractère informel,<sup>4</sup> et constituent des forces souterraines.<sup>5</sup> Comme l'a montré Calhoun dans son livre classique, les hétairies étaient des associations oligarchiques,<sup>6</sup> bien qu'il ne manque pas d'exemples, que Sartori a signalés,<sup>7</sup> de groupes qui se constituent autour d'un chef démocratique. D'autre part, Hansen a souligné l'importance d'une loi, le νόμος εισαγγελτικός, qui nous a été conservé par Hypéride et par Théophraste, et qui fut promulgué probablement à la fin du V<sup>ème</sup> siècle,<sup>8</sup> menaçant

---

<sup>2</sup> Pour une analyse de la seconde partie du discours d'Hippias, je me permets de renvoyer à A. Brancacci, "Ippia e Nestore. Plat. *Protag.* 337e-338b e Hom. *Il.* A 259-279", *Wiener Studien*, 117, 2004, p. 81-91.

<sup>3</sup> W. R. Connor, *The New Politicians of Fifth-Century Athens*, Princeton, Princeton University Press, 1971, p. 25.

<sup>4</sup> Cf. G. Daverio Rocchi, *Città-stato e stati federali della Grecia classica*, Milano, LED, 1983, p. 321.

<sup>5</sup> Cf. R. K. Sinclair, *Democracy and Participation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, p. 141. Pour d'autres indications bibliographiques sur ce genre de groupes politiques, voir M. Cook, "Ancient Political Factions: Boiotia 404 to 395", *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 118, 1988, p. 57-85: 57.

<sup>6</sup> G. M. Calhoun, *Athenian Clubs in Politics and in Litigation*, Austin (Texas), The University Press, 1913 (réimpr. an. Roma, 1964).

<sup>7</sup> F. Sartori, *Le eterie nella vita politica ateniese del VI e V secolo a.C.*, Roma, L'Erma di Bretschneider, 1957 (1967<sup>2</sup>).

<sup>8</sup> Cf. Hypéride, III 8: ἡ συνίη ποι ἐπὶ καταλύσει τοῦ δήμου, ἡ ἐταιρικὸν συναγάγη. Cette clause ne semble pas originale et il est probable qu'elle a été insérée sous l'impression des événements postérieurs à 415. M. H. Hansen, *Eisangelia. The Sovereignty of the People's Court in Athens in the Fourth Century B.C. and the Impeachment of Generals and Politicians*, Odense, Odense University Press, 1975, p. 17, pense qu'elle a été insérée en 411/410. Cf. aussi Id., *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes. Structure, Principles, and Ideology*, Cambridge (Mass.) & Oxford, Blackwell, 1991, p. 279-280 ; C. Bearzot, "Gruppi di opposizione organizzata e manipolazione del voto nell'Atene democratica", dans *Fazioni e congiure nel mondo antico*, a cura di M. Sordi, Milano, Vita e Pensiero, 1999, p. 265-307 : 267 n. 8. Sur l'*eisangelia* voir en outre P. J. Rhodes, *The Athenian Boule*, Oxford, Oxford University Press, 1972 ; Id., "Eisangelia in Athens", *Journal of Hellenic Studies*, 99, 1979, p. 103-114 ; M. H. Hansen, "Eisangelia in Athens : a Reply", *Journal of Hellenic Studies*, 100, 1980, p. 89-95 ; G. Camassa, "Le istituzioni politiche greche", dans

d'*eisangelia*, de dénonciation pour crimes contre l'Etat, quiquonque veuille abattre le *demos* des Athéniens ou se propose de constituer des hétairies. Cela démontre que ces dernières sont vues, du moins dans cette loi, en opposition au *demos*, c'est-à-dire aux institutions démocratiques de la cité. La première hétairie qui nous soit connue à Athènes est celle de Cilon, le jeune aristocrate qui, vers la fin du VII<sup>ème</sup> siècle, fut le vainqueur des Jeux Olympiques. Hérodote définit cette hétairie comme une hétairies de pairs.<sup>9</sup> Des jeunes aristocrates forment un group et ont des habitudes de vie commune : pour eux est explicite la qualité d'être du même âge et il est probable qu'à l'instar des membres des hétairies crétoises ils pratiquent le banquet en commun. Mais, contrairement aux hétairies crétoises, ni le groupe cilonien ni les hétairies athéniennes de la fin du V<sup>ème</sup> siècle ne correspondent à des formations institutionnelles de la cité ; les hétairies athéniennes de cette période sont au contraire, la plupart des fois, des associations secrètes,<sup>10</sup> qui toutefois entretiennent un rapport constant et structurel avec cet organe institutionnel où, dans la *polis*, on prend des décisions sur les choses communes : l'assemblée. Nous savons par Thucydide qu'à Athènes les hétairies interviennent subrepticement, comme des groups de pression, sur des questions judiciaires et sur les magistratures, *ἐπὶ δίκαις καὶ ἀρχαῖς*, à savoir sur des questions qui rentrent dans la compétence de l'assemblée.<sup>11</sup> A tel point que, comme de nouveau l'atteste Thucydide, pendant le gouvernement de 411 le *demos* et le conseil ne délibéraient rien que les membres des groups hétairiques n'avaient pas décidé auparavant.<sup>12</sup>

Les hétairies sont des regroupements tout à fait différents de l'assemblée et répondent à des exigences fort différentes, toutefois elles

---

*Storia delle idee politiche economiche e sociali*, diretta da L. Firpo, I: *L'antichità classica*, Torino, UTET, 1982, p. 3-126: 63-65.

<sup>9</sup> Cf. Hérodote, V 71, et sur cette hétairie Calhoun, *Athenian Clubs*, p. 57 *sqq.* ; Sartori, *Le eterie*, p. 20 *sqq.*

<sup>10</sup> Cf. Calhoun, *Athenian Club*, p. 57 ; Sartori, *Le eterie*, p. 44 ; Talamo, "Eterie e democrazia", p. 47. Voir également D. Musti, *Democratia, origini di un'idea*, Roma-Bari, Laterza, 1995, p. 343, pour l'hostilité que manifeste la démocratie à l'égard du caractère secret des hétairies.

<sup>11</sup> Cf. Thucydide, VIII 54, 4.

<sup>12</sup> Cf. *ibid.* 66, 1.

ont en commun le fait de s'occuper des choses communes, de faits politiques : les hétairies, à Crète comme à Athènes, s'en occupent pour ainsi dire *de facto*, au moyen d'une action directe, l'assemblée à travers la délibération et les décisions qu'elle prend sur les problèmes de la cité. Les unes et l'autre sont au même titre des réunions de personnes, qui communiquent et qui débattent, mais leurs nombres sont très différents : les hétairies sont des petits groupes, alors que l'assemblée est, au moins en principe, la réunion de tous les citoyens. En outre, l'appartenance au group est suspendue, dans une hétairie, à la présence physique et à la participation réelle à la vie du group lui-même. Il y a une obligation de participation, sans laquelle l'hétairie n'est pas : celle-ci n'existe que dans la réalité physique de la réunion.

A côté des hétairies politiques, il existe à Athènes, à la fin du V<sup>ème</sup> siècle, des hétairies philosophiques, qui certainement ne sont pas secrètes, et sont douées d'une spécificité qui leur est propre. Il existe également, au sein du mouvement sophistique, un intérêt pour les repas en commun (*συσσίτια*) lacédémoniens et pour le mode de vie spartiate, un intérêt dont Critias est pour nous le témoin,<sup>13</sup> et qui surgit dans le cadre plus ample de l'attention prêtée au modèle dorien ;<sup>14</sup> Critias fut en outre l'auteur de *Constitutions des Lacédémoniens* (*Πολιτεῖαι Λακεδαιμονίων*) ainsi que de *Constitutions en vers* (*Πολιτεῖαι ἔμμετροι*).<sup>15</sup> Plus tard, au IV<sup>ème</sup> siècle, ce sont Platon et Demosthène qui manifesteront un intérêt analogue. Platon exprimera son jugement, plutôt sévère, sur les hétairies athéniennes, et, dans les *Lois*, sur les repas en commun, qu'il juge au contraire favorablement, au point de les accueillir dans sa cité ;

---

<sup>13</sup> Cf. Athénée, X 432d (= B 6 Batteggazzore). Sur ce fragment, voir A. M. Batteggazzore, *Crizia*, dans *Sofisti. Testimonianze e frammenti*, IV, a cura di A. Batteggazzore e M. Untersteiner, Firenze, La Nuova Italia, 1962 (réimpr. 1967), p. 262-268 ; A. Meriani, "Crizia, fr. 4, 14-16 Gent.-Pr.", *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, 56, 1997, p. 81-86.

<sup>14</sup> Cf. F. Ollier, *Le Mirage spartiate. Etudes sur l'idéalisation de Sparte dans l'Antiquité grecque jusqu'aux Cyniques*, 2 vols, Paris, De Boccard, 1933 (New York, 1973) ; A. Powell-S. Hodkinson, *The Shadow of Sparta*, London/New York, Routledge/Classical Press of Wales, 1994.

<sup>15</sup> Cf. Philopon, *De anima*, 89, 8 (= A 22 Batteggazzore) per le premier écrit, et les fragments B 32-37 Batteggazzore per le second écrit.

Demosthène, à son tour, décrira en termes de *λακωνίζειν* le comportement des *hetairoi* athéniens, ce qui confirme le rapprochement que des philosophes et des hommes politiques établissent entre les hétairies athéniennes et les hétairies et les repas en commun doriens.<sup>16</sup> La première partie du discours d'Hippias dans le *Protagoras* est un témoignage important sur les cercles de philosophes ou de sages de son époque et pourrait être considéré presque une sorte de manifeste de ces cercles philosophiques, dans la mesure où il leur donne une justification théorique riche et précise. Il est bon de lire ce passage :

Après Prodicos, ce fut le savant Hippias qui parla : “Vous autres, dit-il, qui êtes ici présents, je considère, moi, que vous êtes tous, sans exception, des parents, des proches, des concitoyens, en vertu de la nature, non en vertu de la loi. Car c’est par nature que le semblable est apparenté au semblable, tandis que la loi, qui est tyran des hommes, impose par la force nombre de choses qui sont contraires à la nature. Or il serait honteux à nous, qui connaissons la nature des choses, et qui sommes les plus savants des Grecs, à nous qui nous sommes, à ce titre même, réunis aujourd’hui dans ce qui est pour la Grèce le prytanée même de la science, et dans cette maison qui, pour la cité elle-même, est la plus illustre et la plus prospère, honteux à nous de n’y rien mettre au jour qui soit digne de cette dignité; mais, pareils à ceux des hommes qui ont le moins de valeur, d’être en dissentiment les uns à l’égard des autres”.<sup>17</sup>

Plusieurs savants ont interprété ce texte comme si Hippias y affirmait une parenté naturelle des hommes, en général, fondée sur la nature, au delà des divisions de famille et de cité imposées par la loi, donc en un sens qui poserait ou préfigurerait un idéal de cosmopolitisme, qu’on

---

<sup>16</sup> Voir à ce propos F. Sartori, “Platone e le eterie”, *Historia*, 7, 1958, p. 157-171; E. David, “The Spartan *Syssitia* and Plato’s *Laws*”, *American Journal of Philology*, 99, 1978, p. 486-495; Talamo, “Eterie e democrazia”, p. 48.

<sup>17</sup> Platon, *Protagoras*, 337c5-e2 : μετὰ δὲ τὸν Πρόδικον Ἰππίας ὁ σοφὸς εἶπεν, ὦ ἄνδρες, ἔφη, οἱ παρόντες, ἡγοῦμαι ἐγὼ ὑμᾶς συγγενεῖς τε καὶ οἰκείους καὶ πολίτας ἅπαντες εἶναι φύσει, οὐ νόμῳ · τὸ γὰρ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ φύσει συγγενές ἐστι, ὁ δὲ νόμος, τύραννος ὢν τῶν ἀνθρώπων, πολλὰ παρὰ τὴν φύσιν βιάζεται - ἡμᾶς οὖν αἰσχρὸν τὴν μὲν φύσιν τῶν πραγμάτων εἰδέναι, σοφωτάτους δὲ ὄντας τῶν Ἑλλήνων, καὶ κατ’ αὐτὸ τοῦτο νῦν συνεληλυθότας τῆς τε Ἑλλάδος εἰς αὐτὸ τὸ πρυτανεῖον τῆς σοφίας καὶ αὐτῆς τῆς πόλεως εἰς τὸν μέγιστον καὶ ὀλβιώτατον οἶκον τόνδε, μηδὲν τούτου τοῦ ἀξιώματος ἄξιον ἀποφύνασθαι, ἀλλ’ ὥσπερ τοὺς φαυλοτάτους τῶν ἀνθρώπων διαφέρεσθαι ἀλλήλοις (tr. Robin, légèrement modifiée).

retrouvait par ailleurs, à la même époque, chez le sophiste Antiphon.<sup>18</sup> C'est dans cette perspective que s'explique également la correction ἡμᾶς de Heindorf, suivi par Gigante et par d'autres savants,<sup>19</sup> au lieu du ὑμᾶς des mss. : une correction qu'il faut évidemment refuser et qui n'est acceptée ni dans l'édition d'Oxford par Burnet ni par Croiset dans l'édition platonicienne des Belles Lettres. C'est Margherita Isnardi Parente qui a exprimé des réserves sur cette interprétation et fait remarquer qu'Hippias parle à une assemblée de sages et de savants, et que, d'autre part, la formule caractéristique de ce texte, parfois incroyablement omise en traduction, est "Messieurs, vous qui êtes présents ici" : cette formule démontre que la référence est uniquement à ces personnages, et que ce sont seulement ceux-ci qui sont unis par un lien de parenté fondé sur leur ressemblance. Il faut donc conclure qu'Hippias exorte à la concorde les savants qui sont présents dans la maison de Callias sur la base de la ressemblance et parenté qui les unit en tant que sages et qui ne coïncide pas avec les distinctions créées par les lois conventionnelles de la cité. Le problème qui se pose alors est de comprendre si cette parenté et ressemblance doit être entendue dans son degré maximal : Hippias s'adresserait dans ce cas aux présents au nom de la parenté universelle unissant entre eux les membres du genre humain ; ou si elle ne vaut que pour le group des présents en vertu d'un caractère particulier qui leur est commun. Le contexte, observe Margherita Isnardi Parente, joue à la faveur de cette seconde option, puisque il n'y a pas de rupture à l'intérieur du *logos* d'Hippias : celui-ci continue à parler en s'adressant toujours aux présents en tant qu'hommes sages, qui, pour cette raison, ne doivent pas se disputer de façon indigne de leur état privilégié.

---

<sup>18</sup> Cf. M. Untersteiner, *I sofisti*, Seconda edizione riveduta e notevolmente ampliata con un'Appendice su *Le origini sociali della Sofistica*, Milano, Lampugnani Nigri, 1967, II, p. 130-131, suivi par G. Romeyer-Dherbey, *Les Sophistes*, Paris, PUF, 2009<sup>6</sup>, p. 75-90. Sur la même ligne W. K. C. Guthrie, *The Sophists*, Cambridge, Cambridge University Press, 1971, p. 163, qui garde cependant une nuance de prudence; G. Kerferd, *The Sophistic Movement*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, p. 157, laisse ouverte la possibilité d'une affinité étendue à tout le genre humain.

<sup>19</sup> Cf. M. Gigante, *Nomos basileus. Con un'Appendice*, Napoli, Bibliopolis, 1993, p. 147.

Contrairement à d'autres savants, qui interprétaient l'ὁμοιότης dont parle Hippias dans un sens éminemment cosmopolite, Margherita Isnardi Parente distingue soigneusement deux concepts : celui de φύσις, qui nomme un instinct fondamental qui est commun à tous les hommes, et celui de ὁμοιότης, qui n'existe pas nécessairement parmi tous les hommes, mais seulement parmi ceux qui sont semblables entre eux.<sup>20</sup> Mais, s'il en est ainsi, et si Hippias parle d'une attraction et d'une solidarité reliant des hommes qui sont semblables entre eux en tant qu'ils sont des sages, alors son discours doit être compris comme un développement, aigu, novateur, et idéalisant, du vieux thème aristocratique selon lequel le semblable aime et est lié à son semblable sans limites de frontières citadines ou de lois établies. Autrement dit, les σοφοί d'Hippias représentent cette aristocratie de l'intelligence et de la pensée qui n'est concevable que dans la perspective intellectualiste propre à la Sophistique et qui ira acquérir dans la pensée grecque une importance de plus en plus grande.

Tout cela est juste et vrai, mais n'est pas encore suffisant pour exclure toute portée universaliste de la conception d'Hippias, que la puissante affirmation de l'existence d'une ressemblance par nature parmi les sages, qui sont συγγενεῖς, οἰκέιοι, πολῖται, ne permet pas de nier. La question qui se pose à ce niveau est alors celle de savoir en quoi précisément cet universalisme consiste. Si on tient compte de la conception ontologique du sophiste d'Elis, qui nous est connue par un texte important de l'*Hippias majeur*,<sup>21</sup> on peut conclure que tous les êtres sont unis parmi eux selon un caractère qui leur est propre : les *sophoi* en tant que *sophoi*, les *phauloi* en tant que *phauloi*, et ainsi de suite tout genre

---

<sup>20</sup> Cf. M. Isnardi Parente, *Sofistica e democrazia antica*, Firenze, Sansoni, 1977, p. 9 n. 13: “la φύσις dell'uomo è fondata sulla norma dell'attrazione fra simili; ma la somiglianza e parentela non si estende, quanto a oggetto, a tutto il genere umano; si estrinseca fra quegli elementi fra cui vige appunto il rapporto di somiglianza; nel caso che Ippia qui contempla, fra i presenti che, in quanto saggi, non conoscono fra loro barriere artificiose di νόμοι e devono necessariamente raggiungere un accordo, fondato appunto sulla loro ὁμοιότης e συγγένεια naturale”.

<sup>21</sup> J'ai reconstitué la conception ontologique d'Hippias dans mon article “Ippia, gli *hola*, e Anassagora”, dans *Logon didonai. La filosofia come esercizio del rendere ragione. Studi in onore di Giovanni Casertano*, a cura di L. Palumbo, Napoli, Loffredo, 2011, p. 245-255.

d'êtres en tant qu'ils ont un certain caractère, puisque la nature procède par assembléments génériques, et ces assembléments constituent "les grands corps continus de l'être qui existent par nature".<sup>22</sup> Le principe d'origine empédocléenne qu'Hippias assume dans le *Protagoras*, selon lequel "le semblable est parent du semblable selon la nature",<sup>23</sup> ne peut avoir en effet qu'une portée universelle, et ce point résulte également de la conception des *hola* exposé dans l'*Hippias majeur*. La raison pour laquelle on peut exclure un cosmopolitisme anthropologique est donnée en revanche par la fin du discours d'Hippias, là où le sophiste d'Elis dit que les hommes médiocres sont incapables de s'accorder entre eux. Il est donc évident que ces derniers sont unis par le caractère qui leur est commun d'être des médiocres, mais il est également évident qu'ils sont exclus pour la même raison d'un lien mutuel comme celui qui unit les sages, et cela suffit à faire ruiner l'interprétation en un sens cosmopolite, au sens propre du terme, du passage du *Protagoras*. Celui d'Hippias est un 'cosmopolitisme aristocratique', pour ainsi dire, c'est-à-dire une conception justifiant la parenté naturelle de certains groupes d'hommes et, au niveau d'une théorie explicitement formulée, de la communauté des sages (et on doit penser ici à la notion d'hétairie philosophique) ; cette conception suppose la reconnaissance de différences vérifiées et valorisées, et se distingue par là aussi bien de l'universalisme naturaliste d'Antiphon que du cosmopolitisme anthropologique des Stoïciens.

Il faut ajouter qu'Hippias ne semble pas attribuer à cette aristocratie des sages une fonction d'enseignement et de guide qui l'insère dans le tout de la cité démocratique avec un rôle assimilable à celui que Protagoras attribuait au sophiste : il la voit plutôt comme fondamentalement critique envers celle-ci. Or ces deux caractères confirment le parallélisme entre les group des sages selon Hippias et les hétairies politiques. A cette différence, pourtant capitale, près : l'hétairie n'est pas seulement un group de pression, mais exerce en plus une action directe ; les sages d'Hippias

---

<sup>22</sup> Platon, *Hippias Majeur*, 301b6-7.

<sup>23</sup> Platon, *Protagoras*, 337d1-2.

représentent au contraire l'expression, véhiculée par les concepts, donc médiante, d'un dissentiment théorique qu'exprime une nouvelle classe d'intellectuels aristocratiques. Protagoras, qui est pour ainsi dire le théoricien de la démocratie péricléenne, valorise le concept de loi et de citoyen ; Hippias polémique contre le *nomos*, et il est clair que dans cette dramatique fin de siècle où il vit, cette position équivaut à une polémique contre le *nomos* démocratique, d'autant plus que la loi athénienne était douée au contraire d'une certaine flexibilité ;<sup>24</sup> Hippias valorise par conséquent le concept de *physis*, parce que c'est la *physis* qui permet de procurer une analyse critique de toute forme du pouvoir et d'établir le rôle éminents des sages. Protagoras attribuait une fonction directrice au sophiste, mais en s'appuyant sur la valeur du *nomos*, puisque seulement le sophiste est en mesure de modifier et corriger les opinions insuffisantes du peuple et des les améliorer : il est "celui qui, au lieu de pénible, chaque fois qu'un de leurs décrets l'est pour eux, le fait être et paraître bénéfique".<sup>25</sup> En s'appuyant sur la valeur universelle de la nature, Hippias attribue une fonction critique, plutôt que directrice, aux sages. Il précise que cette parentée, que nous pouvons définir comme idéale, mais qui est pour lui absolument réelle, la loi ne la reconnaît pas, la brise. Au citoyen de Protagoras, qui est entièrement défini par son appartenance à la cité réelle, correspondent ainsi ces concitoyens d'une classe abstraite de sages et d'hommes de doctrine qui sont les *συγγενείς, οἰκεῖοι, πολῖται*, d'Hippias. D'autre part, le ton et toutes les expressions de ce passage du *Protagoras* nous font comprendre que ces derniers peuvent bien être pour Hippias les intellectuels critiques de la cité : ils sont en même temps contraints de la subir.

Les sages qui sont présents dans la maison de Callias constituent donc pour Hippias un group compact et concret, un group qui, comme l'hétairie, existe non pas en tant qu'il naît d'un pacte, comme l'assemblée, mais est constitué par ceux qui le composent de fait, chacun avec sa

---

<sup>24</sup> Cf. E. Ruschenbusch, "ΔΙΚΑΣΤΕΡΙΟΝ ΠΑΝΤΩΝ ΚΥΡΙΟΝ", *Historia*, 6, 1975, p. 257-274 ; R. G. Osborne, "Law in Action in Classical Athens", *Journal of Hellenic Studies*, 105, 1985, p. 40-58.

<sup>25</sup> Platon, *Théétète*, 167c2-4.

qualité spécifique de sage, et n'existe donc, comme l'hétairie, que dans sa physicité réelle : voilà pourquoi Hippias avait commencé son discours par l'expression "Messieurs, vous qui êtes présents ici" (ὧ ἄνδρες [...] οἱ παρόντες, 337c7-8). Ce group, même si on le compare à la famille, ou à la cité, est en tout cas fondé sur des liens qui ont un soubassement objectif, fourni par le principe empédocléen de l'attraction des semblables ; et les sages qui le composent forment un group de semblables puisqu'ils connaissent (εἰδέναι) la nature des choses (τὴν φύσιν τῶν πραγμάτων). Ce group reste tel même quand on le rapproche d'une cité, comme le fait Hippias, qui compare le group de sages qui sont présents dans la maison de Callias à la cité d'Athènes, considérée comme le centre de la Grèce, ayant à son centre le Prytané : c'est pour cela qu'Hippias peut dire que la maison de Callias, dans la mesure où elle accueillit les plus savants des Grecs, est le centre même de la cité d'Athènes. Il est évident que cela signifie attribuer à cette nouvelle couche intellectuelle un rôle politique éminent, au moins à un niveau symbolique, puisque ces sages correspondent, aux termes de la métaphore utilisée par le sophiste, au collège des prytans.<sup>26</sup> Il est à remarquer qu'Hippias établit une analogie de proportion entre l'*oikos* de Callias et la *polis*, à savoir entre le group et le tout, et, d'autre part, entre τὸ πρυτανεῖον τῆς σοφίας, l'hétairie philosophique, laquelle à son tour correspond au collège des prytans, et τοὺς φαυλοτάτους τῶν ἀνθρώπων, les hommes du commun, ceux qui participent à l'assemblée. La loi, par contre, agit comme un tyran, puisqu'elle fait souvent violence à la nature en introduisant des divisions forcées (de famille, de cité) à l'intérieur d'un group qui, comme les *hola* de l'*Hippias majeur*, est objectif et indivisible : la concorde et la conciliation des propos que prêche Hippias naît de cette aigüe conscience qu'il a de l'appartenance des sages à un même *holon*, à un même ensemble.

---

<sup>26</sup> Cf. pour ce point B. Manuwald (Hrsg.), *Platon. Protagoras*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2006, p. 37 n. 39.

Deux concepts présents dans le discours d'Hippias, τὸ συγγενές, le lien unissant les membres d'une famille, et νόμος, la loi, sont présents aussi dans un texte de Thucydide concernant la conclusion sanglante de la guerre civile à Corcyre. Cet événement est l'occasion, pour l'historien athénien, d'une analyse pénétrante et subtile des effets des querelles et des séditions, de leurs causes et de leurs implications. Dans ce contexte, il parle des hétairies, non pas philosophiques, mais politiques, et dit :

Le lien de parenté devint plus étranger que le lien reliant les membres d'une hétairie, parce que ceux qui appartenaient aux hétairies étaient plus disposés à tout oser sans invoquer aucune excuse. Ces associations en effet ne se constituaient pas en conformité avec les lois établies et n'avaient pas pour but l'utilité : elles se constituaient en violation des lois existantes et pour la satisfaction de la cupidité. Et la fidélité aux engagements était fondée non sur le respect de la loi divine du serment, mais sur la complicité dans le crime.<sup>27</sup>

Thucydide veut dire que les membres des hétairies furent alors plus apparentés et plus unis entre eux que les membres d'une famille ; de même, chez Andocyste, la trahison d'un *hetairois* est comparée au parricide.<sup>28</sup> Encore une fois, comparer l'hétairie à une famille, jusqu'à conclure que les membres d'une hétairie sont plus famille qu'une famille, confirme qu'entre ceux-ci on suppose l'existence d'un lien selon nature. Or dans le discours d'Hippias le terme *physis* est répété quatre fois : deux fois sous la forme adverbiale φύσει ('en vertu de la nature', 'par nature', 337c9, d1) ; une fois dans la locution παρά τὴν φύσιν ('contre la nature'), avec le verbe βιάζειν ('faire violence', 337d2), dont le sujet est *nomos*, et une dernière fois dans l'expression τὴν φύσιν τῶν πραγμάτων ('la nature des choses', 337d3). Les deux premiers passages doivent être lus à la lumière de l'antithèse sophistique entre *nomos* et *physis*, selon laquelle le premier n'est qu'un acte de violence porté contre la seconde ou qui vise à l'éluider. Pour bien comprendre le sens politique de cette antithèse il faut

---

<sup>27</sup> Thucydide, III 82, 6 : καὶ μὴν καὶ τὸ συγγενές τοῦ ἑταιρικοῦ ἀλλοτριώτερον ἐγένετο διὰ τὸ ἑτοιμότερον εἶναι ἀπροφασίστως τολμᾶν · οὐ γὰρ μετὰ τῶν κειμένων νόμων ὠφελίᾳ αἱ τοιαῦται ξύνοδοι, ἀλλὰ παρὰ τοὺς καθεστῶτας πλεονέξια. καὶ τὰς ἐς σφᾶς αὐτοὺς πίστεις οὐ τῷ θεῷ νόμῳ μᾶλλον ἐκρατύνοντο ἢ τῷ κοινῇ τι παρανομήσαι.

<sup>28</sup> Cf. Andocyste, I 51, 58 ; *de red.* 7.

tenir compte de toute une série de thèmes, polémiques ou hostiles envers la loi, qui nous sont documentés par certains passages de Thucydide et de Xénophon : ces textes visent à montrer que la démocratie elle-même a un aspect autoritaire et que le *nomos* reste en dernière analyse tyrannique également dans un régime démocratique, parce que c'est le pouvoir politique qui, dans son essence, est tyrannique, même lorsqu'il se présente sous des vestes démocratiques.<sup>29</sup> Un processus analogue intéresse d'autre part aussi le concept de *physis*, comme le montrent en particulier certains écrits du *corpus Hippocraticum* influencés par la pensée sophistique, ainsi que Thucydide lui-même :<sup>30</sup> ils montrent qu'à la fin du V siècle la notion de *physis* entendue comme ordre universel des choses a été remplacée par un concept désacralisé de nature qui la conçoit fondamentalement comme un instinct ou une impulsion se traduisant dans une sorte de constante de l'action humaine, qu'on peut voir à l'oeuvre aussi bien dans la physiologie que dans la pathologie de l'âme humaine.

Margherita Isnardi Parente soutient que le concept de *physis* qui est présent chez Hippias est de cet ordre, et qu'il a le sens d'instinct d'attraction entre semblables : mais l'ontologie exposée dans l'*Hippias majeur*, où Hippias parle des "grand corps continus de l'être qui existent par nature", ainsi que la précision donnée dans le *Protagoras* selon laquelle les sages sont ceux qui connaissent la nature des choses, montrent qu'à la

---

<sup>29</sup> Cf. par exemple le dialogue entre Alcibiade et Périclès dans Xénophon, *Mémoires* I 2, ou *Dissoi logoi* 7, 1 *sqq.*, et surtout Thucydide, V 85-111.

<sup>30</sup> Dans le *De victu* l'antithèse sophistique *nomos-physis* est présente dans le cadre d'une vision encore religieuse de la nature : celle-ci est guidée par une pensée divine (*νόος θεῶν*) qui est à l'oeuvre de façon cachée et que les hommes imitent inconsciemment dans leurs actions. Ce qui résulte de cette sorte d'imitation inconsciente, ce sont les *nomoi*, les lois inconstantes des hommes, qui, contrairement aux lois établies par les dieux, changent et ne conservent jamais la même forme. L'auteur du *De aère, aquis, locis* multiplie, au contraire, la *physis*, la réduisant à toute une série de différentes conditions climatiques qui déterminent la génération de multiples natures humaines particulières. Comme le remarque M. Isnardi Parente, "Egualitarismo democratico nella Sofistica?", *Rivista critica di storia della filosofia*, 30, 1975, p. 3-26 : 4-6, ce sont ces multiples natures individuelles, non la *physis* universelle, qui entretiennent un certain rapport déterminé avec les *nomoi*, p. ex. le *nomos* des Asiatiques et celui des Européens.

base de cette signification il y a en tout cas un concept objectif de nature. Cette détermination ontologique du concept de nature n'exclue aucunement le sens d'instinct d'attraction des semblables, au contraire, elle en est la condition, puisqu'elle indique le lieu où ces instincts s'enracinent. L'application qu'Hippias fait de ce principe dans son propre discours, quand il invite Socrate et Protagoras à se rencontrer 'au milieu', en ajoutant qu'il est indispensable de choisir un arbitre qui préside la discussion,<sup>31</sup> nous fait comprendre d'autre part que la considération de la nature peut indiquer également, comme l'a bien vu Monique Dixsaut, le point de vue à adopter pour sortir de certains conflits :<sup>32</sup> ce point de vue consiste à opposer à une solution purement formelle, isonomique, une solution d'un genre différent. Conformément à sa position, Hippias choisit l'arbitrage ; et il vaut la peine de remarquer que le concept d'arbitre (δαιτητής) est spécifié ensuite par trois termes, ῥαβδούχος, ἐπιστάτης, πρύτανις, qui indiquent respectivement le juge des Jeux Olympiques, les composants de la βουλή, et le président que chaque jour était désigné, par tirage à sort, pour présider la βουλή et l'ἐκκλησία. Il s'agit donc de termes et concepts politiques. Cela paraît signifier que la bonne solution d'un conflit, qui est le but propre à la loi, doit descendre d'un choix qui soit conforme à la nature des acteurs.

Cela nous permet de conclure que le concept de nature a chez Hippias une portée plus complexe qu'on ne l'a supposé jusqu'ici. Le terme *physis* désigne en premier lieu la nature, au sens propre du terme, et c'est là le sens que le terme revêt dans l'expression εἰδέναι τὴν φύσιν τῶν πραγμάτων (337d3). Dans cette expression il ne faut pas négliger, par ailleurs, le terme εἰδέναι, qui indique l'instance subjective, la capacité de se procurer un savoir, un savoir qui ne peut être qu'universel, puisque il a pour objet la totalité du monde naturel, de tout ce qui est. Ce même sens du terme est évidemment présent dans l'expression de l'*Hippias majeur*, que j'ai déjà évoquée à plusieurs reprises, μεγάλα [...] καὶ διανεκῆ σώματα

<sup>31</sup> Cf. Platon, *Protagoras*, 337e2-338a1. Sur cette partie du discours d'Hippias, voir Brancacci, "Ippia e Nestore", p. 81-91.

<sup>32</sup> M. Dixsaut, "Parlare giustamente", dans *Il Protagora di Platone: struttura e problematica*, a cura di G. Casertano, Napoli, Loffredo, 2004, I, p. 402-421: 414.

τῆς οὐσίας πεφυκότα. Dans l'opposition entre *nomos* et *physis*, cette dernière indique, à partir de ce premier sens du terme, d'une part ce qui est authentique et commun, ce qui est permanent, donc opposé à la variabilité des lois et des coutumes, et d'autre part, d'après le passage du *Protagoras* que nous sommes en train d'examiner, l'instinct d'attraction entre semblables, qui est lui aussi naturel, parce qu'il unit ou réunit ce qui appartient au même ordre de choses, d'après l'ontologie des *hola* exposée dans *l'Hippias majeur*. Enfin, puisque la nature doit indiquer un critère qui permet, comme nous le verrons tout de suite, d'établir de façon correcte la loi, en tout cas de critiquer la loi positive, la nature indiquera aussi ce critère : c'est une nature qui, en quelque sorte, devient *logos*, et un *logos* plus authentique, plus profond, que celui qui s'exprime dans le *nomos*. Cela nous permet d'apprécier la bonté et l'intelligence de l'indication offerte naguère par Dümmler, qui avait rapproché le concept hippique de *nomos* de ἰδίη φρόνησις d'Héraclite, ainsi que le concept hippique de nature du λόγος, qui est ξυνός, héraclitéen.<sup>33</sup> Hippias fut un connaisseur des Présocratiques, ce que Dümmler ne pouvait pas encore savoir, au moins dans la mesure où ce point nous est connu aujourd'hui, et cette descendance héraclitéenne des concepts hippiques de *nomos* et *physis* est à mon sens très probable : elle est décisive pour comprendre dans leur unité et dans toute leur étendue les deux concepts principaux qui structurent la pensée d'Hippias. La *physis* est donc ce qui est véritablement commun, ce qui rassemble, ce qui réalise une unité rationnelle, une unité qui d'autre part est fondée ontologiquement dans les *hola* ; le *nomos* correspond à un savoir privé, partiel, qui inévitablement sépare, et, lorsqu'il devient norme commune, nécessairement fait

---

<sup>33</sup> Cf. F. Dümmler, *Akademika. Beiträge zur Literaturgeschichte der sokratischen Schulen*, Giessen, Ricker, 1889, p. 256. Cf. en particulier Héraclite, 28 B 2 DK : la multitude (πολλοί) vie comme si elle avait une ἰδίη φρόνησις, alors que le λόγος est ξυνός. Cf. également 28 B 112 pour l'expression κατὰ φύσιν, sur laquelle voir H.-T. Johann, "Hippias von Elis und der Physis-Nomos Gedanke", *Phronesis*, 18, 1973, p. 15-25 : 20 ; K. Reinhardt, *Parmenides*, Bonn, Cohen, 1916, p. 223 n. 1 ; F. Heinemann, *Nomos und Physis. Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts*, ("Beiträge zur Altertumswissenschaft", 1), Basel, Reinhardt, 1945 (réimpr. 1965), p. 93 sq. et 104.

violence à ce qui rentrerait dans la sphère plus profonde de *physis* et exigerait donc l'intervention d'un autre point de vue, un point de vue réellement universalisant.

En effet, nous dit le sophiste d'Elis, par nature le semblable est apparenté au semblable, alors que la loi, qui est *τύραννος τῶν ἀνθρώπων*, souvent contraint d'aller à l'encontre de cette loi de parenté fondée sur la ressemblance. Hippias cite à l'appui le vers célèbre de Pindare, mais l'exaspère stylistiquement, de manière à susciter, par antinomie, l'opposition de *nomos* à *physis* ; et par là il en transforme la signification. Dans cette optique nouvelle, l'expression *νόμος τύραννος τῶν ἀνθρώπων* correspond au *νόμος πάντων βασιλεύς* de Pindare, alors que le *nomos* qui *ἄγει δικαίων τὸ βιαίτατον ὑπερτάτα χειρὶ* du premier devient pour le second le *τύραννος* qui *πολλὰ βιάζεται*.<sup>34</sup> La transformation est évidente : une fois que s'est évanouie la possibilité de donner une justification et légitimation divine du *nomos*, ce dernier est vu fondamentalement comme une force violente qui franchit les limites de *physis* et détruit tout principe naturel unissant les hommes. En ce sens, l'interprétation hippienne du vers de Pindare est bien différente de celle de Calliclès, qui interprète le *νόμος πάντων βασιλεύς* de Pindare comme *νόμος τῆς φύσεως* et ce dernier comme loi naturelle du plus fort ; avec Calliclès, change radicalement le sens du concept de *physis*, puisque, selon lui, "c'est la nature elle-même" qui "nous prouve qu'en bonne justice celui qui vaut plus doit l'emporter sur celui qui vaut moins, le capable sur l'incapable".<sup>35</sup>

Toutefois, cela ne veut pas dire qu'Hippias est absolument hostile à la loi, ou qu'il la rejette, comme on l'a parfois soutenu.<sup>36</sup> Il la relativise, il la critique, même de façon très dure, et il est sans doute le premier

<sup>34</sup> Comme le remarque Gigante, *Nomos basileus*, p. 147. Cf. aussi Johann, "Hippias von Elis", p. 17-19.

<sup>35</sup> Platon, *Gorgias*, 483d1-3. Sur la position de Calliclès, voir Guthrie, *The Sophists*, p. 101-107.

<sup>36</sup> W. Nestle, *Vom Mythos zum Logos: die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates*, Aalen, Scientia, 1966<sup>2</sup>, p. 368, schématise ainsi la conception du *nomos* chez Hippias : 1. le domaine d'action de *nomos* est limité par la *polis* ; 2. *nomos* s'accompagne toujours avec *bia* ; 3. il n'est pas conciliable avec *physis*. La 2. et la 3. ne sont pas, à mon avis, vraies.

penseur qui nous soit connu à avoir théorisé le contraste structurel existant entre l'ordre de la *physis* et l'ordre du *nomos*. Mais, tout d'abord, l'expression *πολλὰ βιάζεται* indique elle-même une limitation ; Hippias n'identifie pas *nomos* et *bia* en termes absolus : il enlève à la loi une justification divine, il est soupçonneux et même franchement hostile envers le *nomos* démocratique, il voit que la loi 'bien souvent' fait violence à la nature, et que cette violence est quelque chose d'intrinsèque à la loi, mais ne s'en débarrasse ni ne l'abolit. Bien plus, il essaye de l'améliorer, parce que c'est cela qu'exige sa conception de la nature. En effet, le témoignage de l'*Hippias majeur* atteste sans possibilité de doute qu'Hippias reconnaît la fonction du droit positif, et Platon lui-même souligne ce point avec une insistance évidente. Dans un passage du dialogue, Hippias s'étonne que l'interlocuteur anonyme de Socrate puisse le frapper injustement (*ἀδίκως*), et demande à Socrate si un homme pareil peut agir de la sorte "sans être traîné devant les tribunaux, et condamné" (*οὐκ ἀπαχθήσεται καὶ δίκας ὀφλήσει*) ; il continue en lui demandant si "il n'y a pas de justice à Athènes" (*οὐκ ἔνδικος ὑμῖν ἢ πόλις ἐστίν*), et si les citoyens peuvent agir injustement (*ἀδίκως*) sans purger la peine (*δώσει δίκην*).<sup>37</sup> Ce passage n'a aucune nécessité dans l'économie de l'entretien entre Socrate et Hippias, et Platon ne l'aurait pas écrit s'il n'avait pas voulu souligner un aspect réel de la pensée d'Hippias. En outre, dans un passage beaucoup plus important du même dialogue, c'est Hippias lui-même qui déclare formellement que la loi est établie par les hommes en vue de ce qui est avantageux pour la cité (*ὠφελία ἔνεκα*) ; toutefois, elle produit *quelquefois* le mal (*ἐνίοτε δὲ καὶ βλάπτει*), si elle est mal établie (*ἐὰν κακῶς τεθῆ ὁ νόμος*) : au contraire, si elle est bien établie, elle est pour la cité le

---

<sup>37</sup> Platon, *Hippias majeur*, 292a-b. Sur ce passage, voir J. Brunshwig, *Hippias d'Elis, sophiste-ambassadeur*, dans *The Sophistic Movement*, Papers read at the First International Symposium on the Sophistic Movement organised by the Greek Philosophical Society (27-29 sept. 1982), Athens, Athenians Library of Philosophy, s.d. (mais: 1984), p. 269-76: 273, qui renvoie au dialogue entre Socrate et Hippias chez Xénophon, *Mémoires*, IV 4, 8, où certains effets de style (et le contenu lui-même du passage) permettent de penser que Xénophon a incorporé dans cette réplique de Socrate "des traces d'un écrit d'Hippias".

bien suprême, et garantit que la cité soit en bon ordre (εὐνομία).<sup>38</sup> Ce texte nous interdit de considérer que la proposition du *Protagoras* concernant le νόμος τύραννος épuise la conception hippienne de la loi, et nous permet d'établir, en revanche, que la notion de loi se dialectise, chez Hippias, en laissant de l'espace pour une conception positive de la loi elle-même. Pour lui c'est l'avantageux ce qui fonde le vrai droit, à savoir le droit positif conforme à la nature, et nous pouvons aisément comprendre pourquoi : l'avantageux et l'utile sont des principes qui se retrouvent au sein de la nature ; l'avantageux est une nécessité vitale et naturelle, face à laquelle tous sont véritablement égaux, en principe, parce que tous y sont soumis. Hippias est ici très proche d'Antiphon, qui développera avec ampleur ce motif.<sup>39</sup> Le fr. 17 confirme et précise cet ordre d'idées :

Hippias dit que la calomnie – c'est le mot qu'il emploie – est quelque chose de terrible, parce que qu'il n'y a nulle peine écrite pour les calomnieurs, comme il y en a pour les voleurs ; et pourtant, les calomnieurs envoient l'amitié, qui est le bien le plus précieux ; de sorte que la démesure, tout en accomplissant un mal, est moins pernicieuse que la calomnie, parce qu'elle n'est pas invisible.<sup>40</sup>

Bien que cette sentence ait été interprétée parfois comme une dévaluation des lois écrites, qu'Hippias déclarerait insuffisantes,<sup>41</sup> il est aisé de voir que le sophiste déplore ici, au contraire, l'inexistence de lois écrites sanctionnant la calomnie – et à ce propos il est à remarquer qu'à l'âge de la Sophistique le concept d'envie a une portée sociale.<sup>42</sup> Il nous

---

<sup>38</sup> Platon, *Hippias majeur*, 284d.

<sup>39</sup> Cf. en particulier, pour Antiphon, le fr. B 44 DK.

<sup>40</sup> Stobée, III 42, 10 (= 86 B 17 DK): Πλουτάρχου ἐκ τοῦ <Περὶ τοῦ > διαβάλλειν. Ἰππίας φησὶν, ὅτι δεινὸν ἐστὶν ἢ διαβολία, οὕτως ὀνομάζων, ὅτι οὐδὲ τιμωρία τις κατ' αὐτῶν γέγραπται ἐν τοῖς νόμοις ὡσπερ τῶν κλεπτῶν · καίτοι ἄριστον ὄν κτήμα τὴν φιλίαν κλέπτουσιν, ὥστε ἢ ὕβρις κακοῦργος οὐσα δικαιότερα ἐστὶ τῆς διαβολῆς διὰ τὸ μὴ ἀφανῆς εἶναι. Sur ce texte, cf. les remarques de R. Pomelli, "Ippia, la calunnia e la città", *Annali Online di Ferrara-Lettere*, 1, 2009, p. 104-123 : 104-105.

<sup>41</sup> Cf. A. Momigliano, "Ideali di vita nella Sofistica: Ippia e Crizia", *La Cultura*, 9, 1930, p. 321-330, repris dans *Quarto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1969, p. 145-154 : 149.

<sup>42</sup> Cf. Untersteiner, *I sofisti*, II, p. 130-131 ; E. Dupréel, *Les Sophistes. Protagoras, Gorgias, Prodicos, Hippias*, Neuchâtel, Editions du Griffon, 1948, p. 346-347 et 349.

donne par là un exemple d'une loi conforme à la nature que la législation ne connaît pas. Comme l'a remarqué Salomon, Hippias n'a nullement l'intention d'éluder les lois positives, ou de les remplacer par un droit non écrit, mais ses considérations sur la *διαβολία* doivent être entendues comme un appel adressé au législateur.<sup>43</sup>

Quand alors la loi est-elle mal établie ? Qu'est-ce qu'Hippias entendait exactement par ordre naturel ? Et quel était plus précisément pour lui le rapport entre l'avantageux et la nature ? Les trois questions sont évidemment liées, mais la documentation dont nous disposons est trop réduite pour nous permettre de formuler une réponse absolument précise et qui soit entièrement fondée dans les textes. Néanmoins, sur la base de ce qu'on lit dans le *Protagoras* et dans l'*Hippias majeur*, il est légitime de conclure, d'une part, que le *nomos* est mal établi, malgré les bonnes intentions des législateurs, chaque fois qu'il fait violence à la nature, et que, d'autre part, c'est *physis* la norme, le fondement et le point de vue qu'il faut adopter pour réaliser l'imposition correcte d'une loi : cela implique une attitude fondamentalement critique envers la loi positive, et explique l'évidence que Platon a donné à la proposition disons négative sur le νόμος τύραννος dans le *Protagoras*. Tout ce que nous savons sur Hippias suggère ensuite que le programme de cette imposition correcte, qui correspondrait à l'ordre naturel des choses, devait être le suivant : unir ce qui est uni dans la nature, séparer ce qui est séparé dans la nature, réunir ce qui est séparé par un *nomos* arbitraire, donc violent : le νόμος τύραννος, qui d'autre part est bien le *nomos* considéré en lui-même et dans sa force d'imposition, le *nomos* non encore corrigé à la lumière d'une norme commune supérieure, et qui pourrait bien sûr ne l'être jamais. Cela correspond à l'idée que la nature offre, à ceux qui la connaissent, des indications suffisantes pour réaliser ce difficile objectif ; cela correspond aussi à l'idée que la communauté des sages est le meilleur

---

<sup>43</sup> Cf. M. Salomon, "Der Begriff des Naturrechts bei den Sophisten", *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte*, 32, 1911, p. 129-167 : 149.

garant possible de cet contrôle de l'inspiration rationnelle, objective et universalisante du droit positif que réclame Hippias.

Il nous reste maintenant à examiner la thèse de Schütrumpf, qui a eu le grand mérite de se poser le problème d'identifier la source hippienne dont s'est servi Platon pour composer la première partie du discours d'Hippias dans le *Protagoras*, celle justement que nous avons étudiée dans cet article. Schütrumpf est convaincu qu'il s'agit d'un discours que le sophiste d'Elis aurait prononcé à Olympe, où en effet nous savons qu'il se rendait pour prononcer ses ἐπιδείξεις, et que ce discours, dont le savant allemand retrouve des échos aussi bien dans le *Panegyrique* d'Isocrate qu'au cinquième livre de la *République* de Platon, aurait eu un caractère éminemment panhélienique. Hippias y aurait soutenu la thèse selon laquelle les Grecs sont mutuellement unis, et sont des concitoyens d'un même état, selon la nature, non selon la loi : cette dernière, aurait-il dit, brise la parenté naturelle qui nous unit en tant que Grecs, en se comportant comme un τῦραννος des hommes qui brise notre appartenance commune (*Zusammengehörigkeit*). La position théorique d'Hippias aurait été donc éminemment et sans doute exclusivement panhélienique, et c'est à Platon que reviendrait la responsabilité d'avoir transformé ce panhélienisme, dépourvu d'un véritable fondement théorique, – raison pour laquelle Hippias n'est pas un penseur politique –, en une déclaration de cosmopolitisme.<sup>44</sup>

Or il nous semble qu'il n'est pas possible d'accepter la thèse de Schütrumpf. Que Platon ait transformé un discours panhélienique en un discours de nature théorique toute différente, c'est un présupposé peut-être intéressant, mais arbitraire, dont aucune justification ne nous est offerte. On ne comprend d'ailleurs pas pourquoi Platon aurait dû le faire, dans le contexte de l'intermède sophistique en particulier, où il n'est nullement question de ce genre de débat. Au contraire, Platon ne pouvait que reproduire ici la position théorique propre au sophiste d'Elis. Le but

---

<sup>44</sup> Cf. E. Schütrumpf, "Kosmopolitismus oder Panhellenismus? Zur Interpretation des Ausspruchs von Hippias in Platons *Protagoras* (337c ff.)", *Hermes*, 100, 1972, p. 5-29.

de l'intermède sophistique est en effet d'esquisser la personnalité intellectuelle des sophistes mineurs (mineurs par rapport à Protagoras) en reproduisant des thèses caractéristiques de leur enseignement. C'est ce que Platon d'ailleurs fait dans le cas de Prodicos, dont le discours expose la thèse maîtresse de ce sophiste : la doctrine de la justesse des noms.<sup>45</sup> Et il le fait, à bien y regarder, également dans le cas d'Hippias : la seconde partie du discours qu'il lui fait prononcer repose, comme nous l'avons montré ailleurs, sur des enseignements authentiquement hippiens, tirés, probablement, du dialogue *Troyen*.<sup>46</sup> Mais, s'il en est ainsi, Platon n'avait aucune raison de mettre dans la bouche d'Hippias, dans la première partie de ce même discours, une déformation des thèses politiques du sophiste, comme le suppose Schütrumpf. La thèse hippienne n'avait donc pas l'étendue maximale d'une thèse cosmopolitique, comme nous croyons l'avoir établi, mais elle n'avait pas non plus l'étendue minimale d'une thèse panhellénique, bien que le panhellénisme était certainement recompris dans la conception hippienne de la *physis*.

REFERENCES:

- Battegazzore, Antonio M., *Crizia*, dans *Sofisti. Testimonianze e frammenti*, IV, a cura di Antonio M. Battegazzore e Mario Untersteiner, Firenze, La Nuova Italia, 1962 (réimpr. 1967)
- Bearzot, Cinzia, "Gruppi di opposizione organizzata e manipolazione del voto nell'Atene democratica", dans *Fazioni e congiure nel mondo antico*, a cura di Marta Sordi, Milano, Vita e Pensiero, 1999, p. 265-307
- Brancacci, Aldo, "Ippia e Nestore. Plat. *Protag.* 337e-338b e Hom. *Il. A* 259-279", *Wiener Studien*, 117, 2004, p. 81-91
- Brancacci, Aldo, *Antisthène. Le discours propre*, Paris, Vrin, 2005

---

<sup>45</sup> Voir Platon, *Protagoras*, 337c-e, et, sur la thèse de Prodicos, A. Brancacci, *Antisthène. Le discours propre*, Paris, Vrin, 2005, p. 56-59.

<sup>46</sup> Cf. notre article cité, *supra*, n. 2.

- Brancacci, Aldo, "Ippia, gli *bola*, e Anassagora", dans *Logon didonai. La filosofia come esercizio del rendere ragione, Studi in onore di Giovanni Casertano*, a cura di Lidia Palumbo, Napoli, Loffredo, 2011, p. 245-255
- Brunschwig, Jacques, "Hippias d'Elis, sophiste-ambassadeur", dans *The Sophistic Movement*, Papers read at the First International Symposium on the Sophistic Movement organised by the Greek Philosophical Society (27-29 sept. 1982), Athens, Athenians Library of Philosophy, s.d. (mais: 1984), p. 269-276
- Calhoun, George M., *Athenian Clubs in Politics and in Litigation*, Austin, Texas, The University Press, 1913 (réimpr. an. Roma 1964)
- Camassa, Giorgio, "Le istituzioni politiche greche", dans *Storia delle idee politiche economiche e sociali*, diretta da Luigi Firpo, I: *L'antichità classica*, Torino, UTET, 1982, p. 3-126
- Connor, W. Robert, *The New Politicians of Fifth-Century Athens*, Princeton, Princeton University Press, 1971
- Cook, Margaret, "Ancient Political Factions: Boiotia 404 to 395", *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 118, 1988, p. 57-85.
- Daverio Rocchi, Giovanna, *Città-stato e stati federali della Grecia classica*, Milano, LED, 1983
- Dixsaut, Monique, "Parlare giustamente", dans *Il Protagora di Platone: struttura e problematiche*, a cura di Giovanni Casertano, Napoli, Loffredo, 2004, I, p. 402-421
- Dümmler, Ferdinand, *Akademika. Beiträge zur Literaturgeschichte der sokratischen Schulen*, Giessen, Ricker, 1889
- Dupréel, Eugène, *Les Sophistes. Protagoras, Gorgias, Prodicus, Hippias*, Neuchâtel, Editions du Griffon, 1948
- Gigante, Marcello, *Nomos basileus. Con un'Appendice*, Napoli, Bibliopolis, 1993<sup>2</sup> (Napoli, Glauk, 1953)
- Guthrie, William Keith C., *The Sophists*, Cambridge, Cambridge University Press, 1971
- Hansen, Mogens Herman, *Eisangelia. The Sovereignty of the People's Court in Athens in the Fourth Century B.C. and the Impeachment of Generals and Politicians*, Odense, Odense University Press, 1975
- Hansen, Mogens Herman, "Eisangelia in Athens : a Reply", *Journal of Hellenic Studies*, 100, 1980, p. 89-95
- Hansen, Mogens Herman, *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes. Structure, Principles, and Ideology*, Cambridge (Mass.) & Oxford, Blackwell, 1991
- Heinimann, Felix, *Nomos und Physis. Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts*, ("Beiträge zur Altertumswissenschaft", 1), Basel, Reinhardt, 1945 (réimpr. 1965)
- Isnardi Parente, Margherita, "Egualitarismo democratico nella Sofistica?", *Rivista critica di storia della filosofia*, 30, 1975, p. 3-26
- Isnardi Parente, Margherita, *Sofistica e democrazia antica*, Firenze, Sansoni, 1977

*Les hétaires, l'opposition entre nature et loi et la question du cosmopolitisme chez Hippias*

- Johann, Horst-Theodor, "Hippias von Elis und der *Physis-Nomos* Gedanke", *Phronesis*, 18, 1973, p. 15-25
- Manuwald, Bernd (Hrsg.), *Platon. Protagoras*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2006
- Meriani, Angelo, "Crizia, fr. 4,14-16 Gent.-Pr.", *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, 56, 1997, p. 81-86
- Momigliano, Arnaldo, "Ideali di vita nella Sofistica: Ippia e Crizia", *La Cultura*, 9, 1930, p. 321-330, repris dans *Quarto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1969, p. 145-154
- Musti, Domenico, *Democratia, origini di un'idea*, Roma-Bari, Laterza, 1995
- Nestle, Wilhelm, *Vom Mythos zum Logos: die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates*, Aalen, Scientia, 1966<sup>2</sup>
- Ollier, Françoise, *Le Mirage spartiate. Etudes sur l'idéalisation de Sparte dans l'Antiquité grecque jusqu'aux Cyniques*, 2 vols, Paris, De Boccard, 1933 (New York, Arno Press, 1973)
- Pomelli, Roberto, "Ippia, la calunnia e la città", *Annali Online di Ferrara-Lettere*, 1, 2009, p. 104-123
- Powell Anton, Hodkinson Stephen, *The Shadow of Sparta*, London-New York, Routledge/Classical Press of Wales, 1994.
- Rhodes, Peter John, *The Athenian Boule*, Oxford, Oxford University Press, 1972
- Rhodes, Peter John, "Einsangelia in Athens", *Journal of Hellenic Studies*, 99, 1979, p. 103-114
- Reinhardt, Karl, *Parmenides*, Bonn, Cohen, 1916
- Romeyer-Dherbey, Gilbert, *Les Sophistes*, Paris, PUF, 2009<sup>6</sup>
- Ruschenbusch, Eberhard, "ΔΙΚΑΣΤΕΡΙΟΝ ΠΑΝΤΩΝ ΚΥΡΙΑ", *Historia*, 6, 1975, p. 257-274
- Salomon, Max, "Der Begriff des Naturrechts bei den Sophisten", *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte*, 32, 1911, p. 129-167
- Schütrumpf, Eckart, "Kosmopolitismus oder Panhellenismus? Zur Interpretation des Ausspruchs von Hippias in Platons *Protagoras* (337c ff.)", *Hermes*, 100, 1972, pp. 5-29
- Sinclair, R. K., *Democracy and Participation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988
- Talamo, Clara, "Eterie e democrazia ad Atene", dans *Alle radici della democrazia. Dalla polis al dibattito costituzionale contemporaneo*, a cura di Antonio D'Atena ed Eugenio Lanzillotta, Roma, Carocci, 1998, p. 43-56
- Untersteiner, Mario, *I sofisti*, Seconda edizione riveduta e notevolmente ampliata con un'Appendice su *Le origini sociali della Sofistica*, 2 voll., Milano, Lampugnani Nigri, 1967

Aldo Brancacci

ALDO BRANCACCI  
Università degli Studi di Roma Tor Vergata  
aldo.brancacci@uniroma2.it

GIUSEPPE CANTILLO

THE CONCEPT OF SPACE IN HEGEL:  
THE EARLY JENA YEARS

**ABSTRACT:** The last two decades of the Twentieth Century marked an ever-growing interest in philosophy of nature within the *Hegel-Forschung*. The essay outlines a renewed appraisal of the systematic form, which affords a better reckoning of the anti-mechanistic quality of Hegel's philosophy of nature. This concerns, primarily, the progressive movement from externality to internality, then from the objectivity of nature to the subjectivity of the spirit, and hence the transition from mechanism to life as the most direct expression of the idea. It is from within the framework of such a general speculative perspective that we must consider the concept of space, and engage with Hegel's 1801 work, *Dissertatio de orbitis planetarum*. The focus will then shift to how Hegel's system was first traced out in Jena between 1803-1805, before the break with Schelling, and the "phenomenological crisis of the system". The climax of this recognition may be identified in Hegel's exposition of 1804-1805 in which he validates the theory of ideality – or abstractness – of space and time as separate forms, i.e. considered *per se*. The reality of space-time becomes the *being* of time in space and the *being* of space in time, and the "real union" of the two is "the real infinity of the ether", of absolute matter, which he terms *motion*.

**SOMMARIO:** Gli ultimi due decenni del Ventesimo secolo hanno visto emergere un crescente interesse verso la filosofia della natura nell'ambito della *Hegel-Forschung*. Il contributo delinea un nuovo modo d'intendere la forma sistematica, che consente una migliore valutazione della qualità anti-meccanicista della filosofia della natura di Hegel. Ciò implica, innanzitutto, il progressivo movimento dall'esteriorità all'interiorità, in

LPh 1, 2013

INVITED PAPERS

seguito dall'oggettività della natura alla soggettività dello spirito, e dunque la transizione dal meccanicismo alla vita come più diretta espressione dell'idea. È nel quadro di tale generica prospettiva speculativa che occorre prendere in considerazione il concetto di spazio, e relazionarsi con l'opera di Hegel del 1801, la *Dissertatio de orbitis planetarum*. L'interesse si sposterà poi sulle modalità con cui il sistema di Hegel venne tracciato per la prima volta a Jena, tra 1803-1805, prima della rottura con Schelling e della "crisi fenomenologica del sistema". Il climax di tale riconoscimento è forse da identificare nell'esposizione di Hegel del 1804-1805, nella quale egli corrobora la teoria dell'idealità – o astrazione – dello spazio e del tempo come forme separate, ovvero considerate *per se*. La realtà dello spazio-tempo si profila come il *divenire* del tempo nello spazio e il *divenire* dello spazio nel tempo, e la "reale unione" dei due è "la reale infinità dell'etere", della materia assoluta, che egli definisce *movimento*.

**KEYWORDS:** Hegel; Jena Lectures; Philosophy of Nature; Space; Space-Time

1. Starting from the closing decades of the 20<sup>th</sup> century, the field of *Hegel-Forschung* has witnessed the emergence of a new approach to the philosophy of nature, in the context of a renewed appreciation of the value of the systematic form. The Hegelian system is no longer perceived – to borrow an image Croce was fond of – as a series of gates enclosing dialectic as the logic of life and history, but rather as the form expressing the very movement of the "absolute idea": as the various "Seinsbereichen" in which the same underlying structure – the logical element destined to present itself through a panoply of "figures" – unfolds in different, multifarious ways. Thus *Naturphilosophie* too testifies to the power philosophical reflection has to explore the ontic and discover the immanent logic within it, "the 'pure network' of universal thought determinations within which we are bound to include all experience and knowledge of nature".<sup>1</sup> The systematic and encyclopaedic form corresponds to the very idea of philosophy; it is not only of epistemological significance, but also of ontological import, since science – which is organically exposed in the system – is the science of "essence" (*Wesen*).

---

<sup>1</sup> Verra 2002, 12.

From § 10 of the *Philosophical Encyclopaedia*, which Hegel composed in Nürnberg (from 1808), in the context of his work as a *Gymnasium* teacher, it clearly emerges that “the three main parts” in which “science as a whole” may be divided – “logic”, the “science of nature” and the “science of the spirit” – reflect three modes of being of the “essence”, namely: “the logical element” (or “pure concept” and “abstract idea”), which is the “eternally simple essence [considered] in itself”; “nature”, which is “this essence externalised” (or “the reality of the idea” in the form of “exterior being-there”); and “the spirit”, which is the “return of the essence within itself from its externalisation” (or “the reality of the idea” in the form of “self-consciousness”).<sup>2</sup> Yet already in the letter Hegel addressed to Schelling on 2 November 1800, when he was about to “venture” into “the literary uproar in Jena”, he stated the need to give a well planned and systematic form to the “ideal of his youthful days”.<sup>3</sup> In doing so, the philosopher was assimilating scientificity to systematicity, in line with a trend in the culture of his age, which looked to the ancient astronomical model of the order of the universe, as well as to the more recent biological model of living organisms. Already Kant had regarded systematicity as a defining feature of scientificity, which is to say rational enquiry:

The systematic unity – we read in the *Critique of Pure Reason* – is what first of all forms the common cognition into science, that is, from a mere aggregate of it forms a system [...]. I understand by a system the unity of diverse cognitions under an idea. This is the reason-conception of the form of a whole [...]. The whole is therefore membered (*articulatio*) and not heaped together (*coacervatio*); it may increase, certainly, internally (*per intus susceptionem*), but not externally (*per appositionem*), as an animal body, whose growth adds no member, but without change of proportion, renders each of its member stronger and more fit for its end.<sup>4</sup>

Hegel already explicitly noted this need for systematicity and cohesiveness at the beginning of his Jena period, in his *Differenzschrift*.

---

<sup>2</sup> Hegel 1970a, 10.

<sup>3</sup> Hegel 1952, 59-60.

<sup>4</sup> Kant 1983, 695-96 (Kant 1838, 624-625).

Here he argues that because the relation of the limited to the absolute is manifold “philosophizing must aim to posit this manifold as internally connected, and there necessarily arises the need to produce *a totality of knowledge, a system of science*”.<sup>5</sup> The system is established neither through an analytical method, nor through a synthetical one; rather, it is founded on the “development of reason itself”; it is a “self-production of reason”, in which “the Absolute shapes itself into an objective totality, which is a whole in itself held fast and complete, [...] an organisation of propositions and intuitions”.<sup>6</sup>

Reflection remains the “tool” of philosophy, as the faculty of limitation and determination from which the wealth and multiplicity of knowledge and reality spring; yet, as *speculation*, reflection transcends itself, enters “in relation with the Absolute” and turns into “reason”, destroying itself, its own work, its own rigid determinations and limitations. In such a way, thought becomes the thought of life: from the “night of mere reflection” there emerges “the noon of life”.<sup>7</sup> According to this perspective, in his *Differenzschrift* Hegel draws a comparison between Fichte’s system and that of Schelling.

The principle behind Fichte’s system is certainly “the authentic principle of speculation” – “pure thinking of itself, pure selfconsciousness, Ego=Ego. I am”. Yet this principle is not expressed or fully revealed in the system, where “the Subject-Object reveals itself a subjective Subject-Object” that is always confronted with the non-mediated, non-unified “objective Subject-Object”<sup>8</sup>: “the essence of the Ego and its positing do not coincide: *the Ego does not become objective to itself (sich)*”.<sup>9</sup> Unification, therefore, is only conceived in practical terms, as the object of a need, of a “practical postulate”, an infinite “having to

---

<sup>5</sup> Hegel 1970b, 46.

<sup>6</sup> *Ibid.*

<sup>7</sup> *Ibid.*, 35.

<sup>8</sup> *Ibid.*, 11-12.

<sup>9</sup> *Ibid.*, 56.

be”. This reveals the limits of Fichte’s thought, where “the result of the system does not lead back to its starting point”.<sup>10</sup>

By contrast, “the principle of identity is the absolute principle of the *whole* system of Schelling. Philosophy and system coincide: identity is not lost in the parts, and much less in the result”.<sup>11</sup> The “philosophy of nature” and “transcendental philosophy” are the two “sciences of the Absolute”. In them, “in the necessary forms of its existence one and the same Absolute is set forth”, the Subject-Object as both objective Subject-Object (nature) and subjective Subject-Object (intelligence or the spirit).<sup>12</sup> The “point of indifference” towards which the philosophy of nature and the philosophy of the spirit tend in their construction of the Absolute as both objective and subjective totality, as nature and spirit, is the intuition of the Absolute as that “original identity”<sup>13</sup> which – through its eternal self-manifestation – becomes other than itself and is known in its being-other.

2. Through these preliminary considerations on “contemporary philosophising” and his comparison between the systems of Fichte and Schelling, Hegel developed his first outline of a system. This included an introduction to the system based on the movement leading from the point of view of the intellect and of reflection to that of speculation. Driven by the “need of philosophy”, which tends to overcome division, the logic of the intellect overcomes its own rigid determinations and fixed oppositions by relating the limited and finite to the Absolute. This paves the way for the construction of a “system of science”, which alone is capable of ensuring the knowledge and exposition of the Absolute. For the being of the Absolute is to be found in its manifestation, which is to say in its multiple expressions and the forms of knowledge pertaining to them: “the Absolute must posit itself [...] within

---

<sup>10</sup> *Ibid.*, 68.

<sup>11</sup> *Ibid.*, 94.

<sup>12</sup> *Ibid.*, 101.

<sup>13</sup> *Ibid.*, 112. See Marcuse 1975, 55-57. On the connection between the concept of “original identity” and that of “life”, see 46-48.

manifestation, i.e. not destroy it, but establish it as an identity”.<sup>14</sup> After a first introductory part (logic), the system is divided into a “theoretical part”, or “philosophy of nature”, and a “practical part”, or “philosophy of intelligence” or of the “spirit”. It then ends by reverting to its beginning, with the “polarity” of the intuition of the Absolute, which “is found objectively (art and religion)” or “takes shape” (speculation). Both sciences, that of nature and that of the spirit, expose the Absolute: the former as objective Subject-Object, the latter as subjective Subject-Object. For each of these two forms of manifestation of the Absolute, they trace the development “from the lower powers to [...] the totality”. Drawing upon a Spinozan principle, Hegel therefore establishes a correspondence between the two sciences, as between spirit and nature: “the order and connection of ideas (i.e. of the subjective) is the same as the order and connection of things (i.e. of the objective)”.<sup>15</sup>

As concerns *Naturphilosophie* in particular, what we have here is a dialectic knowledge of nature that grasps its profound dynamism through a thought that rejects the rigidity and fixity of intellectual concepts, along with all quantitative approaches to natural phenomena, and instead grasps its fluidity: nature thus shows itself through its hidden rationality by manifesting itself as life. This entails a transcending of the empirical and experimental method of the science of nature<sup>16</sup> and the setting of the latter against the backdrop of a philosophy founded on the “intellectual intuition”<sup>17</sup> of the close identity and unity between *mens* (the spirit) and nature, reason and reality, where the distinction between the

---

<sup>14</sup> Hegel 1970b., 48.

<sup>15</sup> *Ibid.*, 106.

<sup>16</sup> The distancing of Hegel’s philosophy of nature from the method of modern science – as it had taken shape starting from Galileo Galilei – is founded upon the very conception of philosophy as speculation and hence – as Nicolao Merker has aptly noted in *Le origini della logica hegeliana (Hegel a Jena)* – upon the “idealistic way of conceiving the objectivity or reality of nature as an (objectified) alienation of the Idea and hence the (empirical) unity of the material as a direct emanation of the (speculative) unity of the Idea” (Merker 1961, 132-133).

<sup>17</sup> Schelling 2006, 106.

two stems from the original duplication of the original whole, which is to say the Absolute.<sup>18</sup>

Hegel explicitly refers to intuition, without which it is impossible to overcome division and the endless loop in which reflection – the knowledge of the intellect – gets caught, in one of the fragments of the *Nachlass* for the lecture series he held in 1801-02 on the *Introductio in Philosophiam* [“*Die Idee des absoluten Wesen*” (1a-2b)]. Here, in a polemical engagement with critical philosophy, he identifies “a firm and clear intuition” of the idea of the Absolute, to be set forth in the system of philosophy, as “the primary condition for philosophising” and its starting point. The articulation of the latter must correspond to the very movement of the “absolute essence”, which “defines in the idea, so to speak, the image of itself, and is itself realized in nature [and] takes itself up as spirit, reverting to itself and acquiring self-knowledge”.<sup>19</sup>

According to the system plan presented in *Die Idee des absoluten Wesens*, logic and metaphysics, which is to say the “science of the idea in itself” (i.e. not yet as “universe”) is to be followed by “the science of the reality of the idea”, which in turn will differentiate itself into the philosophy of nature and that of the spirit. The philosophy of nature will lend expression to “the real body of the idea” (the “universe”) as the “system of the heavens” and the system of the “earth”. Within the latter, the reality of the idea presents itself as “life” in an “organic” form, the “concept” of which includes the “ideal moments” of both the “mechanical” and the “chemical” element, and finds expression “in the mineral system of the earth, the plant one and the animal one”. Taking the form of animal life, however, the idea of the organic “will break away from nature”, from being-other, from externality, and “posits itself as

---

<sup>18</sup> Merker remarks: “According to Hegel the non-rigidity or dialectical quality of thought is only assured when this thought is the thought of a Whole (Idea) that divides itself into reason and nature, and hence a thought which has awareness of this division and clings to it as a contradiction within the very context of the Idea” (Merker 1961, 134 and n. 126). In doing so, Hegel does not take account of the non-rigid and dialectic quality modern science acquires through the relation between hypotheses and their experimental testing.

<sup>19</sup> Hegel 1998a, 264, 262.

spirit”. It is significant that in the context of the physics of the heavenly bodies, the solar system, which Hegel describes as “the most sublime and purest expression of reason”, is regarded as “a living being” (*Lebewesen*, or *animal* in the Latin text).<sup>20</sup> A clear allusion is being made here to the philosophy of nature expounded in Plato’s *Timaeus*. Hegel proves to be familiar with this dialogue and quotes it at the end of his *Dissertatio*, in relation to “Pythagorean numbers”.<sup>21</sup> In particular, one is reminded here of that passage from the *Timaeus* reproduced by Hegel in his *Lectures on the History of Philosophy*, in which Plato states that:

the creator, reflecting on the things which are by nature visible, found that no unintelligent creature taken as a whole was fairer than the intelligent taken as a whole; and that intelligence could not be present in anything which was devoid of soul. For which reason, when he was framing the universe, he put intelligence in soul, and soul in body, that he might be the creator of a work which was by nature fairest and best. Wherefore, using the language of probability, we may say that the world became a living creature truly endowed with soul and intelligence by the providence of God.<sup>22</sup>

Equally detectable is an implicit reference to Aristotle’s concept of nature, which Hegel – as argued in his *Lectures on the History of Philosophy* – considers superior to the one dominant in modern thought, precisely because it “understood nature as *life*, as unity which has its end within itself and unity with itself”.<sup>23</sup> While thinkers, and especially modern thinkers, usually place nature within the category of necessity, Aristotle focuses his attention on “immanent finality”, regarding “necessity” as an “external condition”. “Nature – Hegel states when discussing Aristotle – means precisely that a thing will become what was already within it from the beginning; it is this immanent universality and finality that are accomplished”.<sup>24</sup>

---

<sup>20</sup> Hegel 1998b, 237. See also Illetterati 1995, 105.

<sup>21</sup> Hegel 1979, 174

<sup>22</sup> *Tim.* 30b-c; cf. 30d; Hegel 1979, 230-231.

<sup>23</sup> Hegel 1979, 174.

<sup>24</sup> *Ibid.*, 176. Here Hegel quotes *Phys.* B, 8, 199b: “But the person who asserts this entirely does away with ‘nature’ and what exists ‘by nature’. For those things are natural which, by a continuous movement originated from an internal principle, arrive at some

The principle of the vitality and dynamism of nature also underlies the idea of the system of heavenly bodies illustrated in the *Dissertatio*. The opposition between the “utmost density” of bodies and the “utmost rarefaction” of ether – and hence the “separation of bodies” – is overcome through the “primitive identity of nature”, ensuring the cohesion of the system and the mutual independence of heavenly bodies in the space they cover by rotating on their orbit: “nature – Hegel writes – does not want the system of heavenly bodies to coagulate into a single mass, nor that it fall into that sad state of *natura naturata*, there to share the fate of bodies, but that it be a living expression of reason and its likeness”<sup>25</sup>.

This is enough to give an idea of the anti-mechanistic quality of Hegel’s philosophy of nature and of what was destined to become the guiding thread in his treatment of the subject, as already foreshadowed in his *Science of Logic*, namely the progressive movement from externality to internality, the progressive rising from the objectivity of nature to the subjectivity of the spirit, and hence the progressive passage from mechanism to life as the most direct manifestation of the idea.

Nature – Hegel writes in the annotation to § 193 of the *Encyclopaedia* (1817) – is divine *in itself*, in the idea, but in the specific mode by which it is nature it is suspended. As it is, the being of nature does not correspond to its concept [...]. The highest level to which nature drives its existence is *life*, but as only a natural idea this is at the mercy of the unreason of externality.

In § 195 Hegel further stresses the idea that nature in itself is “a living whole”, in the sense that it constitutes the movement by which the idea posits itself

---

completion: the same completion is not reached from every principle; nor any chance completion, but always the tendency in each is towards the same end, if there is no impediment.”

<sup>25</sup> Hegel (1998b), 251: “illud corporum coelestium systema non in unam massam coagulari, neque in tristem naturae naturatae statum et corporum sortem decidere sed rationis vivam expressionem suique imaginem esse voluit natura”. Cf. Negri 1984, XLVIII-XLIX. For a comment on the *Dissertatio* see Neuser 1986 and Negri 1984.

as that which it is *in itself*; or, what is the same thing, it goes *into itself* out of that immediacy and externality which is *death*, in order to exist as a *living being*; yet further, it suspends this determinacy of the idea, in which it is only life, and becomes spirit, which is its truth.<sup>26</sup>

It is within the framework of this general speculative perspective that we must broach the issue of the concept of space, by starting from an engagement with the 1801 *Dissertatio de orbitis planetarum* and then focusing on Hegel's first outlines his system, drawn at Jena, before the break with Schelling and the "phenomenological crisis of the system".

3. Nowadays, Hegel's interest in the study of nature is usually traced back to his Bern period, when he was serving as a tutor for the von Steiger family: their country house in Tschugg boasted a library stacked with geometry and physics books pertaining to Newtonianism and Cartesian rationalism.<sup>27</sup> On the other hand, with regard to the *Habilitationschrift de orbitis planetarum*, Rosenkranz informs us that Hegel "had already long come up with the topic: a research on the conformity to the laws on the mutual distances among planets"; he adds: "even before then, in his papers we find extracts from the mechanical and astronomical writings of Kant, Kepler and Newton, among others".<sup>28</sup> In his *Dissertatio*, as already observed by Rosenkranz, Hegel acknowledges astronomy's debt towards Newton, precisely "on account of what it borrows from mathematics"; yet, at the same time, he argues that "it is necessary [...] to distinguish between mathematical relations and the physical expression he [i.e. Newton] gave them".<sup>29</sup> One must not confuse the quantities that are the focus of mathematics, or the lines employed in geometry, with the forces or causes that are the object of physics. For instance – Hegel observes – "it is clear that the geometrical need for a tangent line in no way implies the need for a tangential physical force".<sup>30</sup>

---

<sup>26</sup> Hegel 1817, § 193 Anm., 127-128, § 195, 130; cf. Hegel 1970c, § 248 Anm., 27-28. See too Verra 2002, 21.

<sup>27</sup> See Ferrini 1996, 82.

<sup>28</sup> Rosenkranz 1988, 151

<sup>29</sup> Hegel 1998b, 246.

<sup>30</sup> *Ibid.*, 240.

Hegel is no less critical of the possibility of demonstrating the forces of attraction or repulsion, or the centripetal force and the centrifugal, on the basis of the empiricist philosophy dominant in British culture which Newton and the Newtonians referred to. For this would mean attempting to define the whole starting from its parts, whereas the “genuine method” of geometry starts from the whole in order to deduce its parts:

it does not seek to construct the circle or any other curve from lines intersecting at a right angle or any other way; on the contrary, it takes as given the circle or any curve under consideration and from it establishes the resulting relations of the rest of the line.<sup>31</sup>

What empiricist philosophy fails to grasp is the principle of genuine philosophy, which – by drawing upon the conception of the Absolute as “identity of identity and non-identity” expounded in *Differenz*<sup>32</sup> – Hegel enunciates in a later passage of the *Dissertatio*: “the principle of identity that posits difference within itself”.<sup>33</sup> This principle cannot be attained by “mechanical science, since it remains alien to the life of nature”, which is to say to nature as the objectification of the idea, as the hidden spirit that contains within itself a movement leading back to the idea as self-conscious spirit. As Hegel was to argue in the *Science of Logic*, with the empiricism and experimentalism of Newton and “the heirs of Bacon” as his polemical target, it is certainly

a great service to ascertain the empirical numbers of nature, e.g., the distances of the planets from one another; but it is an infinitely greater service when the empirical quanta are made to disappear and they are raised into a universal form of determinations of quantity,

so as to turn them into “moments of a law or of measure.” Here Hegel acknowledged Galileo and Kepler’s great merit with regard to the fall of

---

<sup>31</sup> *Ibid.*, 241-242.

<sup>32</sup> Hegel 1970b, 96: “Das Absolute selbst aber ist darum die Identität der Identität und der Nichtidentität; Entgegensetzen und Einssein ist zugleich in ihm.”

<sup>33</sup> Hegel 1998b, 247. On the criticism of Newton in the *Dissertatio*, see Marchetto 2008, 48-49.

bodies and the motion of heavenly bodies respectively. The two scientists' merit lies in the fact that they proved capable – unlike Newton, that is – of demonstrating “the laws they [had] discovered” by showing “the whole compass of the particulars of observation to correspond to them”.<sup>34</sup> And yet, philosophy requires even more, namely that the quantitative determinations entailed by the various laws be deduced from the concepts or qualities of the terms which are set in mutual relation, in this case the concepts of space and time.

Within the framework of mechanical science, matter is conceived as “inert matter”, one of the properties of which is gravity, and matter in all of its variety is explained through external causes. Hence Newton's wish to introduce the idea of centrifugal force in order to interpret the orbits of planets within the solar system, and his attempt to trace everything back to God. Indeed, in his *Principia* Newton argues: “This most beautiful system of the sun, planets, and comets, could only proceed from the counsel and dominion of an intelligent and powerful Being. [...]. This Being governs all things, not as the soul of the world, but as Lord over all; and on account of his dominion he is wont to be called Lord God”.<sup>35</sup> Now, Hegel observes that if this is the case, if everything may be traced back to God, then we should bear in mind that “God's action is not external or mechanical, nor is it arbitrary or random”.<sup>36</sup> The various forces, therefore, are to be conceived of as immanent in nature, and we are to acknowledge the latter's rationality and inner laws.

According to genuine philosophy, matter is always one and the same, just as gravity; it is an original whole which in its real differentiation divides itself into two poles, forming a “line of cohesion” between them, and in its ideal differentiation divides itself into the “factors” or “powers” of space and time. As has already been mentioned, this conjunction of unity and duality in the understanding of

---

<sup>34</sup> Hegel 1969, 407.

<sup>35</sup> Newton 1846, 504. Newton assumes space and time to be absolute, unchangeable, eternal, infinite and independent of all material objects.

<sup>36</sup> Hegel 1998b, 247.

totality, of the whole, clearly echoes Schelling's thought,<sup>37</sup> and further reinforces the Hegelian conception of the whole as an identity which encloses differences within itself. Subsumed within the unity of a single term that is either gravity or matter – “gravity constitutes matter such that matter is objective gravity” – an absolute mutual identity emerges between space and time which cannot vary, which can neither grow nor diminish. By contrast, the relationship between time and space is marked by differences or quantitative relations insofar as they are regarded as the forms or factors (or “powers”, to use Schelling's expression) in which gravity exists (“gravity must be said to be always one and the same, and existing in the form of two factors: space and time”). In such a way, time and space find themselves in a quantitative relation whereby “one increases when the other decreases”.<sup>38</sup> For this very reason, Hegel praises the talent of Kepler, who never attributed “any increase or decrease to the force of gravity”, but merely “posited a relation between the two factors that can genuinely increase or diminish”.<sup>39</sup> In this passage, Hegel also draws a distinction between space as such, as an extension devoid of motion, which is to say as “space at rest”, and space “generated by motion in time”. In the former sense, space appears to be an objective, abstract dimension, just as space and matter are connected to an abstract notion of the objective through the definition of matter as “filled space”, pure formless matter devoid of any principle of motion. Actually, a principle of motion does emerge, namely in the very act by which matter fills space, since matter entails a capacity to resist all other matter pressing to occupy its place. Yet, Hegel observes, the notion of resistance “is a purely negative and empty notion”: for once space is filled, there is no longer any principle of change – the latter must be

---

<sup>37</sup> Schelling argued that “neither from duality alone nor from unity alone can one understand how things are born - one can only understand it from the necessary union of one thing in the other in their mutual Bond” (Schelling 1809, XXVI).

<sup>38</sup> Hegel 1998b, 245-246. “Gravitas una eademque dicenda est, quae in forma duorum factorum, spatii et temporis, sive etiam spatii, ut ita dicam, quiescentis et spatii motu in tempore geniti existit: omnis autem quantitativa differentia et ratio ad hos factores pertinet, quorum altero diminuto alter augetur”.

<sup>39</sup> *Ibid.*

sought for elsewhere. In order to switch from a purely ideal and mathematical notion of matter as objectivity to the notion of matter as reality, as physical matter, it is necessary to introduce the form of subjectivity, which Hegel terms *mens*. This is a principle of negation of inert matter which, when applied to space, to space at rest, as pure extension, defines itself as the point. As Hegel himself suggests soon afterwards, in relation to space the principle of subjectivity or *mens* may actually be seen as the other factor or power of matter, which is to say time, whose action upon space engenders the point.<sup>40</sup>

Starting from their original identity, which is matter, objective gravity, space and time distinguish themselves as separate factors or powers, only to always reassert their mutual identity in the end. This is the origin of change and motion: in physical terms, of the contraction and expansion of matter. One might refer here to Schelling's conception of the relation between space and time. In space we first find the dispersal of the Bond – of the Absolute – in multiplicity, in the exteriority of things one outside of the other; in time we instead find the contraction of multiplicity into the unity and identity of an instant, which negates the dispersion and multiplicity of space and engenders change and the motion re-establishing the unity and identity of the Absolute.<sup>41</sup> Hegel also believes that it is the power of time, *mens*, which creates motion from the stillness of the point, its absolute exteriority; *mens*, time, which is self-production, engenders the line by entering into relation with space, with the point, yet still in a subjective and ideal form. In order to find expression, it must once again posit itself in space, in extension; together, the line and extension form the plane: “The line, therefore, – Hegel writes – is the *mens* producing itself, yet in its subjective and self-enclosed form: it then acquires its perfect and natural

---

<sup>40</sup> Cf. *ibid.*, 249. The relation between time and space is presented from a different angle by Aristotle. In a passage from Book IV of *Physics*, the philosopher points to “a correspondence” between the continuous and discrete structure of time and that of the point: “Time, then, also is both made continuous by the ‘now’ and divided at it”, and likewise “the point also both connects and terminates the length — it is the beginning of one and the end of another.” (*Phys.* Δ, 11, 220a).

<sup>41</sup> Cf. Schelling 1809, XXVII-XXVIII.

form by passing into the opposite, which is to say space, and constituting the plane”.<sup>42</sup>

4. As we have seen, in *Differenz* nature is presented as the objective Subject-Object. Precisely for this reason, in nature we also find the moment or aspect of subjectivity. What this means, in the language of the *Dissertatio*, is that matter is not just extension but also thought, *mens*, i.e. it is not simply space but also time. From this point of view, in accordance with the place of nature within the system, space at rest, as mere extension, expresses the most extreme side of nature as exteriority, as the idea’s becoming other than itself, or more generally as objectivity and the opposite pole compared to the spirit. Time, by contrast, as the negation of space at rest, of mere extension, prior to reverting in turn to the spatiality of the point-instant, emerges as the power or factor of matter that reveals its subjective aspect – as the factor and power of motion and change.

As Hegel argued a few years later, in a note to fragment 1 of his *Naturphilosophie* from 1803-04, “nature is in space; the whole of past history remains present; the spirit is in time: it has destroyed the past, its process of formation”.<sup>43</sup>

The notice for this lecture course announced the exposition of a “philosophiae speculativae systema, complectens a) logicam et metaphysicam sive Idealismum transcendentalem, b) philosophiam naturae, c) philosophiam mentis”.<sup>44</sup>

In Hegel’s *Nachlass* a sizeable group of fragments has been preserved from the manuscripts for this course, on the philosophy of nature and the philosophy of the spirit. I am here referring to fragments 3 and 4. In fragment 3, Hegel describes the earth as embodying the opposition between matter as an inert mass and motion, which constitutes “the first simple potency of the earth, which is to say

---

<sup>42</sup> Hegel 1998b, 249.

<sup>43</sup> Hegel 1975, 5.

<sup>44</sup> On the notices for Hegel’s lectures at Jena, see Kimmerle 1967, 53-56. On the philosophy of nature at Jena, see Neuser 2004.

*mechanism*”.<sup>45</sup> In fragment 4 he adds that mechanism “immediately arises with what has brought about the passage from the heavenly system to the terrestrial system, i.e. with the reduction of motion through rest, and the falling of the two terms (motion and rest) one outside of the other”. Actually, in separating, these continue “to relate to one another, since their separation derives from their original being one”, for one term passes into the other as its opposite and this means that “they – motion and rest – are simply in relation to one another”. This original “being one” of motion and rest, however, is at first an “empty, invisible being one”: it is the earth as “this wholly indeterminate being one”. Mechanism is precisely the mode of being of nature (the earth) in which the unity of motion and rest comes about, “the establishment of what constitutes the unity of inert mass and motion.”<sup>46</sup> We here find a reference to space and time. Motion extends to inert mass, engendering real matter, whose “ideal moments are time and space” – whereas its “real, independent moments are bodies”<sup>47</sup>. Space emerges here as the positive unity of mass, i.e. of inert matter, which nonetheless has within itself the memory – so to speak – of its own original unity with motion. This lends matter an inner animation in the form of the negative unity of the “absolute point”: “mass – Hegel writes – is absolute unity equal to itself, in which negative unity subsists, the *absolute point*”<sup>48</sup>. The insertion of the “absolute point”, identified in the *Dissertatio* as the application of time to space, generates a multiplicity of points and limits, meaning that the mass, space/matter, divides itself into countless indivisible parts, or atoms. An infinite quantity (*Menge*) of quanta (*Quanti*) thereby emerges, which is to say of parts stemming from the negation of the universal mass. Each of them, as itself mass, contains its own centre (*Mittelpunkt*) within itself.<sup>49</sup> While mutually distinct, quanta are all essentially the same: “one is a quantum as much another”. In their self-equality and non-differentiation, they are

---

<sup>45</sup> Hegel 1975, 11.

<sup>46</sup> *Ibid.*, 19-20 (fragm. 4).

<sup>47</sup> *Ibid.*, 11-12 (fragm. 3).

<sup>48</sup> *Ibid.*, 12 (fragm. 3).

<sup>49</sup> *Ibid.*, 24-25 (fragm. 4).

inert, yet this inertia affects their very mutual independence and distinction; as the removal of their independence, it takes the form of gravity, which presents itself as the fall of a body with a rectilinear motion that finds its beginning and end, its starting point and point of arrival, in its opposite, namely rest.

5. The notice for Hegel's lectures for the winter semester of 1804/05 reflects a significant change in the development of his system, which is no longer generally described as "philosophiae speculativae systema", but rather as "tota philosophiae scientia", articulated into "philosophia speculativa (logica et metaphysica), naturae et mentis." This lecture plan was again adopted in the summer semester of 1805, when Hegel also announced he was just about to publish a book presenting his system (although the same announcement had already been made in the 1802 and 1803 notices). Manuscript 9 of Hegel's *Nachlass*, on *Logik, Metaphysik und Naturphilosophie*, may indeed be associated with these two courses from the 1804/05 winter semester and 1805 summer semester, as part of the philosopher's second plan for the presentation of his system.<sup>50</sup> At the end of the section devoted to metaphysics, the spirit is said to recognise itself in the idea of absolute existence; for this very reason, however, it does not yet recognise itself as absolute spirit. It has become such for us, in itself, but not yet for itself. The absolute spirit must manifest its idea, it must manifest itself as absolute spirit, possessing self-awareness. The first moment in this realisation of the absolute spirit is nature, which is the absolute spirit itself grasping itself as objectivity. According to Hegel, this first self-positing of the absolute spirit is "*nature*, the simple absolute spirit referring itself to itself; it is *ether*, absolute *matter* [...], living nature".<sup>51</sup>

Hence the philosophy of nature distinguishes itself from the common way of envisaging nature, for it presents the latter as consisting

---

<sup>50</sup> This manuscript may be found in Bd. 7 of the critical edition of the Hegel's *Gesammelte Werke* published by the Reinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften and the Deutsche Forschungsgemeinschaft.

<sup>51</sup> Hegel 1971, 177-178.

“of wholes and parts in different quantities, and in a causal relation, as well as a quantity of ‘these’ [single, determined things]”.<sup>52</sup> This way in which reality appears and presents itself is an abstract and purely ideal one, stemming from reflection and the intellect. The true appearance and reality of nature, by contrast, is its appearance as spirit, the reality of the spirit. This appearance of nature, this reality of the spirit, is internal to nature itself, it is part of its very essence, and not something added to it by the knower from the outside: “its essence is within itself, its reality is that of being a *living* nature, a self-reflecting infinity, of knowing, and its matter, which is to say its absolute self-equality, is life”.<sup>53</sup> What comes to the fore here, in the introductory pages of *Naturphilosophie*, is the characterisation of nature as life, as “hidden spirit”, as the other for the spirit whose process consists in becoming other than itself, as the other of the other, i.e. the acquisition of self-awareness on the part of the spirit: nature in its totality is “the becoming of the existence of the spirit as Ego”.<sup>54</sup>

The spiritual substance first finds objective expression as ether or absolute, infinite and indeterminate matter. In its absolute restlessness, this ether, or absolute matter, is like the spirit, which is equal to itself in its being other than itself: it is the capacity to take up any form – absolute plasticity and elasticity.<sup>55</sup> As Giordano Bruno argued, “ether [...] knows no specific quality, but receives all those lent to it by nearby bodies.”<sup>56</sup> According to Henry More - as Koyré writes - ether is

a substance incorporeal, but without Sense and Animadversion, pervading the whole Matter of the Universe, and exercising a plastic power therein, according to the sundry predispositions and occasions of the parts it works upon, raising such Phenomena in the world, by directing the parts of the matter and their motion as cannot be resolved into mere mechanical powers.<sup>57</sup>

---

<sup>52</sup> *Ibid.*, 180.

<sup>53</sup> *Ibid.*, 180-181.

<sup>54</sup> *Ibid.*, 186.

<sup>55</sup> *Ibid.*, 188.

<sup>56</sup> Bruno 1972a, 529.

<sup>57</sup> Koyré 1970, 104-105.

Ether, as the highest part of the sky, as light expanding in an absolute way, is absolutely infinite. Its moments are only “ideal moments, which in their mutual opposition refer to one another”; they “are absolutely restless in this relation” and remove one another in their separateness. These moments of the ether, “which immediately discloses itself as genuinely infinite”, are space and time. This “infiniteness is motion”; or rather: “as totality, it is a system of spheres and motions [heavenly bodies]”<sup>58</sup>. One is reminded here of Bruno’s definition: “there is one sky, an immense ethereal region, where these magnificent lights keep their proper distances in order to participate in eternal life”.<sup>59</sup> Space and time, then, present themselves as ideal moments of the ether, which is to say of nature as directly posited by the spirit as its first manifestation. These are ideal moments because the reality of the ether is both its self-equality, its sameness to itself, and its infiniteness, its infinite motion. Its self-equality and being at rest represent the moment of space, considered separately; yet insofar as this manifests itself, insofar as it objectively fulfils its being in itself, it represents the opposite of self-equality and being at rest: it is the moment of infinity and motion (from the equal to its opposite, the unequal and different) – hence, time. Just as infinite as space, time, as an ideal moment, in becoming other than itself spills into its opposite, into self-equality and rest, thus becoming space. Ether, as the whole, possesses this motion within itself, so that from space it becomes time and from time space, since the whole is the unity of the self-equal and the different<sup>60</sup> – the ontological or speculative principle on which the whole Hegelian system is founded. Here too it is worth bearing in mind the influence of Schelling and of his crucial idea that the relation between space and time in nature is based on the mutual negation of the separate identity of each. On the other hand, in the fact that according to Hegel ether immediately posits itself as space we find the same idea of a close interrelation between ether and space affirmed

---

<sup>58</sup> Hegel 1971, 192.

<sup>59</sup> Bruno 1972b, 34.

<sup>60</sup> Hegel 1971, 193.

by Bruno and Kepler, according to whom all space is filled with ether. Even Newton believed that ether fills space, at least within the solar system.<sup>61</sup> Yet this notion is here turned on its head, so to speak, since according to Hegel it is ether, as the totality of all moments, that constitutes the reality of space and time: “the reality of space and time [...], as separate terms, is the expression of the totality of moments”; the “essence” of each of these remains their mutual “relation”.<sup>62</sup> It is also worth recalling here what Hegel states when illustrating Plotinus’ thought, namely that “space is the pure abstract continuity of the activity of light – not being active as such, however, but rather the form of its being uninterrupted”;<sup>63</sup> for indeed space, as Hegel stresses once again, is the ideal – i.e. abstract and formal – moment of the absolute self-equality of the ether.<sup>64</sup>

6. Space as absolute space, by its very concept, is self-equality which has difference, the infinite, outside itself, and hence also the negative, limit, outside itself. Within absolute space, this limit, this counterpart to the infinite, or time, is the point: “Just as time moves outside itself and becomes space, so space must move into itself and remove itself through the point”.<sup>65</sup>

The point introduces a limitation within the indeterminate continuity of space. This, however, does not make absolute space determined space, but rather introduces “the concept of a general dimension within it”.<sup>66</sup> Yet, because of this indeterminate limitation, in the very act of positing itself in space, this dimension is likewise “removed” – not eliminated, but simultaneously negated and preserved. This means that “a second dimension in general” is placed “as a [determined] limiting which relates to the indeterminate limiting of space”. This new dimension presents itself as “the first being- limited of

---

<sup>61</sup> Koyré 1970, 132-133.

<sup>62</sup> Hegel 1971, 193.

<sup>63</sup> Hegel 1979, 452.

<sup>64</sup> Hegel 1971, 192.

<sup>65</sup> *Ibid.*, 197.

<sup>66</sup> *Ibid.*, 198.

space, as *surface*”, which is “the relation between two dimensions”<sup>67</sup>, “the union of the negative and space”.<sup>68</sup> This means that the surface is the being-other or opposite of space, placed in relation to space itself, which therefore appears to be divided, yet not negated, but on the contrary reconfirmed in its indifference and universality:

It, the surface, is indeed the limiting of space, yet it is not the free limit itself, like a negative, but rather the union of the negative and space, the synthesis of both. In other words, it is the opposite of space placed in relation to space itself, as the negation of space, so that this is only divided – there are two spaces, but in such a way that space is indifferent in this negation and remains equal to itself, and its negation is nothing at all.<sup>69</sup>

Within space, as self-equality, each form of determinateness becomes indifferent, and hence the negation of the being-other of space turns out to be a formal negation which remains internal to space. This negation of surface is the line, which is “the dimension of direction”; as “real dimension” it becomes “the expression of the dimension of space in general”.<sup>70</sup> In its treatment of the dimensions of space, the text from 1804-05 alludes to a distinction that was more broadly formulated in the 1805-06 lecture course and taken up later on as well. This is the distinction, best illustrated in the presentation of the philosophy of nature provided in the *Enzyklopädie* of 1827-1830, between on the one hand a domain of the “distinctions” of space that has to do with its “indifference” and self-equality and which directly assumes dimensions according to their current meaning as height (or depth), length and width; and on the other a domain of distinctions that is essentially determined and qualitative, and stems from the concept itself. Within the former domain, dimensions are assumed according the current, common meaning they also possess in geometry, as height (or depth), width and

---

<sup>67</sup> *Ibid.*, 199.

<sup>68</sup> *Ibid.*, 200.

<sup>69</sup> *Ibid.*

<sup>70</sup> *Ibid.*, 201.

length.<sup>71</sup> Within the second domain, a first dimension is provided by the “negation of space itself” as pure exteriority, and this negation is the point. A second dimension is given by the “line”, “the spatial existence of the point”. A third dimension, constituted by the negation of the negation, is provided by the surface, “which on the one hand is a determination compared to the line and the point”, but on the other represents “the re-establishment of the spatial totality”.<sup>72</sup> In his analysis of dimensions, in the text from 1805-06 Hegel refers both to the dimensions stemming from the concept itself – point, line, surface – and to those which in space only express “different directions”: height, width and length. The latter correspond to internal determinations: front and rear, right and left, above and below<sup>73</sup>. In the text from 1804-05 Hegel draws attention to the fact that while the dimensions of space are the moments of the realisation of space, they might also be other than three (“the determination of number – Hegel writes – immediately comes about as an extrinsic determination, which has the form of contingency”)<sup>74</sup>. Absolute space, moreover, tends to remove its own dimensions, to negate its own determinations, as surface and line; to negate its own limitations and rule out the multiplicity of determined spaces: in such a way it contracts into the point – “it is the point”. As absolute space, space is a positive totality; as point, it is a negative totality. These two modes of totality, however, fall one outside of the

---

<sup>71</sup> The three-dimensionality of space is envisaged by Aristotle as a feature that place has in common with bodies, although place itself cannot be conceived as a body (*Phys. Δ*, 1, 209a). According to Aristotle, place is “the innermost motionless boundary of what contains” (*Phys. Δ*, 4, 212 a) or indeed “the limit [...] in the limited” (*Phys. Δ*, 4, 212 b).

<sup>72</sup> Hegel 1970c, §§ 255, 256, 44-45. Taking his cue from Hegel, Dieter Wandschneider has developed his own philosophy of nature in relation to contemporary natural sciences. In particular, he has delineated an “interpretation of the three-dimensionality of space within the horizon of a theory of principles”. With regard to Hegel’s treatment of space, Wandschneider has emphasised that “Hegelian deduction [...] interprets space as a concept within the element of exteriority and traces the principle of three-dimensionality back to the affinity between the moments of this concept: singularity, particularity, and universality” (Wandschneider 1984, 226-227).

<sup>73</sup> Cf. Hegel 1976, 7-10.

<sup>74</sup> Hegel 1971, 201.

other, and hence must be placed in mutual relation through an intermediary, namely: the surface and line, which unite the absolute singularity of the point and the empty universality of absolute space. Yet, precisely because positive totality and negative totality, universality and singularity, self-equality and infinity are terms that fall one outside the other, space, in realising itself as self-equality, spills into its opposite, into the “simple infiniteness of time”. The latter, in turn, when realising itself, had passed into its opposite, the self-equality of space. “Space – Hegel concludes – in its real realisation has passed into its opposite, into time, just as time has passed into space”.<sup>75</sup> This text from 1804-05 confirms the theory of the ideality – or abstractness – of space and time considered in themselves, as separate, and of the reality of space-time as the *being* of time in space and the *being* of space in time. To be more precise: “time exists only insofar as it becomes space, and space only insofar as it becomes time, and vice versa, the one only insofar as it reverts to the other”.<sup>76</sup> The “real union” of the two is “the real infinity of the ether”, of absolute matter, which is *motion*.<sup>77</sup>

7. As has been mentioned, Hegel’s treatment of the concept of space in his course for the winter semester of 1805-06 coincided with a moment of crisis for his system. This was the first and only time in which Hegel made no provisions for lessons on logic and metaphysics: the only aspects of the “whole science of philosophy” he addressed were those pertaining to the philosophy of nature and the philosophy of the spirit, which he brought together under the title of *philosophia realis* (*Realphilosophie*). Hegel’s presentation of the philosophy of nature and the philosophy of the spirit independently from any exposition of his system, his unwillingness to expound on logic and metaphysics, and finally the fact that he introduced a seminar on the history of philosophy may all be connected to the so-called “phenomenological crisis of the

---

<sup>75</sup> *Ibid.*, 203.

<sup>76</sup> *Ibid.*

<sup>77</sup> *Ibid.* Cf. *ibid.*, 204.

system”<sup>78</sup>. This was a stage of development of Hegel’s thought in which, in conjunction with his attempt to distance himself from Schelling and to emphasise the “scientificity” of his own philosophy, the problem of “philosophical propaedeutics” emerged in all of its broadness and depth: the need for a science of the experience of knowledge capable of justifying and providing the foundations for the horizon of “absolute knowledge” within which Hegel sought to expound his system. These changes also influenced Hegel’s philosophy of nature, first of all by leading to a greater stress upon the exteriority of nature, as first and most prominently attested by the exteriority of space: “The first or immediate determination of nature – Hegel writes in § 197 of his 1817 *Encyclopädie* – is the abstract universality of its being outside itself – its unmediated indifference, space.” In the annotation to this paragraph, after recalling that according to Kant “space, like time, is a form of sensory intuition”, Hegel stresses the correctness of Kant’s determination of space as “a pure form, which is to say an *abstraction* – more precisely, that of immediate exteriority”.<sup>79</sup>

#### REFERENCES

- Aristotle, *Physics*, transl. by R. P. Hardie and R. K. Gaye, The University of Adelaide.
- Bruno, Giordano (1972a), *De l’infinito, universo e mondi* [1584], in G. Bruno, *Dialoghi italiani. Dialoghi metafisici e morali*, con note di G. Gentile, terza edizione a cura di G. Aquilecchia, Firenze, Sansoni, 343-537.
- Bruno, Giordano (1972b), *La cena de le ceneri* [1584], in G. Bruno, *Dialoghi italiani. Dialoghi metafisici e morali*, cit., 3- 171.
- Ferrini, Cinzia (1996), *Scienze empiriche e filosofie della natura nel primo idealismo tedesco*, Milano, Guerini.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1817), *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundriss*, Heidelberg, Osswald.

---

<sup>78</sup> This expression is used by Karl Rosenkranz to indicate the restless development of Hegel’s thought, which by increasingly moving away from Schelling’s philosophy of identity, came to establish the concept of self-awareness as the foundation of philosophy, ultimately leading to the *Phenomenology of the Spirit*. See Rosenkranz 1988, 201 ff.

<sup>79</sup> Hegel 1817, § 197 Anm., 131.

*The Concept of Space in Hegel: The Early Jena Years*

- Hegel (1952), *Briefe von und an Hegel*, Bd. 1, hrsg. v. J. Hoffmeister, Hamburg, Meiner.
- Hegel (1969), *Wissenschaft der Logik*, I (*Werke in zwanzig Bänden*, Bd. 5), hrsg. v. E. Moldenhauer u. K.M. Michel, Frankfurt/M, Suhrkamp.
- Hegel (1970a), *Philosophische Enzyklopädie für die Oberklasse* (1808 ff.), in G.W.F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, Bd. 4: *Nürnberger u. Heidelberger Schriften* (1808-1817), hrsg. v. E. Moldenhauer u. K.M. Michel, Frankfurt/M, Suhrkamp.
- Hegel (1970b), *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems* [1801], in Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, Bd.2: *Jenaer Schriften* (1801-1807), hrsg. v. E. Moldenhauer u. K.M. Michel, Frankfurt/M, Suhrkamp.
- Hegel (1970c), *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830). Zweiter Teil: *Die Naturphilosophie. Mit den mündlichen Zusätzen*, Frankfurt/M, Suhrkamp.
- Hegel (1971), *Gesammelte Werke*, in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft hrsg. von d. Reinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 7: *Jenaer Systementwürfe II*, hrsg. v. R.-P. Horstmann u. J.H. Trede, Hamburg, Meiner.
- Hegel (1975), *Gesammelte Werke*, hrsg. in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft v. d. Reinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 6: *Jenaer Systementwürfe I*, hrsg. v. K. Düsing u. H. Kimmerle, Hamburg, Meiner.
- Hegel (1976), *Gesammelte Werke*, in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft hrsg. von d. Reinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 8: *Jenaer Systementwürfe III*, hrsg.v. R.-P. Horstmann u. J.H. Trede, Hamburg, Meiner.
- Hegel (1979), *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, G.W.F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, hrsg. v. E. Moldenhauer u. K.M. Michel, Bd. 19, Frankfurt/M, Suhrkamp, 435-465.
- Hegel (1998a), *Die Idee des absoluten Wesens...*[1801/02], in G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke*, in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft hrsg. von d. Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Bd.5: *Schriften und Entwürfe (1799-1808)*, hrsg. v. M. Baum, R. Meist u. Th. Ebert, Hamburg, Meiner.
- Hegel (1998b), *Dissertatio philosophica de orbitis planetarum* [pro licentia docendi, tipis prageri, Jenae 1801], in G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke*, in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft hrsg. von d. Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Bd.5: *Schriften und Entwürfe (1799-1808)*, hrsg. v. M. Baum, R. Meist u. Th. Ebert, Hamburg, Meiner, 237-253 [*De orbitis planetarum*, by G.W.F. Hegel, Jena, 1801, translated from the original Latin by David Healan, Berlin and Yokohama, 2006 ].
- Illetterati, Luca, (1995) *Natura e ragione. Sullo sviluppo dell'idea di natura in Hegel*, Trento, Verifiche.

- Kant, Immanuel (1983), I. Kant, *Werke in sechs Bände*, Bd. II: *Kritik der reinen Vernunft* (1781, 1787), hrsg. v. W. Weischedel, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Kant (1838), *Critick of Pure Reason*, transl. by F. Haywood, W. Pickering, London.
- Kimmerle, Heinz (1967), *Dokumente zu Hegels Jenaer Dozententätigkeit*, in “Hegel-Studien” Bd.4, 21-99.
- Koyré, Alexandre (1970), *Dal mondo chiuso all’universo infinito*, it. tr. L. Cafiero, Milano, Feltrinelli (*From the Closed World to the Infinite Universe*, Baltimore, John Hopkins Press, 1957).
- Marchetto, Monica (2008), *La natura contesa. Schelling critico di Hegel*, Pisa, Edizioni ETS.
- Merker, Nicolao (1961), *Le origini della logica hegeliana (Hegel a Jena)*, Milano, Feltrinelli.
- Negri, Antimo (1984), “Introduzione” e “Note”, in G.W.F. Hegel, *Le orbite dei pianeti*, testo latino e traduzione italiana, a cura di A. Negri, Bari-Roma, Laterza, I-LXV; 67-85.
- Neuser, Wolfgang (1986), G.W.F. Hegel, *Dissertatio Philosophica De Orbitis Planetarum - Philosophische Erörterung über die Planetenbahnen*. Übersetzung, Einleitung und Kommentar von W. Neuser, Weinheim, Acta humaniora d. VCH.
- Neuser 2004, *Hegels Naturphilosophie der Jenaer Zeit und ihre Bedeutung für die Systemkonzeption*, in *Die Eigenbedeutung der Jenaer Systemkonzeption Hegels*, hrsg. von H. Kimmerle, R. Bubner, A. Arndt, Berlin, 2004, S. 89-98.
- Newton, Isaac (1846), *Principia, Mathematical principles of natural philosophy*, rev. and corr., with a life of the author, by N.W. Chittenden, eng. tr. A. Motte, Daniel Adee, New York.
- Plato, *Timaus*, transl. with an introduction by B. Jowett, eBooks@Adelaide2004.
- Rosenkranz, Karl (1988), *G.W.F. Hegels Leben* [1844], Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph (1809), *Über das Verhältnis des Realen und Idealen in der Natur, oder Entwicklung der ersten Grundsätze der Naturphilosophie an den Principien der Schwere und des Lichts* [1806], in F.W.J. Schelling, *Von der Weltseele, eine Hypothese der höheren Physik zur Erklärung des allgemeinen Organismus*, Dritte verbesserte Auflage, Friedrich Perthes.
- Schelling (2006), *System des transzendentalen Idealismus* [1800], in F.W.J. Schelling, *Sistema dell’idealismo trascendentale*, Translation by G. Boffi, Milano, Bompiani.
- Verra, Valerio (2002), “Introduzione”, in G.W.F. Hegel, *Filosofia della natura*, Torino, Utet, 7-49.
- Wandschneider, Dieter (1984), *Spazio, tempo e relatività nella prospettiva della “Filosofia della natura” di Hegel*, in “Studi filosofici”, VII, 1984, 221-236.

*The Concept of Space in Hegel: The Early Jena Years*

In quotations the following translation of works by Hegel into English were considered:

*De orbitis planetarum*, by G.W.F. Hegel, Jena, 1801, translated from the original Latin by David Healan, Berlin and Yokohama, 2006.

*The Difference Between Fichte's and Schelling's System of Philosophy* [Jena 1801], tr. H.S. Harris and W. Cerf, Albany, State University of New York Press, 1977.

*System of Ethical Life and First Philosophy of Spirit* [Jena 1802, 1803-4], tr. H.S. Harris and T.M. Knox Albany, State University of New York Press 1979.

*The Jena System 1804-5: Logic and Metaphysics [Jena 1804-1805]*, tr. J. Burbidge and G. di Giovanni, intro. H. S. Harris. Montreal: McGill - Queens UP, 1986.

*Hegel's Science of Logic*, tr. A. V. Miller, foreword by J. N. Findlay, London, Allen-Unwin, 1969.

*Hegel's Philosophy of Nature*, tr. A. Miller, Oxford, Clarendon Press, 1970.

*Lectures on the History of Philosophy*, 3 vols., tr. E. Haldane, University of Nebraska Press, Lincoln, 1995.

GIUSEPPE CANTILLO

Professore Emerito. Università degli Studi di Napoli "Federico II"

giuseppe.cantillo@unina.it



ENRICO PIERGIACOMI

## UNA PREGHIERA PER L'AVVENIRE: LA DIVINAZIONE IN SONNO DI DEMOCRITO\*

**ABSTRACT:** This paper proposes an interpretation of the Democritean prayer. My central proposal is that its role in ancient atomism was to seek divine visitations during sleep, thus allowing dreams to forecast unlucky or evil events, which remain inaccessible to the rational capacities of waking. In support of this proposal, I will develop three points about the gods in whom Democritus believed: 1) they were seen as real living beings (not as giant and long-lasting films), 2) they were omniscient, 3) they expressed love for the wise men who struggled to defend justice, and to expand its sway throughout the *πᾶσις*. The central evidence for this interpretation is to be found in the scientific interpretation of Penelope's dream in Homer's *Odyssey*; it is here that the philosopher could have acquired his doctrine of divination during sleep.

**SOMMARIO:** Il saggio offre un'interpretazione della funzione della preghiera democritea. La tesi centrale che si propone è che quest'ultima servisse a evocare nel sonno alcune visioni divine, che a loro volta provocano dei sogni che premoniscono tutti quegli eventi sfortunati-dannosi che l'uomo non può anticipare con la ragione da sveglio. Per supportare tale ipotesi, si sosterranno tre punti circa gli dèi in cui Democrito credeva: 1) essi erano per lui esseri viventi reali, piuttosto che simulacri giganti e molto longevi, 2) essi erano onniscienti, 3) essi amavano il saggio che si sforzava di difendere la giustizia e di diffonderla nella *πᾶσις*. Il principale sostegno dell'interpretazione è costituito dall'esegesi dell'episodio del sogno di Penelope dell'*Odissea* di Omero, al quale il filosofo poteva aver attinto durante l'elaborazione della dottrina della divinazione in sonno.

---

\* Desidero ringraziare il prof. Emidio Spinelli e il dott. Francesco Verde per l'aiuto ed i consigli ricevuti durante la stesura di questo saggio, nonché i due anonimi revisori a cui è stata sottoposta la prima versione completa del lavoro. Le loro critiche mi hanno permesso di rivedere alcuni passaggi argomentativi così come l'interpretazione di alcune fonti antiche.

KEYWORDS: Theology; Dreams and Omens; Prayer; Luck; Homeric Interpretation

Democrito fu l'autore di una delle prime cosmologie che concepirono il mondo come un'entità che diventa spontaneamente funzionante, ordinata, intelligibile (A 39).<sup>1</sup> A quei tempi, ciò significava ergersi contro l'ipotesi 'creazionista' di Esiodo, il quale supponeva che il κόσμος si fosse organizzato dietro la spinta di una divina forza generativa,<sup>2</sup> o addirittura di una divinità suprema, immortale e che governa provvidenzialmente il mondo prima ancora di nascere (cfr. lo Zeus di *Theog.* 463-465). Unita alla consapevolezza che i principi dell'atomismo escludono qualunque forma di immortalità personale (B 297), questa cosmologia fu considerata da diversi studiosi una ragione sufficiente per concludere che il filosofo non avesse elaborato una propria teologia,<sup>3</sup> e che di conseguenza i frammenti del Diels-Kranz di natura religiosa si ponessero scopi diversi dalla speculazione sulla natura degli dèi. Alcuni interpreti pensarono, infatti, che tali testi servissero al contrario a dimostrare l'inesistenza di quest'ultima, mostrando come essa fosse *de facto* ridicibile

---

<sup>1</sup> I testi di/su Democrito sono principalmente tratti dal capitolo 68 di H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, griechisch und deutsch, 8 Aufl. Abdruck der dritten mit Nachtragen, Band I-II von H. Diels, Band III Wortregister vom W. Kranz, Stellen und Namenregister von H. Diels, Berlin 1956 (I ed. Berlin 1903). Tra questi, di discussa autenticità sono le massime tramandate sotto il nome di Democrite (B 35-115). Ne accetto la paternità democritea anche alla luce delle argomentazioni formulate nel libro di G. Ruij (a cura di), *Democrito: Massime*, Milano, La Vita Felice, 2011. Altri testi sono desunti dalle raccolte di S. Luria (*Democrito. Raccolta dei frammenti, interpretazione e commentario*, testi greci e latini a fronte, versione russa in appendice, introduzione di G. Reale, bio-bibliografia di S. Luria di S. Maltseva, traduzione dal russo di A. Krivushina, traduzione e revisione dei testi greci di D. Fusaro, realizzazione editoriale, bibliografia, indici e revisione generale di G. Girgenti, Milano 2007; ed. or. *Demokrit. Teksty, perevod, issledovanija*, Leningrad 1970), di W. Leszl (*I primi atomisti: raccolta dei testi che riguardano Leucippo e Democrito*, testi in traduzione italiana con CD allegato, Firenze, Olschki, 2009) e di C.C.W. Taylor (*The Atomists: Leucippus and Democritus*, Toronto, University of Toronto Press, 1999). Le traduzioni che figureranno sono mie laddove non diversamente indicato.

<sup>2</sup> Su questo punto, cfr. D.N. Sedley, *Creationism and its Critics in Antiquity*, Berkeley, University of California Press, 2007, Edizione italiana a cura di F. Verde, *Creazionismo. Il dibattito antico da Anassagora a Galeno*, Roma, Carocci, 2011, p. 24-26.

<sup>3</sup> Cfr. W. Jaeger, *Die Theologie der frühen griechischen Denker*, Stuttgart, W. Kohlhammer, 1953, trad. E. Pocar, *La teologia dei primi pensatori greci*, Firenze, La Nuova Italia, 1982, p. 281.

ai simulacri (εἰδῶλα) emanati dagli esseri umani.<sup>4</sup> Altri ritennero, invece, che i frammenti fossero usati per scopi protrettico-educativi, vale a dire per incitare gli uomini a praticare la giustizia.<sup>5</sup> Tutti costoro concordarono, in sostanza, sull'idea che Democrito andasse annoverato tra i critici delle credenze superstiziose diffuse nella Grecia antica e tra coloro che non ebbero scrupoli nello sfruttarle per fini di edificazione morale.

Di qui è seguita a mo' di ombra la prassi quasi condivisa di spogliare di qualunque valenza teologica la preghiera di B 166, sottolineando che il filosofo non avrebbe mai potuto intonarne una, sia perché non ammetteva l'esistenza di dèi che emanano εἰδῶλα nocivi o benefici, sia perché secondo Montano egli l'aveva definita in B 234 come il "frutto di una tensione psicologica che spinge [...] a cercare all'esterno un succedaneo di quella forza morale ed intellettuale di cui [gli uomini] non dispongono a sufficienza". Il testo B 166 non farebbe dunque altro che esprimere il generico 'augurio' di Democrito di non ricevere danno dai simulacri provenienti dall'ambiente circostante.<sup>6</sup> Tale interpretazione sembrerebbe a sua volta consentita dal valore polisemico del termine εὐχή (che significa tanto 'prayer' quanto 'vow', 'wish', 'aspiration')<sup>7</sup> e dal suo ricorrere al di fuori dei contesti religiosi. A tal proposito, si può citare l'ambientazione retorico-politica del passo 803f3-6 dei *Consigli*

---

<sup>4</sup> Luria, *Democrito*, p. 1172-1173, n. 16; J. Barnes, *The Presocratic Philosophers*, London, Routledge & Kegan Paul, 1982, p. 363-364, che definisce Democrito un 'ateo'; A. Montano, "La genesi della credenza religiosa secondo Democrito", *Elenchos*, 5 (2), 1984, p. 377-379; F. Jürß, R. Müller, E. G. Schmid (eds), *Griechische Atomisten. Texte und Kommentare zum materialistischen Denken der Antike*, Leipzig, Reclam, 1988, p. 37.

<sup>5</sup> Cfr. H. Eisenberger, "Demokrits Vorstellung vom Sein und Wirken der Götter", *Rheinisches Museum für Philologie*, 113, 1970, p. 150-152.

<sup>6</sup> Montano, "La genesi", p. 380. Sulla riduzione del significato di εὐχή in 'augurio', cfr. Luria, *Democrito*, p. 1173, n. 17, e Eisenberger, "Demokrits", p. 152. Duro il giudizio di Barnes sulla questione (*Presocratic*, p. 513, n. 20). Scrivo 'quasi condivisa' perché Jürß-Müller-Schmid, *Griechische*, p. 37-38 e 457, n. 255, pensano che Democrito pregasse e prendesse dunque parte alle cerimonie religiose della sua epoca.

<sup>7</sup> Cfr. H.J. Liddel, R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, A New Edition Revised and Augmented throughout by Sir H. Stuart-Jones, with the Assistance of R. McKenzie and with the Co-operation of many Scholars, with a revised supplement, Oxford, Oxford Clarendon Press, 1996. Esso attesta anche un uso molto tardo di 'prayer for evil'.

*politici* di Plutarco, dove viene detto che Pericle “si augurava (εὐχῆτο) che non gli capitasse in mente nessuna parola estranea ai fatti”.

Le proposte esegetiche degli autori citati possono trovare molti riscontri all'interno del *corpus* democriteo. È innegabile, ad esempio, che Democrito avesse di frequente ricondotto alcuni fenomeni ritenuti di origine divina a processi squisitamente naturali, per esempio i fenomeni atmosferici (A 75), oppure che i suoi frammenti sulla religione potessero essere impiegati per incitare gli uomini ad assumere un comportamento morale (cfr. soprattutto LXXXV Ruiu). E tuttavia, ritengo che entrambi questi punti possano venire concessi pure ammettendo che Democrito credesse negli / venerasse gli dèi dell'antica Grecia e avesse elaborato un suo pensiero teologico. Infatti, dal rifiuto del creazionismo e dell'immortalità di ogni vivente non segue di necessità l'inesistenza delle divinità tradizionali, potendone anche seguire che il filosofo avesse semplicemente negato loro un ruolo attivo in sede cosmogonica e attribuito loro lo statuto di esseri corruttibili.<sup>8</sup> Inoltre, se Democrito fosse stato il riduzionista estremo disposto ad abbassare pubblicamente l'essenza degli dèi a semplici simulacri umani, allora egli avrebbe dovuto – in piena coerenza con la sua dottrina della coincidenza tra parola, pensiero e azione (cfr. B 2 e XLIX Ruiu) – rinunciare a qualunque funzione educativa della religione, nonché ricevere da parte dei suoi contemporanei un'accusa di empietà. Poiché però la tradizione dossografica non ha lasciato traccia di un processo di ἀσέβεια, ma soltanto della lotta del filosofo contro l'ingenua δεισδαιμονία (cfr. Diogene Laerzio in A 1.48), né il *corpus* democriteo difetta di frammenti religiosi di chiaro intento edificante, risulta plausibile pensare che il filosofo credesse nell'esistenza degli dèi e insieme combattesse le erronee credenze sul loro conto.

---

<sup>8</sup> Questa mia affermazione assume come premessa l'ipotesi – peraltro già supposta da Luria, *Democrito*, p. 1244 – che la teologia democritea avesse anticipato molti caratteri di quella epicurea. Sullo *status quaestionis* degli studi pubblicati fino al 1980 sulla continuità storica tra Democrito ed Epicuro è utile consultare M. Gigante, “Atomisti antichi ad Est”, in F. Romano (a cura di), *Democrito e l'atomismo antico*, Catania, Università di Catania, 1980, p. 92-123. Sull'esistenza degli dèi, cfr. poi la lettura di B 142 proposta da Ruiu, *Massime*, p. 249.

Ammettendo la validità di questa ipotesi, anche la valenza teologica dell'εὐχή di Democrito può dunque essere rivalutata. Dopo tutto, la conclusione a cui giunge Montano non risulta più inevitabile non appena si prende in considerazione l'alternativa che l'atomista poteva aver distinto un modo giusto e un modo volgare di pregare,<sup>9</sup> che sarebbero rispettivamente descritti in B 166 e in B 234. In secondo luogo, la tesi che il termine εὐχή significherebbe soltanto 'augurio' perde credito nel momento in cui si sfrutta la sua marcata polisemicità per ipotizzare che Democrito non si fosse ancora distaccato del tutto dalla mentalità arcaica, la quale ammetteva la coalescenza di significati che noi siamo propensi a distinguere più nettamente, essendo ormai incapaci di credere nella loro indistinta unità. Come secondo questa mentalità λόγος denota al contempo il discorso pronunciato e la ragione, o il nome di Elena indica 'questa donna qui' e insieme la causa della distruzione delle navi achee, così εὐχή designerebbe un atto linguistico che è sia l'intonazione di una preghiera che l'espressione di un voto, di un desiderio e di un augurio.<sup>10</sup> Ammesso ciò, viene fortemente ridimensionata persino l'obiezione che si avvale del ricorrere del termine al di fuori dei contesti teologici. Secondo questa prospettiva, l'εὐχή di Pericle consisterebbe, infatti, tanto nell'augurio di un politico che spera di persuadere i suoi ascoltatori, quanto in un'implicita richiesta di aiuto agli dèi da parte di un devoto credente che sa che senza la loro assistenza dirà certamente qualcosa di incongruo con l'occasione presente.

Si aprono così due possibili direzioni di indagine. Da un lato, uno studio sistematico sull'ambiguo trattamento della superstizione da parte del filosofo, che potrebbe procedere distinguendo le credenze che

---

<sup>9</sup> Una prassi peraltro condivisa da altri pensatori dell'età classica. Cfr. A. Magris, "A che serve pregare se il destino è immutabile?. Un problema del pensiero antico", *Elenchos*, 11 (1), 1990, p. 62-63.

<sup>10</sup> Su questo complesso intreccio, cfr. G. Calogero, *Storia della logica antica*, Bari, Laterza, 1967, p. 64-66, 75. Scrivo 'non ancora completamente distaccato' perché l'autore rileva giustamente, alle p. 436-438, che la dottrina della convenzionalità dei nomi di B 26 tradisce un parziale superamento della mentalità arcaica. La coalescenza dei significati di εὐχή e una critica delle distinzioni lessicografiche è inoltre argomento di Adkins, "Ἐὐχομαι, εὐχολή, εὐχως in Homer", *The Classical Quarterly*, 19 (1), 1969, p. 31-33.

furono da lui combattute da quelle ammesse nella sua filosofia morale secondo propositi educativi; dall'altro, una ricerca mirata della funzione e della definizione dell'*εὐχὴ* nell'atomismo antico. Questo saggio è animato dalla volontà di seguire la seconda direzione e quindi dall'intento di capire quali fossero le ragioni soggiacenti alla preghiera di Democrito e come essa fosse pienamente coerente con i principi del suo materialismo. Non essendo però possibile determinare l'utilità dell'*εὐχὴ* prescindendo da uno sguardo d'insieme sulla teologia dell'atomista, sarò costretto ad effettuare un tentativo di ricostruzione sintetica dei suoi punti fondamentali.

Il compito che mi sono proposto non è tra i più facili. Gli interpreti che hanno familiarità con il *corpus* democriteo sanno, infatti, quanto i frammenti teologici presenti al suo interno siano esigui, di difficile comprensione e ad un primo raffronto dal contenuto contraddittorio. Per evitare di addentrarsi a caso in una materia così caotica, ritengo dunque che sia prima opportuno stabilire alcuni punti fermi che possano fungere da linea guida dell'indagine. Il modo migliore per farlo consiste a mio avviso nell'elencare ciò che i testi riportano esplicitamente, così da constatare nel concreto quante, quali e di che natura sono le contraddizioni in cui sembrerebbe essere incorso il filosofo:

(A) Stando al frammento B 175, Democrito ritiene che gli dèi si interessano degli uomini dagli albori della storia a oggi donando loro ogni bene. Egli è così convinto della verità di questa affermazione al punto da arrivare a negare che essi concedono mali, danni o cose inutili. Sono, infatti, gli uomini ad imbattersi per caso (*ἐμπελάζουσι*) in queste cose per cecità d'intelletto e per insipienza (*διὰ νοῦ τυφλότητα καὶ ἀγνωμοσύνην*).

(B) In B 166, Democrito asserisce che tra gli *εἰδῶλα* che si muovono casualmente (*ἐμπελάζειν*) nell'aria ve ne sono alcuni che arrecano il bene (*ἀγαθοποιά*) e altri che arrecano il male (*κακοποιά*) agli uomini. Perciò (*ἐνθεν*) egli pregava che gli capitassero dei simulacri propizi (*εὐχετο*

εὐλόγων τυχεῖν εἰδώλων).<sup>11</sup> Questi simulacri sono grandi (μέγαρα), sovranaturali (ὑπερφύη), difficilmente alterabili sebbene non incorruttibili (δύσφθαρτα μὲν, οὐκ ἄφθαρτα δέ), antropomorfi (ἀνθρωποειδεῖς) e dotati del potere di predire il futuro a chi li contempla/ne ascolta le voci (θεωρούμενα καὶ φωνὰς ἀφιέντα). Essi sono all'origine della nozione di dio degli antichi uomini, i quali non considerarono l'esistenza di altri esseri divini aventi natura eterna al di fuori di tali simulacri (μεδενὸς παρὰ ταῦτα ὄντος θεοῦ τοῦ ἄφθαρτον φύσιν ἔχοντος).

(C) Democrito sembra stimare la τύχη una divinità superiore all'intelletto umano (28 Luria) che concede beni e mali in modo disordinato. Questo parrebbe comprovato dall'impiego del verbo ἐμπελάζω di B 166 per designare il movimento dei simulacri divini<sup>12</sup> e dalla reazione di Epicuro (*Ad Men.* 134.4-6), che secondo Bignone<sup>13</sup> oppose al suo predecessore il convincimento che un dio non compie nulla di ἄτακτος.

(D) Secondo B 217, Democrito ammette che gli dèi sono esclusivamente amici di coloro che hanno in dispregio il commettere ingiustizia (μοῦνοι θεοφιλέες, ὄσοις ἐχθρὸν τὸ ἀδικεῖν).

(E) Il testo B 30 attesta, infine, che Democrito sostiene che il culto degli dèi ebbe origine dal terrore che gli antichi provarono di fronte ai fenomeni atmosferici. Egli immagina che alcuni uomini assennati (τῶν λογίων ἀνθρώπων, 580 Luria) di questa comunità primitiva identificarono l'aria con Zeus attribuendole il governo di ogni cosa, l'onniscienza e la capacità di donare o sottrarre tutto agli uomini.

Dalla semplice rilettura superficiale dell'elenco, risulta evidente che B 175 espone la tesi più problematica e che sembra incorrere nelle

---

<sup>11</sup> Credo che le considerazioni preliminari mi consentano adesso di considerare il verbo εὔχετο come l'atto di esprimere una preghiera e non come un semplice augurio.

<sup>12</sup> Il seguito del saggio distinguerà i 'simulacri divini' dai 'simulacri degli dèi'. Il motivo risulterà chiaro a seguito della lettura dell'analisi della testimonianza ciceroniana, condotta nel secondo paragrafo.

<sup>13</sup> Cfr. E. Bignone, *Epicuro: opere, frammenti, testimonianze sulla sua vita*, Roma, L'Erma di Bretschneider, 1964 (ristampa anastatica dell'edizione Bari, Laterza, 1920), p. 51-52, n. 3.

contraddizioni più numerose/più gravi con gli altri quattro frammenti. L'idea che gli dèi concedono *tutti* i beni agli uomini *in generale* entra in contrasto sia con l'esistenza degli εἶδωλα κακοποιά di cui parla B 166 e con la concessione dei mali dell'ἄτακτος τύχη di 28 Luria, sia con l'affermazione di B 217, secondo cui sono θεοφιλέες gli appartenenti ad una ristretta cerchia di individui (μῦνοι). Il maggior contrasto si determina in ogni caso nel raffronto con B 30. Infatti, il dio di quest'ultimo testo non solo 'dona', ma 'toglie' ogni cosa agli uomini; e poiché non viene specificato che Zeus-aria concede esclusivamente i beni, è probabile che egli possa anche elargire/sottrarre i mali ai suoi tremanti sudditi.

Il modo più rapido di risolvere le contraddizioni sarebbe quello di rifiutare l'autenticità di B 175, partendo dal dato che il frammento sia giunto anonimo e seguendo le argomentazioni del suo più acceso negatore, vale a dire Salomon Luria.<sup>14</sup> Questa strategia ha però l'inconveniente di sacrificare forse il più esplicito documento a favore della religiosità di Democrito sulla base della semplice assenza del lemma Δημοκρίτου nel florilegio di Stobeo, che non deve essere considerata necessariamente significativa.<sup>15</sup> Pertanto, pur essendo consapevole di quanto sia metodologicamente pericoloso esordire da un testo che nel migliore dei casi si dirà essere di incerta attribuzione, intraprenderò piuttosto un altro, lento percorso d'indagine. Esso partirà dalla difesa dell'autenticità di B 175 e procederà ad un progressivo scioglimento delle contraddizioni che pare originare con gli altri quattro testi, seguendo l'ordine (A)-(E), (A)-(B), (A)-(C), (A)-(D), per infine concludersi con il rilevamento delle funzioni e della definizione della preghiera democritea. Quest'ultima costituirà, comunque, il filo conduttore di tutta l'indagine e riceverà conseguentemente una progressiva tematizzazione.

---

<sup>14</sup> Cfr. S. Luria, "Entstellungen des Klassikertextes bei Stobaios", *Rheinisches Museum für Philologie*, 78, 1929, p. 241, e Luria, *Democrito*, p. 1284-1286. Le argomentazioni saranno sintetizzate tra breve.

<sup>15</sup> Cfr. Leszl, *Primi atomisti*, p. 381.

1. *L'uso oculato dei beni divini*

Gli argomenti di Luria contro B 175 partono dalla premessa fondamentale che l'autenticità del testo trovi sostegno soltanto nell'essere inserito tra alcuni frammenti incontestabilmente democritei e nell'essere scritto in ionico, il dialetto mediante cui il filosofo soleva comporre le sue massime etiche. Questo secondo dato non costituisce però una garanzia sufficiente per la paternità di Democrito. Esiste, infatti, l'alternativa che il frammento sia riconducibile ad un altro filosofo citato nell'*Anthologion* di Stobeo, vale a dire il neoplatonico Eusebio.<sup>16</sup> Anche costui trascrisse le sue sentenze morali in dialetto ionico ed elaborò una teodicea di cui B 175 costituisce uno degli sparuti resti. Per provarlo, Luria rimanda a III 10 *FPG* e a massime che espongono un contenuto analogo (III 11 e 19 *FPG*), e sostiene che il tema della concessione esclusiva dei beni da parte degli dèi, che gli uomini provvedono poi a trasformare in mali dell'esistenza, fu un tratto caratteristico del pensiero di Eusebio.

L'identificazione alternativa proposta è di sicuro ingegnosa, ma nondimeno contestabile, giacché il dialetto ionico non costituisce l'unica possibile spia a favore della paternità democritea. I termini che compongono l'espressione ἐμπελάζουσι διὰ νοῦ τυφλότητα καὶ ἀγνωμοσύνην che chiude il frammento sembrano, infatti, più addirsi al linguaggio tecnico di Democrito che non a quello Eusebio. Innanzitutto, il verbo ἐμπελάζω ritorna in B 166 per designare il modo in cui gli εἰδῶλα si avvicinano agli uomini ignari: l'attraversare l'aria senza scegliere una direzione intenzionale o dettata dal ragionamento. Poi, le parole διὰ νοῦ τυφλότητα sembrerebbero ricordare la cecità intellettuale di cui soffre l'anima in preda alle forti tendenze (σφοδραὶ ὀρέξεις, XXXIX Ruiu),<sup>17</sup> per

---

<sup>16</sup> A dire il vero, Luria pensa che l'Eusebio in questione sia uno stoico. Tuttavia, è piuttosto evidente che questi debba essere identificato con il neoplatonico Eusebio di Míndo, i cui frammenti sono collazionati in F.W.A. Müllach, *Fragmenta Philosophorum Graecorum. Platonicos et Peripateticos continens*, Parisiis, Editoribus Firmin-Didot et sociis, 1881, p. 7-19.

<sup>17</sup> L'identità tra ψυχή e νοῦς è esplicitamente posta da Aristotele (A 101, A 106). Tuttavia, come scrive M.M. Sassi, *Le teorie della percezione in Democrito*, Firenze, La Nuova

esempio l'avidità di denaro non limitata dalla sazietà (B 219). Infine, l'ἀγνωμοσύνη parrebbe marcare l'assenza della γνώμη che, forse non a caso, ha proprio la virtù di far recuperare la vista perduta all'avidò, insegnandogli come godere di quello che già ha (cf. l'εὐγνώμων di B 231) o più in generale come spegnere i violenti movimenti psichici (B 191). L'espressione che chiude B 175 segnalerebbe così un pensiero sinceramente democriteo: gli uomini stolti non sanno riconoscere i beni divini e incorrono nei mali perché si lasciano condurre da tendenze dissennate, che potrebbero benissimo spegnere ricorrendo ai poteri dell'intelligenza.

Tale conclusione viene ulteriormente comprovata dall'affinità di contenuto che il frammento così interpretato nutre verso due testi di sicura autenticità, ovvero B 172 e B 173. In essi, Democrito cerca di dimostrare che il male è la conseguenza del fallimento dell'intelligenza d'instaurare la giusta relazione con le cose. Infatti, come il cibo o la circostanza più piacevole arrecano disgusto a chi ignora il modo per trarne il massimo godimento (XXXVIII Ruiu),<sup>18</sup> così anche la contingenza più benevola conduce l'insipiente ad una potenziale rovina o persino alla morte. L'uso dell'ottativo di B 172 (τὰ κακὰ ἐπαυρισκοίμεθ' ἄν) e la costruzione ipotetica con ἐπήν di B 173 confermano questa interpretazione. L'uno e l'altra attestano chiaramente che i τὰγαθὰ *potrebbero* arrecare indirettamente dei danni anche gravi o mortali agli uomini. In B 173, Democrito fornisce l'esempio chiarificatore delle acque profonde. Non sono loro che 'affogano' gli incauti cacciatori di tesori sommersi, ma questi ad 'essere affogati' dal mare in quanto non hanno preventivamente imparato a nuotare e sono stati trascinati dalla dissennata passione della ricchezza. Gli stolti di B 175 che chiamano gli dèi malvagi e dispensatori di cose dannose o inutili compirebbero dunque lo stesso errore di prospettiva di coloro che giudicano 'cattive' in senso assoluto le acque profonde, avendo visto i loro simili perdere la

---

Italia, 1978, p. 65-67, sarebbe più preciso porre un'identità tra l'intelletto e la parte dell'anima in cui ha luogo "una concentrazione particolare di atomi sferici".

<sup>18</sup> G. Tortora, "Νοῦς e Καρπός nell'etica democritea", in G. Casertano, *Democrito. Dall'atomo alla città*, Napoli, Loffredo, 1983, p. 118.

vita per annegamento. Essi scambiano, infatti, i mali in cui incorrono a causa del loro agire dissennato per una persecuzione/vendetta/punizione degli dèi, i quali invece sono costitutivamente incapaci di danneggiare qualunque essere umano.

Il contenuto filosofico, il linguaggio tecnico e la prospettiva teorica di B 175 appaiono in sostanza spiccatamente democritei, e rendono plausibile l'idea che Eusebio non possa esserne l'autore. La preoccupazione etico-epistemologica che anima il frammento è dopo tutto distante dalla morale descritta da quest'ultimo. È molto probabile allora che il frammento III 10 *FPG* – in cui egli lamenta che gli uomini non usano il corpo ricevuto in dono dagli dèi come dovrebbero – dica qualcosa di molto diverso rispetto a quanto sostiene Democrito in B 175. La sentenza di Eusebio afferma, infatti, solamente che gli stolti non usano il *σώμα* per assimilare la loro anima alla divinità (III 55 *FPG*), quanto piuttosto per ricercare i piaceri bestiali. Democrito invece, che pure viene solleticato dall'ambizione di rendersi il più possibile simile all'ideale di perfezione che incarna il *θεός*,<sup>19</sup> sostiene qualcosa di molto più profondo. Egli sottolinea che per il saggio esistono solo cose benefiche, godibili, utili<sup>20</sup> e che tutti coloro che al contrario provano dolore o disdegnano qualcosa soffrono di un difetto di razionalità, che deve essere colmato attraverso l'acquisizione della *γνώμη*.

Ammessa come plausibile l'autenticità di B 175, la contraddizione con B 30 appare facilmente solubile mostrando come i due testi non facciano che esporre la medesima tesi filosofica. Entrambi sostengono, infatti, che se gli uomini stolti possedessero la *γνώμη* e non fossero dominati dalle passioni apprenderebbero subito chi sono gli dèi e che non bisogna avere paura di loro, in quanto da essi non provengono che i beni e che niente viene da loro sottratto. L'unica differenza è che l'uno sostiene tale tesi in qualità di *pars construens* (enunciazione della verità

---

<sup>19</sup> D. McGibbon, "The Religious Thought of Democritus", *Hermes*, 93 (4), 1965, p. 393.

<sup>20</sup> Cfr. a tal proposito la folgorante descrizione della gioia di vivere del sapiente *εὐθυμος* (B 174), che riesce nel sonno come nella veglia a godere e a entusiasinarsi di tutto.

teologica), mentre l'altro in quanto *pars destruens* (critica della falsa religiosità). Quest'ultimo punto parrebbe confermato da Filodemo (580 Luria), il quale attesta che l'espressione τῶν λογίων ἀνθρώπων aveva per Democrito una chiara sfumatura ironica: gli antichi uomini che venerarono Zeus-aria non eccellevano in intelligenza, ma erano individui stolti (ἀσυνέτων). Il superamento del loro ingenuo sentimento religioso segnerebbe dunque, da un punto di vista della storia della civiltà, il passaggio dalla religiosità fondata sul terrore e sull'ignoranza delle cause della natura alla teologia razionale che è in grado di insegnare come trarre gioia da ogni momento dell'esistenza. Tramite questa evoluzione, anche la funzione dell'εὐχή mutò probabilmente in maniera radicale. Prendendo coscienza che Zeus non fa altro che il bene, i credenti smisero di chiedere al dio di 'sottrarre' le vite degli odiati rivali o di scongiurare il perdono per alcune colpe commesse.

Ad ulteriore conferma di questa interpretazione, si può infine sottolineare che la credenza di B 30 risulta erronea perché avvenuta nel tempo. Si trattò di una finta dottrina elaborata dai governanti per istigare nelle masse il terrore verso gli dèi e renderle così facilmente schiave del loro ordinamento legislativo.<sup>21</sup> Di contro, quella di B 175 esprime una concezione che vige oggi come dagli albori della storia e che mantiene la sua validità tanto quando viene oscurata, quanto nei periodi storici in cui gli uomini non dispongono della saggezza sufficiente per penetrare l'essenza degli dèi e per comprendere che ai νόμοι non bisogna ubbidire sulla scia del terrore, bensì di una savia e sana persuasione (B 248).

## 2. *Gli εἰδῶλα ἀγαθοποιά degli dèi*

Avendo appurato che gli dèi non arrecano sofferenza agli uomini, diventa indispensabile chiedersi se essi emanino degli εἰδῶλα κακοποιά o se alcuni di loro si identifichino davvero con tali simulacri. Per appurarlo, procederò prima all'esame dettagliato del frammento B 166 tramandatoci

---

<sup>21</sup> In Crizia, ad esempio, la paura nutrita verso gli dèi diventa un *instrumentum regni* (cfr. 88 B 25 DK).

da Sesto Empirico e poi a un'analisi delle affermazioni degli autori che si pronunciano sulla dottrina ivi esposta.<sup>22</sup> La tesi che vorrei proporre è che Democrito: 1) non concepiva gli dèi come εἰδωλα, 2) credeva che essi emanassero soltanto simulacri ἀγαθοποιά capaci di predire direttamente l'avvenire e 3) distingueva questi ultimi da quelli di origine umana, che possono sia apportare effetti benefici che influenze malefiche.

È innanzitutto interessante notare che la struttura del passo sestano sembra compiere un brusco passaggio dalla descrizione delle proprietà dei simulacri alle credenze che le comunità primitive si foggiano sulla base della rappresentazione ricevuta da loro (αὐτῶν φαντασίαν λαβόντες). Questa premessa invita dunque a considerare l'ipotesi che quanto è scritto nella chiusa del testo non esponesse un pensiero di Democrito, quanto piuttosto le inferenze che trassero gli antichi uomini ricevendo tali εἰδωλα. Tenendo questo in mente, diventa allora possibile congetturare che la chiusa attesta che furono i παλαιοί a considerare le divinità dei simulacri eterni, a cui attribuirono delle qualità che l'atomista sa essere false. Nemmeno due righe prima, infatti, Sesto testimoniava che gli εἰδωλα che originarono la nozione di dio sono sì difficilmente corruttibili, ma non già imperituri. A meno allora di stimare che Democrito fosse stato così maldestro da conferire agli dèi due attributi contraddittori (eternità-mortalità), risulta possibile concludere che in B 166 avvenga effettivamente un salto dai simulacri all'interpretazione data dagli antichi, che il filosofo avrebbe demolito per definire la reale natura degli dèi. Quale conferma di questa ipotesi richiamo nuovamente il frammento B 30, dove Democrito critica gli antichi uomini per aver scambiato Zeus con quella che i Greci chiamano ἀήρ, vale a dire la divinità che “dice cose che si avverano (μυθέεται)”<sup>23</sup> con il mezzo di trasporto dei simulacri profetici. Infatti, la fisica democritea prevede, diversamente da quella epicurea (*Ad Her.* 49.1-50.4), che l'aria sia il

---

<sup>22</sup> Questi autori sono Plutarco, Aristotele, Cicerone e Diogene di Enoanda. L'ordine dipende da ragioni argomentative.

<sup>23</sup> Per questa traduzione, cfr. Luria, *Democrito*, p. 1251-1252.

conduttore naturale degli εἶδωλα.<sup>24</sup> Su questa base ci si potrebbe spingere più oltre e azzardare che uno dei bersagli polemici di Democrito fosse Esiodo, che nell'*incipit* della *Teogonia* (9-10, 32) stimava che le Muse vagassero nell'aria notturna predicendo il futuro con la loro voce. In quanto antico uomo, il poeta confuse le dee con i simulacri corruttibili emanati dalle dee, e diffuse con i suoi versi un'opinione teologica inaccettabile in una prospettiva filosofica.

La costruzione di B 166 mostra come seconda cosa importante che i simulacri profetici sono di altra specie rispetto a tutti gli altri εἶδωλα. Infatti, il testo prima introduce la distinzione tra εἶδωλα ἀγαθοποιά e κακοποιά, poi accenna all'esistenza di quelli propizi (εὐλόγγων) e al fatto che essi vengono attratti attraverso un'εὐχή. Il dimostrativo ἔνθεν potrebbe dopo tutto indicare un legame di consequenzialità tra l'uso della preghiera e la dottrina degli εἶδωλα, e quindi che Democrito pregasse per attirare i simulacri ἀγαθοποιά e allontanare al contempo quelli κακοποιά. Infine, il testo soggiunge che *questi* (ταῦτα, i.e. i simulacri propizi) sono grandi, sovranaturali, antropomorfi, δύσφθαρτα e dotati di voce/aspetto profetico.<sup>25</sup> La testimonianza affermerebbe quindi che esistono simulacri malefici e benefici, ma che tra questi ultimi soltanto quelli che gli dèi concedono a seguito di una preghiera possiedono le cinque caratteristiche suddette. A partire inoltre dalla premessa che l'εἶδωλον conserva la forma, l'aspetto e le qualità intrapsichiche (A 77) dell'ente emanatore, ne seguirà che i θεοί di Democrito sono viventi antropomorfi, giganteschi, sovranaturali, prossimi all'incorruttibilità<sup>26</sup> e onniscienti.

---

<sup>24</sup> Cfr. W. Burkert, "Air-imprints or Eidola: Democritus' Aetiology of Vision", *Illinois Classical Studies*, 2, 1977, p. 99-107, e C. Brillante, *Il cantore e la musa: poesia e modelli culturali nella Grecia arcaica*, Pisa, ETS, 2009, p. 225. Cfr. poi F. Verde (a cura di), *Epistola a Erodoto*, Introduzione di E. Spinelli, Roma, Carocci, 2010, p. 130, che suggerisce l'alternativa che Epicuro criticasse con la sua dottrina l'interpretazione che i filosofi peripatetici diedero di Democrito più che Democrito stesso.

<sup>25</sup> Dicendo, infatti, che tali simulacri predicono l'avvenire θεωρούμενα καὶ φωνὰς ἀφιέντα, Sesto intende dire che gli uomini comprendono la profezia guardando e udendo ciò che l'εἶδωλον ha da comunicare.

<sup>26</sup> Propendo per la loro mortalità, attestata dai frammenti 113.2 e 114.1 Leszl, perché il *corpus* democriteo non consente di inferire la validità dell'ipotesi contraria riportata in Agostino (112.5 Leszl). Ciò sembrerebbe attestato persino dal frammento B 175, che dice che gli dèi donano i beni 'allora' come 'oggi', senza far alcun riferimento al

Un'idea che per certi versi anticipa la teologia di Epicuro, per altri ne differisce ampiamente: il filosofo ellenistico non accetterà ad esempio che gli dèi mandino sogni profetici (GV 24) e difenderà la loro immortalità ricorrendo al principio d'ἰσωνομία (*De nat. deor.* I 19.50).

A favore di questa interpretazione intervengono due *Questioni conviviali* di Plutarco (A 77). Dalla prima di esse (VIII 10), traspare la conferma che gli εἰδῶλα κακοποιά e gli εἰδῶλα ἀγαθοποιά diversi da quelli 'propizi' non provengono dagli dèi, in quanto mancano delle loro cinque caratteristiche. Infatti, essi non sono sovranaturali o necessariamente antropomorfi, giacché si distaccano anche dalle realtà fisiche (suppellettili, bestie, piante), né risultano δύσφθαρτα, visto che vengono facilmente dissipati dai venti autunnali. La loro intrinseca fragilità impedisce inoltre di credere che questi simulacri siano εἰδῶλα umani divenuti giganti in virtù dell'assimilazione degli atomi incontrati durante il tragitto,<sup>27</sup> perché questi al contrario ne infrangono la struttura. Ma soprattutto, le ἐμφάσεις che tali particelle conducono e dalle quali tralucono le intenzioni, i caratteri, le passioni di ciascun ente emanatore non sono descritte come intrinsecamente premonitrici, bensì come profetiche per accidente.<sup>28</sup> Ricevendo per esempio in sonno quelle originate da un animale arrabbiato, oppure mandate da un invidioso che cova vendetta contro un rivale, il dormiente risulta in grado di inferire con buona probabilità che la bestia attaccherà qualcuno e che l'uomo attuerà presto il suo piano.

Questa distinzione viene ulteriormente suffragata dal fatto che il termine ἐμφασίς designa, in un'accezione tecnica, l'immagine che i simulacri trasportati dall'aria imprimono sulla retina una volta aver attraversato i pori dell'occhio (A 135.50, 135.80). In base a ciò, sembrerebbe lecito arguire che quando Plutarco dice che gli εἰδῶλα penetrano nel corpo διὰ τῶν πόρων, stia riferendo che essi si introducono

---

futuro. La loro costitutiva corruttibilità non garantisce, infatti, la sicurezza che questo avverrà anche 'domani'.

<sup>27</sup> Taylor, *Atomists*, p. 212-214.

<sup>28</sup> P.J. Bicknell, "Democritus' Theory of Precognition", *Revue des Études Grecques*, 82 (2), 1969, p. 325-326.

negli occhi. L'autore attesta implicitamente questo punto anche nella seconda questione (V 7), di cui A 77 fornisce solo parte del finale. Riprendendo probabilmente idee democritee, infatti, Plutarco riferisce più volte che i simulacri dell'invidioso di cui sopra sono recepiti mediante gli occhi, e forse addirittura che essi traggono i loro poteri nocivi da questi organi.<sup>29</sup> Da questo ne seguirebbe ancora che le ἐμφάσεις sono apparenze visive che apportano nel sonno una conoscenza inautentica (cfr. B 11)<sup>30</sup> di quanto sta per avvenire, ossia 'visioni' oniriche che hanno luogo nella retina e il cui contenuto viene compreso tramite le inferenze compiute successivamente dall'intelletto. Ora, vedremo tra breve che i simulacri degli dèi sono esclusivamente percepiti dal νοῦς e incapaci di solleticare gli occhi. Tale premessa dovrebbe quindi condurre alla conclusione che gli εἰδῶλα profetici per accidente si distinguono profondamente da quelli dei θεοί perché profetizzano indirettamente l'avvenire e attraverso la mediazione della vista, invece che comunicare subito qualcosa all'intelletto.

La predizione accidentale ottenuta tramite simulacri ricompare nel *De divinatione in somnium* di Aristotele (111.2 Leszl), che reinterpreta il meccanicismo democriteo per spiegare come i cosiddetti sogni premonitori non siano che l'esito della ricezione di impulsi provenienti da oggetti/viventi del mondo sublunare. Su questa base, diventa lecito dedurre che lo scritto del filosofo tradisce la lettura diretta di un'opera di Democrito e che questa avesse a sua volta degli intenti analoghi, cioè dimostrare che non tutte le visioni oniriche provengono dagli dèi. Ciò non significa che Aristotele abbia plagiato l'atomista e che allora il resto della sua testimonianza non sia altro che una parafrasi della dottrina democritea,<sup>31</sup> in special modo la parte in cui il filosofo dice che i θεοί non mandano visioni profetiche ai saggi, perché altrimenti essi le

---

<sup>29</sup> Cfr. 680c20, 681a18-c12, 681f20-25. La dipendenza plutarca da Democrito è provata da M.W. Dickie, "Heliodorus and Plutarch on the Evil Eye", *Classical Philology*, 86 (1), 1991, p. 25-27.

<sup>30</sup> Accolgo il suggestivo suggerimento di K. Rudolph, "Democritus' perspectival theory of vision", *The Journal of Hellenic Studies*, 131, 2011, p. 69, n. 9.

<sup>31</sup> Luria, *Democrito*, p. 1164-1167.

riceverebbero di giorno. Si tratta, infatti, di una palese considerazione aristotelica, la cui psicologia prevede che il σοφός perda possesso nel sonno della facoltà razionale e si assimili completamente a una pianta (*Eth. Nic.* I 1102a32-b11). In altre parole, essa stima che il saggio dormiente non risulti degno delle rivelazioni degli dèi e che dunque un θεός non potrà che predirgli il futuro da sveglio: una sua manifestazione notturna sarebbe, difatti, equipollente al rivelare ad un olmo un accadimento futuro di importanza epocale. Al contrario, la psicologia democritea prevede che l'anima addormentata mantenga parzialmente intatta la facoltà razionale, tant'è vero che la fuoriuscita degli atomi psichici con il relativo raffreddamento dell'intelligenza durante il sonno (A 106, A 135.58, 466 Luria) non conduce alla sospensione del pensiero, ma ad un pensare in modo diverso dal consueto (ἀλλοφρονεῖν). Democrito può dunque coerentemente sostenere che il σοφός dormiente ottenga dai simulacri degli dèi un'anticipazione dell'avvenire e che possa accogliere la visione senza accorgersene, elaborarne il contenuto nel cervello e risvegliarsi pensando cose nuove (B 158), ossia riportare alla coscienza della veglia le informazioni ottenute durante la visitazione notturna.<sup>32</sup>

Contro tutto questo sembrerebbe ergersi Cicerone nel suo *De natura deorum* (114.1-2 Leszl), il quale tramanderebbe che Democrito considerava dèi: 1) le *imagines* in senso lato, comprensive di quelle viventi (*animantes*) che recano danno o vantaggio e di quelle gigantesche (*ingentes*) che circondano il cosmo, 2) le *naturae* che emettono tali *imagines*, 3) gli atomi dell'anima (*principia mentis*). In realtà, il discorso finora tenuto regge se si nota come Cicerone considera indebitamente come divinità queste tre entità che Democrito ritenne essere solo 'divine'. Infatti, l'aggettivo θεῖος e il sostantivo θεός designano per lui due concetti diversi. L'uno denota la generica superiorità di pregio delle realtà psichico-intellettive,<sup>33</sup> l'altro il dio stesso. Questo significa che nel sistema atomista sarà θεῖος

---

<sup>32</sup> Per alcune conferme, cfr. Sassi, *Le teorie*, p. 53, 67-69, 162-164, e G. Cambiano, "Democrito e i sogni", in G. Cambiano, *Figure, macchine, sogni. Saggi sulla scienza antica*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2006, p. 223-224.

<sup>33</sup> Cfr. Montano, "Genesi", p. 370, e Eisenberger, "Demokrits", p. 148-150.

l'ente che possiede delle particelle d'anima e/o che solletica l'attività del νοῦς, il quale non a caso viene a sua volta considerato divino quando è tutto dedito alla riflessione (LXXX Ruiu). Pertanto, la divinità risulterà essere l'entità più divina, giacché sappiamo mediante Agostino che essa era stimata da Democrito come *illa natura* che emette simulacri e viene pensata unicamente quando questi penetrano nelle nostre menti (*in animos nostros*, 112.5 Leszl). Divini in minor grado, ma non dèi, saranno invece tanto gli atomi d'anima e i simulacri, quanto ogni singola cosa, visto che persino i cadaveri e gli enti inanimati possiedono particelle di calore (ossia d'anima: cfr. A 101, A 117) che possono stimolare l'intelligenza. Da tale distinzione, ne seguirà in negativo che Cicerone non è un testimone da prendere troppo alla lettera, visto che egli scambia di frequente per divinità ciò che è solo θεῖος. Un'operazione che del resto egli ripete nello stesso dialogo anche nei riguardi di Parmenide e di Aristotele, considerando nel primo caso dio la corona di luce e notte, nel secondo caso stimando dèi il cielo e il principio del movimento (*De nat. deor.* I 11.28 e 13.33).<sup>34</sup> In positivo, ne discenderà invece che l'unica entità che può essere considerata una vera divinità è quella descritta da Agostino.

Di contro, a favore di quanto ho sostenuto finora è la parola di Diogene di Enoanda. Egli riferisce che i simulacri profetici ricevuti nel sonno sono composti di atomi sottili e percepibili solo attraverso la mente (ἀπ' ἀτόμων ἐπιλέπτων καὶ τῇ διανοίᾳ μόνῃ θεωρητά, 43 Smith). Inoltre, l'Epicureo critica la diretta affermazione di Democrito che vorrebbe che essi siano mandati dagli dèi (cf. ὥς λέγεις e il θεόπεμπτος del 9 Smith) dicendo che al contrario i sogni premonitori provengono da entità naturali. L'ultimo punto di tale obiezione conferma poi l'aspetto messo in luce dall'interpretazione della prima questione plutarcea, ossia

---

<sup>34</sup> Queste entità sono invece da considerarsi soltanto divine. Cfr. J. Mansfeld, *Die Offenbarung des Parmenides und die Menschliche Welt*, Assen, Van Gorcum, 1964, p. 166, che sottolinea come la corona (o meglio, le corone: vedi 28 B 12 DK) "Gedanken der obersten Göttin sind". Cfr. poi H. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, Baltimore, Johns Hopkins Press, 1944, p. 592, il quale conferma che Cicerone "takes as θεός whatever Aristotle called θεῖον".

che i simulacri provenienti dalle realtà fisiche non hanno carattere di per sé profetico. Quest'ultima è, infatti, l'idea che Diogene accoglie contrapponendola a quella di Democrito.

Alla luce di queste considerazioni, appare allora legittimo confermare, in primo luogo, che la divinità di Democrito è un vivente conoscibile con la ragione, invisibile ai sensi, composto prevalentemente<sup>35</sup> di atomi psichici/infuocati e che predice l'avvenire tramite εἰδωλα ἀγαθοποιά. In secondo luogo, sembra lecito arguire dalla distinzione tra 'divino' e 'dio' che quest'ultimo non si identifichi con la fortuna, nonché che il contrasto tra B 175 e 28 Luria sia illusorio. Constatando, infatti, che il secondo testo definisce la τύχη una forma di causalità inaccessibile alla διάνοια umana e θεῖον τι καὶ δαιμονιώτερον, risulta possibile argomentare che in esso si stia facendo riferimento ai simulacri emanati dalle anime, non all'azione di un θεός, che al contrario come ha mostrato 112.5 Leszl viene conosciuto proprio attraverso la *mens*. La fortuna divina sarà allora un flusso disordinato di materia di cui è impossibile studiare razionalmente il corso sempre cangiante, piuttosto che una divinità trascendente l'uomo. In questo senso, la distinzione suddetta consente di rovesciare l'idea che il passo *Ad Men.* 134.4-6 conservi la traccia di una polemica di Epicuro verso il suo predecessore, perché potrebbe darsi che nell'epistola egli ne stesse anzi ripercorrendo le orme. L'avversaria dell'epistola può dopo tutto essere ricondotta benissimo alla credenza popolare della Τύχη, una forma di δεισιδαιμονία che incontrò sì la massima diffusione in epoca ellenistica, ma che era già adombrata in età arcaico-classica dal culto di Amaltea e poteva dunque essere stata combattuta da Democrito. Una conferma di ciò è la presenza dello scritto di etica Ἀμαλθείης κέρας nel catalogo di Trasillo (A 33), dove forse

---

<sup>35</sup> Scrivo 'prevalentemente' perché ritengo necessario attribuirgli anche il possesso di un corpo molto sottile – se fosse denso quanto quello umano, risulterebbe visibile agli occhi – e delle relative forme atomiche. Senza un σῶμα adibito a trattenerli (A 106), infatti, i mobilissimi (A 104) atomi d'anima comprometterebbero presto la coesione dell'aggregato divino prossimo all'incorruttibilità. A conferma di questa ipotesi, segnalo che Democrito non concepiva l'esistenza di un'anima separata dal corpo, come è provato dal suo rifiuto delle realtà dell'Ade (cfr. Jaeger, *La teologia*, p. 283) e dalla stretta giustapposizione delle loro particelle (A 108).

il filosofo combatté la superstizione della ‘dea fortuna’ e negò importanza alla τύχη μεγαλόδωρος (cfr. B 176).<sup>36</sup>

In ultimo, la definizione appena proposta di fortuna consente di inferire che gli εἶδωλα κακοποιά sono emissioni di materia psichica disordinata degli esseri in preda alle passioni e che vengono scambiati per divinità malvagie a seguito dell’intonazione dell’εὐχή volgare di B 234. È probabile ad esempio che l’invidioso concluda che i θεοί concedono i mali agli uomini per aver pregato loro di uccidere un rivale e aver così attirato su di sé i simulacri dannosi di un altro invidioso. La massima B 175 ammonirebbe dunque questo stolto veicolando un messaggio che può essere formulato secondo questi termini: non accusare gli dèi, ma rimprovera il tuo dissennato comportamento morale e linguistico.

### 3. *L’attrazione dei sogni profetici in Omero*

L’ultimo punto espresso nel precedente paragrafo richiede un serrato rendiconto non solo di natura storico-testuale, ma anche di stampo teoretico, perché senza di esso restano aperte diverse questioni di carattere filosofico. In che maniera la preghiera buona attirerebbe i simulacri degli dèi e quella volgare gli εἶδωλα κακοποιά? Le visioni profetiche mandate dagli dèi si hanno di giorno da svegli, oppure di notte nel sonno? Sono esperite da tutti gli uomini, oppure sono prerogativa dell’uomo saggio? E se è vera quest’ultima ipotesi, come si fa a conciliarla con la prospettiva teologica di B 175 senza comprometterne il valore? La risposta a queste domande verrà fornita tentando di argomentare che la dottrina dell’attrazione dei sogni profetici fosse stata influenzata da Omero. Un’attestazione in tal senso sarebbe 170 Luria, dove sia lo pseudo-Plutarco che Eustazio ci informano che Democrito desunse la dottrina degli εἶδωλα dai versi in cui il poeta descrive la produzione dello spettro di un eroe/un’eroina da parte di una divinità (Enea da Apollo in *Il.* E 449-453, Iftime da Atena in *Od.* d 795-837). Tale proposta fornirà le

---

<sup>36</sup> Sul culto di Fortuna-Amaltea, cfr. V. Pisani, “Mytho-Etymologica”, in V. Pisani, *Lingue e culture*, Brescia, Paideia, 1969 p. 291-297.

premesse necessarie per ipotizzare che cosa designi la θεοφιλία di B 217 e perché il filosofo possa ammettere al contempo questa condizione di *élite* e la benevolenza universale degli dèi.

Solitamente, le testimonianze del genere di 170 Luria dovrebbero destare sospetto, perché gli esegeti antichi di Omero non compiono mai un'operazione filologica neutra, ma si propongono spesso uno scopo di 'militanza' estrema: dimostrare che tutti gli orientamenti filosofici trassero i loro principi da Omero e non inventarono nulla di nuovo. Nei riguardi di Democrito, però, credo sia legittimo supporre che lo pseudo-Plutarco ed Eustazio dicano il vero. Il frammento B 21 attesta, infatti, che questo filosofo proseguiva la linea di pensiero inaugurata da Teagene di Reggio che vorrebbe che i canti omerici siano poemi filosofici, cioè componimenti poetici non solo belli (καλά) ma anche sapienti (σοφά), dai quali risulta possibile ricavare ammaestramenti attraverso una lettura di carattere allegorico.<sup>37</sup> Non a caso, Democrito aveva tratto dall'epiteto di Atena Τριτογένεια il principio della coincidenza tra linguaggio-pensiero-azione (B 2) accettata in XLIX Ruii, oppure dalla discendenza di Eumeo da Πενία (B 24) l'idea che la povertà sia un beato stato di assenza di bisogni (B 283-284, B 291), oppure dalla condotta di Achille la condanna dell'ira e delle sue conseguenze disastrose (B 143). Inoltre, sembra che anche il contenuto di B 175 fosse stato derivato da Omero, la quale cosa costituirebbe un'ulteriore difesa della sua autenticità. Già Barnes aveva rilevato che il frammento costituisce un'esegesi dei versi di *Od.* α 33-39, aggiungendo però che esso "is not a piece of philosophy" che riferisce la concezione di Democrito sugli dèi, ma soltanto un modo per appurare quello che Omero intendeva dire su di loro.<sup>38</sup> Tuttavia, gli esempi di B 2, B 24 e B 143 aprono l'alternativa che l'esegesi di Omero non costituisse un'analisi filologica fine a se stessa, quasi un gioco colto utile per

---

<sup>37</sup> Su Teagene di Reggio è opportuno leggere M. Domaradzki, "Theagenes of Rhegium and the Rise of Allegorical Interpretation", *Elenchos*, 32 (2), 2011, p. 212-219. Sull'esegesi democritea di Omero, utile è invece A. Brancacci, "Democritus' *Mousika*", in A. Brancacci, P.M. Morel (ed.), *Democritus: Science, the Arts and the Care of the Soul*, Leiden/Boston, Brill, 2007, p. 199.

<sup>38</sup> Barnes, *Presocratic*, p. 364.

riprendersi in modo intelligente dalla faticosa ricerca del vero. Essa potrebbe anzi costituire un modo per ricavare altra conoscenza e proseguire in questa stessa ricerca con rinnovate energie. Se ciò è vero, ne seguirà allora che tutto quello che Democrito ricavava da Omero confluiva direttamente nella sua dottrina, e quindi che anche B 175 attesti il suo pensiero sugli dèi.

I quattro testi addotti riferiscono che Omero avesse influenzato la sua filosofia morale di Democrito. Esiste tuttavia un frammento che permette di ipotizzare che il poeta avesse ispirato il filosofo pure nell'elaborazione della dottrina dei simulacri. Si tratta di B 23, ove Democrito nega che l'araldo troiano Ideo pronunci apertamente di fronte agli Achei le parole "ma fosse [Paride] morto prima" (*Il. H 390*): il motivo di tale diniego potrebbe risiedere nel ragionamento che se costui parlasse davvero ad alta voce, allora libererebbe gli εἰδῶλα κακοποιά pregni del suo astio contro Alessandro, uccidendolo sul colpo. Ora, ammettendo tale influenza, diventa possibile congetturare che Democrito ricavò da quest'ultimo anche l'idea che la preghiera attiri i simulacri profetici degli dèi, i quali vengono recepiti esclusivamente nel momento in cui l'individuo è addormentato. A conferma di ciò, si può addurre l'esempio del sogno di Penelope dell'*Odissea*, che viene proprio citato da Eustazio al fine di documentare l'influenza del poeta sul filosofo. Tale eroina pregò (ἤρᾶτο) ad alta voce Atena di salvare Telemaco dai pretendenti intenzionati ad ucciderlo (δ 759-766) e in tutta risposta ricevette in sonno da lei lo spettro di Iftime, che le rivelò che il figlio sarebbe sfuggito ai suoi nemici e che sarebbe rientrato in patria grazie alla dea. Leggendo in chiave allegorica questo episodio, Democrito avrebbe dunque concluso che la preghiera consente di attirare i sogni profetici, il cui contenuto non si distorce facilmente come quello dei simulacri di A 77, dato che lo spettro di Iftime si manifesta chiaro (ἐναργές) sopra la testa di Penelope nel cuore della notte oscura (δ 803, 841).

Del resto, questa ipotesi si sposa bene anche con la testimonianza di Diogene di Enoanda (10 Smith), secondo cui Democrito considerava gli

εἰδωλα delle realtà animate dotate di sensazione, ragione e voce. Lo spettro di Iftime ha, infatti, tutte queste caratteristiche, essendo sia provvista di μῦθος (δ 803), che capace di ascoltare i discorsi di Penelope e di articolare dei ragionamenti. Vi sono poi ragioni di credere che gli dèi democritei possano benissimo plasmare delle immagini parlanti/senzienti al pari dell'Atena omerica, visto che questa capacità creativa viene adoperata parzialmente anche dagli uomini. Un parallelo in tal senso è quello dell'invidioso (cfr. di nuovo la questione V 7 di Plutarco), dal quale si staccano (ἐξίέναι) immagini viventi e intelligenti (ἔμψυχον καὶ προαιρετικόν) di sé che danneggiano le persone in cui si imbattono casualmente. Ricordando, inoltre, come Democrito considerasse 'divini' gli εἰδωλα, risulta lecito presumere che Plutarco faccia riferimento a questi particolari 'doppi' quando accenna alla presunta esistenza di demoni malefici nel cosmo dell'atomista (112.1.1 Leszl). Infine, poiché in questo stesso luogo si fa di nuovo cenno all'εὐχή di B 166, si può congetturare che la preghiera democritea che accoglie i simulacri benefici abbia l'ulteriore virtù di precludere l'accesso ai simulacri malefici.

Contro questa interpretazione, si potrebbe tuttavia opporre che se Democrito avesse davvero recuperato da Omero la dottrina della divinazione in sogno, allora avrebbe dovuto a maggior ragione accogliere il prodursi di visioni falsamente profetiche inviate da divinità malevole, di cui è esempio il sogno cattivo mandato da Zeus in *Il.* B 6-34. In realtà, tale obiezione viene meno constatando come il filosofo attingesse le sue positive vedute morali dall'*Odissea* (B 2, B 24, B 175), mentre reperisse dai personaggi dell'*Iliade* (Achille in B 143) i cattivi modelli di comportamento per l'uomo. Da ciò risulta possibile supporre che Democrito individuasse nel secondo poema molte rappresentazioni false sugli dèi, che avrebbe poi provveduto a demolire selezionando dal primo poema quelle concezioni che gli sarebbero tornate utili nell'elaborazione della sua teologia razionale. Così facendo, egli asseconderebbe la tendenza tipica del V-IV secolo a.C., ma i cui prodromi si riscontrano

appunto già nell'*Odissea*, “a trasformare il soprannaturale in genere, e Zeus in modo particolare, in operatore della giustizia”.<sup>39</sup>

Per converso, a sostegno della mia ipotesi è la convinzione di Democrito che il linguaggio orale provochi degli effetti concreti, come l'immediato spegnimento delle passioni dell'uomo malvagio/malato (B 31) attraverso l'ascolto di sentenze che fanno diventare buoni (I Ruiiu). Nulla impedisce dunque di credere che la frase di B 166 – in cui si dice che Democrito pregasse che gli capitassero in sorte dei simulacri propizi – intenda dire che la voce fosse considerata dal filosofo lo strumento per attirare gli εἰδῶλα profetici e scacciare quelli malefici. Ciò è del resto compatibile con il principio fisico-gnoseologico che vorrebbe che il simile conosca/attiri il simile e ignori/respinga il dissimile, il quale era non a caso impiegato anche per spiegare il fenomeno del magnetismo.<sup>40</sup> Colui che prega rettamente (ossia il σοφός) è, infatti, ‘simile’ alla divinità che emana gli εἰδῶλα ἀγαθοποιά e ama chi non commette ingiustizia, in quanto egli è dotato di un’ἀγαθὴ ψυχή (B 247). Costui ha in altri termini un’anima che pratica esclusivamente il bene e che detesta l’ingiustizia al punto da ostacolarla o da lenire i cittadini che soffrono per causa sua (B 261, IV Ruiiu),<sup>41</sup> quindi ricolma di bontà e capace come Penelope – sintomaticamente chiamata in tutta l'*Odissea* con l’epiteto di περίφρων – di attrarre tramite εὐχή i simulacri buoni-profetici degli dèi. Al contrario, la ψυχή invidiosa non attirerà altro che simulacri pregni d’invidia fintanto che pregherà restando preda dello φθόνος, una passione che non a caso sovverte le leggi (B 245) e di converso δίκη (cfr. l’endiadi δίκαια καὶ νόμιμα di B 174). Quale ulteriore e forte sostegno dell’interpretazione proposta, sottolineo infine, da un lato, che stando alla testimonianza di Temistio (472a Luria) i simulacri profetici si manifestano in sonno *solo a coloro che sanno* (μόνον τοῖς ἐπαῖουσιν), vale a dire ai saggi che conoscono la loro

<sup>39</sup> E.R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Los Angeles, University of California Press, 1951, trad. V. Vacca De Bosis, *I Greci e l'irrazionale*, Milano, BUR, 2003, p. 74-75.

<sup>40</sup> Cfr. A 128, A 165, B 164 e P.M. Morel, *Démocrite et la recherche des causes*, Paris, Klincksieck, 1996, p. 408-424, in cui si prova che il radunarsi delle entità somiglianti è frutto di un'inderogabile legge di attrazione che pervade persino gli organismi più complessi.

<sup>41</sup> Di questo frammento è peraltro indicativo il legame δίκαιον-ἀγαθόν.

natura e le formule per richiamarle. Dall'altro, evidenzio come la dottrina dell'attrazione degli εἰδῶλα degli dèi da parte degli uomini giusti e pii caratterizzerà l'Epicureismo (Lucr. VI 76-79) e pare essere impiegata per spiegare l'ispirazione poetica. I frammenti B 18 e 21 mostrano a tal proposito che il ποιητής scrive opere belle se possiede la τέχνη e se ha ricevuto una "natura adatta ad accogliere il dio (φύσεως θεαζούσης)". E con 'dio' va qui inteso il profetico 'spirito sacro' di derivazione esiodea (*Theog.* 31-33), che di fatto coincide con gli εἰδῶλα degli dèi che il poeta attira su di sé con la spontaneità del magnete che attrae il ferro.<sup>42</sup>

Assodato che i sogni profetici sono riservati al sonno del saggio che sa ben pregare, resta solo da spiegare come tale prospettiva si concili con l'evergetismo degli dèi riportato in B 175. La risposta è piuttosto semplice. I simulacri profetici risultano accessibili all'umanità intera, che non deve fare altro che richiamarli su di sé; nello stesso tempo, però, soltanto quei pochi che si mostrano degni della θεοφιλία coltivando la giustizia e la propria anima riescono a impossessarsi di un'anticipazione del futuro intonando la giusta εὐχή. B 175 e B 217 non sono in sostanza in contraddizione reciproca semplicemente perché i doni degli dèi sono insieme universali ed elitari: un'ambiguità che è del resto connaturata anche alla φιλία del saggio, che spinge ad assistere l'intera comunità e tuttavia anche a selezionare la persona che trarrà il massimo vantaggio dall'elargizione.<sup>43</sup>

Grazie alla conclusione di questo paragrafo, si può ora passare a determinare sia le funzioni che la definizione della preghiera intonata dall'atomista antico. Per poter raggiungere tale proposito, sarà però necessario far precedere un'apparente digressione sui rapporti tra τύχη e εὐθυμία, cioè tra la forza che concede disordinatamente abbondanza o

---

<sup>42</sup> Accetto l'interpretazione e la traduzione di Brillante, *Cantore*, p. 225-227, 232-235. Anche Brancacci, "Democritus' *Mousika*", p. 201-202, propone un collegamento tra i simulacri di B 166 e l'ispirazione poetica.

<sup>43</sup> Su questo aspetto è opportuno consultare E. Spinelli, "Un comune sentire: amicizia e filosofia in Democrito", in E. Spinelli (a cura di), *Amicizia e concordia. Etica, fisica, politica in età preplatonica*, Roma, Euroma, 2006.

disgrazia e il fine che indirizza la vita alla condizione di un felice benessere (εὐεστῶ, B 4).

#### 4. *La preghiera quale incantesimo che intensifica le facoltà dell'uomo*

Sappiamo da B 191 che l'εὐθυμίη è una complessa condizione psichico-morale ottenuta tramite la moderazione dei piaceri e l'armonia di vita. Quando le due forme di temperanza vengono conquistate, l'individuo diventa immune ai sommovimenti dell'anima che, da un lato, sono originati dall'infantile bramosia dell'eccesso (B 70) così come dall'ascetismo che rifiuta stupidamente il godimento del bello (B 230, B 207), dall'altro comportano la paralisi dell'entusiastico attivismo mirabilmente descritto in B 174. Poiché però i due requisiti suddetti non sono a loro volta soddisfatti se non iscritti in una corretta prassi etica, Democrito prosegue la sua riflessione indicando quali atteggiamenti è opportuno adottare per raggiungere la stabilità del carattere: *i)* ricercare i beni accessibili e alla portata delle proprie capacità, *ii)* meditare sui mali in cui versano le persone infelici, cioè sia apprezzare le cose che noi possediamo e di cui loro mancano, sia trovare il modo per rimediare alle loro sofferenze, *iii)* evitare di assumere modelli di comportamento che spingono inevitabilmente ad atti ingiusti/illegali, come il 'ricco' o il 'potente'.

Nei riguardi di tutto questo, la τύχη costituisce una delle più pericolose cause di sconvolgimento. Essa può, infatti, portare all'eccesso imbandendo una tavola ricca di vivande superflue (B 176, B 210), che è l'esatto contraltare di *i)*, oppure spingendo una persona immeritevole all'apice di una carriera (B 3), la qual cosa nuoce agli atteggiamenti *ii)* e *iii)*. Un uomo condotto dalla sorte all'assunzione di una remunerativa carica politica potrebbe, ad esempio, nutrire l'irrealizzabile speranza di diventare arconte e accumulare con furti od omicidi le ricchezze necessarie per raggiungere questo scopo, piuttosto che raccogliere onestamente queste ultime per migliorare la società (B 282). Ma la τύχη può anche provocare uno stato di prostrazione economica tale da gettare

lo sventurato in un pietoso ascetismo e di conseguenza nella rinuncia ai piaceri accessibili, nel rifiuto del desiderio di aiutare gli uomini ancora più sfortunati, nell'accettazione delle ingiuste prevaricazioni dei potenti. In fondo, subire l'*ἀδικία* senza combattere (B 193) significa collaborare alla sua diffusione. Fatte queste premesse, ne discenderà allora la conclusione che non vi può essere *εὐθυμία-εὐεστῶ* senza il raggiungimento dell'immunità dalla fortuna,<sup>44</sup> che si esprime tanto nella fuga dai suoi allettamenti che a lungo andare si rivelano dannosi, quanto nella previsione dei suoi rovesci (B 293). L'unico individuo che può ragionevolmente ambire a tale condizione ed effonderla negli altri è il saggio, in quanto esercita il suo dominio sulla *τύχη* attraverso quattro mezzi: l'eziologia, le forme coscienti di divinazione, la rinuncia alla procreazione e la correzione della natura. Li esaminerò in breve uno per uno, e senza pretendere di darne un resoconto esaustivo, al fine di scoprire che cosa essi hanno in comune.

È indispensabile anzitutto notare che, una volta inscritta nell'indagine eziologica, la *τύχη* viene compresa per quello che effettivamente è: un processo causale necessario che viene indebitamente considerato privo di fondamento fino alla scoperta del fattore scatenante (A 68).<sup>45</sup> Il saggio che dunque riesce a risalire all'origine della fortuna diventa sia capace di tutelarsi dalle sue eventuali ricadute perturbanti,<sup>46</sup> che di innescare più di frequente gli effetti potenzialmente positivi riproducendo il raro evento fortuito. L'esempio più illuminante che credo si possa addurre è quello della nascita del mulo (A 151). Tale animale venne alla luce a seguito dello stupro di una cavalla da parte di un asino, che fu indotto a montarla da una circostanza fortuita (*κατὰ τύχην*). Resisi conto dell'impiego che i muli avrebbero potuto assolvere in molti lavori manuali, gli allevatori più saggi ricercarono la causa che determinò la nascita del primo esemplare e trovarono il modo per

---

<sup>44</sup> Cfr. H. Herter, "Thukydides und Demokrit über Tyche", *Wiener Studien*, 10, 1976, p. 125.

<sup>45</sup> La dimostrazione è in Morel, *Démocrète*, p. 68-72.

<sup>46</sup> Cambiano, "Democrito", p. 230-231.

produrre di nuovi, rendendo un evento facilmente bollabile come 'innaturale' in una vantaggiosa consuetudine naturale.

Con 'forme coscienti di divinazione', intendo invece designare le pratiche a cui Democrito ricorreva da sveglio per prevenire i futuri eventi sfortunati (quindi ancora ignoti al presente) a partire dai loro attuali sintomi visibili. Ne sono esempio l'osservazione dei cieli (A 18) e lo studio delle viscere degli animali sacrificati (A 138), mediante cui il filosofo anticipava le tempeste / le epidemie e reperiva i mezzi necessari per fronteggiarle.

Circa la rinuncia alla procreazione, è invece essenziale sottolineare quale sia secondo Democrito la ragione nascosta che spinge l'uomo a generare dei figli. In B 278, egli mostra che essa vada ricondotta all'egoistica volontà di ricavare un vantaggio personale tramite la prole. Collegando questo testo all'insieme dei frammenti in cui Democrito lamenta quanto l'istituzione familiare sia esposta alla fortuna (B 272, B 275), si deduce che per il filosofo la τεκνοτροφή sia una forma d'incontrollabile dipendenza dalla τύχη, a cui i genitori si affidano sperando di poterne ricavare delle gioie malsicure. Per conquistare l'εὐθυμία, il saggio rinuncerà dunque alla paternità e ai rischi di generare un figlio idiota, che poi si sarà costretti ad allevare (B 276, B 278).

Questa stessa dottrina attesta in maniera implicita che la natura del nascituro sia determinata dalla τύχη, la qual cosa risulta confermata dal frammento B 21. Esso riferisce esplicitamente che Omero fu un grande poeta perché ebbe in sorte (λαχών) una natura divina, ed implicitamente che le persone impoetiche sono tali perché hanno avuto la sfortuna di nascere con una φύσις incapace di comporre poesia. L'ipotesi trova ulteriore conferma nell'esistenza delle nature eccezionali (εὐφύεες) che amano il bello e riescono a diventare buone senza sforzo (B 242, XXXIII Ruiiu), che potrebbero essere definite come individui che esercitano un retto comportamento morale non per loro scelta, ma perché dotate di una propensione alla bontà/bellezza per un puro caso fortunato. I vari testi riconoscono, in sostanza, che la τύχη ha in suo potere l'individuo sin dal suo primo ingresso nel mondo e che può

‘decidere’ se egli sarà o no capace di vivere felicemente. Anche in questo caso, però, il saggio non risulta impreparato ai colpi della sorte. Attraverso il programma pedagogico delineato nel folgorante frammento B 33, si apprende che Democrito era convinto che l’insegnamento fosse il mezzo per salvare dalla cattiva sorte le persone sfortunate. La *διδασχὴ* ha, infatti, secondo lui il potere di trasformare la struttura atomica dell’uomo (*μεταρυσμοῖ τὸν ἄνθρωπον*) e di mutarne la natura di partenza attraverso tale trasformazione (*μεταρυσμοῦσα δὲ φυσιοποιεῖ*).<sup>47</sup> Questo significa, in altri termini, che ogni uomo stolto e impoetico per nascita potrà acquisire tramite *διδασχὴ* una *φύσις* filosofica e poetica, e in seguito a ciò di disprezzare la *τύχη* che rende così malignamente mediocri.

Tutti i quattro casi esaminati hanno in sostanza in comune il fatto di assottigliare lo spazio di azione della *τύχη*, rendendo i ‘casi’ della vita da innaturali a naturali, da ignoti a noti, da incontrollabili a controllabili e da eccezionali a normali. Come viene, infatti, chiaramente affermato in B 119:

*ἄνθρωποι τύχης εἰδῶλον ἐπλάσαντο πρόφασιν ἰδίης ἀβουλήης. βαιὰ γὰρ φρονήσει τύχη μάχεται, τὰ δὲ πλεῖστα ἐν βίῳ εὐξύνετος ὄξυδεκκείη κατιθύνει*

Lo stesso frammento riporta tuttavia che nessun uomo, nemmeno quello dotato della vista intellettuale più acuta, avrà mai il pieno dominio della sorte, perché persino il saggio provvisto di *φρόνησις* soccombe ‘raramente’ (*βαιά*) alla *τύχη*. Per esempio, pur evitando di assumere una condotta che suscita l’invidia degli uomini, egli non avrà in sé il potere di individuare e di difendersi da tutti gli infiniti *εἰδῶλα κακοποιά* che si muovono casualmente nell’aria e sono rilasciati dagli invidiosi che tramano vendetta. O ancora, nonostante disponga di forme coscienti di divinazione in grado di predire le catastrofi, un *σοφός* non avrà modo di anticiparne una che si verifica senza preavviso e senza presentare sintomi visibili. Non importa quanto si sviluppi, l’uomo resterà per sua

---

<sup>47</sup> Per approfondire, cfr. G. Vlastos, “Ethics and Physics in Democritus”, in *Studies in Presocratic Philosophy*, London, Routledge & Kegan Paul, 1975, p. 390-392.

costituzione un essere fallibile (B 253) e per questo incapace di acquisire da solo una completa vittoria sulla τύχη.

Di qui il ricorso all'εὐχή, forma incosciente di divinazione che permette di conoscere gli eventi imprevedibili. Come infatti nell'*Odissea* Atena rivela a seguito della preghiera della saggia Penelope la salvezza del figlio Telemaco che la donna non poteva conoscere, così la divinità onnisciente di Democrito anticipa al saggio gli accadimenti futuri che sfuggono alla sua ragione umana, permettendogli di fronteggiarli. Costui dopo tutto riesce a evitare che la sua εὐχή si riduca ad un vuoto declamare di formule private, o peggio in una stolta pratica di attrazione dei mali, pronunciando parole efficaci con cui rende felice l'avvenire.

La preghiera dell'atomista domanda allora esclusivamente quei beni che l'uomo non può raggiungere per mezzo della saggezza e risulta essere di conseguenza molto diversa dalla preghiera volgare che Democrito rigetta in B 234. Quest'ultima non è, infatti, un'autentica εὐχή perché chiede agli dèi la salute che ciascun individuo può conseguire con la virtù della temperanza, né assolve le due funzioni che sono invece costitutive di quella di B 166. Da un lato, la preghiera vera compie un'opera di 'difesa' dalla sorte, ossia dai simulacri cattivi emanati dagli uomini malvagi. Dall'altro, essa muove un 'attacco' contro la fortuna permettendo di conoscere il futuro. In questo senso, come dice B 286, il saggio εὐθυμος può anche essere chiamato fortunato (εὐτυχής) perché in grado di conoscere la sua sorte e di cambiarla sicuramente in meglio.

Scoperte le due funzioni della preghiera, rimane soltanto da trovare la definizione che le renda più giustizia. Per riuscirci, bisognerà compiere un ultimo, piccolo raffronto con l'ispirazione poetica. Si è visto nel frammento B 21 che questa esperienza viene provata dal poeta che unisce alla sua natura ricettiva degli εἰδῶλα degli dèi anche il possesso della τέχνη. Tale sinergia costituisce una prova del fatto che l'ispirazione non è tanto un *raptus* mistico di un ποιητής ignorante, quanto un'intensificazione delle abilità tecniche acquisite da uno colto.<sup>48</sup> Se questo è vero, allora la divinazione in sogno apparirà, in quanto originata

---

<sup>48</sup> Maggiori chiarimenti in Brancacci, "Democritus' *Mousika*", p. 202.

dalle medesime cause, qualcosa di speculare all'ispirazione: consisterà, cioè, in un'intensificazione delle capacità morali/intellettuali del saggio. La definizione più soddisfacente che si potrà trovare alla preghiera sarà allora quella di "incantesimo che intensifica oltre i propri limiti le facoltà razionali dell'uomo". L'esperienza del sogno risulterà, infine, una forma di contatto con il divino, attraverso cui il saggio si addormenta da umano affinché al mattino si risvegli un po' più sovrumano.

REFERENCES:

- Adkins, Arthur W.H., "Ἐύχομαι, εὐχολή, εὐχως in Homer", *The Classical Quarterly*, 19 (1), 1969, p. 20-33
- Barnes, Jonathan, *The Presocratic Philosophers*, London, Routledge & Kegan Paul, 1982
- Bicknell, Peter J., "Democritus' Theory of Precognition", *Revue des Études Grecques*, 82 (2), 1969, p. 318-326
- Bignone, Ettore, *Epicuro: opere, frammenti, testimonianze sulla sua vita*, Roma, L'Erma di Bretschneider, 1964 (ristampa anastatica dell'edizione Bari, Laterza, 1920)
- Brancacci, Aldo, "Democritus' *Mousika*", in Aldo Brancacci, Pierre-Marie Morel (ed.), *Democritus: Science, the Arts and the Care of the Soul*, Leiden/Boston, Brill, 2007, p. 181-205
- Brillante, Carlo, *Il cantore e la musa: poesia e modelli culturali nella Grecia arcaica*, Pisa, ETS, 2009
- Burkert, Walter, "Air-imprints or Eidola: Democritus' Aetiology of Vision", *Illinois Classical Studies*, 2, 1977, p. 97-109
- Calogero, Guido, *Storia della logica antica*, Bari, Laterza, 1967
- Cambiano, Giuseppe, "Democrito e i sogni", in Giuseppe Cambiano, *Figure, macchine, sogni. Saggi sulla scienza antica*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2006, p. 221-231 (già in Francesco Romano, *Democrito e l'atomismo antico*, p. 437-450)
- Cherniss, Harold, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, Baltimore, Johns Hopkins Press, 1944
- Diels, Hermann Kranz Walter, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, griechisch und deutsch, 8 Aufl. Abdruck der dritten mit Nachtragen, Band I-II von Hermann Diels, Band III Wortregister vom Walter Kranz, Stellen und Namenregister von Hermann Diels, Berlin, Weidmann, 1956 (I ed. Berlin, Weidmann, 1903)

- Dickie, Matthew W., "Heliodorus and Plutarch on the Evil Eye", *Classical Philology*, 86 (1), 1991, p. 17-29
- Dodds, Eric D., *The Greeks and the Irrational*, Los Angeles, University of California Press, 1951, trad. Virginia Vacca De Bosis, *I Greci e l'irrazionale*, Milano, BUR, 2003
- Domaradzki, Mikolaj, "Theagenes of Rhegium and the Rise of Allegorical Interpretation", *Elenchos*, 32 (2), 2011, p. 205-227
- Eisenberger, Herbert, "Demokrits Vorstellung vom Sein und Wirken der Götter", *Rheinisches Museum für Philologie*, 113, 1970, p. 141-158
- Gigante, Marcello, "Atomisti antichi ad Est", in Francesco Romano, *Democrito e l'atomismo antico*, p. 91-124
- Herter, Hans, "Thukydidēs und Demokrit über Tyche", *Wiener Studien*, 10, 1976, p. 106-128
- Jaeger, Werner, *Die Theologie der frühen griechischen Denker*, Stuttgart, W. Kohlhammer, 1953, trad. Ervino Pocar, *La teologia dei primi pensatori greci*, Firenze, La Nuova Italia, 1982
- Jürß, Fritz, Müller, Reimar, Schmid, Ernst G. (eds), *Griechische Atomisten. Texte und Kommentare zum materialistischen Denken der Antike*, Leipzig, Reclam, 1988
- Leszl, Walter, *I primi atomisti: raccolta dei testi che riguardano Leucippo e Democrito*, testi in traduzione italiana con CD allegato, Firenze, Olschki, 2009
- Liddell, Henry J., Scott, Robert, *A Greek-English Lexicon*, A New Edition Revised and Augmented throughout by Sir Henry Stuart-Jones, with the Assistance of Roderick McKenzie and with the Co-operation of many Scholars, with a revised supplement, Oxford, Oxford Clarendon Press, 1996
- Luria, Salomon, *Democrito. Raccolta dei frammenti, interpretazione e commentario*, testi greci e latini a fronte, versione russa in appendice, introduzione di Giovanni Reale, bibliografia di S. Luria di Svetlana Maltseva, traduzione dal russo di Anastasia Krivushina, traduzione e revisione dei testi greci di Diego Fusaro, realizzazione editoriale, bibliografia, indici e revisione generale di Giuseppe Girgenti, Milano, Bompiani, 2007 (ed. or. *Demokrit. Teksty, perevod, issledovanija*, Leningrad, Izdatel'stvo Nauka, 1970)
- Luria, Salomon, "Entstellungen des Klassikertextes bei Stobaios", *Rheinisches Museum für Philologie*, 78, 1929, p. 81-104, 225-248
- Magris, Aldo, "A che serve pregare se il destino è immutabile?. Un problema del pensiero antico", *Elenchos*, 11 (1), 1990, p. 51-76
- Mansfeld, Jaap, *Die Offenbarung des Parmenides und die Menschliche Welt*, Assen, Van Gorcum, 1964
- McGibbon, Donald, "The Religious Thought of Democritus", *Hermes*, 93 (4), 1965, p. 385-397
- Montano, Aniello, "La genesi della credenza religiosa secondo Democrito", *Elenchos*, 5 (2), 1984, p. 366-390

*Una preghiera per l'avvenire: la divinazione in sonno di Democrito*

- Morel, Pierre-Marie, *Démocrite et la recherche des causes*, Paris, Klincksieck, 1996
- Müllach, Friedrich W.A., *Fragmenta Philosophorum Graecorum. Platonicos et Peripateticos continens*, Parisiis, Editoribus Firmin-Didot et sociis, 1881
- Pisani, Vittore, “Mytho-Etymologica”, in Vittore Pisani, *Lingue e culture*, Brescia, Paideia, 1969, p. 271-309
- Romano, Francesco (a cura di), *Democrito e l'atomismo antico*, Catania, Università di Catania, 1980
- Rudolph, Kelli, “Democritus’ perspectival theory of vision”, *The Journal of Hellenic Studies*, 131, 2011, p. 67-83
- Ruiu, Guglielmo (a cura di), *Democrito: Massime*, Milano, La Vita Felice, 2011
- Sassi, Maria M., *Le teorie della percezione in Democrito*, Firenze, La Nuova Italia, 1978
- Sedley, David N., *Creationism and its Critics in Antiquity*, Berkeley, University of California Press, 2007, Edizione italiana a cura di Francesco Verde, *Creazionismo. Il dibattito antico da Anassagora a Galeno*, Roma, Carocci, 2011
- Smith, Martin F. (ed.), *The Epicurean inscriptions of Diogenes of Oinoanda*, Napoli, Bibliopolis, 1993
- Spinelli, Emidio, “Un comune sentire?: amicizia e filosofia in Democrito”, in Emidio Spinelli (a cura di), *Amicizia e concordia. Etica, fisica, politica in età preplatonica*, Roma, Euroma, 2006, p. 95-116
- Taylor, Christopher C.W., *The Atomists: Leucippus and Democritus*, Toronto, University of Toronto Press, 1999
- Tortora, Giuseppe, “Νοῦς e Καίρως nell’etica democritea”, in Giovanni Casertano (a cura di), *Democrito. Dall'atomo alla città*, Napoli, Loffredo, 1983, p. 101-134
- Verde, Francesco (a cura di), *Epistola a Erodoto*, Introduzione di Emidio Spinelli, Roma, Carocci, 2010
- Vlastos, Gregory, “Ethics and Physics in Democritus”, *The Philosophical Review*, 54-55, 1945-1946, p. 578-592, p. 53-64; ristampato in Furley, David J., Allen, Reginald E. (eds), *Studies in Presocratic Philosophy*, London, Routledge & Kegan Paul, 1975, p. 381-408

ENRICO PIERGIACOMI  
Università degli Studi di Trento  
enrico.piergiacomini@unitn.it





SARA CAMPANELLA

SULLA NECESSITÀ IPOTETICA DELLE SOSTANZE  
NATURALI INDIVIDUALI IN ARISTOTELE

*he physis he legomene hos genesis hodos estin eis physin*

*Phys. B 1*

**ABSTRACT:** The subject of aristotelian natural teleologism is pointed out in its strict relation with hypothetical necessity which characterizes the *Physical* world. This kind of necessity according to that the relation between antecedent, the goal (A), and subsequent, the material conditions and elements (C), is not reversible so that if  $A \rightarrow C$  but not if  $C \rightarrow A$ , seems better to illuminate the reasons for a priority of final cause in living beings composed by eterogeneous parts in opposition to the necessity of material compound. The 'substantial change' which shows the global unfolding of organism as a result of *ousia's* movement without any occurrence to a sort of final determinism, allow us to refer to the processual movement that describes the passage between potentiality and actuality in nature according to the ontological status of it. The difference between *mixis* and *genesis* help us to stress these intrinsic properties of living beings, i. e. irreducibility, conditioned necessity, irreversibility. Thus, aristotelian lesson on teleology instead of going toward a deterministic finalism of life, induce us to reflect that living beings in their historical processing are not a completely deduction by the form and necessity doesn't concern the goal as it's summed in *De generatione et corruptione* B 11, 337b 30 e ss. and in *De partibus animalium* 639b 21- 640a 2.

**RÉSUMÉ:** La téléologie aristotélicienne se rattache fortement au thème de la nécessité hypothétique qui caractérise le monde physique. Ce type de nécessité, selon laquelle la relation entre antécédent, le but (A), et conséquent, les conditionnes matérielles (C) n'est pas réversible de telle manière que si  $A \rightarrow C$  mais *non* si  $C \rightarrow A$ , paraît éclaircir mieux les raisons pour une priorité de la cause finale dans le cas des êtres vivants composés de parts hétérogènes en opposition à la nécessité des agrégats matériels. Le

LPh 1, 2013

ARTICLES

Sara Campanella

‘changement substantiel’ qui concerne le développement global de l’organisme en tant que résultant du mouvement de l’*ousia* sans aucun appel au déterminisme de la forme, nous permet de considérer le processus vivant qui conduit au passage entre puissance et acte en relation à son *status* ontologique et donc au temps. De plus, la différence entre *mixis* et *genesis* contribue à mettre en évidence les propriétés des vivants, c’est-à-dire l’irréductibilité, la nécessité hypothétique et l’irréversibilité. Pourtant, la leçon d’Aristote sur la téléologie nous amène à réfléchir sur le processus temporel et historique des êtres vivants même dans leur état individuel de manière qu’ils ne soient plus une déduction de la forme, d’où le fait que la nécessité ne concerne pas de manière absolue le but comme *De generatione et corruptione* B 11, 337b 30 et suivants et *De partibus animalium* 639b 21- 640 a 2 témoignent.

**KEYWORDS:** Teleology; Hypothetical Necessity; Absolute Necessity; *genesis*; Mixture; Substantial Change

### *Introduzione*

Attraverso queste pagine si intende mettere a fuoco il tema della teleologia aristotelica attraverso il mutamento principale del divenire delle sostanze naturali: la *genesis*. La generazione o processo di formazione degli organismi (generazione assoluta) è infatti quel tipo di mutamento che, segnando il passaggio dell’*ousia* dalla potenza all’atto, dà conto del venire ad essere delle sostanze naturali nella loro totalità e dunque in quella struttura relazionale di parti eteronome che in quanto tali trovano il principio funzionale di coesione in una finalità interna cui tutte rispondono.

Nel primo paragrafo si prenderanno in considerazione i quattro argomenti di *Physica* B 1 inerenti all’identificazione della natura con la materia e con la forma. Questa analisi sarà volta a mostrare come i quattro argomenti riflettano e anticipino le quattro specie della causalità che saranno oggetto di *Phys.* B 3. Secondo questa proposta l’ultimo argomento concernerebbe la priorità della natura in quanto ‘forma-ciò verso cui’ (*telos*) individuando dunque l’operatività della natura nella causa finale. Sembra infatti, che proprio la declinazione esplicita della natura in generazione, permetta ad Aristotele di mettere in risalto il movimento teleologico interno alla natura stessa. Infatti, sebbene il mutamento

sostanziale sia sottinteso anche nel primo argomento,<sup>1</sup> è solo nell'ultimo riguardante il 'ciò verso cui' che si riscontra una menzione esplicita della generazione. Seguendo questo sentiero, si ritiene plausibile cogliere la peculiarità del mutamento sostanziale attraverso la sua distinzione dall'alterazione (*alloiosis*) e in particolare dalla mistione (*mixis*). Obiettivo di questa analisi è ribadire l'irriducibilità della formazione del vivente in quanto totalità alle interazioni fisico-chimiche degli elementi, aspetto questo che l'importante lavoro di D. Frede ha contribuito a mettere in evidenza sottolineando la sostanziale distinzione di livello epistemico tra la formazione chimica delle parti omeomere, oggetto del *De gen. et corr.*, e la formazione degli enti naturali<sup>2</sup>. Anche nella declinazione zoologica della generazione, la trattazione dello sperma e la critica al processo embriogenetico in quanto semplice alterazione o accrescimento, rinforza tale irriducibilità e proprio su di essa faranno leva alcuni contributi critici sulla teleologia aristotelica discussi nel quarto paragrafo. Nella parte finale si considererà il ruolo della necessità nei processi naturali rilevando allo stesso tempo come la priorità del fine sulla materia non ne implichi un semplice dispiegamento, ma comporti il fatto che la necessità non spetta al fine.<sup>3</sup> Se "la necessità è infatti nella materia, mentre il fine è nel concetto",<sup>4</sup> ne segue che le sostanze naturali secondo il numero, cioè

---

<sup>1</sup> Infatti, l'esempio di Antifonte verte sulla possibile generazione a partire dal legno putrefatto di un letto sotterrato.

<sup>2</sup> Ponendo a confronto *De generatione et corruptione* A 10 e *Meteorologica* Δ la studiosa afferma: "The author [Aristotle] admits, however, that while the requisite *telos* does not present much of a difficulty in the case of non-homogeneous parts of living things, at the more elementary level a purpose is hard to find (*Meteor.* Δ 12. 390a 2)". D. Frede, "On Generation and Corruption I.10: On Mixture and Mixables", in F. de Haas-J. Mansfeld (eds), *Aristotle's On Generation and Corruption I*, Oxford, Clarendon Press, 2004, p. 289-314, p. 312.

<sup>3</sup> Almeno la necessità assoluta. Le riflessioni di Vegetti sono illuminanti nel mettere in relazione la polarità materia/fine con le due specie di necessità discusse più avanti, riconducendo la necessità ipotetica in quanto forma più debole di necessità, alla finalità. M. Vegetti, "Le corna, i reni la milza: casi di spiegazione causale imperfetta nel *De Partibus animalium*" in F. Fronterotta (ed.), *La scienza e le cause a partire dalla Metafisica di Aristotele*, Napoli, Bibliopolis, 2010, p. 413-438.

<sup>4</sup> *Phys.* B 200a 14-15. La traduzione di Ruggiu del termine *logos* con "concetto" è coerente con quanto afferma M. Vegetti (*Aristotele. Opere biologiche*, Torino, Utet, 1971, p. 587) nella nota 6 del II libro del *De partibus animalium* (PA). Infatti, nel luogo della *Phys.* qui in esame Aristotele cerca di spiegare in che modo è presente il necessario nelle cose

individuali, sono contingenti, ovvero sono legate ad una forma di necessità ipotetica (*anagke ex hypotheseos*) e che la teleologia sembra essere l'unica chiave per conciliare l'uniformità (un uomo genera un uomo) e la varietà della natura nel tempo (nessun individuo è identico all'altro) senza far prevalere il caso (*automaton*), una qualche forma accidentale di intenzionalità (*tyche*) o la necessità assoluta (*anagke haplos*), tutte opzioni inconciliabili con l'ontologia del divenire naturale di Aristotele.

Per tali ragioni il punto da cui prendiamo le mosse può essere individuato nella frase di M. Pavlopoulos "Aristotle's teleology is grounded in his metaphysics of living beings"<sup>5</sup> e cioè nella giustificazione delle realtà esistenti in natura mediante l'articolazione funzionale delle cause. In generale, ciò che è per natura è tale più per la sua attività che non per la sua statica configurazione o composizione. Il potere della spiegazione teleologica nei processi naturali, e dunque la realtà della causa finale, sta proprio nell'assunzione che gli esseri viventi sono primariamente definiti dalla loro attività che ha il fine in se stessa: dal 'vivere'.<sup>6</sup> Corollari di questa posizione sono:

- A. non è possibile definire l'intero organismo in termini dei suoi costituenti, proprio come i soli mattoni non danno conto della casa;
- B. bisogna riconoscere la *necessità ipotetica di ciascun individuo* per poter attribuire loro, coerentemente al loro status ontologico, una dimensione contingente che dia conto della loro realizzazione nel tempo.

---

naturali a partire dall'analogia con la tecnica (la sega di metallo e non di legno) che non dispone da subito di supporto ontologico come nel caso delle sostanze naturali. In alternativa, Vegetti indica come traduzione possibile di *logos* anche il termine "definizione", sebbene sia questa ultima preferibile nei casi in cui *logos* è posto in relazione a *ousia* o alla causa finale. Infatti in PA 639b 11-21 la causa finale, indicata come causa prima tra le molteplici cause relative alla generazione naturale, viene identificata con il *logos* ("definizione"), il quale, a sua volta, costituisce il "principio" (*arche*) degli enti naturali e dei prodotti della tecnica.

<sup>5</sup> M. Pavlopoulos, "Aristotle's Natural Teleology and 'Metaphysics' of Life", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 24, 2003, p. 133-181, p. 133.

<sup>6</sup> *De anima* B 4, 415b 13-14.

- C. il carattere teleologico dei processi naturali non dispensa i processi stessi da una qualche responsabilità nella loro determinazione, poiché il *telos* non è distinto ma è *dinamicamente* coincidente con la forma e l'agente.

### 1. I quattro argomenti di *Physica B 1*

All'interno di *Physica B 1* Aristotele ricomincia la sua indagine sulla natura individuando un criterio di distinzione tra ciò che è 'per natura' e ciò che 'dipende da altre cause'. Tale criterio consiste nel possesso di un principio interno del movimento e della quiete simile all'azione del medico che cura se stesso, dove però, a differenza di quanto accade nella natura, la relazione tra medico e paziente è in questo caso accidentale e non per sé, essendo puramente accidentale il fatto che il medico coincida con il paziente stesso. Dopo aver stabilito che agli enti naturali inerisce primariamente il principio del moto e della quiete in modo che da essi stessi, e non da qualcosa di esterno, possa originarsi il movimento, segue un'ulteriore qualificazione di cosa debba intendersi per natura, ovvero se essa debba essere identificata con la materia o con la forma. Si ritiene che la prospettiva con cui si intende discutere questo passo possa evidenziare in che senso la natura in quanto forma comporti un dinamismo teleologico e in che modo la generazione esibisca esemplarmente questa relazione. Inoltre, il passaggio in questione assume una importanza cruciale alla luce dell'occorrenza del termine *ousia* utilizzato poche righe prima per identificare 'ciò che ha natura'.<sup>7</sup> La cattiva conoscenza della sostanza alla base della variegata articolazione della realtà è infatti la prima causa degli errori commessi dai predecessori nella spiegazione degli enti naturali insieme all'ignoranza della causa finale, pertanto una corretta comprensione del significato e dell'utilizzo della parola *ousia* è la principale chiave d'accesso ai processi naturali.<sup>8</sup> Se

---

<sup>7</sup> *Phys.* B 192b 32-33.

<sup>8</sup> "La ragione per la quale i nostri predecessori non sono pervenuti a questo tipo di spiegazione è che non conoscevano l'essenza, cioè il modo di definire l'essenza della cosa" (PA 642a 24-26).

la sostanza degli enti naturali sia soprattutto sostrato (*hypokeimenon*) o forma (*eidos*) è infatti una delle principali coordinate per ridimensionare le opinioni dei Fisiologi che hanno dato troppo peso alla causa materiale e adottare la finalità come via maestra della processualità naturale. Cercheremo di rendere conto dell'*ousia* mediante il suo intreccio indissolubile con il fine, intreccio esibito chiaramente dalla *genesis*, come mostra l'ultimo argomento di *Phys. B 1*

Secondo il primo argomento, ritenuto opinione dei Fisiologi, la natura è la materia che fa da sostrato alle cose che hanno in se stesse il principio del movimento.<sup>9</sup> Poiché la forma, come pare evidente dall'affermazione di Antifonte secondo cui se si sotterrassero un letto ci si dovrebbe aspettare da un suo eventuale germoglio non un altro letto ma del legno, sembra essere accidentale mentre la materia permane identica, è proprio con quest'ultima che dovrà identificarsi la natura.<sup>10</sup> In questo primo argomento l'identificazione della natura con la materia, o meglio con il sostrato, consente in taluni casi ad Aristotele di individuare nella natura e nel suo comportamento la causa materiale come nel caso della respirazione.<sup>11</sup>

I restanti tre argomenti, al contrario, sono volti ad identificare la natura con la forma. Il primo, mediante un'analogia con l'uso della parola 'tecnica' per cui 'ciò che si dice natura' è tale in base alla conformità alla forma o essenza che è in atto;<sup>12</sup> il secondo, attraverso un rovesciamento dell'affermazione di Antifonte, afferma che è la forma a trasmettersi e non la materia come testimoniato dal fatto che un uomo genera un uomo;<sup>13</sup> infine il terzo, dopo aver declinato la natura in generazione, la identifica con il risultato del suo movimento a differenza di quanto accade nell'arte medica dove il fine del processo non è la medicina stessa ma evidentemente la buona salute.<sup>14</sup> La propensione a riconoscere la

---

<sup>9</sup> *Phys. B* 193a 28-30.

<sup>10</sup> *Phys. B* 193a 9-17.

<sup>11</sup> *PA* 642a 35-b 4.

<sup>12</sup> *Phys. B* 193a 30-b 5.

<sup>13</sup> *Phys. B* 193b 8-9.

<sup>14</sup> *Phys. B* 193b 12-18.

natura soprattutto in quanto forma secondo questi tre argomenti riflette le corrispondenze che la causa formale ha con quella motrice e finale e lascia sullo sfondo come suo immediato precipitato l'immagine mobile e non-separata dell'*eidos* in virtù della quale si realizza l'unitarietà delle sostanze naturali. Con il primo argomento si allude alla conformità che la natura realizzata, o forma in atto, deve avere con il *logos*,<sup>15</sup> sostenendo che di natura si possa parlare secondo il livello essenziale-formale e che proprio la causalità formale identifichi ciò che chiamiamo natura. Con il secondo argomento, imperniato sulla celebre formula 'un uomo genera un uomo' adattata contro lo schema del ragionamento di Antifonte, la forma della sostanza naturale è quella che si contraddistingue per essere trasmessa nella generazione da un individuo all'altro che ne fa da causa motrice. A ciò che è generato nell'ambito delle sostanze naturali si trasmette, infatti, il principio interno di moto e quiete, e dunque una configurazione intrinseca sé movente che nel caso della eventuale generazione del letto non è possibile si dia, essendo esterno (artigiano) il principio di produzione del letto rispetto al legno. Infine, con il terzo argomento, il percorso della generazione verso la natura e la relazione interna alla natura tra 'ciò da cui' e 'ciò verso cui' stabilisce la priorità della natura come forma sotto l'aspetto del fine o risultato del movimento. Quest'ultimo argomento viene chiarito da Aristotele attraverso l'analogia con la medicazione. La relazione che la medicazione ha con la buona salute e l'arte medica non è la medesima che la natura ha con se stessa. Infatti la medicazione procede dall'arte medica ma non va verso di essa, al contrario – lascia intendere Aristotele – la natura procede da sé e va a sé nel senso che le è intrinseco il principio di mutamento e le è connaturata l'attività che la realizza. Tuttavia, secondo un altro punto di vista, nella generazione la natura di ciò che diviene non va identificata con quella da cui proviene, intesa come causa efficiente/motrice, ma con il risultato del processo, ovvero con la causa

---

<sup>15</sup> La conformità a definizione di un ente naturale, cogliendo la forma compiuta di questa sostanza, trattiene l'unità funzionale e dunque la causa finale della sua formazione. Su questa doppia implicazione *telos-eidos*, *logos-eidos* si è tenuto presente *De generatione animalium* (GA) 715a 1-11 e *Metaph. Z.*

finale che è la sua figura e forma, ossia “la nozione della sostanza di ciascuna cosa”.<sup>16</sup> Il fine è allora la proiezione dinamica dell'*ousia* di quegli enti naturali che a differenza di quelli matematici non sono beni in sé immobili e separati dalla materia, ma comportano per loro stessa costituzione una processualità interna, concreta, tramite cui si compiono generandosi e corrompendosi. Il fine come schema mobile dell'*ousia* è pure una implicazione della relazione tra antecedente e conseguente secondo la modalità della necessità *ex hypotheseos* come testimonia l'ultima parte di *Phys.* B 9. Nella geometria l'antecedente si identifica con le premesse (A) e il conseguente con le conclusioni (C), tale relazione è reversibile in quanto la dimostrazione è necessaria in modo semplice (*haplos*) per cui se A allora C e viceversa. In fisica, invece, l'antecedente logico è costituito dal fine (A), mentre il conseguente dalle condizioni (C). La relazione che lega antecedente e conseguente si caratterizza per il fatto che se c'è A allora devono essersi date inevitabilmente le condizioni (materiali) per la sua realizzazione ma se c'è C non è detto che A si realizzi. In altre parole, il fine nelle sostanze naturali è legato alla loro attività per cui si può dire che esso ‘può essere’ ma non che esso già ‘è’ come nel caso delle matematiche.<sup>17</sup> Per questa ragione la natura è

---

<sup>16</sup> *De generatione et corruptione* (*De gen. et corr.*), B 9, 335b 6-7.

<sup>17</sup> “La forma della dimostrazione e della necessità nella scienza della natura è però diversa da quella delle scienze teoretiche (questi problemi sono trattati in altre opere). Per gli oggetti delle seconde, il principio è ciò che è, per quelli della prima invece ciò che sarà. Così poiché la salute o l'uomo hanno un certo carattere, è necessario che una certa cosa sia o si produca, ma non è perché questa è o si è prodotta che necessariamente quella è o sarà”, PA 640a 1-6. Per la trattazione di questo punto si è tenuto presente il §4.6 di D. Quarantotto, *Causa finale sostanza essenza in Aristotele*, Napoli, Bibliopolis, 2005.

Inoltre, è opportuno fare riferimento alla concezione della modalità di atto/potenza dell'essere che Aristotele definisce in *Metaph.* Θ ove (cap. 3), polemizzando probabilmente con la scuola megarica e in particolare con la concezione della “potenza” di Diodoro Crono, reso celebre dalla dibattuta elaborazione del *kyriouon logos*, viene stabilito che nessuna cosa eterna è in potenza essendo ogni potenza contemporaneamente potenza di due cose contraddittorie e che, invece, “le cose che hanno in se stesse il principio della generazione sono in potenza tutte le cose che diventeranno attraverso se stesse se nessuno dei fattori esterni lo impedisce; per esempio il seme non è ancora l'uomo in potenza in questo senso, perché deve cadere in qualcos'altro e mutarsi, ma quando ad opera del principio che ha in se stesso, ha realizzato queste condizioni, diciamo che è uomo in potenza” *Metaph.* Θ 1049a 11-17.

soprattutto forma, nel senso che è causa finale<sup>18</sup> nella misura in cui l'ordine logico è prioritario ma non congruente con quello cronologico.

Quest'ultimo argomento contenuto in *Phys.* B 1 può essere delucidato ulteriormente da un passo di PA 646a 30-b 2:

ogni essere in via di formazione, infatti, compie il suo processo da qualcosa e verso qualcosa, cioè a partire da un principio verso un principio, da una prima causa motrice, che già possiede una sua precisa natura, verso una determinata forma o qualche altro simile compimento: così un uomo genera un uomo e una pianta genera una pianta dal rispettivo sostrato materiale. Cronologicamente, dunque, sono per necessità anteriori la materia e la formazione, ma secondo l'ordine logico lo sono l'essenza della cosa stessa e la rispettiva forma. Questo è manifesto sol che si esprima la definizione del processo di formazione.

Il fine, questo atto verso cui le sostanze naturali procedono, conduce alla forma, ovvero al 'ciò verso cui' piuttosto che al 'ciò da cui' (causa motrice), infatti è il fine che orienta la materia (mezzo), e tale sostanza è immersa nella temporalità propria di ciò che è soggetto a generazione e corruzione trapassando dalla potenza all'atto ma non in modo deterministico.

Da quanto esposto risulta che i quattro argomenti elaborati a favore dell'identificazione della natura con la materia e con la forma contenuti in *Phys.* B 1 riflettono, seppur in via indiretta, l'articolazione delle quattro cause con cui il fisico deve indagare la natura. Tuttavia, la sovrapposizione numerica della causa formale, finale e motrice deve indurre il fisico ad occuparsi della natura soprattutto in quanto forma.<sup>19</sup> È appunto con la forma, in quanto principio dell'unitarietà delle sostanze naturali, che la natura va primariamente identificata. Come vedremo più

---

In questo modo il mutamento sostanziale non viene ancorato alla necessità assoluta del suo dispiegamento come invece è il caso delle sostanze eterne sempre in atto ma ad una certa dimensione contingente. Per la relazione Diodoro Crono-Filone megarico e Aristotele v. G. Giannantoni, "Il κυριεύων λόγος di Diodoro Crono", *Elenchos*, 2, 1981, p. 239-272.

<sup>18</sup> "La natura è causa, proprio come causa finale", *Phys.* B 8, 199b 32-33.

<sup>19</sup> Sulla sovrapposizione delle cause in fisica v. M. Vegetti, "Introduzione a *Le parti degli animali?*" in M. Vegetti-D. Lanza (eds), *Aristotele. Opere Biologiche*, p. 503-510 e Id., "Le corna, i reni la milza", in F. Fronterotta (ed.), *La scienza e le cause a partire dalla Metafisica di Aristotele*, p. 415.

avanti nel paragrafo 2.1, pur nel suo procedere secondo differenti punti di vista, Aristotele è abbastanza chiaro nel darci spiegazione di questo aspetto:

A guardar bene non risulta che la sillaba sia composta dalle lettere e dalla loro unione, né che la casa sia costituita dai mattoni e dalla loro unione; e giustamente. Infatti né la sintesi né la mescolanza sono costituite dalle cose dalle quali sono sintesi o mescolanza. E lo stesso si può dire per ogni altra cosa, per esempio, se la soglia è determinata dalla posizione, non si può dire che la posizione derivi dalla soglia, ma piuttosto che la soglia deriva dalla posizione. Né l'uomo è animale e bipede, ma ci deve essere qualche cosa che è al di là di questi termini, se essi sono la materia, qualche cosa che non è né un elemento né composto di un elemento; chi lo elimina non parla che della materia. Se dunque questo è la causa dell'essere e la causa dell'essere è sostanza, chi lo elimina non può parlare della sostanza stessa.<sup>20</sup>

Dopo aver cercato di comprendere in che senso la generazione è via verso la natura, cercheremo ora di analizzarne il suo movimento peculiare.

## 2. Il mutamento sostanziale

La trattazione della generazione e della corruzione all'interno della *Phys.* è presente nel libro Γ dedicato alla classificazione dei movimenti e nel libro E dedicato al mutamento. La generazione è movimento (*κinesis*) o mutamento (*metabole*)? La sfida consiste proprio nel comprendere in che senso la generazione si differenzi dal semplice movimento che sotto diversi aspetti abbraccia l'intero regno naturale. Aristotele definisce il movimento come il passaggio all'atto di una potenzialità,<sup>21</sup> esso si differenzia in alterazione, accrescimento e diminuzione, generazione e corruzione e, infine, traslazione. Si tratta di movimenti in riferimento alla qualità, quantità, sostanza e luogo. Secondo il libro Γ la generazione e la corruzione sono un tipo di movimento (*κinesis*) che comporta il

---

<sup>20</sup> *Metaph.* H 1043b 5-14.

<sup>21</sup> "L'atto di ciò che esiste in potenza in quanto tale, è movimento" (*Phys.* Γ 201a 10-11).

passaggio dalla potenza all'atto secondo la categoria della sostanza. Tuttavia, nel libro E sorgono alcune importanti difficoltà affrontate in funzione anti-eleatica di cui non si intende fare un'analisi, ma a cui occorre accennare per recuperare la definizione del movimento secondo la sostanza. L'analisi del movimento fa escludere che per generazione e corruzione si possa parlare di movimento ma di mutamento (*metabole*). Il mutamento è un passaggio da qualcosa a qualcos'altro. Esso esiste solo nei contrari, negli intermedi e nei contraddittori e può implicare passaggio da sostrato a sostrato, da sostrato a non-sostrato, da non-sostrato a sostrato, da non-sostrato a non-sostrato. Quest'ultimo viene escluso in quanto non è tra due contrari, il primo da sostrato a sostrato è movimento, il passaggio da non-sostrato a sostrato è generazione, da sostrato a non-sostrato è corruzione. La generazione, a differenza di quanto era stato affermato nel libro Γ, non è un movimento perché ciò che non è non si muove.<sup>22</sup> L'opera *De generatione et corruptione* si occupa precipuamente della comprensione di questo aspetto per lo più a livello elementare. La generazione assoluta è un passaggio da un non-essere all'essere, da un non-essere una certa cosa a un essere una certa cosa. Se tale definizione non è vera, allora il mutamento secondo la sostanza va ricondotto a quello secondo alterazione che a sua volta si articola in composizione (*synthesis*) e mescolanza (*mixis*). Servendosi delle opinioni dei suoi predecessori e avvalendosi sempre del linguaggio come spia coerente del livello ontologico, Aristotele non solo ammette la generazione e la corruzione, ma li reputa i movimenti forse più significativi delle sostanze naturali, tanto da occupare un'ampia parte del 'primo' inizio della *Physica*.<sup>23</sup> In realtà, precisa Aristotele senza falsificare il fatto che dal nulla non si genera nulla, il non-essere che è in questione nella generazione è un essere in potenza. Si tratta infatti di un non-essere per sé<sup>24</sup> che significa privazione (*steresis*) della forma. Generazione e corruzione sono infatti un processo ciclico poiché l'uno si genera

---

<sup>22</sup> *Phys.* E 225a 21 e ss.

<sup>23</sup> *Phys.* A. capp. 7-8-9.

<sup>24</sup> *Phys.* A 192a 3-6 qui viene distinta la privazione per accidenti e la privazione per sé.

dall'altro e in modo che la corruzione di qualcosa non sfoci nel non-essere assoluto ma nel non essere più quella determinata cosa e dunque vi sia privazione della forma e forma in potenza di ciò che andrà generandosi. Ricordiamo che la privazione era stata oggetto di trattazione nel primo libro della *Phys.* e identificata come uno dei principi della realtà insieme al suo contrario, la forma, e il sostrato.<sup>25</sup> Il non essere da cui prende le mosse la generazione è dunque privazione, non-essere per sé, e non assenza di sostrato poiché “in tutto ciò che è sottoposto al divenire, come s'è detto, vi deve essere qualcosa che sempre fa da sostrato a ciò che diviene”,<sup>26</sup> per quanto esso non sia conoscibile che per analogia. Ricapitolando la generazione e la corruzione si distinguono da tutti gli altri tipi di mutamenti perché sono i soli a produrre il venire all'essere o il dissolversi di una sostanza. Al termine di *De gen. et corr.* A 319a 13-14 Aristotele afferma che

tutte quelle cose che non stanno ad indicare la sostanza non si dicono generate in senso assoluto, ma solo come un certo 'qualcosa'.

Infatti, in tutti gli altri casi si avrà un altro tipo di mutamento o di generazione parziale, che inerisce già alla sostanza. Aristotele è qui impegnato a difendere il passaggio dal non-essere all'essere attraverso la generazione in modo che questa non sia riconducibile ad altri tipi di mutamenti tra cui il più plausibile sembra essere proprio l'alterazione, scelta teorica dei Monisti. Ci proponiamo ora di comprendere in particolare la distinzione che lo Stagirita pone tra mistione e generazione poiché attraverso questo argomento è possibile gettare luce sull'insufficienza dell'interazione fisico-chimica della materia nell'ambito delle sostanze naturali. L'irriducibilità dello sviluppo organico alle leggi della materia è l'assunto fondamentale su cui ruotano molti dei contributi critici sulla teleologia aristotelica.<sup>27</sup>

---

<sup>25</sup> Cfr anche *Metaph.* Θ 1046a 29-35 e *De gen. et corr.* B 5.

<sup>26</sup> *Phys.* A 190a 13-15.

<sup>27</sup> Cfr. A. Gotthelf-J.G. Lennox (eds), *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987. I saggi di A. Gotthelf, J. Cooper e D. Balme concordano sul fatto che la finalità nello sviluppo organico è un caso portante

## 2.1 *La differenza tra genesis e mixis*

La mistione o mescolanza (*mixis*) sembra essere una proprietà della materia solo in alcune appropriate circostanze. Anzitutto Aristotele afferma in *de gen et corr.* A.10 che nella mistione i costituenti si fondono, non si giustappongono, ma in modo da essere sempre separabili in potenza. Bisogna che non si tratti di un miscuglio o mucchio, ma di una combinazione che “coalesce”.<sup>28</sup> Nello spiegare la differenza che intercorre tra mistione e generazione/corruzione, Aristotele, ancora facendo perno sull’uso del linguaggio, pone l’attenzione sul fatto che non diciamo che il materiale bruciato si è mescolato con il fuoco, né che esso si mescola nel momento in cui viene bruciato, ma diciamo che il fuoco viene generato e quel materiale invece distrutto.<sup>29</sup> Anche gli esempi successivi a questo mostrano come l’esistenza stessa della mistione e la sua definizione implicano contemporaneamente che gli elementi differenti esistano separatamente e che ciascuna parte del composto debba essere identica al tutto.<sup>30</sup> Senza la prima condizione non si avrebbe una mescolanza, visto che essa per definizione è tale quando ci sono più

---

della teleologia aristotelica e sul fatto che le nature e i poteri dei costituenti elementari degli esseri viventi sono insufficienti per determinare lo stesso sviluppo organico conferendo primato alla forma. Tuttavia, non tutti sono d’accordo su come funzioni lo sviluppo teleologico. Per Gotthelf una chiara evidenza dell’insufficienza della necessità materiale è il fatto che i costituenti non sono in grado di attualizzare la forma senza la trasmissione ereditaria di un certo calore e serie di movimenti. Balme concorda, tuttavia trova il controllo teleologico non solo nella base potenziale trasmessa alla nascita dai movimenti, ma anche nelle sue caratteristiche materiali di base, nel senso cibernetico del complesso autolimitato dei movimenti. Si precisa, però, che a differenza dei processi cibernetici legati ai comportamenti dei costituenti materiali, questi movimenti di controllo possono essere solo ereditati da possessori precedenti. Per Cooper il fatto base che sottolinea la spiegazione teleologica è la permanenza delle specie mediante quella tendenza naturale a preservarsi. A differenza di quest’ultimo, i primi due studiosi ritengono la permanenza delle specie non un’evidenza ma una conseguenza del processo teleologico per cui gli organismi esistono con una capacità, non riducibile alle capacità dei loro costituenti, di produrre altri organismi come se stessi.

<sup>28</sup> Il termine è utilizzato da P. Bogaard, “Heaps or wholes? Aristotle’s explanation of compound bodies”, *Isis*, 70, 1979, p. 11-29.

<sup>29</sup> *De gen. et corr.* A 327b 10-13.

<sup>30</sup> “Se veramente mistione è avvenuta, la cosa mista deve essere omeomera, e, come la parte dell’acqua è acqua, così ogni parte di ciò che è stato fuso deve avere la stessa nozione dell’intero”, *De gen. et corr.* A 328a 10-12.

elementi, senza la seconda si avrebbe una composizione o qualche altro aggregato che non darebbe luogo a qualcosa di omogeneo come invece pertiene alla mescolanza.<sup>31</sup> Al termine di A 10 Aristotele ritiene di aver dimostrato l'esistenza reale della mescolanza, infatti esistono alcune cose che per le loro proprietà sono disposte a patire l'una dall'altra in modo da dar luogo a qualcosa di diverso dalla composizione poiché a seguito della mistione tali elementi non esistono più in atto, ma solo in potenza, in modo che da ogni mescolanza, equilibrata per definizione,<sup>32</sup> sia possibile distillare nuovamente i componenti originari. Questa posizione che, potremmo azzardare, ricorda il concetto attuale di emergenza nei sistemi complessi, difende la possibilità che si dia una nuova entità omogenea a partire da elementi eterogenei disposti in pari misura ad agire e subire, alterandosi. Che tipo di statuto ha questa 'emergenza'? La risposta a questa domanda segna la differenza incolmabile con la generazione. Infatti, se si ammette che il nuovo composto omogeneo non ha lo statuto di una nuova sostanza, allora la generazione mantiene la sua differenza essenziale.<sup>33</sup> Tuttavia, questa demarcazione non sembra essere così netta. La mescolanza che avviene a diversi livelli è responsabile anche della formazione dei tessuti, delle ossa e del sangue. Questi composti sono omogenei e unitari. Se, dunque, è vero che ciò che è unitario lo è in virtù di una configurazione organizzata e organizzante che si dice forma, allora la generazione sembra non mantenere la sua peculiarità trattandosi anche qui di una 'produzione di sostanza'. Afferma Aristotele:

---

<sup>31</sup> Sullo sfondo di una polemica anti-stoica, Alessandro d'Afrodisia fonda la sua analogia tra l'unità della virtù e la *mixis* aristotelica sulla base del fatto che la mescolanza si attua tra elementi separabili e dà luogo a un composto omogeneo. cfr. C. Viano, "Vertus naturelles et unité des virtus. Alexandre et le modèle de la *mixis*", *Revista filosòfica de Coimbra*, 39, 2011, p. 7-22.

<sup>32</sup> Infatti senza equilibrio i costituenti rimangono ciò che sono attualmente e la mistione è compromessa.

<sup>33</sup> E proprio qui risiede la difficoltà di conciliare l'idea alchemica della trasmutazione dell'oro con la *mixis* aristotelica, infatti come può l'alterazione degli elementi costituenti generare una nuova sostanza come l'oro? cfr. C. Viano, "Aristote et l'alchimie grecque: la transmutation et le modèle aristotélicien entre théorie et pratique", *Revue d'histoire des sciences*, 49, 2/3, 1996, p. 189-213.

ciò che è composto di qualche cosa, in modo tale da costituire un tutto unitario, non è come un mucchio, ma come una sillaba. La sillaba non è le lettere che la compongono, e la sillaba *ba* non è la stessa cosa che *b* e *a*, né la carne è la stessa cosa del fuoco e della terra: infatti quando i termini componenti sono stati separati, le cose come la carne e la sillaba non esistono più, mentre le lettere, il fuoco e la terra esistono ancora. Perciò la sillaba è qualche cosa e non soltanto l'unione delle lettere, delle vocali e delle consonanti, ma qualcosa di diverso, così come la carne non è soltanto il fuoco o la terra, o il caldo e il freddo, ma qualche altra cosa<sup>34</sup>. [...] Sembrerebbe dunque che l'unità dei composti sia veramente qualcosa, e non sia un elemento, ma piuttosto la causa per cui una cosa è carne, un'altra è sillaba, e così via per gli altri casi. Si tratta della sostanza di ciascuna cosa, dal momento che è la causa prima dell'essere.<sup>35</sup>

Tali affermazioni, come giustamente mette in evidenza l'articolo di Bogaard,<sup>36</sup> sembrerebbero accorciare la distanza tra mistione e generazione. Tuttavia, se a livello della composizione degli elementi semplici la mescolanza e la generazione sembrano coincidere, non è più così nel caso degli organismi. Come accennato in precedenza, l'analisi di D. Frede ha dato rilievo alla distinzione di livello epistemico che intercorre tra lo studio della *mixis* a livello elementare e quello della formazione degli enti naturali complessi. La generazione, luogo esemplare del finalismo naturale in quanto mutamento delle sostanze naturali che in virtù di esso vengono ad essere, non può essere ridotta alla formazione chimica, poiché la forma, il fine e la materia non hanno dei contorni nitidi su questo piano.

A favore della differenza tra i due processi si può ritenere cruciale un aspetto: il processo di mistione è reversibile, mentre quello della generazione o corruzione di una sostanza particolare non lo è. Infatti, se dal sangue è possibile risalire, sia pur potenzialmente, ai componenti, dall'embrione non è possibile tornare al seme e al sangue e questo in virtù di una articolazione complessa della relazione materia/forma che nelle semplici parti omeomere non ha luogo. Inoltre, la corruzione delle sostanze naturali consistono in un ritorno al non-essere come privazione

---

<sup>34</sup> *Metaph.* Z 1041b 11-19.

<sup>35</sup> *Metaph.* Z 1041b 25-28.

<sup>36</sup> P. Bogaard, *Heaps or wholes?*, p. 21.

della forma che avevano in quanto determinati precedentemente, mentre la dissoluzione della mistione comporta un ritorno ai componenti determinati che sono sempre rimasti tali in potenza. Infine, si tengano presenti queste parole immediatamente successive alla precedente citazione da *Metaph. Z.*:

Alcune cose non sono sostanze, ma tutte quelle che lo sono, sono costituite secondo natura e per natura: sembrerebbe perciò che questa natura così intesa sia sostanza, perché è non elemento, ma principio.<sup>37</sup>

Se le sostanze sono tali in quanto costituite per natura e secondo natura, e se, secondo quanto affermato nella *Physica*, un principio interno del movimento e della quiete deve essere attribuito a queste sostanze, allora i composti per mistione risultano essere un esito necessario dall'interazione fisico-chimica degli elementi<sup>38</sup> e non un'organizzazione della materia che ha come antecedente logico il fine, in quanto scopo del processo dotato di movimento intrinseco (principio). Infatti, come accade nell'architettura:

è perché la forma della casa è di un certo tipo, o la casa è di un certo tipo, che essa è prodotta in un certo modo. Il processo di formazione è finalizzato alla cosa, ma la cosa non è finalizzata al processo.<sup>39</sup>

La mistione consiste così in un'organizzazione della materia derivante dalla necessità dell'interazione materiale degli elementi che agiscono e patiscono in egual misura mantenendo l'equilibrio e non dalla sostanza-fine propria delle sostanze naturali il cui processo di formazione risulta essere meno simmetrico.<sup>40</sup> Inoltre, la reversibilità della *mixis* di contro

---

<sup>37</sup> *Metaph. Z.* 1041b 28-31.

<sup>38</sup> “È evidente dunque che il necessario è, nelle cose naturali, ciò che chiamiamo materia e i mutamenti in essa”, (*Phys. B* 9, 200a 30-32).

<sup>39</sup> PA 640a 15-19 e ancora “L'ordine del processo di formazione è contrario a quello dell'essenza della cosa stessa: ciò che è posteriore nel processo è anteriore secondo la natura, ed è primo ciò che nel processo viene per ultimo” (PA 646a 24-27).

<sup>40</sup> “What distinguishes mixture from the other kinds of alteration is that in *mixis* there is a two-way rather than just a one-way change: both constituents in a mixture act as agent in one sense and as patient in another, for each actively modifies the opposite quality in the other without eradicating it. Otherwise the change in question will be generation and destruction instead of mixture” D. Frede, *On Generation and Corruption*, p. 301.

all'impossibilità di una medesima conversione nel caso degli enti naturali, depone a favore di una distinzione cruciale e ribadisce il carattere contingente e irreversibile del vivente. È per tale ragione, quindi, che la mistione fa sempre parte della categoria dei mutamenti per alterazione per quanto, insieme alla generazione, si caratterizzi per dar luogo a qualcosa di diverso e di nuovo non riconducibile alla somma delle proprietà degli elementi di partenza.

Riconosciuta la differenza tra mistione e generazione, ci proponiamo di affrontare la generazione secondo il piano zoologico e di vedere quanto le affermazioni fin qui condotte sulla differenza tra mistione-generazione siano fondamentali anche per capire perché Aristotele rifiuti alcune concezioni del seme come per esempio quella empedoclea e ne argomenti una propria.

### 3. Genesis come processo di formazione progressivo

Nel trattato dedicato alla riproduzione degli animali, verosimilmente l'ultimo dei trattati biologici,<sup>41</sup> non compare alcun tentativo di definire il concetto di *genesis* che, invece, nel *De gen. et corr.* era stato definito come passaggio dall'essenza in potenza all'essenza in atto (*ek dynamei ousias eis entelecheia ousian*).<sup>42</sup> In questo passaggio lo sperma, la cui trattazione è particolarmente rilevante, trasmette una potenzialità organizzante nella materia che agisce come il caglio sul latte.<sup>43</sup> Sulla base di quanto abbiamo affermato nel paragrafo precedente si intende valutare la portata della critica aristotelica alla teoria empedoclea del seme. Da queste premesse è chiaro che l'indagine, limitata a questo aspetto, avrà come oggetto i vivipari, cioè i mammiferi, e in particolare l'uomo. Nel libro A del GA Aristotele identifica la teoria pangenetica e quella della doppia provenienza del seme (dal padre e dalla madre). Entrambe avanzerebbero l'ipotesi che ciò che viene trasmesso nel concepimento

---

<sup>41</sup> D. Lanza, "Introduzione alla Riproduzione degli animali" in M. Vegetti-D. Lanza (eds), *Aristotele. Opere biologiche*, p. 777.

<sup>42</sup> *De gen. et corr.* A 320a 13.

<sup>43</sup> GA 729a 11-12

sono ‘parti o pezzetti’ dei corpi. Se l’embriogenesi consistesse in questo tipo di processo si finirebbe per schiacciare la generazione sulla composizione non rispettando la peculiarità del mutamento sostanziale. Nel confutare la provenienza del seme dalle parti, omogenee e/o non-omogenee o da entrambe, Aristotele fa notare come sia impossibile che le parti, pur grandi, una volta separate si conservino e restino animate al punto da trasmettersi alla prole. Infatti, se le parti nel seme fossero veramente separate come vivrebbero? Al contrario, se fossero unite si avrebbe un piccolo animale, ma come sarebbero le parti genitali visto che provengono da entrambi i genitori?<sup>44</sup>

Le perplessità di Aristotele nell’insieme sembrano derivare dalla sua concezione della sostanza e della sua unitarietà. Certamente, l’embrione come risultato di una mera aggregazione non corrisponderebbe ad alcunché di vitale, non costituirebbe un passaggio dalla potenza all’atto secondo un principio interno del movimento. La formazione del nuovo individuo consiste piuttosto in un processo epigenetico dove all’impulso vitale trasmesso dallo sperma seguono le successive e continue trasformazioni organiche che prendono avvio dal cuore, responsabile dell’autoproduzione delle altre parti mediante calore e nutrimento.<sup>45</sup> Il mestruo viene considerato elemento fondamentale del concepimento in quanto fornisce la materia atta ad accogliere l’impulso del seme maschile. Quest’ultimo si presenta nel libro A come una causa efficiente o principio del mutamento,<sup>46</sup> mentre nel libro B assume un ruolo essenziale: quello di trasmettere l’anima senza contribuire materialmente

---

<sup>44</sup> GA A 18, 722b 5 e ss.

<sup>45</sup> Il termine ‘epigenesi’ allude alla posizione aristotelica, opposta a quella preformista, secondo cui l’embrione si sviluppa progressivamente e non per accrescimento. A questo proposito Aristotele parla della formazione sequenziale delle parti in PA 640a 33-640b 4. Conrad Waddington, embriologo inglese del secolo scorso ricorrerà proprio ad Aristotele per coniare una nuova branca della biologia dello sviluppo connessa a quella molecolare: “some years ago (1947) I introduced the word ‘epigenetics’, derived from the Aristotelian word “epigenesis”, which had more or less passed into disuse, as a suitable name for the branch of biology which studies the causal interactions between genes and their products which bring the phenotype into being” (*Evolution of an Evolutionist*, London, Edinburgh University Press, 1975, p. 218).

<sup>46</sup> “*ek protou kynesantos*” GA 724a 35.

al concepimento. Lo sperma contiene l'anima in potenza, giacché se fosse in atto essa non potrebbe non inerire alla sua materia.

Lo sperma ha un'anima o no? E lo stesso discorso vale anche per le parti; perché né alcun'anima ci potrà essere se non in ciò di cui per l'appunto è anima, né ci sarà una parte che non partecipi dell'anima se non quelle che si considerano parti per omonimia, come l'occhio di un morto. È perciò chiaro che il seme possiede un'anima e che è potenzialmente anima.<sup>47</sup>

L'azione dello sperma è dunque quella di organizzare la materia, di 'informarla' senza apportare materia. Essa, infatti, si volatilizza avendo natura fluida e acquosa. In base a ciò

non ci si deve chiedere se essa [la materia] esca fuori né se costituisca alcuna parte della forma coagulata, come neppure lo costituisce il caglio che coagula il latte, perché anche quello opera il processo di trasformazione senza diventare alcuna parte della massa che si coagula.<sup>48</sup>

In conclusione, coerentemente con l'impossibilità di equiparare la mistione con la generazione, l'embriogenesi non può essere il risultato di un'aggregazione o di un accrescimento progressivo poiché ad operare non è la semplice interazione degli elementi ma la causa finale che organizza progressivamente la materia in modo da risultare prima pur non eliminando il processo epigenetico. Infatti, senza la priorità potenziale dell'essenza non ci sarebbe processo:

Poiché vediamo più cause concernenti i processi naturali di formazione [*genesis*], come quella esprimente "il fine in vista del quale" e quella esprimente "ciò a partire da cui" è principio del movimento [*ten te ou beneke kai ten botben he arche tes kineseos*], occorre definire anche a riguardo di esse quale per natura sia prima, quale seconda. Si manifesta come prima quella che chiamiamo "in vista di qualcosa": questa è infatti l'essenza e l'essenza è principio così nei prodotti della tecnica come in quelli della natura. Solo dopo aver definito mediante il ragionamento o l'osservazione sensibile, il medico la salute, l'architetto la casa, essi possono

---

<sup>47</sup> GA 735a 5-9.

<sup>48</sup> GA 737a 12-16.

Sara Campanella

dichiarare le ragioni e le cause di tutto ciò che fanno e perché debba essere fatto in quel modo.<sup>49</sup>

In conclusione la costituzione del seme oltre a rappresentare un primo movente dell'embriogenesi, è responsabile della trasmissione della forma. A tale processo fa da fondamentale contrappunto la materia. È proprio in virtù della materia, infatti, che le sostanze naturali sono protagoniste di un processo teleologico, di una realizzazione nel tempo. Lo studio della natura soprattutto in quanto forma non oblia la materia, poiché *physis* si dice sia *hyle* (materia) che *eidos* (forma).<sup>50</sup> Ciò che spetta al fisico allora è comprendere la relazione teleologica che si instaura tra forma come fine e materia come mezzo.

#### 4. *Il finalismo nel processo embriogenetico*

La generazione animale esibisce chiaramente attraverso l'analisi della funzione dello sperma l'irriducibilità del processo di formazione a quello della composizione o dell'accrescimento. Evidenza di questo lo si ha sia nelle critiche che Aristotele muove alle teorie di carattere pangenetico del seme, sia nell'insistenza con cui egli distingue la formazione dall'accrescimento dell'embrione. Infatti, per quanto lo sperma sia un residuo utile della cozione del sangue a sua volta legato alla facoltà nutritiva, il seme non nutre ma forma.<sup>51</sup>

In GA Aristotele sembra discutere lo sviluppo in termini di 'meccanismi' e caratteristiche aderenti ai costituenti materiali che non hanno a che fare propriamente con l'esito dello sviluppo. Allora, al fine di comprendere l'espressione per cui 'qualcosa è in vista di' o 'al fine di' occorre cercare di precisare la posizione di Aristotele nei confronti del riduzionismo biologico. Secondo A. Gotthelf, la riduzione in termini aristotelici è espressa in termini di 'elementi e potenziali', pertanto la

---

<sup>49</sup> PA 639b 11-19.

<sup>50</sup> *Phys.* 194a 21-27; 199a 30-31.

<sup>51</sup> Cfr. GA 746a 19 per la critica a coloro che ritengono che i bambini si nutrono dall'utero; GA 776a 33 sulla distinzione fra nutrimento che conferisce forma e nutrimento che accresce.

questione si formulerà in questo modo: si può rendere conto dei processi viventi esclusivamente in termini di elementi e potenziali implicati nei processi senza menzionare alcuno scopo o termine del processo stesso?<sup>52</sup> In GA 734b 35-735a 4 Aristotele pone un'analogia tra il movimento del seme e quello dell'artista. Come l'operare di quest'ultimo tende alla realizzazione della forma contenuta nella mente dell'artista, così il movimento del seme tende ad attualizzare la forma paterna, la differenza è che questo tendere è estrinseco nel caso dell'arte e intrinseco nel caso del vivente. La potenzialità manifestata dall'impulso del seme è identificata mediante la forma trasmessa, essa dunque è distinta da e non riducibile a una qualche somma di potenziali qualitativi e motori. Tuttavia, per non rischiare di cadere nell'errore di rendere il seme un veicolo immateriale della forma, lo Stagirita si sofferma sulla sua costituzione elementare asserendo che esso è formato da aria calda (*pneuma*) e acqua. Questo calore, però, non è fuoco, né ha origine dal fuoco, infatti nessun fuoco genera animali per quanto questo caldo ricordi l'elemento di cui sono costituiti gli astri.

In *Metaph.* A Aristotele aveva richiamato l'attenzione sulla necessità di considerare come operativa in natura anche la causa finale poiché la spiegazione in termini di causa efficiente, causa materiale o addirittura caso o fortuna non è sufficiente.<sup>53</sup> Per comprendere il fenomeno nel suo ordine, nella sua articolazione e nella sua bellezza e bontà, dunque, non è possibile affidarsi solo all'analisi materiale o ad una possibile combinazione fortuita o accidentale. Un punto cruciale che rende la causa finale irriducibile alla necessità materiale è GA 734b 31-36, in cui Aristotele afferma che le parti del corpo non sono tali solo in virtù della loro composizione ma dell'organizzazione che a tale composizione ha impresso il principio formale, lo sperma, che agisce infatti 'come l'arte di costruire sulla casa'. Gli argomenti che distinguono la teleologia dal caso sono strategicamente disposti nei capp. 4-6 di *Phys.* B. Senza dilungarci

---

<sup>52</sup> A. Gotthelf, "Aristotele's Conception of Final Causality", in Id.-J.G. Lennox (eds), *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, p. 204-242.

<sup>53</sup> *Metaph.* A 984b 13-18.

troppo su questo aspetto che richiederebbe un'ulteriore trattazione, basti dire che il caso e la fortuna riconosciuti come cause accidentali, rientrando in senso lato nei processi teleologici in quanto potrebbero avvenire in vista della natura o del pensiero, fondano la veridicità dei processi teleologici. Infatti, il caso e la fortuna che interessano qui ad Aristotele sono quelli che potrebbero essere identificati con i processi 'come se',<sup>54</sup> ma se non ci fosse finalità della natura il caso e la fortuna non si potrebbero neanche cogliere come tali, dunque il loro riconoscimento è già un'indiretta affermazione del finalismo naturale. Il fatto che i fenomeni naturali avvengono sempre o per lo più allo stesso modo dirime la controversia strategicamente costruita secondo la quale i processi naturali o sono teleologici o sono casuali. L'uniformità della natura non può essere affidata al caso né ad una qualche forza intenzionale, bensì alla peculiarità propria della natura che, possedendo il principio interno del moto, agisce come causa finale per sé.<sup>55</sup> Gli esiti degli eventi casuali generano un'apparenza di causazione finale, tuttavia non possiedono alcuna causa (finale) per sé. Rispetto agli eventi per natura o frutto di un processo deliberativo nel soggetto, gli eventi casuali non hanno causalità in se stessi, ma ne hanno una esterna che può essere indagata all'infinito, pertanto sono cause accidentali e poiché gli si

---

<sup>54</sup> Più precisamente il genere caso (*automaton*) in cui rientra anche la fortuna (*tyche*) attribuibile solo agli enti dotati di *dianoia*, sono cause accidentali di qualcosa che si verifica né sempre né per lo più allo stesso modo. In altre parole questo tipo di spiegazioni è invocato quando c'è convergenza o concomitanza puramente accidentale di più eventi irrelati tra loro, in una situazione che ne sarebbe potuta essere il fine. La concomitanza non rende conto di un processo in quanto spiegazione unitaria, quindi, in un certo senso, il caso non solo non causa ma, a ben vedere e in un certo senso, neanche esiste: esso è usato linguisticamente per indicare con una sola espressione un numero potenzialmente infinito di cause che accidentalmente si sono incrociate con un evento che sarebbe potuto essere interpretato come suo fine, ma non lo è.

<sup>55</sup> La questione non è qui discussa in modo sufficiente, si rimanda ai contributi di L. Judson, "Chance and 'always or for the most part' in Aristotle", in Id. (ed.), *Aristotle's Physics: A Collection of Essays*, Oxford, Clarendon Press, 1991, p. 73-99; J.G. Lennox, "Aristotle on Chance", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 66 (1), 1984, p. 52-60 che aiutano a fare il punto sulla faccenda utilizzando anche i commenti di Simplicio e Porfirio e mettono in evidenza la fragilità degli argomenti del cavallo e del tripode di *Phys. B* 6 sulla base del fatto che non esistono secondo Aristotele casi di processi naturali casuali ma, semmai, contro-natura. Infatti sia nel caso dei 'mostri o prodigi' sia nel caso della 'generazione spontanea' la finalità interna dei processi è conservata.

attribuisce una certa capacità di agire sono cause motrici accidentali.<sup>56</sup> Sulla base di queste distinzioni, anche il processo di formazione o generazione è un processo teleologico in quanto è continuo, ha un principio interno del movimento, è regolare e avviene in vista di un fine, che non è altro che il compimento della forma di ciascuno.<sup>57</sup> Questo corrispondere alla propria sostanza è esattamente il fine delle sostanze naturali, *telos* in quanto immagine dinamica della sostanza. Se la sostanza sia individuale o universale, e se dunque si debba considerare la biologia aristotelica essenzialista o meno, è oggetto di un dibattito molto acceso.<sup>58</sup> Ciò che qui interessa notare è che, al di là delle interpretazioni che calcano la mano più su una tesi o su un'altra, Aristotele, attribuendo dignità scientifica alle sostanze individuali ha posto una questione cruciale, quella di conciliare l'esigenza della ricerca scientifica con l'idea che l'organizzazione vitale individualizzandosi sia contingente, che la vita per sua stessa costituzione sia variegata e non necessaria, almeno non nel senso della necessità assoluta. Una questione che giunge distinta e chiara nelle pagine di Émile Boutroux, che proprio distaccandosi dal suo

---

<sup>56</sup> Cfr. *Phys.* B 6, 197a 32-35. In *Metaph.* Δ 1025a 14-19 Aristotele lega il non accadere né sempre né per lo più con l'accidentalità, poiché essa inerisce alla cosa non necessariamente. Per il ricorso all'infinito che scaturirebbe dall'individuazione del caso come causa di un evento, basti pensare a tutte le cause che potrebbero essere addotte per dar conto del fatto che l'uomo va al mercato senza che nessuna coincida con l'esito dell'azione in vista del quale essa sembrava essersi prodotta (riscossione del debito). Cfr. *Phys.* B 4, 196a 1 e ss.

<sup>57</sup> GA 736b 3-5.

<sup>58</sup> Ad esempio c'è chi ritiene che il passo del libro Z della *Metaph.* (1038b 8-12) in cui si dice che gli universali non sono sostanza vada interpretato come una critica all'"universale" di Platone, ovvero il genere e non la specie, per cui anche gli individui sarebbero sostanze ma in virtù delle forme sostanziali che rappresentano (cfr. per una rassegna delle posizioni A. Doninelli, *Dal non-essere all'essere. Generazione naturale ed eternità del mondo nel De generatione et corruptione di Aristotele*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2006) e chi, invece, come D. Balme, ritiene che la specie sia un universale ottenuto per generalizzazione. Balme ritiene inoltre, che negli scritti biologici venga distinta la specie dall'essenza, per cui mentre quest'ultima riguarda le sole cose soggette a spiegazione teleologica, la prima, invece, consiste in una generalizzazione dei particolari che rende la biologia aristotelica non essenzialista (cfr. D. Balme, "Aristotle's Biology was not Essentialist", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 62 (1), 1980, p. 1-12). Sulla tensione che le sostanze individuali pongono alla scienza dell'universale *Metaph.* M e il commento di J. Annas, *Interpretazione dei libri M-N della Metafisica di Aristotele*, Milano, Vita e Pensiero, 1992.

maestro Zeller, concepiva la forma in atto sempre come individuale<sup>59</sup> e la relazione tra scienza ed essere come inevitabilmente segnata dalla contingenza e dalla strenua ricerca di una ‘necessità ipotetica’ che riesca a mediare questo rapporto tra natura e conoscenza alla luce della finalità.<sup>60</sup>

### 5. *La necessità nella generazione*

In questo ultimo paragrafo cercheremo di confinare la trattazione dei molti sensi della necessità al processo di formazione degli enti naturali. Come si è accennato, la grande distinzione tra necessità ipotetica (*ex hypotheseos*) e necessità assoluta/semplice (*haplos*) è legata anche alla diversa temporalità che secondo numero o specie riguarda la generazione. I passi cui faremo riferimento sono *De gen. et corr.* B 10-11; PA A; GA E; e *Phys.* B 9.

Nell’ultimo capitolo di *Phys.* B Aristotele si chiede se ciò che di necessità è presente nelle cose naturali lo sia in modo assoluto o secondo un’ipotesi. Nel cominciare ad affrontare la questione l’indagine sembra subito prendere un taglio volto a distinguere la materia, le cui interazioni sarebbero di necessità assoluta, dalla causa finale la cui operatività sarebbe secondo necessità condizionata:

Ciò che è di necessità, sta nelle cose naturali sulla base di un’ipotesi o in senso assoluto? In effetti pensatori recenti ritengono che il necessario sia nella generazione, come se reputassero che il muro si sia prodotto necessariamente, poiché le cose pesanti sono portate naturalmente in basso, mentre le cose leggere verso la superficie; sicché pietre e fondamenta si dispongono in basso, la terra in

---

<sup>59</sup> “Un être réel, une substance, est un être achevé qui, sous tous les rapports est ceci et non cela: partant dans un être réel quelconque il y a quelque de plus que dans n’importe quelle idée générale. Toute la science du général n’arriverait pas à construire l’individualité de Socrate”. É. Boutroux, “Aristote”, in *La Grande Encyclopédie*, 1886, rist. in É. Boutroux, “Aristote”, in Id., *Études d’histoire de la philosophie*, Paris, Alcan, 1908, p. 95-211, p. 132.

<sup>60</sup> “La finalité aristotélicienne n’est pas la fabrication du monde comme d’un horologe par un ouvrier qui se propose une idée et calcule les moyens de la réaliser” *ivi*, p. 207.

alto perché è leggera, mentre il legno si colloca alla superficie di tutto, dal momento che esso è il materiale più leggero.<sup>61</sup>

Ora, sembra opportuno precisare prima di andare avanti, che spiegazioni di questo tipo non sono affatto estranee ad Aristotele, il quale sostiene, ad esempio, che la respirazione avviene di necessità assoluta in quanto bisogna che il calore esca dal corpo e poi di nuovo rientri incontrando resistenza a causa della costituzione degli elementi.<sup>62</sup> Pertanto, la spiegazione di necessità legata alle sole ragioni della materia è ritenuta compatibile con la spiegazione teleologica. Ciò che, invece, sembra non essere compatibile, seguendo Sorabji, è il valore esplicativo da attribuire ai due ordini di spiegazioni, come se solo la spiegazione teleologica rendesse conto fino in fondo della totalità del processo arrestando il ricorso alle cause.<sup>63</sup> Infatti, il passo citato della *Phys.* insiste sulla priorità della causa finale nei processi naturali a cui tuttavia, devono essere fornite le condizioni materiali di realizzazione. Un esempio chiaro di questo modo di ragionare è quello dei denti. Afferma Aristotele in GA E 8:

Democrito, tralasciando il ciò in vista del quale, riporta alla necessità tutte le cose di cui fa uso la natura, le quali sono sì tali, ma nondimeno in vista di uno scopo e per il meglio in ciascun caso. Pertanto nulla impedisce che i denti si formino e cadano in questo modo, ma non è per queste ragioni bensì per il fine.<sup>64</sup>

Adirittura in *Phys.* B 8 Aristotele riflette sulla possibilità che alcune formazioni naturali siano accidentali. Viene presentata l'ipotesi secondo cui la formazione dei denti per necessità possa essere considerata invece un'attribuzione casuale: infatti, poiché i denti si formerebbero in quel modo a causa delle interazioni materiali, la masticazione sarebbe un mero effetto concomitante. Tuttavia, chi la pensa in questo modo non è in grado di cogliere nella causa finale (la masticazione) la causa per sé dei

---

<sup>61</sup> *Phys.* B 9, 199b 34-200a 7.

<sup>62</sup> Cfr. nota 10.

<sup>63</sup> R. Sorabji, *Necessity, Cause and Blame*, London, Duckworth, 1980, cfr. cap. 10; T. Irwin, "Aristotle's First Principles", Oxford, Clarendon Press, 1990 (tr. it. *I principi primi di Aristotele*, Milano, Vita e Pensiero, 1996, p. 144).

<sup>64</sup> GA 789b 3-7.

denti la cui formazione è altresì regolare.<sup>65</sup> Come ricorda M. Vegetti, i livelli di spiegazione della natura vivente si articolano in diverse forme, ora contemplando perfetta integrazione tra processo finalistico e processo meccanico, ora apportando dialetticamente una tesi per la quale è inevitabile che le cose si diano in un certo modo (es: milza), ora secondo il piano estetico (es: reni).<sup>66</sup> Spesso la forma e la strutturazione materiale si co-implicano in modo però che la base materiale ‘stia sotto’, sia a condizione. Pertanto la sega, se prodotta secondo un certo fine e corrispondente alla propria definizione, non potrà che essere fatta di metallo. Le ‘incrinature’ del modello causale aristotelico testimoniate da alcuni casi limite come la costituzione delle corna del cervo, evidenziano – ci ricorda ancora Vegetti – una certa flessibilità nel dar conto dell’assetto delle realtà naturali, e tale caratteristica non è da meno anche all’interno dell’uso della finalità. Tuttavia, proprio la finalità, per quanto fragile in alcuni casi, si presenta come la chiave privilegiata e inaggirabile per rendere possibile la ricerca scientifica nel campo degli esseri viventi, sempre individuali, ma regolari nella loro attività di conservazione e uniformi nella crescita specifica. La novità costituita dal ricorso alla necessità condizionata consiste allora nel permettere scienza del particolare mediante il riconoscimento della regolarità e uniformità legata alla concreta processualità teleologica. La necessità assoluta ha invece due accezioni: da una parte è la modalità tipica delle matematiche e del comportamento dei cieli, di tutti quegli enti cioè separabili o separati che sono già beni in sé e non divengono, dall’altra è la modalità delle sole interazioni materiali.<sup>67</sup> In entrambi i casi una necessità senza residui, perfettamente coincidente con la finalità. In *De gen. et corr.* B si distinguono due cause agenti della generazione: l’uomo e il sole,<sup>68</sup> nel primo caso bisogna che il padre sia se c’è già il figlio, mentre nel secondo

---

<sup>65</sup> *Phys.* B 8 198b 23-36.

<sup>66</sup> M. Vegetti, “Le corna, i reni la milza”, in F. Fronterotta (ed.), *La scienza e le cause a partire dalla Metafisica di Aristotele*, Napoli, Bibliopolis, 2010, p. 413-438.

<sup>67</sup> “È evidente – conclude Aristotele – che il necessario è, nelle cose naturali, ciò che chiamiamo materia e i mutamenti in essa”, *Phys.* B 9, 200a 30-32.

<sup>68</sup> *De gen. et corr.* B 10; *Phys.* B 2, 194 b 14.

il movimento eterno del sole genera di necessità assoluta il perpetuarsi della specie assicurando che a padre segua di necessità assoluta figlio per l'eternità. Per i sinoli di materia e forma come le sostanze naturali sublunari, non è possibile ricongiungere il loro inizio alla fine in modo da tornare identici,<sup>69</sup> vi sarà, pertanto, una successione rettilinea, una consecutività per cui la futura esistenza non è necessaria ma contingente, legata cioè alla necessità solo in via ipotetica, solo a condizione che, dato il generato, ci sia stata una certa situazione prima. Nel caso un ente sia necessario di necessità assoluta bisogna che lo sia anche come conseguente che come antecedente di un'altro ente. L'unica forma che soddisfi questa mutua implicazione dei membri è la circolarità infinita che come tale è anche eterna. La generazione sublunare partecipa così dell'eternità e dell'essere secondo la specie che attraverso la successione delle generazioni continuamente si genera e si conserva. Al contrario l'individuo è soggetto a un processo lineare di nascita e morte e la sua generazione è subordinata all'ipotesi dell'occorrenza di un'altro fattore temporalmente precedente. Di conseguenza l'occorrenza del fine non è necessaria, la generazione di una pianta non è detto si realizzi di necessità, occorrono infatti certe condizioni materiali come il seme, l'acqua, il terreno, oltre all'azione della causa finale.<sup>70</sup> Infatti,

neppure nell'ambito delle cose che hanno un limite sarà vero affermare che si dà una necessità assoluta della loro generazione, ad esempio che si produrrà una casa quando siano state fatte le fondamenta. Infatti «se ciò fosse vero», allorché viene generato un qualcosa la cui generazione non è sempre necessaria, si avrebbe come conseguenza la perenne esistenza di ciò che non sempre può essere.<sup>71</sup>

---

<sup>69</sup> Nel cap. XVII dei *Problemata Physica* 916a 33 Aristotele riporta un frammento di Alcmeone che sembra significativo per cogliere la rottura di simmetria costituita dall'esistenza individuale degli uomini rispetto alla generazione causata dal moto del sole "Alcmeone dice che per questo motivo muoiono gli uomini, che non possono unire il principio con la fine" (fr. 2 DK; tr. G. Giannantoni (ed.), *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, Bari, Laterza, 1969).

<sup>70</sup> "Non è necessario che, se tuo padre nacque, anche tu debba esser nato; ma tu sei nato, egli non può non esser venuto alla luce", *De gen. et corr.* B 11, 338b 9-11.

<sup>71</sup> *De gen. et corr.* B 11, 337b 29-37. Sulla polemica anti-megarica cfr. nota 17.

Sara Campanella

Se queste condizioni non sono soddisfatte dall'individuo è evidente come invece lo siano dalla specie

se dunque la generazione di un qualcosa è assolutamente necessaria, è indispensabile che essa sia ciclica e ritorni su se medesima.<sup>72</sup>

e poiché la generazione è causata dal moto del sole, essa sotto la specie è ciclica e eterna. La processualità teleologica degli individui contempla invece solo una circolarità interna finita che consente loro passaggio all'atto.

Sul legame che intercorre tra le due accezioni di necessità e la temporalità Aristotele si pronuncia esplicitamente in PA:

non a tutti i fatti della natura inerisce in modo simile quel fattore della necessità, al quale quasi tutti cercano di ricondurre le loro spiegazioni, non distinguendo in quanti sensi si parli di 'necessario'. La necessità incondizionata appartiene a ciò che è eterno, quella condizionata invece anche a tutto ciò che è soggetto al processo della formazione naturale e a quello della produzione tecnica, per esempio una casa o qualsiasi altro oggetto di tal genere. È necessario che una determinata materia esista, se vi ha da essere una casa o qualche altro fine, cioè sino a ciò in vista di cui ogni cosa è prodotta o esiste; lo stesso avviene nel campo dei processi naturali.<sup>73</sup>

Con la differenza che a questi ultimi processi inerisce il principio di moto e quiete.

### *Conclusioni*

La teleologia dei processi naturali che abbiamo cercato di cogliere attraverso il mutamento per eccellenza degli enti naturali, la *genesis* o processo di formazione, testimonia almeno tre aspetti:

- A. l'unitarietà della sostanza in virtù di una forma che organizza la materia e dunque l'irriducibilità della forma alla materia;

---

<sup>72</sup> *De gen. et corr.* B 11, 338a 4-6.

<sup>73</sup> PA 639b 21-30.

- B. la priorità del ‘ciò verso cui’ nell’andamento logico del divenire naturale;
- C. la contingenza del fine delle sostanze naturali individuali.

Questi tre elementi ci inducono ad allontanare radicalmente la teleologia aristotelica del mondo sublunare da una sorta di ‘provvidenzialismo’ di ordine superiore<sup>74</sup> con cui a lungo era stata interpretata. Infatti, ciò che apre maggiormente a una serie di considerazioni interessanti è il punto ‘c’, non solo perché scardina il ‘provvidenzialismo’, ma soprattutto perché ci mostra chiaramente un’importante intuizione aristotelica, quella secondo la quale la vita non è una deduzione.<sup>75</sup> Nel caso degli organismi viventi date certe premesse non potranno seguirne di necessità certe conclusioni, ed è forse in questa irriducibilità del fenomeno vivente che sentiamo l’imbarazzo di dover almeno provare a pensare una certa plausibilità del ragionamento teleologico in quanto ponte tra l’uniformità della natura e le sue espressioni variegata. A fronte sia della regolarità della natura, per cui un uomo genera un uomo, sia della sua varietà, per cui non esiste un uomo identico ad un altro, la teleologia diviene, almeno in Aristotele, la spiegazione più plausibile che renda conto del divenire coerente e regolare, nella materia e nel tempo, delle forme.

REFERENCES:

Le opere aristoteliche sono citate secondo l’ordine dell’edizione ottocentesca curata da A.I. Bekker.

Le edizioni critiche a cui si è fatto ricorso sono:

*Physica*, William D. Ross (ed.), Oxford, Clarendon Press, 1950.

---

<sup>74</sup> Quello che Wieland, criticandolo, ha chiamato “principio cosmico universale”. Cfr. anche E. Berti, “La finalità in Aristotele”, in Id., *Nuovi studi aristotelici II- Fisica, antropologia e metafisica*, Brescia, Morcelliana, 2005, p. 39-67. La relazione teleologia-teologia è una questione aperta dipendente in gran parte dall’interpretazione che si attribuisce alla causalità del Motore immobile.

<sup>75</sup> Questo punto venne sottolineato da É. Boutroux, nella sua tesi di dottorato *De la contingence des lois de la nature*, 1874 (cfr. tr. it. *La contingenza delle leggi della natura*, Milano, Signorelli, 1952; qui, non a caso, É. Boutroux attribuisce ad Aristotele il riconoscimento della sostanza in sé nell’individuo, cfr. p. 148).

Sara Campanella

- Metaphysica*, Werner Jäger (ed.), Oxford, Clarendon Press, 1957.  
*De la generation des animaux*, Pierre Louis (ed.), Paris, Les Belles Lettres, 1961.  
*Les parties des animaux*, Pierre Louis (ed.), Paris, Les Belles Lettres, 1956.  
*De la génération et de la corruption*, Marwan Rashed (ed.), Paris, Les Belles Lettres, 2005.

TRANSLATIONS:

- Metafisica*, Carlo A. Viano (ed.), Torino, Utet, 2005.  
*Metafisica*, Giovanni Reale (ed.), Milano, Vita e Pensiero, 1990.  
*Fisica*, Luigi Ruggiu (ed.), Milano, Mimesis, 2007.  
*Della generazione e della corruzione*, Antonio Russo (ed.), in *Aristotele. Opere*, vol. 4, Roma-Bari, Laterza, 2004.  
*Le parti degli animali*, Mario Vegetti (ed.), in *Aristotele. Opere biologiche*, Torino, Utet, 1971.  
*La riproduzione degli animali*, Diego Lanza (ed.), in *Aristotele Opere biologiche*, Torino, Utet, 1971.

SECONDARY LITERATURE:

- Balme, David, "Aristotle's Biology was not Essentialist", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 62.1, 1980, p. 1-12.  
Balme, David, "Teleology and Necessity", in Allan Gotthelf-James G. Lennox (eds), *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, p. 275-286.  
Berti, Enrico, "La finalità in Aristotele", in Id., *Nuovi studi aristotelici II- Fisica, antropologia e metafisica*, Brescia, Morcelliana, 2005, p. 39-67.  
Bogaard, Paul, "Heaps or wholes? Aristotle's Explanation of Compound Bodies", *Isis*, 70, 1979, p. 11-29.  
Boutroux, Émile, *De la contingence des lois de la nature*, diss. 1874 (tr. it. *La contingenza delle leggi della natura*, Milano, Signorelli, 1952).  
Boutroux, Émile, "Aristote", in Id., *Études d'histoire de la philosophie*, Paris, Alcan, 1908, p. 95-211.  
Bradie, Michael-Miller, Fred D., "Teleology and Natural Necessity in Aristotle", *History of Philosophy Quarterly*, 1 (2), 1984, p. 133-146.  
Cooper, John M., "Hypothetical Necessity and Natural Teleology", in Allan Gotthelf-James G. Lennox (eds), *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, p. 243-274.  
Doninelli, Antonella, *Dal non-essere all'essere. Generazione naturale ed eternità del mondo nel De generatione et corruptione di Aristotele*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2006.  
Frede, Dorothea, "On Generation and Corruption I.10: On Mixture and Mixables", in Frans de Haas-Jaap Mansfeld (eds), *Aristotle's On Generation and Corruption I*, Oxford, Clarendon Press, 2004, p. 289-314.

*Sulla necessità ipotetica delle sostanze naturali individuali in Aristotele*

- Giannantoni, Gabriele (ed.), *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, Roma-Bari, Laterza, 1969.
- Giannantoni, Gabriele, “Il *κυριεύων λόγος* di Diodoro Crono”, *Elenchos*, 2, 1981, p. 239-272.
- Gotthelf, Allan, “Aristotele’s Conception of Final Causality”, in Allan Gotthelf-James G. Lennox (eds), *Philosophical Issues in Aristotle’s Biology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, p. 204-242.
- Hintikka, Jaakko, *Time and Necessity. Studies in Aristotle’s Theory of Modality*, Oxford, Clarendon Press, 1973.
- Irwin, Terence, *Aristotle’s First Principles*, Oxford, Clarendon Press, 1990 (tr.it. *I principi primi di Aristotele*, Milano, Vita e Pensiero, 1996).
- Judson, Lindsay, “Chance and ‘Always or for the Most Part’ in Aristotle”, in Id. (ed.), *Aristotle’s Physics: A Collection of Essays*, Oxford, Clarendon Press, 1991.
- Lennox, James G., “Aristotle on Chance”, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 66 (1), 1984, p. 52-60.
- Pavlopoulos, Marc, “Aristotle’s Natural Teleology and Metaphysics of Life”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 24, 2003, p. 133-181.
- Quarantotto, Diana, *Causa finale, sostanza essenza in Aristotele*, Napoli, Bibliopolis, 2005.
- Sorabji, Richard, *Necessity, Cause and Blame*, London, Duckworth, 1980.
- Vegetti, Mario, “Le corna, i reni, la milza: casi di spiegazione causale imperfetta nel *De Partibus animalium*”, in Francesco Fronterotta (ed.), *La scienza e le cause a partire dalla Metafisica di Aristotele*, Napoli, Bibliopolis, 2010, p. 413-438.
- Viano, Cristina, “Aristotele et l’alchimie grecque: la transmutation et le modèle aristotélicien entre théorie et pratique”, *Revue d’histoire des sciences*, 49 (2/3), 1996, p. 189-213.
- Viano, Cristina, “Vertus naturelles et unité des virtus. Alexandre et le modèle de la *mixis*”, *Revista filosòfica de Coimbra*, 39, 2011, p. 7-22.
- Wieland, Wolfgang, *Die aristotelische Physik. Untersuchungen über die Grundlegung der Naturwissenschaft und die sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1962 (tr. it. *La Fisica di Aristotele. Studi sulla fondazione della scienza della natura e sui fondamenti linguistici della ricerca dei principi in Aristotele*, Bologna, il Mulino, 1993).

SARA CAMPANELLA  
Sapienza Università di Roma  
sara.campanella@libero.it



SILVIA GULLINO

THE INDIVIDUAL LIMIT OF NATURAL  
SUBSTANCES: ARISTOTLE AND GALILEO ON THE  
STRENGTH OF MATERIALS

**ABSTRACT:** The Aristotelian text known as *Quaestiones mechanicae* had an extensive and explicit influence on Galileo's *Discourses and Mathematical Demonstrations Relating to Two New Sciences* (1638). In particular, one of the thirty-five questions posed and solved in *Quaestiones mechanicae*, is the problem discussed under the title "Problem of the breaking strength of materials" (Problem XVI). It is discussed and solved by Galileo in a manner very different from the way in which, at the time of its formulation, Aristotle treated it. This article analyses the two authors' treatments, comparing the proposed solutions, also in the light of both scientific and philosophical positions. The following analysis addresses first of all the exposition of the problem put forth by Galileo, and then looks at the solution he proposed. After this, Galileo's proposal is compared to Aristotle's, in order to clarify the notion of 'individual limit', which appears in this paper's title.

**RÉSUMÉ:** Le texte d'Aristote des *Quaestiones mechanicae* a certainement influencé les *Discours et démonstrations mathématiques concernant deux sciences nouvelles* de Galilée (1638). En particulier, l'une des trente-cinq questions posées et résolues par son auteur est le problème de la résistance des matériaux (Problème XVI). Il fut traité et résolu par Galilée d'une façon très différente de celle d'Aristote. L'auteur de cet article a comparé les deux solutions, à la lumière des perspectives philosophiques d'Aristote et de Galilée. Il analyse d'abord l'exposition du problème telle qu'elle est faite par Galilée, compare ensuite la solution de Galilée à celle d'Aristote et, enfin, prend en compte un certain nombre de passages de diverses œuvres d'Aristote, afin d'instituer une comparaison entre les deux philosophes pour ce qui est de leur conception de la limite individuelle de chaque substance, conception déterminante pour le sujet traité.

**KEYWORDS:** Aristotle; Galileo; Strength of materials; Individual limit; *Quaestiones mechanicae*; Fragility; *antarkēia*; *gagliardia*; *Translatio studiorum*

LPh 1, 2013

ARTICLES

*The Problem of the Strength of Materials*

An interesting case of *translatio studiorum* is represented by the work known as *Mechanica* or *Quaestiones mechanicae*, as it was reprised in a crucial moment by modern science.<sup>1</sup> In fact, it is well known that in the 17<sup>th</sup> century a particular form of *translatio studiorum*, which was both philosophic and scientific, came about. It was at that time that Galileo was inspired by the *Quaestiones mechanicae* when elaborating his scientific beliefs, and constantly compared his beliefs to those of Aristotle. The *Quaestiones mechanicae*, in antiquity believed to be written by Aristotle, experienced a completely different fate from the other works included in the *Corpus Aristotelicum*.<sup>2</sup> At the end of the 15<sup>th</sup> century, Aldo Manuzio's typography published the first Greek printed edition,<sup>3</sup> which circulated widely throughout the 16<sup>th</sup> and the first half of the 17<sup>th</sup> century. At that time, it was considered to be the first treatise on mechanics in history and represented the entire body of mechanical science.<sup>4</sup> In the 19<sup>th</sup>

---

<sup>1</sup> Aristotelis *Opera* ex recensione I. Bekkeri edidit Accademia Regia Borussica, 2, Berolini, Reimer, 1831.

<sup>2</sup> For more information on this subject, see the article P.L. Rose and S. Drake, "The Pseudo-Aristotelian *Questions of Mechanics* in Renaissance Culture", *Studies in the Renaissance*, 18, 1971, p. 65-104, as well as the more recent studies by L. Olivieri, *Certezza e gerarchia del sapere. Crisi dell'idea di scientificità nell'aristolismo del secolo XVI*, Padova, Antenore, 1983; G. Micheli, *Le origini del concetto di macchina*, Firenze, Olschki, 1995; M. Camerota – M.O. Helbing, *All'alba della scienza galileiana. Michel Varro e il suo "De motu tractatus"*, Cagliari, Cucc, 2000; M. E. Bottecchia Dehò, *Galileo. Lettore dei "Mechanica"*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2007. Regarding the philosophic conceptualization behind the work, see C. Rossitto, "Concetto e ruolo dell'opposizione nei *Mechanica* aristotelici", in E. De Bellis (ed.), *Aristotle and the Aristotelian Tradition*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2008, p. 343-368.

<sup>3</sup> Between 1495 and 1498, after having been more or less ignored throughout the Middle Ages. For the reception of the *Quaestiones mechanicae*, see M.E. Bottecchia Dehò, *Introduzione a Aristotele, Problemi meccanici*, a cura di M.E. Bottecchia Dehò, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2000, p. 11-16.

<sup>4</sup> The Latin translation of the work, completed in 1525 by Nicolò Leonico Tomeo, should be mentioned, as well as the paraphrase by Alessandro Piccolomini (1547) and the commentaries by Henri de Monantheuil (1599) and Francesco Maurolico (1613). The 16<sup>th</sup> and 17<sup>th</sup> century scholars of mechanics put most of the problems discussed in the work to test. Some of these scholars were in Niccolò Tartaglia (*Quesiti et invenzioni diverse*) and Girolamo Cardano (*De subtilitate*). Finally, it should be kept in mind that the work was analysed also by the great philosophers and scientists of the early 1600s. In particular, Johannes Kepler in *Astronomiae pars optica*

century however, the authenticity of the work was put into question, causing it to be excluded from 20<sup>th</sup>-century translations of Aristotle's works.<sup>5</sup> The exclusion of *Quaestiones mechanicae* has resulted in an underestimation of the role it played in works by someone as important as Galileo Galilei,<sup>6</sup> despite the fact that Galileo mentions the treatise several times.<sup>7</sup>

---

(1604) investigates the second problem of the *Quaestiones mechanicae*, while Francis Bacon analyses the treatise in *De augmentis scientiarum* without ever doubting its authenticity.

<sup>5</sup> It is useful to conduct some considerations on the debate concerning the genuineness of the work, which took place in modern and contemporary times. During the XIX century many philosophers, philologists and historians of the science spoke about this argument: Valentin Rose supported the non-genuineness of the work (V. Rose, *De Aristotelis librorum ordine et auctoritate commentatio*, Berolini, Reimer, 1854, p. 190; 192), like Alfred Gercke did at the end of the century (A. Gercke, *Aristoteles*, in RE II 1, Stuttgart, 1895, col. 1044). During the XX century, Johan Ludvig Heiberg and Tomas Heath, having detected some inconsistencies in the use of some terms, rejected Aristotle's authorship of the work, stating though that the same must have been of Aristotelian School (J.L. Heiberg, "Mathematisches zu Aristoteles", *Abhandlungen zur Geschichte der mathematischen Wissenschaften mit Einschluss ihrer Anwendungen*, 18, 1904, p. 3-49, p. 29; T. Heath, *Mathematics in Aristotle*, Bristol, 1998, Oxford, 1949<sup>1</sup>, p. 227). Recently, scholars like Fritz Krafft and Helmuth Schneider opted for the genuineness of the work (F. Krafft, "Dynamische und statische Betrachtungsweise in der antiken Mechanik", Wiesbaden, Boetius X, Wiesbaden, 1970, p. 81; H. Schneider, *Das griechische Technikverständnis von den Epen Homers bis zu den Anfängen der technologischen Fachliteratur*, Darmstadt, Wissen, 1989, p. 234), while Maria Elisabetta Bottecchia Dehò stated that: "Si rimuovono così gli ostacoli ad esprimere per i *Mechanica* – come sembra derivare dalle ipotesi meglio argomentate – ipotesi di opera genina, nel senso però di opera nata ed elaborata nella scuola" (M.E. Bottecchia Dehò, *Introduzione a Aristotele, Problemi meccanici*, p. 51). In any case, unanimous is the acknowledgment that the treatise would read the thought of Aristotle and Galileo considers it as being Aristotelian. This is why, in the present paper, the treatise will be referred to as being "Aristotelian".

<sup>6</sup> Galileo recognised the *Quaestiones mechanicae* as an authentic work by Aristotle, and certainly this work played an important role in the scientific production of the scientist from Pisa. Still today, the work remains one of the least studied peripatetic texts. It has been available in the Italian translation since 2000, edited by Maria E. Bottecchia Dehò, whereas the first modern critical edition dates to 1982 (see Aristot., *MHXANIKÁ*, ed. M.E. Bottecchia, Padova, Antenore, 1982). This is worth to remark it if one considers that more than 400 years had gone by since the Guarino edition, published in Modena in 1573.

<sup>7</sup> Cited for the first time in the *De motu antiquiora* (1590) in a marginal note to Problem 24, the *Quaestiones mechanicae* are a determining component in the drafting of the *Mecaniche*, they appear in *Discorso intorno alle cose che stanno in su l'acqua* (1612) and are openly cited in the *Dialogue Concerning the Two Chief World Systems* (1632), with reference to Problem 8 and the *Incipit*. Above all, what is most interesting is that the text is used by Galileo, and even lies at the base of numerous passages of *Discourses and Mathematical*

Especially, the *Quaestiones mechanicae*, as interpreted in the extensive body of 16<sup>th</sup>-century literature on the subject, had an extensive and explicit influence on Galileo's *Discourses and Mathematical Demonstrations Relating to Two New Sciences* (1638). It is especially interesting to see how Galileo, known for his anti-Aristotelian statements, at the beginning of the *seconda giornata*, explicitly declares that he found in the *Quaestiones mechanicae* the correct explanation for the operation of simple machines:

*Salv.* [...] In this discussion I shall take for granted the well-known mechanical principle which has been shown to govern the behavior of a bar, which we call a lever, namely, that the force bears to the resistance the inverse ratio of the distances which separate the fulcrum from the force and resistance respectively.

*Simp.* This was demonstrated first of all by Aristotle, in his *Mechanics*.

*Salv.* Yes, I am willing to concede him priority in point of time.<sup>8</sup>

In 1638, Galileo wrote to Elia Diodati stating that he was planning to write a dialogue with a series of annotations (*postille*) to the *Quaestiones mechanicae*, thus expressing his interest in this work by Aristotle.

Unfortunately, the dialogue was never actually written, making it difficult to determine Galileo's general attitude towards the problematic treatise. Nonetheless, it is possible to make several observations about Galileo's attitude toward Aristotle with regard to one problem in particular. This is the "Problem of the breaking strength of materials" (Problem XVI),<sup>9</sup> one

---

*Demonstrations Relating to Two New Sciences* (1638). See Galileo Galilei, *Opere di Galileo Galilei*, a cura di A. Favaro, Firenze, Edizione Nazionale, 1890-1909.

<sup>8</sup> Galileo Galilei *Dialogue Concerning Two New Sciences*, from the Italian and Latin to English by H. Crew, A.D. Salvio, New York, Northwestern University, 1939. Beginning of the second day, 152. The original text is: "Salv. Nella quale specolazione io piglio come principio noto quello che nelle mecaniche si dimostra tra le passion del vette, che noi chiamiamo leva, cioè che nell'uso della leva la forza alla resistenza ha la proporzion contraria di quella che hanno le distanze tra 'l sostegno e le medesime forza e resistenza. Simp: Questo fu dimostrato da Aristotile, nelle sue Mecaniche, prima che da ogni altro. Salv: Voglio che gli concediamo il primato nel tempo" (see Galileo Galilei, *Opere di Galileo Galilei*, vol. 8, 1898).

<sup>9</sup> Much research was done between the 1400s and the 1600s on the resistance of beams. Leonardo da Vinci can be considered as one of Galileo's precursors. He compared the resistance of beams made of the same material but of different dimensions in order to determine a direct or inverse proportion between the bearing capacity and the height, thickness and length. As said before, other scientists preceded

of 35 questions posed and solved by the author of the *Quaestiones mechanicae* in his work. Within this problem the notion of individual limit, which appears in this paper's title, is central.

This paper addresses first of all the exposition of the problem put forth by Galileo, and then looks at the solution he proposed. After this, Galileo's proposal is compared to the one made by Aristotle. The statement found in the *Quaestiones mechanicae* reads as follows: "Why is it that the longer a board is, the weaker it gets?"<sup>10</sup> Galileo uses this question as a starting point for elaborating his own "theory of the breaking strength of materials" in the second day of his *Dialogue*. Also in the first day he uses it to investigate the fragility of objects and to examine the solutions proposed by past authors. Before Galileo, in fact, there was a belief that different architectural structures that are geometrically similar would have identical static properties. Indeed, geometric measurements were the only criteria used by Renaissance architects.<sup>11</sup> As we will see, Galileo profoundly renewed this branch of science, but was resolute in maintaining the idea that the external shape of a body (understood in terms of perimeter, size and volume) affects the resistance of the body itself. This concept can be defined as individual limit, but a better definition of the term will follow in the second part of this paper.

First of all, it seems useful to define fragility given the significant difference between the contemporary mechanical theory and that of both Galileo and Aristotle. It is well known that in Galileo's time the 'fragility of a body' was analysed in mechanical terms of action and reaction and in geometrical terms of external form. Today it is explained

---

Galileo in their observations of mechanical structure, but Galileo was the first to make important steps in the theory of solidity and fragility.

<sup>10</sup> Galileo, *Dialogue Concerning Two New Sciences*, 165; see also, Aristot. *Mech.* 853a5-6. The original text is: "Διὰ τί, ὅσω ἂν ἡ μακρότερα τὰ ξύλα, τοσούτῳ ἀσθενέστερα γίνεται".

<sup>11</sup> B.T. Vinaty, "La fragilità degli oggetti secondo Galilei", <http://www.cra-cma.it/fragilit%C3%A0.doc>.

by the “infinitesimal strain theory”. This theory implements Galileo’s deductions, while adding a more complex explanation of strain.<sup>12</sup>

*Galileo’s Solution to the Problem of the Strength of Materials*

Galileo’s explanation of the problem and its solution are found in the first and second days respectively of the *Dialogue Concerning Two New Sciences*. In the first day the three participators in the dialogue, i.e. the noble Florentine Salviati, the Venetian patrician Sagredo and the ‘Aristotelian’ Simplicius, discuss the “resistance of bodies to be broken”. In the second day, the three characters discuss the ‘cause’ of the resistance.

During the formulation of the problem, on day one,<sup>13</sup> Galileo raises a paradox he came across during his technical experience, which became the basis of his research on the resistance of materials.<sup>14</sup>

*Salv.* You refer, perhaps, to that last remark of his [the vary of the proportion affects the strength] when we asked the reason why they employed stocks, scaffolding and bracing of larger dimensions for launching a big vessel than they do for a small one; and he answered that they did this in order to avoid the danger of the ship parting under its own heavy weight, a danger to which small boats are not subject?

*Sagr.* Yes, that is what I mean; and I refer especially to his last assertion which I have always regarded as a false, though current, opinion; namely, that in speaking of these and other similar machines one cannot argue from the small to the large,

---

<sup>12</sup> The explanation utilizes a complex mathematical model in order to represent the macroscopic behaviour of an object when exposed to given loads and constraints. In an isotropic body, the geometric description of the state of movement is represented in mathematical terms by a deformation vector defined by six components. The components are linked to the various partial derivatives of the movement function with respect to the spatial coordinates. The mechanical definition of actions and reactions can be measured by a tension vector defined by six components linked to the values of the actions and the values of the restraints imposed on the body.

<sup>13</sup> Galileo, *Dialogue Concerning Two New Sciences*, 50, 51 and 52.

<sup>14</sup> See *ibid.*, 50, where Galileo himself specifies that these observations had been inspired by his frequent visits, while living in Padua, to Venice’s ‘Arsenale’ (dockyard).

because many devices which succeed on a small scale do not work on a large scale.<sup>15</sup>

The paradox comes about by calling to mind the image of a ship whose dimensions are large enough to be cohesive and sturdy in all parts. The hypothesis is to reproduce the same ship on a larger scale using the same construction material and, moreover, the same proportions. He establishes that the larger ship would ‘not’ be stronger than the smaller. It would be instead much weaker.<sup>16</sup>

The innovative quality of Galileo’s thinking can already be seen in these statements. In fact, before Galileo’s contribution to mechanics, the shape and material of an object were the only variants that were believed to determine its solidity or fragility. Contrarily, Galileo finds certain relationships between the resistance of the material and the dimensions of the structure apart from the shape of the object.<sup>17</sup> It is for this reason that Galileo makes the characters of his dialogue surprisingly acknowledge that the *gran galeazza*, i.e. the bigger ship, would break apart more easily, despite being proportionate to the smaller.

He later emphasizes that this fact seems to contradict the principle that geometry can solve the problem of fragility when analysing figures. Like

---

<sup>15</sup> *Ibid.*, 50. The original text is: “Salv. V. S. vuol forse dire di quell’ultimo pronunziato ch’ei profferì mentre ricercavamo d’intendere per qual ragione facevano tanto maggior apparecchio di sostegni, armamenti ed altri ripari e fortificazioni, intorno a quella gran galeazza che si doveva varare, che non si fa intorno a vasselli minori; dove egli rispose, ciò farsi per evitare il pericolo di direnarsi, oppressa dal gravissimo peso della sua vasta mole, inconveniente al quale non son soggetti i legni minori? Sagr. Di cotesto intendo, e sopra tutto dell’ultima conclusione ch’ei soggiunse, la quale io ho sempre stimata concetto vano del vulgo; cioè che in queste ed altre simili machine non bisogna argumentare dalle piccole alle grandi, perché molte invenzioni di machine riescono in piccolo, che in grande poi non sussistono” (Galileo Galilei, *Opere di Galileo Galilei*, vol. 8).

<sup>16</sup> In fact, as the Galilean Salviati states, the larger ship even runs the risk “di arenarsi, oppressa dal gravissimo peso della sua vasta mole, inconveniente al quale non son soggetti i legni minori?” (Galileo Galilei, *Opere di Galileo Galilei*, vol. 8).

<sup>17</sup> This deduction must have appeared astonishing in an age in which, as said before, it was believed that the resistance of a body was connected to its shape, defined as the proportions among its parts. Consequently, two objects of the same material and identical proportions were considered to be equally fragile or strong. The shape is defined as a reciprocal proportion of its parts. See S. Di Pasquale, *L’arte del costruire – tra conoscenza e scienza*, Venezia, Marsilio Editori, 1996.

Sagredo points out,<sup>18</sup> this is because mathematical demonstrations are based on geometry, and geometry does not consider the true size of shapes but considers them to be ‘ideal’:

*Sagr.* [...] Now, since mechanics has its foundation in geometry, where mere size cuts no figure, I do not see that the properties of circles, triangles, cylinders, cones and other solid figures will change with their size. If, therefore, a large machine be constructed in such a way that its parts bear to one another the same ratio as in a smaller one, and if the smaller is sufficiently strong for the purpose for which it was designed, I do not see why the larger also should not be able to withstand any severe and destructive tests to which it may be subjected.<sup>19</sup>

In the end, as Salviati states, experience proves that a fault in the materials alone is not enough to explain the difference between an ideal machine and a real machine. However, one single fault is able to contaminate the purest of geometrical demonstrations. The passage reads as follows:

*Salv.* The common opinion is here absolutely wrong. Indeed, it is so far wrong that precisely the opposite is true, namely, that many machines can be constructed even more perfectly on a large scale than on a small; thus, for instance, a clock which indicates and strikes the hour can be made more accurate on a large scale than on a small. There are some intelligent people who maintain this same opinion, but on more reasonable grounds, when they cut loose from geometry and argue that the better performance of the large machine is owing to the imperfections and variations of the material. Here I trust you will not charge me with arrogance if I say that imperfections in the material, even those which are great enough to invalidate the clearest mathematical proof, are not sufficient to explain the deviations observed between machines in the concrete and in the abstract. Yet I shall say it and will affirm that, even if the imperfections did not exist and matter were absolutely perfect, unalterable and free from all accidental

---

<sup>18</sup> The participant in the dialogue who most often makes shrewd observations.

<sup>19</sup> Galileo, *Dialogue Concerning Two New Sciences*, 50. The original text is: “Sagr. Ma essendo che tutte le ragioni della meccanica hanno i fondamenti loro nella geometria, nella quale non veggo che la grandezza e la piccolezza faccia i cerchi, i triangoli, i cilindri, i cono e qualunque altre figure solide, soggette ad altre passioni queste e ad altre quelle; quando la machina grande sia fabricata in tutti i suoi membri conforme alle proporzioni della minore, che sia valida e resistente all’esercizio al quale ella è destinata, non so vedere perché essa ancora non sia esente da gl’incontri che sopraggiugner gli possono, sinistri e destruttivi” (Galileo Galilei, *Opere di Galileo Galilei*, vol. 8).

variations, still the mere fact that it is matter makes the larger machine, built of the same material and in the same proportion as the smaller, correspond with exactness to the smaller in every respect except that it will not be so strong or so resistant against violent treatment; the larger the machine, the greater its weakness. Since I assume matter to be unchangeable and always the same, it is clear that we are no less able to treat this constant and invariable property in a rigid manner than if it belonged to simple and pure mathematics. Therefore, Sagredo, you would do well to change the opinion which you, and perhaps also many other students of mechanics, have entertained concerning the ability of machines and structures to resist external disturbances, thinking that when they are built of the same material and maintain the same ratio between parts, they are able equally, or rather proportionally, to resist or yield to such external disturbances and blows. For we can demonstrate by geometry that the large machine is not proportionately stronger than the small. Finally, we may say that, for every machine and structure, whether artificial or natural, there is set a necessary limit beyond which neither art nor nature can pass; it is here understood, of course, that the material is the same and the proportion preserved.<sup>20</sup>

---

<sup>20</sup> See *ibid.*, 50-51. The original text is: “Salv. Il detto del vulgo è assolutamente vano; e talmente vano, che il suo contrario si potrà profferire con altrettanta verità, dicendo che molte machine si potranno far più perfette in grande che in piccolo: come, per esempio, un oriuolo, che mostri e batta le ore, più giusto si farà d’una tal grandezza che di un’altra minore. Con miglior fondamento usurpano quel medesimo detto altri più intelligenti, i quali della riuscita di tali machine grandi, non conforme a quello che si raccoglie dalle pure ed astratte dimostrazioni geometriche, ne rimettono la causa nell’imperfezione della materia, che soggiace a molte alterazioni ed imperfezioni. Ma qui non so s’io potrò, senza inciampare in qualche nota di arroganza, dire che né anco il ricorrere all’imperfezioni della materia, potenti a contaminare le purissime dimostrazioni matematiche, basti a scusare l’inobbedienza delle machine in concreto alle medesime astratte ed ideali: tuttavia io pure il dirò, affermando che, astraendo tutte l’imperfezioni della materia e supponendola perfettissima ed inalterabile e da ogni accidental mutazione esente, con tutto ciò il solo esser materiale fa che la machina maggiore, fabbricata dell’istessa materia e con l’istesse proporzioni che la minore, in tutte l’altre condizioni risponderà con giusta simmetria alla minore, fuor che nella robustezza e resistenza contro alle violente invasioni; ma quanto più sarà grande, tanto a proporzione sarà più debole. E perché io suppongo, la materia essere inalterabile, cioè sempre l’istessa, è manifesto che di lei, come di affezione eterna e necessaria, si possano produr dimostrazioni non meno dell’altre schiette e pure matematiche. Però, Sig. Sagredo, revochi pur l’opinione che teneva, e forse insieme con molti altri che nella meccanica han fatto studio, che le machine e le fabbriche composte delle medesime materie, con puntuale osservanza delle medesime proporzioni tra le loro parti, debban essere egualmente, o, per dir meglio, proporzionalmente, disposte al resistere ed al cedere alle invasioni ed impeti esterni, perché si può geometricamente dimostrare, sempre le maggiori essere a proporzione men resistenti che le minori; sì che ultimamente non solo di tutte le machine e fabbriche artificiali, ma delle naturali ancora,

In this excerpt it appears evident that, according to Galileo, one cannot consider only the ideal shape of a solid when evaluating its hypothetical strength. In fact, Galileo had come to the conclusion that one cannot go from a geometrical similitude to a mechanical similitude as if they were one and the same. The reason for this is that a geometrical similitude is based on the fact that a shape can be reproduced in any scale without modifying any of the geometrical characteristics. On the contrary, a geometrical shape cannot acquire mass, traditionally seen as an amount of matter or *quantitas materiae*. Consequently, the only solution found is to accept a discontinuity between the simple geometric proportions and the effective resistance of bodies. Moreover, the *Dialogue* establishes the necessity to find the exact ratio between the breaking resistance of solids and their length, diameter, shape, etc. It also states that this ratio should be found according to what experience has taught.

According to Galileo, an explanation cannot be reached through observation alone; reflecting on the lesson gained through observation, “especially if contrary to the predictions made by science”, leads to the understanding of the true ‘complexity’ of the problem and to the basis for the elaboration of adequate hypotheses.<sup>21</sup> Indeed, the concept of ‘complexity’ best reflects Galileo’s position on the problem of the breaking resistance of materials.

Evidently, the discussion that takes place during the first day of the *Dialogue* constitutes an excellent introduction to the theory of fragility. The mechanical similitude has the purpose of determining what conditions make it possible to obtain identical degrees of ‘specific resistance’ to breaking in nature, in real constructions and in reduced-scale models. The solution to this problem is that the ratios of the shape

---

sia un termine necessariamente ascritto, oltre al quale né l’arte né la natura possa trapassare: trapassar, dico, con osservar sempre l’istesse proporzioni con l’identità della materia” (Galileo Galilei, *Opere di Galileo Galilei*, vol. 8).

<sup>21</sup> It must be specified that the observation Galileo refers to in these lines, which constitutes the basis for the ‘new science’, has nothing to do with traditional science’s observation.

must be varied in order to obtain the same solidity, and at the same time, the dimensions of the structure must be taken into account. In fact, during his stay at Padua (1592-1610), Galileo began investigating the effects of gravity. At that time, he was convinced that the primary requirement for an object to not be fragile, and therefore not be broken, was that it had to be able to easily support its own weight.

Galileo meditated extensively on these observations until he became convinced that the weight and size of an object were factors that contributed to the object's solidity and fragility.

Equally, within the *Dialogue*, these observations are found at the beginning of day two when, after the author has examined various mathematical principles involving physics and has defined several general laws of movement, at odds with the peripatetic tradition, the content of the *Dialogue* specifically addresses statics. This section is closely related to the inquiries contained in the *Mecaniche* dated 1593, given that the central theme of this part of the *Dialogue*, i.e. the resistance of metals, is connected to the lever principle. Even the method of analysis and exposition in the *Dialogue* is linked to the geometrical-proportional method used in the *Bilancetta* and in the *Mecaniche*. This makes the statements of the *seconda giornata* more relevant. In fact, they provide important clarifications as to his methods and his perception of nature, which is mechanistic and contrary to any finalistic conception. As stated above, during the second day, Galileo returns to the problem of measurement:

*Salv.* Clearly then if one wishes to maintain in a great giant the same proportion of limb as that found in an ordinary man he must either find a harder and stronger material for making the bones, or he must admit a diminution of strength in comparison with men of medium stature; for if his height be increased inordinately he will fall and be crushed under his own weight. Whereas, if the size of a body be diminished, the strength of that body is not diminished in the same proportion; indeed the smaller the body the greater its relative strength. Thus a

Silvia Gullino

small dog could probably carry on his back two or three dogs of his own size; but I believe that a horse could not carry even one of his own size.<sup>22</sup>

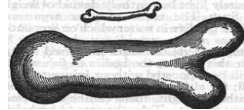


Figure 1

In this passage, Galileo discusses the general problem of the resistance of materials at their breaking point, comparing the resistance of a bone to that of a cylinder. He attempts to find the maximum length at which both the bone and the cylinder would break under their own weight. In so doing, Galileo reaches a paradoxical result, i.e. that a hollow tube would be sturdier than a solid tube, provided that the two were of the same length and material.<sup>23</sup> In other words, Galileo believed that a body's resistance is connected to its structure. Therefore, if an object is enlarged and is still made of the same material, the structure must change so that the object will not become more fragile. This is why it can be stated that, according to the philosopher, the morphologic growth of any living being, just like the building of any manmade construction, requires an accurate 'measuring'.

We see that a 'new science' is being born, because Galileo has revolutionized the traditional concept of resistance, making it mechanical, geometrical and physical. In fact, rupture is no longer seen

---

<sup>22</sup> Galileo, *Dialogue Concerning Two New Sciences*, 169-170. The original text is: "Salv. Dal che è manifesto, che chi volesse mantenere in un vastissimo gigante le proporzioni che hanno le membra in un uomo ordinario, bisognerebbe o trovar materia molto più dura e resistente, per formare l'ossa, o vero ammettere che la robustezza sua fusse a proporzione assai più fiacca che ne gli uomini di statura mediocre; altrimenti, crescendogli a smisurata altezza, si vedrebbero dal proprio peso opprimere e cadere. Dove che, all'incontro, si vede, nel diminuire i corpi non si diminuir con la medesima proporzione le forze, anzi ne i minimi crescer la gagliardia con proporzion maggiore: onde io credo che un piccolo cane porterebbe addosso due o tre cani uguali a sé, ma non penso già che un cavallo portasse né anco un solo cavallo, a se stesso uguale" (Galileo Galilei, *Opere di Galileo Galilei*, vol. 8).

<sup>23</sup> Galileo could have found numerous example of this in both plants (blades of grass) and animals (bones and organic cavities).

as the casual result of an impact, rather it is seen as a process of internal structural mechanics. Furthermore, in this text Galileo poses the question “how can a body surface area adapt to volume through certain modifications of form?”. He answers by saying that a constant ratio between the mass and the surface must be maintained. Moreover, even if not explicitly stated, the scientist explains an important morphologic criterion in his *Dialogue*: the more compact a body is, the more resistant it is.<sup>24</sup>

It has been said that Galileo’s solution to the problem of the resistance of solid bodies to fracture presents several important characteristics. Galileo was the first to understand that everything has its own ‘magnitude’, and was also the first to attribute certain intrinsic properties to matter and to mention the existence of a large number of mechanical laws.<sup>25</sup> However, this paper intends to address another matter, or rather a specification of this matter, namely the differences between the solution proposed by Aristotle and the one proposed by Galileo. As I shall show later, the crucial topic related to Galileo’s treatment of the resistance of solid bodies to breaking is the cause of their cohesion, i.e. the structure of the matter.

As a matter of fact, Galileo’s philosophy of nature is radically different from the Aristotelian one. For what concerns the object of the present paper, Galileo distanced himself from Aristotle and from ‘antiquiores philosophi’, according to whom “una omnium corporum sit materia, et illa quidem graviora sint quae in augustiori spatio plures illius materiae particulas includerent”,<sup>26</sup> suggesting a different description of the matter.<sup>27</sup> With regard to this, already in the manuscript known with

---

<sup>24</sup> In fact, the coefficient of compactness is a linear coefficient given by: volume/area. Using Galileo’s terminology, we can state that the experience of solidity, from the point of view of ‘pure mechanics’, must be justified by the isoperimetric theorem of geometry.

<sup>25</sup> It cannot be denied that Galileo’s ideas related to the solidity and fragility of his “new science of resistance” are innovative; but what he lacked was a true “physics of the solid state”. His science maintains a prevalence of structural mechanics based on geometric reasoning, whereas it gives little space to the physical properties of material.

<sup>26</sup> Galileo Galilei, *Opere di Galileo Galilei*, vol. 1, p. 252.

<sup>27</sup> The literature on Galileo’s conception of the matter is very extensive. Anyway, it is important to mention at least U. Baldini, “La struttura della materia nel

the title *De motu antiquiora*,<sup>28</sup> Galileo stated his own conception of the matter in terms of homogeneity,<sup>29</sup> which, while explicitly attacking Aristotle,<sup>30</sup> approached ancient Greek atomism.<sup>31</sup>

Galileo rejected the belief according to which the characteristics of the matter (for example the strength) are to be intended as ‘qualities’ of the matter itself, because his concept of matter or of body substance implies the concepts of form, of relation with other bodies, of existence in a time and place, of stillness and movement, of contact or not with another body.<sup>32</sup> Galileo was apparently led by the assumption that

---

pensiero di Galileo”, *De Homine*, 56-58, 1977, p. 1-74; Z. Biener, “Galileo’s first New Science: The science of matter”, *Perspectives on Science*, 12, 2004, p. 262-287; P. Galluzzi, *Tra atomi e indivisibili. La materia ambigua di Galileo*, Firenze, Olschki, 2001.

<sup>28</sup> This piece of work did not reach us; however the title is proven by Vincenzo Viviani (Galileo Galilei, *Opere di Galileo Galilei*, vol. 1, p. 245).

<sup>29</sup> See *ibid.*, p. 362: “Omnium corporum una est materia, eaque in omnibus gravis”.

<sup>30</sup> The Aristotelian philosophy is a theory of the elements of the pluralist type which differentiates from the other monist theories by the Presocratics and approaches what had been stated by Empedocles. In fact, the latter was the author of the first ‘pluralist’ philosophy, which considered the matter as made up of four fundamental elements: earth, air, water, and fire and it considered the couple love/hate as the beginning of the movement of such elements. See G. Galli, *L’idea di materia e di scienza fisica da Talete a Galileo*, Torino, G. Giappichelli Editore, 1963 and S. Le Bihan, *Conceptions de la Matière*, <<http://www.soaziglebihan.org/documents/CH284/CH284-MATIERE-1.pdf>>. See also Z. Biener, “Galileo’s first New Science: The science of matter”, *Perspectives on Science*, 12, 2004, p. 262-287; R. Hall, *Da Galileo a Newton*, Milano, Feltrinelli, 1973; E. Mach, *La meccanica nel suo sviluppo storico-critico*, Torino, Bollati Boringhieri, 1968.

<sup>31</sup> Galileo denies the qualitative distinction of the elements proposed by Aristotle and mentions the ancient atomism theories. For instance, during the first day of the *Discourses and Mathematical Demonstrations Relating to Two New Sciences*, dealing with the cohesion of the matter, Simplicius hints at “quel certo filosofo antico”, author of the texts “discordi dalla mente temperata e ben organizzata di Vostra Signoria, non solo religiosa e pia, ma cattolica e santa”. However, during the whole discussion on the primary and secondary qualities of the matter, he never uses the term ‘atom’, but speaks for example of ‘corpicelli minimi’, ‘minimi quanti’, which are in any case the smallest parts of a well-defined substance and not the final components of the matter.

<sup>32</sup> See P. Rossi, “Galileo Galilei”, in F. Abbri (ed.), *Storia delle scienze moderna e contemporanea, 1: Dalla rivoluzione scientifica all’età dei lumi*, Milano, TEA, 2000, p. 193-227, p. 207. He notes: “Se non fossimo provvisti di sensi, la ragione e l’immaginazione umana non giungerebbero mai a sospettare l’esistenza di tali proprietà” which “sono soltanto dei nomi”. In this case, with ‘proprietà’ (characteristics) one could also mean dry, solid etc.

### *The Individual Limit of Natural Substances*

scientific knowledge distinguishes what in the world is objective and real from what is subjective and relative to the perception of the senses.

To summarize, Galileo's theory of the strength of materials was the result of a deep conceptual devolution of the notion of matter, based on a new general conception of the physical universe,<sup>33</sup> and on the detachment from a conception which traced back the physical characteristics of an object to some qualities which are internal to the matter of the object itself.<sup>34</sup>

### *The Confrontation with Aristotle*

It is now important to return to the question under exam, which is the comparison between the thesis of Galileo and that of Aristotle. To the question "why objects break?", two answers can be given: the first proposes that objects are fragile in that they are subject to fracturing processes of structural mechanics; the second states that objects break because they are fragile. In this last case, the property of fragility is attributed to the object, in contrast to the solidity (*firmitas* in Latin) of the objects subject to fracturing processes of structural mechanics.<sup>35</sup> As discussed above, Galileo proposes the first solution; whereas the second is precisely the solution attributed to Aristotle, which was professed in Peripatetic natural philosophy from antiquity to the Middle Ages.

It is important to note that the traditional point of view must not be thought of as a mere verbalism, as if one were tautologically stating that "material objects break because they are fragile".

---

<sup>33</sup> As Paolo Rossi states (P. Rossi, "La filosofia meccanica", in *Storia della scienza moderna e contemporanea, 1: Dalla rivoluzione scientifica all'età dei lumi*, p. 229-258, p. 230): "Si tratta [...] di modi nuovi di determinare i fini, i compiti, gli scopi della conoscenza della natura".

<sup>34</sup> In fact, as already said, the modern science was born thank to an analysis capable of abstractions, or rather capable of leaving aside the level of common sense, of the sensible qualities and of immediate experience. In short: modern science was born thank to a 'mathematization' of physics.

<sup>35</sup> See E. Benvenuto, *La scienza delle costruzioni e il suo sviluppo storico*, Firenze, Sansoni, 1981.

The Aristotelian answer to the problem, in reality, is based on the doctrine of the four elements and four sensitive properties. It is based on a physical science that investigates the sensitive qualities of matter. Aristotle addresses this concept in the second book of the treatise *De partibus animalium*<sup>36</sup> and in the second book of *De generatione et corruptione*.<sup>37</sup> In brief, several fundamental assumptions account for the Aristotelian concept. First of all, according to Aristotle, all material bodies on earth are made up of a mixture of four elements (στοιχεῖα): earth, water, air and fire. Each element is associated with two of the following four properties: hot, cold, dry (ξηρόν) and wet (ὕγρόν). Dry is considered to be solid, whereas wet is considered to be fluid, and then the properties of thinness, viscosity and softness derive from the wet/fluid, whereas thickness, friability and hardness come from the dry/solid.<sup>38</sup> The following diagram makes the notion intuitive:

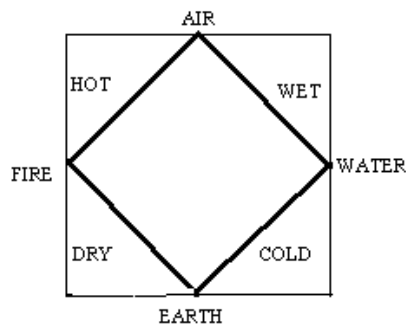


Figure 2

<sup>36</sup> Aristot. *De part. an.* 2.1.646a7-b9.

<sup>37</sup> Aristot. *De gen. et corr.* 2.1-8.328b1-335a25.

<sup>38</sup> Therefore, all other proprieties of matter must be traced back to wet and dry. For example, solidity is seen by the Stagirite as the property of a body to resist under pressure and not break into pieces. Something that is completely solid, due to the lack of fluidity, is solidified or stiff. See G.R. Giardina *Introduzione in Aristotele, Sulla generazione e la corruzione*, introduzione, traduzione e note di G.R. Giardina, Roma, Aracne, 2008, p. 70: “Gli elementi della tradizione, che Aristotele considera corpi misti, sono anch’essi contrari fra loro, a seconda che abbiano totalmente contrarie tutte e due le proprietà che li costituiscono”.

Therefore, ‘air’ is hot and wet/fluid, ‘water’ is cold and wet/fluid, ‘earth’ is cold and dry/solid, and ‘fire’ is hot and dry/solid. According to Aristotle, all the other properties derive from the primary elements, and every property corresponds to a certain power (δύναμις), i.e. heaviness, lightness, density, rarity, roughness and smoothness, etc. In *De partibus animalium* he explains:

Three sorts of composition can be distinguished. First of all we may put composition out of the Elements (as some call them), viz. Earth, Air, Water, Fire; or perhaps it is better to say *dynamis* instead of Elements – some of the *dynamis*, that is, not all, as I have stated previously elsewhere. It is just these four, the fluid substance, the solid, the hot, and the cold, which are the matter of composite bodies; and the other differences and qualities – such as heaviness lightness, firmness looseness, roughness smoothness, etc. – which composite bodies present are subsequent upon these.<sup>39</sup>

The Stagirite organises all the physical properties around two pairs of basic and opposite properties: hot and cold, and dry (or solid) and wet (or fluid). Moreover, he affirms in *De sensu et sensibilibus* that the primary characteristic of these two pairs derives from their tactile origin, since the sense of touch is the sense which best fits with materiality:

For magnitude, figure, roughness and smoothness, as well as the sharpness and bluntness found in material bodies, are generic objects of sensation which, if not discerned by all the senses, are common to sight and touch at least.<sup>40</sup>

It can therefore be inferred that Aristotle views *firmitas* as a sensation in which many secondary notions converge, such as hardness,

---

<sup>39</sup> Aristot. *De part. an.* 2.1.646a12-20. The original text is: Τριῶν δ’ οὐσῶν τῶν συνθέσεων πρώτην μὲν ἂν τις θείη τὴν ἐκ τῶν καλουμένων ὑπὸ τινῶν στοιχείων, οἷον γῆς ἀέρος ὕδατος πυρός. Ἐτι δὲ βέλτιον ἴσως ἐκ τῶν δυνάμεων λέγειν, καὶ τούτων οὐκ ἐξ ἀπασῶν, ἀλλ’ ὡσπερ ἐν ἑτέροις εἴρηται καὶ πρότερον. Ὑγρὸν γὰρ καὶ ξηρὸν καὶ θερμὸν καὶ ψυχρὸν ὅλη τῶν συνθέτων σωμάτων ἐστίν· αἱ δ’ ἄλλαι διαφοραὶ ταύταις ἀκολουθοῦσιν, οἷον βάρος καὶ κουφότης καὶ πυκνότης καὶ μαρότης καὶ τραχύτης καὶ λειότης καὶ τὰλλα τὰ τοιαῦτα πάθη τῶν σωμάτων.

<sup>40</sup> Aristot. *De sensu* 4.442b5-7. The original text is: μέγεθος γὰρ καὶ σχῆμα καὶ τὸ τραχὺ καὶ τὸ λείον, ἔτι δὲ τὸ ὄξύ καὶ τὸ ἀμβλύ τὸ ἐν τοῖς ὄγκοις, κοινὰ τῶν αἰσθήσεων ἐστίν, εἰ δὲ μὴ πᾶσῶν, ἀλλ’ ὀψευῶς γε καὶ ἀφῆς.

impenetrability and compactness.<sup>41</sup> These notions are the consequence of certain basic properties, and thus of certain elements that make up the material, as he asserts in *De generatione et corruptione*.

For Aristotle, the resistance of a body is directly proportional to the cohesion of its parts, and is the result of the primary characteristics that belong to the material of which it is made. So, from a mechanical point of view, fragility is defined an imperfection of the material, and breakage becomes a natural process that corresponds to a physical interaction. Aristotle therefore believed that a rupture process takes place when force (*δύναμις*) is applied to resistance. The exact moment of rupture occurs when force surpasses resistance.

On the other hand, according to Galileo, fragility is nothing more than the surpassing of a critical resistance limit. His doctrine of fragility connects mechanical tension to deformation geometry and supposes that the ‘critical breaking point’ is the result of a rational, although complex equation, just as complex as any reality whose critical point is studied.<sup>42</sup> Which explains the two different answers to the question “why objects break”. Aristotle answers that objects break because they are made of a

---

<sup>41</sup> See P. Tannery, *Pour l'histoire de la science hellène*, Paris, Gauthier-Villars et C. Éditeurs, 1930.

<sup>42</sup> This doctrine sets matter, dimension, size and many other coordinates as its variables. In fact, as Salviati explains on the first day: “Salv. [...] Therefore, [...] you would do well to change the opinion which you, and perhaps also many other students of mechanics, have entertained concerning the ability of machines and structures to resist external disturbances, thinking that when they are built of the same material and maintain the same ratio between parts, they are able equally, or rather proportionally, to resist or yield to such external disturbances and blows. For we can demonstrate by geometry that the large machine is not proportionately stronger than the small” (Galileo, *Dialogue Concerning Two New Sciences*, 51). The original text is: “Salv. Revochi pur l'opinione che teneva, e forse insieme con molti altri che nella mecanica han fatto studio, che le machine e le fabbriche composte delle medesime materie, con puntuale osservanza delle medesime proporzioni tra le loro parti, debban essere egualmente, o, per dir meglio, proporzionalmente, disposte al resistere ed al cedere alle invasioni ed impeti esterni, perché si può geometricamente dimostrare, sempre le maggiori essere a proporzione men resistenti che le minori; sì che ultimamente non solo di tutte le machine e fabbriche artificiali, ma delle naturali ancora, sia un termine necessariamente ascritto, oltre al quale né l'arte né la natura possa trapassare: trapassar, dico, con osservar sempre l'istesse proporzioni con l'identità della materia” (Galileo Galilei, *Opere di Galileo Galilei*, vol. 8).

*The Individual Limit of Natural Substances*

material inclined to snapping and breaking. Galileo, on the other hand, answers that “it is the mechanical strain which causes an object to fracture”. Indeed, he maintains that the mechanical and physical properties of matter can have the quality of perfection in themselves, and also that perfect rigidity exists. He had made it clear that the breaking point is affected by more than just the shape of a body, and it occurs due to the existence of another, additional strain.<sup>43</sup>

*From Differences to Similarities: The Limit of Substances*

Up to this point, the different solutions proposed by Aristotle and Galileo in relation to resistance and fragility of materials are clear. These differences can be traced back both to their respective scientific and philosophical peculiarities and to their historical distance. In fact, as William R. Shea states, the scientific revolution was an authentic revolution, because the Aristotelian net of ideas, which was dismantled during the 17<sup>th</sup> century, was more than a scientific hypothesis.<sup>44</sup> Every time a comparison between two philosophies or scientific stances is made, however, one should never take into consideration only the differences between the two, but also the similarities that bind them. Therefore, it is interesting to point out a fundamental variant in the Galilean theory of the sturdiness of bodies, i.e. the relationship between their size and the shape of their perimeter, which opens up a comparison of the two philosophers as regards not only their views on the problem of the resistance of bodies to breaking, but also the way in which both conceived the individual limit of each body (the subject of the present paper). I have shown that, according to Galileo, the resistance of a body depends on its shape, which is the combination of perimeter, volume

---

<sup>43</sup> Instead, modern physics implements and applies Galileo’s intuition by means of the finite element method.

<sup>44</sup> W.R. Shea, “Il contributo di Paolo Rossi a una nuova interpretazione della rivoluzione scientifica”, in A. La Vergata – A. Pagnini (eds), *Storia della filosofia, storia della scienza: saggi in onore di Paolo Rossi*, Scandicci (Firenze), La Nuova Italia, 1995, p. 5-21, p. 19: “I Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno a due nuove scienze [...] contengono un nuovo modo di trattare le resistenze dei materiali”.

and size. In the title of this paper I have called this concept individual limit. During the *prima giornata* of his *Dialogue*, Galileo concludes the analysis of the problem by stating that all machines and constructions, either natural or manmade, have a necessary, established limit that neither skill nor nature can pass, even when maintaining the same materials and proportions.<sup>45</sup> The passage reads as follows:

*Salv.* [...] Finally, we may say that, for every machine and structure, whether artificial or natural, there is set a necessary limit beyond which neither art nor nature can pass; it is here understood, of course, that the material is the same and the proportion preserved.<sup>46</sup>

Thus, the individual limit is a “term necessarily ascribed to everything” and indicates what Galileo defines as *gagliardia*, a concept that must be applied to every object to express its maximal virtuality and indicates the maximum dimensions it could reach without breaking. In fact, just in the text which was cited before, Galileo, by stating that every dimension is linked to a “strenght capacity”, defines the latter as *gagliardia*.<sup>47</sup>

---

<sup>45</sup> This is the explanation given by the Galilean physics. As it is noted, Galileo explains the experience of breaking with a doctrine of the matter and with a doctrine of the strenght, linked to the proportions of the object. It is within the context of this second explanation that the notion of *gagliardia* is introduced. As it will be seen afterwards, Aristotle also will give the same two types of answer to the question “Why objects break?”. In fact, as it has been seen, the first answer is linked to his concept of matter, while the one which will be illustrated now is linked to the proportion of the object.

<sup>46</sup> Galileo, *Dialogue Concerning Two New Sciences*, 51. The original text is: “Salv. Si può geometricamente dimostrare, sempre le maggiori essere a proporzione men resistenti che le minori; sì che ultimamente non solo di tutte le machine e fabbriche artificiali, ma delle naturali ancora, sia un termine necessariamente ascritto, oltre al quale né l'arte né la natura possa trapassare: trapassar, dico, con osservar sempre l'istesse proporzioni con l'identità della materia” (Galileo Galilei, *Opere di Galileo Galilei*, vol. 8).

<sup>47</sup> See Galileo, *Dialogue Concerning Two New Sciences*, 170. The original text is: “Salv. Dove che, all'incontro, si vede, nel diminuire i corpi non si diminuir con la medesima proporzione le forze, anzi ne i minimi crescer la gagliardia con proporzion maggiore” (Galileo Galilei, *Opere di Galileo Galilei*, vol. 8). Citing this passage in the previous section of this article, the term *gagliardia* was translated with the expression ‘relative strength’; now, instead, it is worth to linger over the term used by Galileo. In fact, on one side, the notion of *gagliardia* (*gagliardia*, *gagliardia*, *gagliardie*, *gaiardia*, *galliardia*, *gbagliardia*), in Tuscan and Venetian texts prior or contemporary to Galileo, it indicated, among other things, an idea of vigour and strenght (see Guido da Pisa, *Fatti di Enea*, c. 39, p. 70.16); on the other side, the adjective and noun to which it is linked: *gagliardo*

It really is around Galileo's concept of *gagliardia* that I will try to propose a parallel with Aristotle. However, to be able to do so, it is necessary to re-investigate the Aristotelian notion of strength and in particular the way in which he solves the Problem XVI of the *Quaestiones mechanicae*, from which Galileo himself had started his investigation.<sup>48</sup> Immediately after having formulated it,<sup>49</sup> Aristotle proposes a solution to it which has the form of an alternative, as it is highlighted by the interrogative disjunctive conjunction 'ή'; indeed, at the end of the sentence seems to be implied: 'or not'.<sup>50</sup>

Why are pieces of timber weaker the longer they are, and why do they bend more easily when raised; even if the short piece is for instance two cubits and light, while the long piece of a hundred cubits is thick? Is it because the length of the wood in the act of raising it forms the lever, weight and fulcrum?<sup>51</sup> This formulation is contained in the explanation supported by Aristotle in the prosecution of the treatment of the 'problem', which is worth citing.

For the first part of it, that which the hand raises, acts as a fulcrum, the part at the end is the weight. Consequently the greater the distance from the fulcrum the more it must bend; for the greater the distance from the fulcrum the greater the bending must be. So the ends of the bar must be raised. If, then, the bar bends, it will bend more the more it is raised (a condition which occurs in the case of long

---

(*chagliardo, gagiardi, gagiardo, gagliarda, gagliarde*), it was used in the same texts to define something or somebody "endowed with vigour, efficacy, power, strength" (see Boccaccio, *Ninfae*, c. 110.5, p. 248; Giovanni Villani, b. 9, c. 8, v. 2, p. 24.2).

<sup>48</sup> Aristot. *Mech.* 853a9-19. The original text is: "Διὰ τί, ὅσω ἂν ἡ μακρότερα τὰ ξύλα, τοσούτω ἀσθενέστερα γίνεται, καὶ κάμπτεται αἰρόμενα μᾶλλον, κἂν ἡ τὸ μὲν βραχύ, ὅσον δίπηχυ, λεπτόν, τὸ δὲ ἑκατὸν πηχῶν παχύ; ἢ διότι μοχλὸς γίνεται καὶ βᾶρος καὶ ὑπομόχλιον ἐν τῷ αἰρεσθαι τοῦ ξύλου τὸ μήκος;"

<sup>49</sup> *Ibid.*, 853a5-10. The original text is: "τὸ μὲν γὰρ πρῶτον μέρος αὐτοῦ, ὃ ἡ χεὶρ αἶρει, οἷον ὑπομόχλιον γίνεται, τὸ δ' ἐπὶ τῷ ἄκρῳ βᾶρος, ὥστε ὅσω ἂν ἡ μακρότερον τὸ ἀπὸ τοῦ ὑπομόχλιου, τοσούτω ἀνάγκη κάμπτεσθαι μᾶλλον. ὅσω γὰρ ἂν πλεον ἀπέχη τοῦ ὑπομόχλιου, τοσούτω ἀνάγκη κάμπτεσθαι μείζον. ἀνάγκη οὖν αἰρεσθαι τὰ ἄκρα τοῦ μοχλοῦ. ἐὰν οὖν ἡ καμπτόμενος ὁ μοχλὸς, ἀνάγκη αὐτὸν κάμπτεσθαι μᾶλλον αἰρόμενον. ὅπερ συμβαίνει ἐπὶ τῶν κάμπτομενος ὁ μοχλὸς, ἀνάγκη αὐτὸν κάμπτεσθαι μᾶλλον αἰρόμενον. ὅπερ συμβαίνει ἐπὶ τῶν ξύλων τῶν μακρῶν. ἐν δὲ τοῖς βραχέσιν ἐγγυὲς τὸ ἔσχατον τοῦ ὑπομόχλιου γίνεται τοῦ ἡρεμούντος".

<sup>50</sup> This formulation seems to be aporetic.

<sup>51</sup> *Ibid.*, 853a5-10. Translation by W.S. Hett (Aristotle, *Minor Works*, translated by W.S. Hett, Cambridge (Massachusetts) – London (England), Harvard University Press, 1936.

pieces of wood); whereas in short pieces the end is closet to the fulcrum, which is at rest.<sup>52</sup>

In Aristotle's explanation the object is transformed into a lever and is assimilated to a machine (μηχανή).<sup>53</sup> In fact, the Stagirite detects within it different parts and points, having different functions. Moreover, the explanation goes beyond the mere strength of the materials, which was discussed before.<sup>54</sup>

The exposition of the problem of strength of materials presents peculiar characteristics, which are important to highlight, in order to build a comparison with Galileo's solution. Aristotle considered the problem focusing on just 'one' beam: in fact, although speaking of 'beams' as plural (τὰ ξύλα), he considers them like if they were a single one, without comparing themselves, and this happens because, for the Stagirite, similar structures behave similarly.<sup>55</sup> The only variables that Aristotle considers are the length (μακρότης) of the beam and the fact that this is raised (αἴρεσθαι).<sup>56</sup> He solves the problem by just proposing a change in the length of the object. Now, it is known that, from the point of view of Aristotelian philosophy, lengthening is linked to the notion of form. In fact, according to him, bodies are made up of matter and form, and matter constitutes the substratum of bodies and is endowed with certain properties. By means of the union (σύνολον) of matter and form,

---

<sup>52</sup> Aristot. *Mech.* 853a10-19. Translation by W.S. Hett.

<sup>53</sup> On this topic, I refer to M.F. Ferrini, introduction to "Aristotele", *Meccanica*, a cura di M.F. Ferrini, Milano, Bompiani 2010, p. 67-95.

<sup>54</sup> Aristot. *Mech.* 858a23-b3. Here the notion of strength is tied to the property of the matter of not yielding (breaking). Generally, as seen above, Aristotle faces the problem of breaking by adopting the matter as a unique substratum: in fact, although it is made up by elements, it always remains equal to itself.

<sup>55</sup> Concerning this topic, it is important to note that Galileo, much like Aristotle, uses the image of beams to illustrate the problem, and that, perhaps, it is not a case that Aristotle speaks just about beams/pieces of wood. In fact, in Greek, the term beam/piece of wood (τὸ ξύλον) derives from the addition of the preposition σύν (att: ξύν = with, by means of) to the term ὕλη (wood, but, above all, matter); in other words, by speaking of beams Aristotle recalls the idea of a matter having in some manner a particular form.

<sup>56</sup> See Aristot. *Mech.* 254b5: Problem XXII. The verb αἴρεσθαι indicates the lifting but also the widening of something.

the imperfection of the material turns into the perfection of the concrete substance (σύνολον), thanks to the perfection of the form. The material part of the σύνολον, however, is imperfect and therefore can break.<sup>57</sup>

Also because of this, Aristotle analyses matter always and just with respect to the form that it can adopt, for the form is the source of the determinateness of the substance.<sup>58</sup> In fact, with respect to all the bodies that are generated,<sup>59</sup> Aristotle states that their purpose is always constituted by their form and their species (ἡ μορφή και τὸ εἶδος).<sup>60</sup>

Examining the variation of the length of the beam (and therefore the vary of its form), Aristotle allows one to guess the existence of a limit length (i.e.: form), namely the maximum length that allows the beam to resist and perform its potentials.<sup>61</sup> Just the fact of considering the being with respect to its form, to determine its strength, allows one to guess the parallel we mentioned before between the two philosophers, recalling Galileo's notion of *gagliardia*, intended as individual limit. In fact, Aristotle introduces an idea that, in different fields, may have taken on similar meanings. This idea is *αὐτάρκεια*, translated as 'autarchy', 'self-sufficiency', 'independence', but it is a notion that in some works is used technically and indicates a different concept.

---

<sup>57</sup> The matter is, however, also puissance (i.e. predisposition to a certain form): δύναμις as opposed to ἐνέργεια. See P.-M. Morel, *De la matière à l'action. Aristote et le problème du vivant*, Paris, Vrin, 2007 and D. Quarantotto, *Causa finale, sostanza, essenza in Aristotele*, Napoli, Bibliopolis, 2005.

<sup>58</sup> See Aristot. *Metaph.* Z, 3.1029a9-30. Aristotle states that, if the substrate would not need the form, then the matter would be substance, but this is impossible as the requisite of the substance is the determinateness. See E. Berti, *Aristotele: dalla dialettica alla filosofia prima*, Milano, Bompiani 2004; W.T. D'Arcy, *Crescita e forma*, trans. J.T. Bonner, Torino, Bollati Boringhieri, 1992.

<sup>59</sup> That is not only the elements, but also the composed bodies. For what concerns the four elements, Aristotle states that their final purpose is their natural place (i.e. that to which they tend to). But their purpose identifies itself also with their form, being it represented from the set of properties which they adopt when they are a certain element (dry, cold, wet, hot etc).

<sup>60</sup> Aristot. *De gen. et corr.* 2.9.335b6-7. See E. Berti, *Nuovi studi aristotelici. II – Fisica, antropologia e metafisica*, Brescia, Morcelliana, 2005.

<sup>61</sup> See M.L. Gill, *Aristotle on Substance: The Paradox of Unity*, Princeton, Princeton University Press, 1989.

It seems useful to cite such texts but, before doing so, I would like to explain the reason why I will refer to texts included in the *Politics* and in the biology of Aristotle. Such explanation lies in the fact that the Stagirite uses the notion of *αὐτάρκεια* as an homonym *πρὸς ἓν*,<sup>62</sup> and therefore – beyond the specific context of usage – its meaning is far more complex. Elsewhere,<sup>63</sup> I have pointed out the complexity of the notion, which exceeds the contexts and which cannot be superficially interpreted.<sup>64</sup> I have argued that the notion of *αὐτάρκεια* is an homonym *πρὸς ἓν*:<sup>65</sup> homonym, because the predicate ‘autarchic’ (*αὐτάρκης*) has different meanings in the different statements, and because every science (politics, biology, first philosophy) uses the notion and makes it technical; *πρὸς ἓν* because the different meanings are nevertheless closely related to a primary meaning, i.e. related to one central point, one definite kind of thing (*πρὸς ἓν καὶ μίαν τινὰ φύσιν*).<sup>66</sup> In fact, among the

---

<sup>62</sup> See Aristot. *Cat.* 1.1a; *Metaph.* Γ, 2.1003a33-34; *Eth. Eud.* 7.1236b23-26; 1236a15-16; *passim*. See A. Stevens, “La plurivocité de l’étant et de l’un”, in M. Narcy – A. Tordesillas (eds), *La “Métaphysique d’Aristote”. Perspectives contemporaines*, Paris, Vrin – Ousia, 2005, p. 49-58.

<sup>63</sup> See S. Gullino, “L’*autarkeia* et ses significations chez Aristote”, Tesi di Dottorato, Università degli Studi di Padova, Padova 2011.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 259-268.

<sup>65</sup> This is a case of multivocals which are nevertheless associated. Aristotle’s favourite examples of homonymy *πρὸς ἓν* (or, core-dependent homonymy and associated homonymy: see about this: C. Shields, *Order in Multiplicity: homonymy in the philosophy of Aristotle*, Oxford, Clarendon Press, 1999, p. 35-39; 57-62) illustrate a kind of association which is especially useful in offering accounts of central philosophical concepts: “Everything which is healthy is related to health (*πρὸς ὑγίειαν*), some by preserving health, some by producing health, others by being indicative of health, and others by being receptive of health” (see Aristot. *Metaph.* Γ, 2.1003a34b1).

<sup>66</sup> Aristot. *Metaph.* Γ, 2.1003a33-34: “Τὸ δὲ ὄν λέγεται μὲν πολλαχῶς, ἀλλὰ πρὸς ἓν καὶ μίαν τινὰ φύσιν καὶ οὐχ ὁμωνύμως”. “There are many senses in which a thing may be said to ‘be’, but they are related to one central point, one definite kind of thing, and are not homonymous”. (Trans. W.D. Ross, in J. Barnes, *The complete works of Aristotle*, Princeton, Princeton University Press, 1984, p. 1584). That is ‘focal meaning’ or ‘focal connection’. See J. Owens, *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1951; E. Berti, *L’unità del sapere in Aristotele*, Padova, Cedam, 1965; E. Berti, “Multiplicité et unité du bien selon EE I 8”, in D. Harlfinger – P. Moraux (eds), *Untersuchungen zur Eudemischen Ethik*, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1971, p. 157-184; C. Rossitto, *Riflessioni sulla struttura logica della filosofia*, Padova, Libreria Editrice Gregoriana, 1982; E.C. Halper, *One and Many in Aristotle’s Metaphysics*, The Central Books, Columbus, Ohio State University Press, 1989.

particular meanings of the term *αὐτάρκεια*, there is one focal meaning which is such that all the other are related to it, and for which the beings are defined as autarchic by virtue of this relation to it. What serves as a common term of reference among the many types of autarchy, i.e. as *μία ἀρχή* is the autarchy which is typical of the ‘principle’. Therefore, the unity (ἕν) which makes non-simply homonyms the many ways in which the *αὐτάρκεια* can be understood by saying that *αὐτάρκεια* is the possibility that a being has to realize its aim and to perform its possibilities. Therefore, in some ways, it is its limit, because under such a limit a being is not autarchic and, beyond such a limit, the being is not itself anymore.<sup>67</sup> To clarify what I mean, it is useful to return to the texts. In his *Politics*, for example, Aristotle states the following:

To the size of states there is a limit (ἔστι τι καὶ πόλεως μεγέθους μέτρον) as there is to other things, plants, animals, implements; for none of these retain their natural power when they are too large or too small, but they either wholly lose their nature, or are spoiled. [...] Clearly then the best limit of the population of a state is the largest number which is autarchic for the purposes of life (πρὸς αὐτάρκειαν ζωῆς), and can be taken in at a single view. Enough concerning the size of a state.<sup>68</sup>

---

<sup>67</sup> It could be observed that all the activities that are defined as ‘self-sufficient’ by Aristotle are by him described as *ἐνέργειαι*. But *αὐτάρκεια* is not only a notion that refers to a modality in which *ἐνέργεια* is realized. In fact, if it is able to enclose all the examples that Aristotle suggests, it is because it is able to describe activities that articulate according to the structure itself of the *ἐνέργεια*. By means of the notion of *αὐτάρκεια*, in fact, Aristotle describes the realization of the identity between the dispatch and the aim. Therefore, it deals with immortal beings but also with mortal and corruptible beings, of which it defines that state for which they preserve themselves, beyond everything that could ‘limit their activity’, that is a consequence of their living in contingency.

<sup>68</sup> Aristot. *Pol.* 7.4.1326a35-1326b25. The original text is: ἀλλ’ ἔστι τι καὶ πόλεως μεγέθους μέτρον, ὥσπερ καὶ τῶν ἄλλων πάντων, ζώων φυτῶν ὀργάνων· καὶ γὰρ τούτων ἕκαστον οὔτε λίαν μικρὸν οὔτε κατὰ μέγεθος ὑπερβάλλον ἔξει τὴν αὐτοῦ δύναμιν, ἀλλ’ ὅτε μὲν ὄλιως ἔστερημένον ἔσται τῆς φύσεως ὅτε δὲ φαύλως ἔχον [...] δῆλον τοίνυν ὡς οὗτός ἐστι πόλεως ὄρος ἄριστος, ἢ μεγίστη τοῦ πλήθους ὑπερβολὴ πρὸς αὐτάρκειαν ζωῆς εὐσύννοπτος, περὶ μὲν οὖν μεγέθους πόλεως διωρίσθω τὸν τρόπον τούτον. Please note that, in this passage, Aristotle, speaking of size and limit (μεγέθους μέτρον), does not intend to refer only to the πόλις, but to things (τῶν ἄλλων πάντων), animals (τῶν ζώων), plants (τῶν φυτῶν), implements (τῶν ὀργάνων). Consequently such a statement, although being it included in a treatise having as object the ‘political science’, can be valid for every substance.

The individual limit of the πόλις, and of the other substances, determines their autarchy, i.e. their maximum resistance and preservation.<sup>69</sup>

According to Aristotle, αὐτάρκεια is a condition linked to the individual limit of every substance and is the perfect expression of all its properties, including both physical properties and properties of resistance. This concept could therefore be compared to the previously described Galilean concept of *gagliardia*.

Also in Aristotle's works on biology there seems to be a connection between his notion of autarchy and Galileo's *gagliardia*, seen as the limit of a body, which gives the body certain properties. For example, in his *De generatione animalium*, Aristotle observes that "the higher animals are more independent in their nature, so that they have greater size, and this cannot exist without vital heat", and he concludes that this happens by virtue of their αὐτάρκεια.<sup>70</sup> In the passage above, Aristotle makes it clear

---

<sup>69</sup> As it was underlined, the term which Aristotle uses in this passage to indicate the concept of limit-size –and which he connects to the notion of αὐτάρκεια,– is μεγέθους μέτρον. To deepen this concept and to better understand its link with the notion of αὐτάρκεια it seems useful to recall some statements by Aristotle, included in chapter 13 of book Δ of *Metaphysics* (see Aristot. *Metaph.* Δ, 13.1020a7-32). Here, he examines size (μέγεθος) listing the various meanings of the notion of quantity (ποσόν); he states in fact that big and small are characteristics *per se* of quantity (*ibid.*, 1020a23-24) "which, if it is measurable, is size" (*ibid.*, 1020a9-10). It will be discussed later on about the link that exists between the size of a substance and its strength (see following notes); at the moment please note just that Aristotle links the notion of αὐτάρκεια to that of size, that is to a quality itself measurable, that is measurable and geometrically definable (see Alexandri Aphrodisiensis *In Aristotelis Metaphysica Commentaria*, editio M. Hayduck, Berolini, Reimer, 1891, p. 397,12-13; Aristotele, *Metafisica*, introduzione, traduzione e commentario a cura di G. Reale, Milano, Bompiani, 2004, *ad loc.*). That is why αὐτάρκεια can be identified as a sort of individual limit and that is the explanation of the link which could be instituted between the notion of αὐτάρκεια and the Galilean of *gagliardia*.

<sup>70</sup> Aristot. *De gen. an.* 2.1.732a16-18: τούτου δ'αἴτιον ὅτι τὰ τιμιώτερα καὶ αὐταρκέστερα τὴν φύσιν ἐστίν, ὥστε μεγέθους μετεληφέναι. "The reason of this is that the higher animals are more independent in their nature, so that they have greater size, and this cannot exist without vital heat". (Trans. A. Platt in Aristotle, *On the Generation of Animals*, Adelaide, The University of Adelaide Library, 2005). Speaking of size which is epiphenomenon of animal autarchy, Aristotle states that this latter one allows animals to μεγέθους μετεληφέναι (from μεταλαμβάνω = participate; from which literally: 'participate to size', see Aristotele, *De la génération des animaux*, texte établi et traduit par P. Louis, Paris, Les Belles Lettres, 2002, *ad loc.*: "atteindre une grande taille"). On the link

that the autarchy of an animal is closely connected to its external form and size, since it directly influences both<sup>71</sup>. Therefore, in general, in both the Stagirite's and Galileo's thinking, 'natural substances', as opposed to geometrical objects, do not allow the independence of forms and sizes. Indeed, their size and individual limit concur in determining the resistance of a body and its internal force, i.e. its *αὐτάρκεια* and *gagliardia*.

In conclusion, one could state that both notions express eloquently the idea that in every body there exists an ultimate strength,<sup>72</sup> which performs at its best its limit, its possibilities. It seems therefore that, beyond the undeniable differences between the two philosophers, the notions of *gagliardia* and of *αὐτάρκεια* testify a common conception, derived most probably from sensible observation.<sup>73</sup>

---

between physical arguments and geometric explanations, see S.G. Seminara, "Problemata Physica XVII", in B. Centrone (ed.), *Studi sui Problemata Physica aristotelici*, Napoli, Bibliopolis, 2011, p. 143-174.

<sup>71</sup> The sizing of natural beings – meaning the increase – is not casual but it is closely linked to the nature, to the development and to the fulfilment of each being. In fact, Aristotle defines 'fulfilled' under the dimensional profile what widens according to the three dimensions (Aristot. *De caelo* 1.1.268b2): the body so intended is in fact a perfect size (τέλειον μέγεθος). To deepen this concept it could be useful to examine the second problem of section 17 of the Aristotelian *Problemata Physica*. Here Aristotle focalises on the issue of the increase of natural realities just on the point of view of the dimensions of the bodies – length, width and depth. Now, as inferred from several passages of the *Corpus Aristotelicum* (see Aristot. *Metaph.* Δ, 13.1020a11-12; Ζ, 3.1029a14-15; Γ 1, 1053a24-26; *Phys.* 4.1.1029a4-6; *passim*), for Aristotle length (μήκος), width (πλάτος) and thickness (βάθος) are the variables which determine the quantitative characteristics of a substance. They are therefore sizes, quantities (ποσόν) apt to measure and to de-fine/de-limit an object quantitatively broad.

<sup>72</sup> In this case: damaging stress.

<sup>73</sup> Galileo often cites a passage from the third book of *De Generatione Animalium* and he designates it as a good criterion to follow. In the passage, Aristotle notes that: "The facts, however, have not yet been sufficiently grasped; if ever they are, then credit must be given rather to observation than to theories, and to theories only if what they affirm agrees with the observed facts" (Aristot. *De gen. an.* 3.10.760b27-33. The original text is: Ἐκ μὲν οὖν τοῦ λόγου τὰ περὶ τὴν γένεσιν τῶν μελιττῶν τοῦτον ἔχει φαίνεται τὸν τρόπον καὶ ἐκ τῶν συμβαίνειν δοκούντων περὶ αὐτάς· οὐ μὴν εἰληπταὶ γὰρ τὰ συμβαίνοντα ἱκανῶς, ἀλλ' ἐάν ποτε ληφθῆ τότε τῇ αἰσθήσει μᾶλλον τῶν λόγων πιστευτέον, καὶ τοῖς λόγοις ἐάν ὁμολογούμενα δεικνύωσι τοῖς φαινόμενοις). See W.A. Wallace, *Galileo's Logical Treatises*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1992.

REFERENCES:

- Abbri, Ferdinando (ed.), *Storia della scienza moderna e contemporanea, 1: Dalla rivoluzione scientifica all'età dei lumi*, Milano, TEA, 2000.
- Alexandri Aphrodisiensis in *Aristotelis Metaphysica Commentaria*, edidit M. Hayduck, Berolini, Reimer, 1891.
- Aristotele, *Meccanica*, a cura di Maria F. Ferrini, Milano, Bompiani 2010.
- Aristotele, *Metafisica*, introduzione, traduzione e commentario a cura di Giovanni Reale, Milano, Bompiani, 2004.
- Aristotle, *Minor Works*, trans. Walter S. Hett, Cambridge (Mass.)-London, Harvard University Press, 1936.
- Aristotelis *Opera* ex recensione I. Bekkeri edidit Accademia Regia Borussica, 2, Berolini, Reimer, 1831
- Baldini, Ugo, “La struttura della materia nel pensiero di Galileo”, *De Homine*, 56-58, 1977, p. 1-74.
- Benvenuto, Edoardo, *La scienza delle costruzioni e il suo sviluppo storico*, Firenze, Sansoni, 1981.
- Berti, Enrico, *L'unità del sapere in Aristotele*, Padova, Cedam, 1965.
- Berti, Enrico, *Multiplcité et unité du bien selon EE I 8*, in Dieter Harlfinger - Paul Moraux (eds), *Untersuchungen zur Eudemischen Ethik*, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1971, p. 157-184.
- Berti, Enrico, *Aristotele: dalla dialettica alla filosofia prima*, Milano, Bompiani 2004.
- Berti, Enrico, *Nuovi studi aristotelici. II – Fisica, antropologia e metafisica*, Brescia, Morcelliana, 2005.
- Biener, Zvi, “Galileo’s first New Science: The science of matter”, *Perspectives on Science*, 12, 2004, p. 262-287.
- Bottecchia Dehò, Maria E., *Introduzione a Aristotele, Problemi meccanici*, a cura di Maria E. Bottecchia Dehò, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2000, p. 11-16.
- Bottecchia Dehò, Maria E., *Galileo. Lettore dei «Mechanica»*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2007.
- Camerota, Michele and Helbing, Mario O., *All'alba della scienza galileiana. Michel Varro e il suo De motu tractatus*, Cagliari, Cucc, 2000.
- Centrone, Bruno (ed.), *Studi sui Problemata Physica aristotelici*, Napoli, Bibliopolis, 2011.
- Di Pasquale, Salvatore, *L'arte del costruire – tra conoscenza e scienza*, Venezia, Marsilio Editori, 1996.
- Galilei, Galileo *Dialogue Concerning Two New Sciences*, from the Italian and Latin into English by Henry Crew - Alfonso D. Salvio, New York, Northwestern University, 1939.
- Galilei, Galileo, *Opere di Galileo Galilei*, a cura di Antonio Favaro, Firenze, Edizione Nazionale, 1890-1909.

*The Individual Limit of Natural Substances*

- Galli, Gallo, *L'idea di materia e di scienza fisica da Talete a Galileo*, Torino, G. Giappichelli Editore, 1963.
- Galluzzi, Paolo, *Tra atomi e indivisibili. La materia ambigua di Galileo*, Firenze, Olschki, 2011.
- Gercke, Alfred, *Aristoteles*, in RE II 1, Stuttgart, 1895.
- Gill, Mary L., *Aristotle on Substance: The Paradox of Unity*, Princeton, Princeton University Press, 1989.
- Gullino, Silvia, "L'autarkeia et ses significations chez Aristote" Tesi di Dottorato, Università degli Studi di Padova, Padova 2011.
- Hall, Rupert, *Da Galileo a Newton*, Milano, Feltrinelli, 1973.
- Heath, Thomas, *Mathematics in Aristotle*, Bristol, 1998 (Oxford, 1949<sup>1</sup>).
- Heiberg, Johan L., "Mathematisches zu Aristoteles", *Abhandlungen zur Geschichte der mathematischen Wissenschaften mit Einschluss ihrer Anwendungen*, 18, 1904, p. 3-49.
- Halper, Edward C., *One and Many in Aristotle's Metaphysics. The Central Books*, Columbus, Ohio State University press, 1989.
- Harlfinger, Dieter – Moraux, Paul (eds), *Untersuchungen zur Eudemischen Ethik*, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1971,
- Krafft, Fritz, *Dynamische und statische Betrachtungsweise in der antiken Mechanik*, Wiesbaden, 1970.
- La Vergata, Antonello - Pagnini, Alessandro (eds), *Storia della filosofia, storia della scienza: saggi in onore di Paolo Rossi, Scandicci* (Firenze), La Nuova Italia, 1995.
- Le Bihan, Soazig, *Conceptions de la Matière*, <<http://www.soaziglebihan.org/documents/CH284/CH284-MATIERE-1.pdf>>.
- Mach, Ernst, *La meccanica nel suo sviluppo storico-critico*, Torino, Bollati Boringhieri, 1968.
- Micheli, Giuseppe, *Le origini del concetto di macchina*, Firenze, Olschki, 1995.
- Morel, Pierre-Marie, *De la matière à l'action. Aristote et le problème du vivant*, Paris, Vrin, 2007.
- Narcy, Michel - Tordesillas, Alonso (eds), *La "Métaphysique d'Aristote". Perspectives contemporaines*, Paris, Vrin-Ousia, 2005
- Olivieri, Luigi, *Certezza e gerarchia del sapere. Crisi dell'idea di scientificità nell'aristotelismo del secolo XVI*, Padova, Antenore, 1983.
- Quarantotto, Diana, *Causa finale, sostanza, essenza in Aristotele*, Napoli, Bibliopolis, 2005.
- Rose, Paul L. and Drake, Stillman, "The Pseudo-Aristotelian *Questions of Mechanics* in Renaissance Culture", *Studies in the Renaissance*, 18, 1971, p. 65-104.
- Rose, Valentin, *De Aristotelis librorum ordine et auctoritate commentatio*, Berolini, Reimer, 1854.
- Rossi, Paolo, "Galileo Galilei", in Ferdinando Abbri (ed.), *Storia delle scienze moderna e contemporanea, 1: Dalla rivoluzione scientifica all'età dei lumi*, Milano, TEA, 2000, p. 193-227.

Silvia Gullino

- Rossitto, Cristina, *Riflessioni sulla struttura logica della filosofia*, Padova, Libreria Editrice Gregoriana, 1982.
- Rossitto, Cristina, “Concetto e ruolo dell’opposizione nei *Mechanica* aristotelici”, in Ennio De Bellis (ed.), *Aristotle and the Aristotelian Tradition*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2008, p. 343-368.
- Schneider, Helmuth, *Das griechische Technikverständnis Von den Epen Homers bis zu den Anfängen der technologischen Fachliteratur*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1989.
- Seminara, Simone G., “Problemata Physica XVII”, in Bruno Centrone (ed.), *Studi sui Problemata Physica aristotelici*, Napoli, Bibliopolis, 2011, p. 143-174.
- Shea, William R., *Il contributo di Paolo Rossi a una nuova interpretazione della rivoluzione scientifica*, in A. La Vergata – A. Pagnini (eds), *Storia della filosofia, storia della scienza: saggi in onore di Paolo Rossi*, Scandicci (Firenze), La Nuova Italia, 1995, p. 5-21.
- Shields, Christopher, *Order in Multiplicity: homonymy in the philosophy of Aristotle*, Oxford, Clarendon Press, 1999.
- Stevens, Annick, “La plurivocité de l’étant et de l’un”, in Michel Narcy - Alonso Tordesillas (eds), *La “Métaphysique d’Aristote”. Perspectives contemporaines*, Paris, Vrin-Ousia, 2005, p. 49-58.
- Tannery, Paul, *Pour l’histoire de la science hellène*, Paris, Gauthier-Villars et C. Éditeurs, 1930.
- Thompson D’Arcy, Wentworth, *Crescita e forma*, trans. John T. Bonner, Torino, Bollati Boringhieri, 1992.
- Vinaty, Bernard T., “La fragilità degli oggetti secondo Galilei”, <[cma.entecra.it/fragilità.doc](http://cma.entecra.it/fragilità.doc)>
- Wallace, William A., *Galileo’s Logical Treatises*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1992.

SILVIA GULLINO

Università degli Studi di Padova

[silviagullino@libero.it](mailto:silviagullino@libero.it)



LISA BRESSAN

ARISTOTLE'S *METAPHYSICS* BOOK K IN  
PAUL NATORP'S NEOKANTIAN PERSPECTIVE

**ABSTRACT:** In the modern age, the particular fact that qualifies book K of Aristotle's *Metaphysics* as the only text in which the object of the science of being *qua* being is identified with the object of theology made the scholars to doubt its authenticity. The most important stance in this regard is that of P. Natorp, who, in the famous essay of 1888 "Über Aristoteles' *Metaphysik* 1-8 K, 1065 a 26", recovering and studying in the light of the Neokantian philosophical perspective some observations of the leading scholars of Aristotle, such as V. Rose, L. Spengel, F. Überweg and W. Christ, tried to demonstrate its inauthenticity. For Natorp, since the *ὄν ἀπλῶς* or *ἡ ὄν* and the *ὄν τι καὶ γένος τι* are opposite entities, and since the one excludes the other, a science dealing with being in general is superior to all those sciences treating a particular field of being and cannot be identified with any of them, not even with the most important one. As a matter of fact, Aristotle genuine conception about the structure and meaning of metaphysics is that the *πρώτη φιλοσοφία* must also deal with the unmovable and immaterial being, but not only with it. On the contrary, this reading should be considered as the result of the interpolations made in the text by one of the compilers of the *Metaphysics*. Natorp observes that the most significant among these interpolations concerns the whole book K, which, according to the scholar, should lead to expunge the work of Aristotle (cf. P. Natorp, "Thema und Disposition der aristotelischen *Metaphysik*", *Philosophical Monatshefte*, 24, 1888, p. 37-65, 540-574).

**RÉSUMÉ:** À l'époque moderne, la particularité qui qualifie le livre K de la *Métaphysique* d'Aristote en tant que le seul texte où l'objet de la science de l'être en tant que être est identifié avec l'objet de la théologie fait douter les spécialistes de son authenticité. À ce propos, la prise de position la plus considérable est celle de Paul Natorp qui, dans son célèbre essai de 1888, "Über Aristoteles' *Metaphysik* 1-8 K, 1065 a 26", en approfondant les observations des autres spécialistes d'Aristote – à savoir V. Rose, L. Spengel,

LPh 1, 2013

ARTICLES

F. Überweg et W. Christ – à la lumière de la perspective philosophique néo-kantienne, cherche à démontrer son inauthenticité. Selon Natorp, étant donné que τὸν ἀπλῶς ou ἡ ὄν et τὸν τι καὶ γένος τι sont des opposés qui s'excluent réciproquement, une science qui s'occupe de l'être en général doit être supérieure à toutes les sciences qui s'occupent d'un particulier domaine de l'être et cette science ne peut pas être identifiée avec aucune entre ces dernières, même pas avec la plus importante. En réalité, la conception authentique d'Aristote à propos de la structure et de la signification de la métaphysique est celle selon laquelle la πρώτη φιλοσοφία doit concerner l'être immobile et immatériel, mais elle ne doit pas regarder seulement celui-ci. Au contraire, cette lecture doit être considéré comme le résultat de plusieurs interpolations du texte qui ont été réalisées par des compilateurs de la *Μεταφυσική*. Natorp observe que la plus significative entre ces interpolations concerne l'entier livre K qui, à son avis, devrait amener à la décision de le supprimer parmi les œuvres d'Aristote (voir P. Natorp, "Thema und Disposition der aristotelischen Metaphysik", *Philosophical Monatshefte*, 24, 1888, p. 37-65, 540-574).

**KEYWORDS:** Aristotle; Metaphysics; Book K; Natorp; Neokantism; *Grundphilosophie*; First Philosophy; Being *qua* Being; Theology; God

Book K of the *Metaphysics* plays a major role in the historical transmission of Aristotle's philosophy, because it demonstrates the interpretation of metaphysics as theology. It contains the famous passage in which being is identified with the divine being: being *qua* being is the separated being (χωριστόν), that is the ultimate and supreme principle (πρώτη καὶ κυριωτάτη ἀρχή); consequently, the science of being *qua* being, that is first philosophy, is the science of the divine being (τὸ θεῖον) and, therefore, theology (θεολογική).<sup>1</sup>

During the XIX century, however, this peculiar fact began to raise some doubts about the authenticity of book K.<sup>2</sup> The most important

<sup>1</sup> See Aristot. *Metaph.* K 7, 1064a 28-b1.

<sup>2</sup> Cf. V. Rose, *De Aristotelis librorum Ordine et Auctoritate*, Berlin, Reimer, 1854 (who first expressed the thesis of the inauthenticity of book K); L. Spengel, "Über die Reihenfolge der naturwissenschaftlichen Schriften des Aristoteles", *Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, 3, 1849; F. Überweg, *Das Altertum*, in Id., *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Berlin, Mittler und Sohn, 1854; W. Christ, *Studia in Aristotelis Libros Metaphysicos*, Berlin, G. Bethge, 1853. Natorp is, however, the first to resume strongly the issue, already raised in the Renaissance, about the relation between ontology and theology in Aristotle's metaphysics. As S. Menn noted in his interesting article on "Zeller and the Debates about Aristotle's *Metaphysics*", in G. Hartung (ed.), *Eduard Zeller. Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte im 19. Jahrhundert*, Berlin-New York, W. de Gruyter, 2010, p. 93-122, after the logical-epistemological criticism of the mechanical philosophers of the XVII century like Descartes and Gassendi, at the end of the XVIII century the interest in the *Metaphysics* increases again with the writers

stance was the point of view expressed by Natorp, who marked a turning point in the studies about the reception and the interpretation of the structure and the meaning of the whole Aristotelian metaphysics.<sup>3</sup>

---

influenced by Kant, in particular Buhle (the editor of the Bipontine Greek-Latin edition of Aristotle, 1791-1800), Tennemann, Tiedemann, and Fülleborn. But these writers can be astonishingly rude about the *Metaphysics*, mixing summaries with dismissive criticism. They take the *Metaphysics* as a proto-version of the Wolffian metaphysics that Kant criticized in the first *Critique*. The first modern writer to treat the *Metaphysics* with proper respect, and to make it the key in understanding Aristotle's philosophy, is Hegel in his *Lectures on the History of Philosophy*. Beginning in the 1820's and especially in the 30's and 40's there is an explosion of editions, commentaries, and monographs on the *Metaphysics*, as well as detailed and sympathetic accounts in larger histories of ancient, or all, philosophy (cf. i.e. C.A. Brandis, in *Aristotelis et Theophrasti Metaphysica*, Berlin, Reimer, 1823; K.L. Michelet, *Examen critique de l'Ouvrage d'Aristote intitulé Métaphysique*, Paris, J.A. Mercklein, 1836; V. Cousin, *De la Métaphysique d'Aristote*, Paris, Ladrangé, 1838; F. Ravaisson, *Essai sur la Métaphysique d'Aristote*, Paris, impr. Royale, 1837-1846; A. Schwegler, in *Die Metaphysik des Aristoteles*, Tübingen, Fues, 1847-1848; H. Bonitz, in *Aristotelis Metaphysica*, Bonn, Narcos, 1848-1849). All of these authors are well aware of the issue of the unity or non-unity of the *Metaphysics*, but their interest is not about the ontology-and-theology problem. Instead they try to reply in one way or another to the problem of composition raised by Samuel Petit and then Johann Gottlieb Buhle. Petit in his *Miscellanea* of 1630 notes that the *Metaphysics* is not listed in Diogenes Laertius' catalogue of Aristotle's works. So he tries to find titles in Diogenes Laertius that might be identified with single books or short book-sequences in the *Metaphysics*. Building on Petit, Buhle in 1788 makes a sceptical attack on the authenticity of the *Metaphysics*, admitting that Aristotle wrote a treatise on first philosophy but denying its identity with the text we have. The problem about ontology and theology is instead present in another author of the Renaissance, namely Francesco Patrizi. In his *Discussiones Peripateticae* of 1581 he argues that the *Metaphysics* is not one treatise but two Aristotelian treatises intermixed, ABKAMN on 'wisdom' or 'first philosophy' or 'theology' and ΓΔΕΖΗΘΙ on the universal science of being, which later writers will call ontology. This difficult becomes a major concern again with Natorp in 1888, and will dominate scholarship on the *Metaphysics* ever since (see Menn, *Zeller and the Debates*, p. 93-105).

<sup>3</sup> Every later scholar or expert who proposed a personal interpretation of Aristotle's metaphysics and of the origin and the meaning of book K was obliged to take account of Natorp's interpretation, which maintained that the science of being in its general sense cannot be identified with the science of a particular being. See also, among the others, W. Jaeger, *Studien zur Entstehungsgeschichte des Metaphysik des Aristoteles*, Berlin, Weidmann, 1912; H. von Arnim, "Aristoteles' K und B", *Wiener Studien*, 44, 1929, p. 32-38; P. Merlan, "Metaphysik: Name und Gegenstand", *The Journal of Hellenic Studies*, 77, 1957, p. 87-92; P. Aubenque, "Sur l'inauthenticité du livre K de la *Métaphysique*", in P. Moraux-J. Wiesner (eds), *Zweifelhaftes im Corpus Aristotelicum. Studien zum einigen Dubia*, Berlin, W. de Gruyter, 1983, p. 318-344; V. Décarie, "L'authenticité du livre Kappa de la *Métaphysique*", in Moraux-Wiesner, *Zweifelhaftes im Corpus Aristotelicum*, p. 295-317; G. Reale, *Il concetto di filosofia prima e l'unità della*

In his essay of 1888, *Thema und Disposition der aristotelischen Metaphysik*, Natorp states that the main difficulty of Aristotle's *Metaphysics* consists exactly in the double interpretation of the task given to philosophy (φιλοσοφία), which appears to be at the same time science of being in general and science of a particular kind of being, that is the divine being. About this, Natorp points out that

since the ὄν ἀπλῶς or ἡ ὄν and the ὄν τι καὶ γένος τι are opposite entities, and since the one excludes the other, [...] a science which deals with being in general and with being *qua* being, and which is therefore prior to sciences which only deal with a particular kind of being, cannot be identified with one of these sciences, not even with the most important one.<sup>4</sup>

According to the scholar, however, this double interpretation of the task of philosophy should not be ascribed to Aristotle, since his genuine conception is that the πρώτη φιλοσοφία must *also* deal with the unmovable and immaterial being, but *not only* with it. On the contrary, this reading should be considered as the result of the interpolations made in the text by one of the compilers of the *Metaphysics*. Natorp observes that the most significant among these interpolations concerns the whole book K, which – especially in chapters 1-8 – shows a greater attention to transcendent questions and, consequently, a smaller interest in the metaphysical problem of knowledge of nature.<sup>5</sup>

---

Metafisica di Aristotele, Milano, Vita e Pensiero, 1961, p. 215-257; E. Martineau, “De l'inauthenticité du livre E de la *Métaphysique* d'Aristote”, *Conférence*, 5, 1997, p. 445-509. It is obvious, finally, that the question of the inauthenticity of book K has been studied by all the experts who investigated into the problem of the meaning of the whole Aristotelian metaphysics, and whose names cannot be all enlisted here.

<sup>4</sup> P. Natorp, “Thema und Disposition der aristotelischen *Metaphysik*”, *Philosophische Monatshefte*, 24, 1888, p. 37-65; 540-574, esp. p. 49-50: [...], da ὄν ἀπλῶς oder ἡ ὄν und ὄν τι καὶ γένος τι, einander ausschliessende Gegensätze sind, [...] eine Wissenschaft, die vom Seienden überhaupt und als solchem handelt, gleichermassen übergeordnet, sie kann nicht zugleich mit einer derselben, und sei es die wichtigste, vornehmste, identisch sein.

<sup>5</sup> Therefore, Natorp is in contrast to Brandis' and Ravaisson's points of view. Although they both consider book K not as a mere summary but as an independent work, the former maintains that it was written before the related issues of the first philosophy developed in B1E (and this explains its obscurity and its uncertainties, cf. C.A. Brandis, “Über die aristotelische *Metaphysik*”, *Abhandlungen der königlichen*

Before looking at the critical analysis of *Metaphysics* K drawn by Natorp in his essay of 1888, “Über Aristoteles’ *Metaphysik* K 1-8, 1065 a 26”,<sup>6</sup> which shows the textual reasons responsible for its inauthenticity, it is convenient to explain how, in Natorp’s Neokantian philosophical perspective,<sup>7</sup> his thesis of the inauthenticity of book K is related to his interpretation of the topic and the structure of Aristotle’s *Metaphysics*.

In Natorp’s point of view, the topic, that is the linker between the various parts of the *Metaphysics* (as if they were members of a unique and coherent body), is to be found – according to Aristotle himself – in the first book, precisely in *Metaphysics* A 1-2, and consists in determining “what is the nature of the science we are looking for, and what is the

---

*Akademie der Wissenschaften*, hist.-phil. Klasse, Berlin, 1834, p. 63-87), while the latter considers it a later rewriting of the first philosophy, meant not to belittle the previous work, but to lay the foundations of a new exposition of the first philosophy (and this explains his increased depth, clarity and simplicity, cf. Ravaisson, *Essai*). According to Natorp, book K is certainly more flowing and much easier to read, but this is the result of a convenient attitude assumed by its author, who passes over the most difficult points (the argumentations of B and Γ are the most complex). Furthermore, the affected linearity of its style, which differs from the “typical Aristotelian conciseness”, makes us think of the paraphrasers’ talkativeness. As a direct consequence of this, Natorp observes – in contrast with Ravaisson – that Aristotle cannot have taken a step back (from the point of view of the contents) from the exposition of BΓE to the less complete exposition of K. On the other hand, if book K constitutes a simple outline – as maintains Brandis – its argumentation should be concise and obscure, packed with ideas, and not linear and clear as it actually appears. In addition, the realization of this outline, that is the argumentation of B, should be much more coherent, organized, stylistically compact, whereas it is rather obscure and complex.

<sup>6</sup> See P. Natorp, “Über Aristoteles’ *Metaphysik* K 1-8, 1065 a 26”, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 1, 1888, p. 178-193.

<sup>7</sup> As it is known, Paul Natorp is one of the three main exponents of the Neokantian philosophy of the Marburg’s School, together with Hermann Cohen e Ernst Cassirer (cf. H. Dussort, *L’École de Marbourg*, Paris, Presses Universitaires de France, 1963; J. Vuillemin, *L’héritage kantien et la révolution copernicienne*, Paris, Presses Universitaires de France, 1954; F. Châtelet (ed.), *La filosofia del mondo scientifico e industriale (1860-1940)*, Milano, Rizzoli, 1975; U. Renz, *Die Rationalität der Kultur. Zur Kulturphilosophie und ihrer transzendentalen Begründung bei Cohen, Natorp und Cassirer*, Hamburg, Meiner, 2001). As regards to Natorp’s philosophical perspective, see C. Micheli, “Il problema dell’a priori nella filosofia di Paul Natorp”, *Sapienza*, 32, 1979, p. 30-48; G. Gigliotti, *Avventure e disavventure del trascendentale. Studio su Cohen e Natorp*, Napoli, Guida, 1989; Ead., “Objekt und Methode. Das Problem der Psychologie in Natorps Philosophie”, in P. Schmid (ed.), *Grenzen der kritischen Vernunft*, Basel, Schwabe, 1997, p. 95-114.

mark which our search and our whole investigation must reach”.<sup>8</sup> According to the Neokantian scholar, Aristotle meant to find a science which is knowledge of causes and first principles, that is of what is *allgemeinste* and *abstracteste*. This science is the *philosophische Grundwissenschaft* (πρώτη φιλοσοφία), mentioned by Aristotle in *Metaphysics* Γ 1, whose object is the ὄν ἢ ὄν, that is being *qua* being, which could be assimilated, according to Natorp, to the Kantian ‘object in general’ (*Gegenstand überhaupt*).<sup>9</sup>

In the *Critique of pure reason*, Kant explains the problematic nature of the concept of ‘object in general’, which is directly related to the core of critical philosophy:

all our representations are in fact related to some objects through the understanding, and, since appearances are nothing but representations, the understanding thus relates them to a something, as the object of sensible intuition: but this something is to that extent only the transcendental object. This signifies, however as something = x, of which we know nothing at all, [...]. This transcendental object cannot even be separated from the sensible *data*, for then nothing would remain through which it would be thought. It is therefore no object of cognition in itself, but only the representation of appearances under the concept of an object in general, which is determinable through the manifold of those appearances.<sup>10</sup>

---

<sup>8</sup> Aristot. *Metaph.* A 2, 983a 21-23 (trans. by W.D. Ross, in *The Complete Works of Aristotle*, The Revised Oxford Translation, ed. by J. Barnes, Princeton, Princeton University Press, 1984, *ad loc.*): τίς μὲν οὖν ἡ φύσις τῆς ἐπιστήμης τῆς ζητουμένης εἴρηται, καὶ τίς ὁ σκοπὸς οὗ δεῖ τυγχάνειν τὴν ζήτησιν καὶ τὴν ἄλλην μέθοδον.

<sup>9</sup> See Natorp, “Thema und Disposition”, p. 39.

<sup>10</sup> I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, 250-251 (trans. by P. Guyer-A.W. Wood, in I. Kant, *Critique of pure reason*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998): “alle unsere Vorstellungen werden in der Tat durch den Verstand auf irgendein Objekt bezogen, und da Erscheinungen nichts als Vorstellungen sind, so bezieht sie der Verstand auf ein Etwas als den Gegenstand der sinnlichen Anschauung: aber dieses Etwas ist insofern nur das transzendente Objekt. Dieses bedeutet aber ein Etwas = x, wovon wir gar nichts wissen, noch überhaupt [...]. Dieses transzendente Objekt lässt sich gar nicht von den sinnlichen *datis* absondern, weil alsdann nichts übrig bleibt, wodurch es gedacht würde. Es ist also kein Gegenstand der Erkenntnis an sich selbst, sondern nur die Vorstellung der Erscheinungen unter dem Begriffe eines Gegenstandes überhaupt, der durch das Mannigfaltige derselben bestimmbar ist”.

Therefore, Kant establishes a difference between the object of experience, that is the phenomenon, which is the object for us, what we are given, and the transcendental object, which refers to a precise function of the process of knowledge of objects of experience, that is the unifying and objectifying activity of the pure apperception, which synthesizes and organizes the multiplicity of experience.

However, the empirical object and the transcendental object are not two different entities: in fact, even if they never come to an identity, the one turns into the other. The empirical object represents the result of the cognitive process of the subject, the completed unification of the sensible *data*, whereas the transcendental object represents the function of the synthesis, of this reduction into unity. Therefore, the transcendental object is not to be considered as an object of knowledge placed side by side of empirical objects, but as something necessary for their formation: it is the result of a particular way of considering the process of formation of our knowledge of objects, whose focus is the subject's ability of receiving and coordinating the sensible *data*, reducing them into unity and giving them a necessary nature which allows us to talk about them.

Consequently, the empirical object and the transcendental object are not two different species of object inside the common genre represented by the object in general, but they are to be seen as two different ways of considering the cognitive process of the subject. These two points of view generate the concept of object in general as synthetic principle of human experience.<sup>11</sup>

According to Natorp, the expression 'being *qua* being' could be assimilated to the Kantian expression 'object in general' since it is the Aristotelian concept which comes closest to the ultimate law of thought, that is to what makes every knowledge possible, to what allows the formation of the object. Nonetheless, this law of thought should remain

---

<sup>11</sup> See A. Organte, "Dal 'nihil negativum' di Baumgarten all'oggetto in generale' di Kant", in G. Micheli-G. Santinello (eds), *Kant a due secoli dalla Critica*, Brescia, La Scuola, 1984, p. 275-282.

a mere requirement, which can never be satisfied by one of real factual positions. In fact, while every determined empirical position has its own structural limits, the requirement of the law is valid beyond every limit, in the field of unlimited. Since it represents the ultimate ground of all the entities mentioned, it must be superior – in its origin and logical extension – to all the other determinations. Consequently, also being *qua* being as well as the principle of substance should indicate “a law concerning how to proceed in constructing objects of experience, a law concerning a process of knowledge that is indeed infinite and without terminus”.<sup>12</sup> On the contrary, Aristotle assumes that the object is given: object is precisely how we must conceive it. He thinks that objects in themselves, and conceived as completely determinate, must be constituted in the way that our knowledge posits them. Rather, the claim that an object ‘is’ thus and so can only mean that “it is to be determined by us, at whatever stage we have already reached and under whatever presuppositions of our knowledge, in that way, but that it can be further determined indefinitely”.<sup>13</sup>

Yet, as Natorp points out, even if Aristotle did not think that an investigation into the object in general is related to the conditions and the laws of the possible objects of experience, when, wondering whether it belongs to one and the same science to treat of both the first principles of being or substance and the principles of proof, he answers that the ultimate principles of knowledge are precisely those that apply to being as such, he accords with criticism. In fact, if

an object must, in accordance with the laws peculiar of knowledge, be thought in relation to and for the sake of knowledge, it follows that the primary laws of

---

<sup>12</sup> P. Natorp, *Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus*, Hamburg, Meiner, 1902, p. 407 (trans. by V. Politis-J. Conolly, in P. Natorp, *Platos' Theory of Ideas. An Introduction to Idealism*, Sankt Augustin, Akademie Verlag, 2004): “dass er bedeutet ein Gesetz des Verfahrens, den Gegenstand in der Erfahrung erst aufzubauen, unendlicher, abschlussloser ist”.

<sup>13</sup> *Ibid.*: “Er ist für uns, auf der je erreichten Stufe, unter den jeweiligen Voraussetzungen unsrer Erkenntnis, so zu bestimmen, er bleibt aber dabei, und zwar ohne Ende, weiter bestimmbar”.

knowledge are equally primary laws of objects, in so far as there are objects of knowledge at all.<sup>14</sup>

As it is clear, therefore, Natorp's reading of the whole Aristotelian *Metaphysics* is deeply influenced by Neokantian interpretation of being *qua* being. From one hand, he approves and judges as authentic in their meaning those passages which consider the investigation of first philosophy as an investigation into being in general and into substance, as basis of all the particular sciences. From the other hand, he disapproves and judges as inauthentic all those passages in which first philosophy is equalled to a particular science, that is theology, in which the law of thought is satisfied by a particular factual position and being is reduced to a particular being, that is the divine.

Consequently, Natorp esteems that the authentic books of *Metaphysics* are first of all book B, since – in the illustration of the aporias – Aristotle seems to determine the task of the science we are looking for, and book Γ, in which Natorp finds his definition of the science we are looking for as “eine generelle Wissenschaft vom dem, was überhaupt Gegenstand sei”.<sup>15</sup>

Since this science concerns principles, causes and elements of a single nature in itself, that is substance, (οὐσία), Natorp maintains that the main issue of metaphysical investigation is substance, as what comes conceptually first, from which everything else is derived (ἤρτηται), according to the concept.<sup>16</sup> In this sense, the object of the science we are looking for, that is the *Grundphilosophie* (πρώτη φιλοσοφία), seems to be the πρώτη οὐσία, that is the fundamental concept of substance itself.<sup>17</sup>

According to Natorp, this conception is stated in a clear, coherent and explicit way in the central investigation of the work, beginning from

---

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 392: “weil der Gegenstand doch in der Erkenntnis und für sie, den eignen Gesetzen der Erkenntnis gemäß gedacht werden müsse, so seien also die ersten Gesetze der Erkenntnis auch die ersten Gesetze für den Gegenstand, als Gegenstand der Erkenntnis überhaupt”.

<sup>15</sup> Natorp, “Thema und Disposition”, p. 40.

<sup>16</sup> See Aristot. *Metaph.* Γ 1, 1003b 17.

<sup>17</sup> See Natorp, “Thema und Disposition”, p. 40-41.

book Z and including books ZHΘ,<sup>18</sup> which he considers authentic. In these books, the investigation into substance takes only account – in Natorp’s view – of perceptible substances, but in the perspective of non-perceptible substances, whose investigation is postponed in books ΛMN, which are included in the authentic plan of Aristotle’s work.<sup>19</sup>

On the contrary, the scholar judges some passages of book E and the whole book K inauthentic, for they are in contrast with his interpretation of Aristotle’s *Metaphysics*. In these texts, in fact, Natorp maintains that the philosophical science is, from one hand, the science of being in general and, from the other (but in the same sense actually), the science of a particular kind of being, that is of what is unmovable and eternal.<sup>20</sup>

As far as book K is concerned, therefore, Natorp aims to demonstrate that its author included in it something more about the

---

<sup>18</sup> See Aristot. *Metaph.* Z 1, 1028a 14, 30; 1028b 2, 7.

<sup>19</sup> See Natorp, “Thema und Disposition”, p. 543-545; 554-558; 561-571.

<sup>20</sup> As far as book E is concerned, the first chapter is – according to Natorp – a mere repetition of Γ 1-2, but since it doesn’t give a rigorous definition of the object of the quest, that is substance, it represents a step back rather than a step forward if compared to the previous investigation. The passages containing the contradictory formulation of first philosophy and the classification of theoretical sciences are to be taken off. Despite this removal, however, the remaining part of the first chapter of E can be considered an independent work, with evident bonds neither with the previous books (ABΓ), nor with the following ones. As a matter of fact, it represents a project which came before the introduction to first philosophy and which constitutes perhaps an outline revised and corrected by Aristotle himself in his later rewriting of books B and Γ, and discarded afterwards (cf. *ibid.*, p. 546-549). As to chapters 2-4 of book E, the whole of their argumentation can be explained as an attempt to account for the difference between the different senses of being established in book Δ. They appear to have been written by a compiler, who found it strange that, in stating its object, the science which was to deal with being, did not take account of three of its meanings. That is why he wrote and included some passages drawn from Aristotelian assumptions. Since the compiler seems to know the logical meaning of being *per accidens* of *Metaphysics* Δ 7, as well as its physical and more precise meaning contained in *Physics* II 5, he is likely to be a minor Peripatetic (cf. *ibid.*, p. 549-554). Taking all these reasons into account, therefore, Natorp maintains that the whole book E, whose partial author could even be Aristotle himself, should be all the same removed from the original compositional structure of the *Metaphysics*. About the problems of authenticity concerning book *Epsilon* of Aristotle’s *Metaphysics*, see E. Berti, in Aristote, *Métaphysique Livre Epsilon (VI)*, Introduction, traduction et commentaire (forthcoming), and references therein.

transcendent, from the illustration of the aporias (in the part corresponding to the exposition of *Metaphysics* B). Consequently, in the passage of *Metaphysics* K 1, 1059a 34-38 we can read:

but again the science we are looking for must not be supposed to deal with the causes which have mentioned in the *Physics*. For it does not deal with the final cause (for this is the good, and this is found in the field of action and movement; and it is the first mover – for that is the nature of the end – but in the case of things unmovable there is no first mover).<sup>21</sup>

This argument, which should correspond to the illustration of one of the two thesis of the first aporia,<sup>22</sup> as it is illustrated in *Metaphysics* K, works already – in Natorp's interpretation – on the assumption that the science we are looking for should deal with what is unmovable, and only with it. As a matter of fact, not the causes but only the end, considered also as first mover – is taken into consideration. But the end cannot belong to the science we are looking for, because it belongs to the field of action and of movement and not to the world of unmovable things, which are the object of the mentioned science.

However, aside from the inappropriate interference of the conception considering first philosophy as the science of the unmovable, what appears neglected in this passage is – according to Natorp – the concept of substance, whose crucial role in the investigation seems to be often pointed out by Aristotle. Natorp maintains that, in *Metaphysics* B 2, 996b 12, Aristotle demonstrates in a significant way and by means of an argument which is coherent with his conceptions (Γ 2 and Z 1), that the

---

<sup>21</sup> ἀλλ'οὐδὲ περὶ τὰς ἐν τοῖς φυσικοῖς εἰρημέναις αἰτίας τὴν ἐπιζητουμένην ἐπιστήμην θετέον· οὔτε γὰρ περὶ τὸ οὐ ἔνεκεν (τοιούτων γὰρ τὸ ἀγαθόν, τοῦτο δ'ἐν τοῖς πρακτοῖς ὑπάρχει καὶ ταῖς οὖσιν ἐν κινήσει καὶ τοῦτο πρῶτον κινεῖ – τοιούτων γὰρ τὸ τέλος – τὸ δὲ πρῶτον κινήσαν οὐκ ἔστιν ἐν τοῖς ἀκινήτοις).

<sup>22</sup> Precisely in the first thesis, corresponding to *Metaph.* B 2, 996b 1-26, which states that it does not belong to one science to treat all the principles; from one hand because the principles are not contrary – whereas the science of the contraries is one –, from the other hand because unmovable realities do not have among their principles the either the efficient or the final cause and therefore the science studying these reality does not treat the mentioned principles.

substance has the right to represent the most important object of the science we are looking for.<sup>23</sup>

According to Natorp's, the speculative attitude of the author of K, which is extremely different from Aristotle's, becomes even more apparent in the fifth aporia. While the difficult point of B (2, 997a 34-998a 19) consisted in establishing whether the science we are looking for must only deal with perceptible substances or also with non-perceptible substances such as the Forms and the intermediates, in K it consists in deciding whether the science we are looking for deals with perceptible substances or not with them, but with certain others.<sup>24</sup> Natorp considers obvious that Aristotle – especially in the preliminary passages of his metaphysical investigation – was far from thinking that the science which deals with being in general should not deal with the perceptible being. Quite the opposite: in *Metaphysics* Z 2 the investigation is temporarily confined to perceptible substances, whereas the question about the existence of other kinds of substances is mentioned but postponed.

On the contrary, in Natorp's view, the author of K considers the supersensible the only significant object of the science we are looking for. He states, in fact, that

the Forms do not exist. But it is hard to say, even if one supposes them to exist, why the same is not true of the other things of which there are Forms, as to the objects of mathematics. I mean that they place the objects of mathematics between the Forms and the perceptible things, as a third class of things besides the ideal and the things of this world; but there is not a third man or horse besides the ideals and the individuals.<sup>25</sup>

As Natorp points out, this passage contains several problematic points. Firstly, the author is thought to deny decidedly and definitely the

---

<sup>23</sup> See Natorp, "Thema und Disposition", p. 181-182.

<sup>24</sup> See Aristot. *Metaph.* K 1, 1059a 38-b 1.

<sup>25</sup> Aristot. *Metaph.* K 1, 1059b 3-9: τὰ μὲν οὖν εἶδη ὅτι οὐκ ἔστι, δῆλον (ὅμως δὲ ἀπορίαν ἔχει, κὰν εἶναι τις αὐτὰ θῆ, διὰ τί ποτ' οὐχ ὡσπερ ἐπὶ τῶν μαθηματικῶν, οὕτως ἔχει καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ὧν ἔστιν εἶδη· λέγω δ' ὅτι τὰ μαθηματικὰ μὲν μεταξὺ τε τῶν εἰδῶν τιθέασι καὶ τῶν αἰσθητῶν οἷον τρίτα τινὰ παρὰ τὰ εἶδη τε καὶ τὰ δεῦρο, τρίτος δ' ἄνθρωπος οὐκ ἔστιν οὐδ' ἵππος παρ' αὐτόν τε καὶ τοὺς καθ' ἕκαστον [...]).

existence of the Forms, whereas Aristotle has never opposed such a violent refusal to Plato's doctrine, without explaining and discussing the reasons for his refusal. Secondly, the 'third man argument' (τρίτος ἄνθρωπος) used by the author of K, is interpreted as a way not to refer to the technical argument used by Aristotle to criticize the doctrine of the Forms,<sup>26</sup> but to put in doubt the existence of the intermediates. In other words, the 'third man' is not to be read here as the common predicate of both the intelligible and the perceptible man (predicate which is itself a Form, that is a third man existing beside the first Form of man and of perceptible man), but as the intermediate between these two entities. According to Natorp, the author of K seems to adapt Aristotle's argument in order to support his thesis, whose purpose is to demonstrate that the science we are seeking only deals with what is separate and unmovable, and therefore it does not treat the objects of mathematics. These objects, in fact, are not 'intermediate' objects between perceptible and intelligible entities (since the intermediate do not exist) and – whatever they are – none of them can exist separately from the matter, nor does it deal with the perceptible substances, for they are perishable.<sup>27</sup>

Natorp maintains that, in the seventh aporia, the author of K shows with the greatest evidence his real intention K, that is to completely support the idea that considers immaterial substance as the only object of first philosophy. He states, in fact, that

---

<sup>26</sup> See Aristot. *De ideis* fr. 4 Ross (= Alex. Aphr. in *Metaph.* p. 84, 2-7; 84, 21-85, 3 Hayduck); *Metaph.* A 9, 991a 17, where Aristotle calls 'third man' an objection already known in the Academy. It is known, in fact, that this objection is the rigorous reformulation of an argument dating back to Plato himself (see Pl. *Prm.* 132A-B).

<sup>27</sup> See Aristot. *Metaph.* K 1, 1059b 11-14: τούτων γὰρ οὐθέν ἐστιν οἷον αἱ μαθηματικαὶ ζητοῦσι τῶν ἐπιστημῶν· οὐδὲ μὴν περὶ τὰ μαθηματικὰ ἢ ζητούμενη νῦν ἐστὶν ἐπιστήμη (χωριστὸν γὰρ αὐτῶν οὐθέν)· ἀλλ' οὐδὲ τῶν αἰσθητῶν οὐσιῶν; cf. Natorp, "Über Aristoteles' *Metaphysik*", p. 183-184.

we seem to seek another kind of substance beside the sensible substances, [...] and this is our problem (τὸ προκείμενον τοῦτ' ἔστιν ἡμῖν), i.e. to see if there is something which can exist apart by itself and belongs to not sensible thing.<sup>28</sup>

According to Natorp, Aristotle never considered the immaterial substance as the ultimate and unique purpose and object of first philosophy: this conception is stated nor in *Metaphysics* A nor in B, and neither in *Metaphysics* E 1 or Λ. In this view, the interpretation given by the author of K could depend on the fact that he was greatly influenced by the transcendence of the final chapters of Λ but he did not really catch their real meaning. Finally, the scholar points out that also the omissions of book K show the systematic exclusion of matter from the metaphysical quest – which only treats the immaterial being. In fact, K does not contain the passage corresponding to the thirteenth aporia of book B, concerning being as ‘potency’ (δυνάμει ὄν), as well as the problem of movement, previously connected – in the first list of aporias of B – to the problem of potentially being.<sup>29</sup> In Natorp’s interpretation, therefore, book K is not a work by Aristotle, even if it reproduces the aporias in their main content and speculative style (quoting even literally some passages of B), but it is as an independent imitation marked by a speculative attitude which is often Platonizing.<sup>30</sup>

---

<sup>28</sup> Aristot. *Metaph.* K 2, 1060a 10-13: ζητεῖν μὲν γὰρ εἰκοκαμεν ἄλλην τινά, καὶ τὸ προκείμενον τοῦτ' ἔστιν ἡμῖν, λέγω δὲ τὸ ἰδεῖν εἴ τι χωριστὸν καθ' αὐτὸ καὶ μηδενὶ τῶν αἰσθητῶν ὑπάρχον; see Natorp, “Über Aristoteles’ *Metaphysik*”, p. 185.

<sup>29</sup> See Aristot. *Metaph.* B 1, 996a 10-12.

<sup>30</sup> For the same reasons expressed by Natorp – exclusion of the matter and of everything connected with it, Platonizing attitude, identification of philosophy and the science of the divine –, in his *Aristoteles*, W. Jaeger instead of considering the chapters 1-8 of K as inauthentic, supported its authenticity by means of a historical and genetic interpretation of Aristotle’s philosophy. While in the *Studien* (1912) Jaeger took into account Natorp’s interpretation of book K and criticized Natorp’s arguments from a philological point of view, in the *Aristoteles* (1923) he does not criticize those arguments, but solves them through his genetic method. According to his interpretation, K 1-8 belongs to the early period of Aristotle’s philosophy, when the philosopher did not consider the concept of being *qua* being as the object of metaphysics (and so as the object of the dialectic illustration of different senses of being), but as “never changing and eternal reality”. In other words, chapters 1-8 seem to be a draft of the course of metaphysics corresponding to books BΓΕ, dating back to a previous period, in which

As to chapters 3-6 of book K, they show, according to the Neokantian scholar, a greatest fidelity to their model, that is to book Γ.

---

the immaterial conception of reality is exactly the original characteristic of the primary metaphysics. In *Metaph. K* Aristotle is thought to use the term χωριστόν giving it the same meaning chosen by Plato when he attributes it to Forms: τὸ χωριστόν is a reality subsisting for itself and not as an attribute of a sensible thing (μηδενὶ τῶν αἰσθητῶν ὑπάρχον), it is eternal and essential, existing for itself in a transcendent way (ἄϊδιος οὐσία χωριστὴ καὶ καθ'αυτὴν). These Platonizing expressions, which – “in a rigorous Platonic way” – separate the pure concept of being from the matter, differ from the later draft of the work, and are therefore evidence, in Jaeger's view, of its “golden authenticity” (cf. W. Jaeger, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin, Weidmann, 1923). In this way, according to Jaeger, in the first period of Aristotle's thought the knowledge of the supersensible substance is reached directly through a sort of intuitive knowledge, a residue of Platonism. Later on, during the years of teaching in the Lyceum, Aristotle worked out his doctrine of the sensible substance characterized by the primacy of form. But this doctrine, contained in books ΖΗΘ, is initially extraneous to the core of the *Metaphysics*. In a third moment, Aristotle tried to unify the two doctrines, conceiving metaphysics not as an intuitive knowledge, but as a demonstrative knowledge of the existence of a supersensible substance, as required by the theory of the sensitive substance (this is the so-called *Spätmetaphysik*). The concept which allowed this unification to Aristotle is the new concept of being *qua* being, as capable to unite in itself all the different meanings of being. But, as Jaeger points out, this way to reconcile metaphysics as theology and metaphysics as ontology is impossible, because there is a contradiction between the two conceptions. As theology, metaphysics is a particular science, while as ontology it is a universal science. Aristotle himself noted this contradiction, and tried to overcome it in the final passage of *Metaphysics Epsilon* 1. In Jaeger's opinion, this passage is a later addition made by Aristotle himself to the text of *Epsilon*, but it does not eliminate the contradiction, it makes it even more obvious. Jaeger concludes therefore that “the philosopher can't have resolved the aporia, which presented itself only after Aristotle fused the two draftings. In fact both the deductions of the concept of metaphysics were not a single act of spiritual creation: two essentially different thought processes are embedded into each other”. The idea of a metaphysics split into two parts, divided between ontology and theology, repropose Natorp's interpretation. But Natorp considers as authentic only the conception of metaphysics as ontology, towards which his preference goes, while Jaeger attributes both the two conceptions to Aristotle, as constituting two acts of thought, the first – the Platonic one – most ancient –, the second – the Aristotelic one – more mature and original. About the relation between Natorp and Jaeger, cf. E. Berti, *Aristotele nel Novecento*, Roma-Bari, Laterza, 1992, esp. p. 37-43, resumed in E. Berti, “La *Metafisica* di Aristotele: onto-teologia o filosofia prima?”, in A. Bausola-G. Reale (eds), *Aristotele. Perché la metafisica*, Milano, Vita e Pensiero, 1994, p. 117-143. In this article the author argues that it is not difficult to recognize in Jaeger's interpretation the influence of the Neokantianism, although Jaeger, like his friend Stenzel, tried to question the Neokantian interpretation of Plato given by Natorp. These two works are taken into account by G. Reale, *Introduzione* to P. Natorp, *Tema e disposizione della Metafisica di Aristotele*. Con in appendice il saggio *Sull'inautenticità del libro K della Metafisica*, trans. by V. Cicero, Milano, Vita e Pensiero, 1995.

In his view, the main difference concerns the connection between the principle of non-contradiction and the concept of substance, which he considers the core of the whole speculation about the formal principles. According to Natorp, the absence of this connection cannot be attributed to Aristotle: if so, he would have formulated a great number of unimportant and unnecessary remarks leaving out the fundamental point, which is the inner demonstration between the formal principles and the principles of reality. On the contrary, this lack must be ascribed to someone who neglected these important remarks because he had a poor speculative instinct and he had not caught their meaning.<sup>31</sup>

---

<sup>31</sup> Recently, some scholars pointed out that the difference between the two treatises is far more radical, for it concerns the meaning of being itself (cf. Aubenque, *Sur l'inauthenticité du livre K de la Métaphysique*, and E. Berti, “La ‘riduzione dei contrari’ in Aristotele”, in Id., *Studi aristotelici*, L’Aquila, L.U. Japadre, 1978, p. 209-231). As a matter of fact, after stating that the term being is said *πολλαχῶς* and not *καθ’ ἓνα τρόπον* (1060b 32-33), the author of K maintains that being *καθ’ ἓν τι καὶ κοινὸν λέγεται πολλαχῶς* (1061b 12), creating therefore a real contradiction in terms. The author, in fact, worrying about the necessity to show that being is – despite its multivocality – the object of a single science, ends up stating that categories are modifications of being *qua* being (1061a 8), and supporting the thesis that the totality of being is reduced into a singular and common principle (*παντὸς τοῦ ὄντος πρὸς ἓν τι καὶ κοινὸν ἢ ἀναγωγή*, 1061a 11-12). In other words, in *Metaphysics* K 3 the hypothesis that the being is the object of a unique science is formulated in order to infer that the being can be predicated according something common (*κοινόν*), and that it is a genre. The verb *ἀνάγεσθαι* – used in *Metaph.* Γ 2 to express the reducibility of the contraries to the unity and the multiplicity – refers here to the connection between the different meanings of being and the first of them, that is to the predication *πρὸς ἓν* (1061a 10-17). In the course on *Aristoteles. Metaphysik Θ 1-3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft* (1931), Heidegger introduces exactly the reduction of the meanings of being corresponding to the different categories to the *οὐσία* – reduction based on the scholastic *analogia attributionis*, as “participation” of the different meanings to the first –, with a reference to those passages of book K cited above, where the author indicates the reduction with the term *ἀναγωγή* and defines the *οὐσία* as a *κοινόν*. Heidegger still follows F. Brentano, *Von der nach Seienden mannigfachen Bedeutung des Aristoteles* (1862), not as regards to the reduction of the four meanings of being to the being *per se* – here he refuses this –, but as regards to the reduction of the categories to the *οὐσία* as ‘entia’, as the very essence of being. This reduction allows to conceive God as the “supreme concretion of *οὐσία*”, as the *ente per essentia*. For this reason ontology is reduced to theology (cf. *Die Grundbegriffe der Antiken Philosophie*, course of 1926). The same interpretation of Aristotle’s metaphysics is in *Metaphysische Anfangsgründe der Logik* (1928), where Heidegger explicitly mentions the definition of first philosophy as science being *qua* being, given by Aristotle in *Metaph.* Γ 1, and that of philosophy as theological science, given in *Metaph.* E 1. He says that “philosophy as first philosophy has a dual character, it is science of being and science of the divine”. Then

In addition, these chapters too are considered to be corrupted by the conception – far more Platonizing than Aristotelian – that no truth can be found in the earthly and changeable things, so that the true must only be looked for in what is never changing and cosmic.<sup>32</sup> Therefore, the author of K misunderstands the passage of *Metaphysics* Γ 5, 1010a 28, where Aristotle points out that general and universal remarks cannot be deduced from the simple observation of the sensible reality (or of some small parts of it). For example, we cannot say that everything is subject to a never ending movement, since in the sensible world too there is something unmovable, which is the universe (οὐρανός). What the author of K means, on the contrary, is that the things of this earth – τὰ δεῦρο, which should correspond to the expression ὁ περὶ ἡμᾶς τοῦ αἰσθητοῦ τόπος, “the region of the sensible world which immediately surrounds us”, of *Metaph.* Γ 5, 1010a 28 – change and do not remain in the same state. Therefore, it is absurd to make them the basis of our judgement about the truth. For in pursuing the truth one must start from the things that are always in the same state and suffer no change.<sup>33</sup>

As to the comparison with E – especially with chapter 1 – Natorp finds no significant differences, but the textual problems are repeated in an uncritical way, becoming even more serious in the imitation realised by the author of K. As in *Metaphysics* E 1, in *Metaphysics* K 7 too there is a distinction between the general science and the specific sciences: the former treats being *qua* being, while the latter only deals with a particular kind of being.<sup>34</sup> The text of *Metaphysics* K 7 mentions, therefore, the theoretical sciences which only treat a precise kind of being, above all physics, as science of that which is inseparable from matter and has in itself a principle of movement. Nonetheless, the author of K – along the lines of E – points out that “since there is a science of being *qua* being

---

he states that this duality is the problem already raised by Natorp in 1888. On the origins and developments of Heidegger's interpretation of Aristotelian metaphysics as onto-theology, cf. Berti, *La Metafisica*, p. 395-405.

<sup>32</sup> Cf. Natorp, “Über Aristoteles' *Metaphysik*”, p. 188-189.

<sup>33</sup> See Aristot. *Metaph.* K 6, 1063a 10-17.

<sup>34</sup> See *ibid.* K 7, 1064a 2-3.

and capable of existing apart, we must consider whether this is to be regarded as the same as natural science or rather as different”.<sup>35</sup> But physics deals with things that have a principle of movement in themselves, mathematics is theoretical, and it is a science that deals with things that are at rest, but its objects cannot exist apart. Therefore another science, that is the science of being *qua* being, will be the science of that which can exist apart and is unmovable, if there is a substance of this nature. This means, according to Natorp, that the fundamental philosophical science is – from one hand – the science of being in general, and – from the other hand – a science having as object a particular kind of being, the being unmovable and separable from matter.

On the basis of his philosophical perspective, Natorp notices a contradiction in this double interpretation of first philosophy, since being in general – that is being *qua* being – and a particular kind of being – that is the divine – are opposite and the one excludes the other. In fact, a science dealing with being in general is superior to sciences treating a particular field of being and cannot be identified with any of them, not even with the most important one. This science must therefore give evidence to the metaphysical reality of every kind of being, establishing its existence as well as its essence.<sup>36</sup>

Natorp observes, however, that the corresponding passage of *Metaphysics* E 1 – if it is correctly read – does not admit the interpretation given by the author of K. In *Metaphysics* E 1, in fact, Aristotle is supposed to maintain that if there is another kind of reality – different from beings constituting the specific objects of physics and mathematics – the science of this must be prior and must be first philosophy, or better, first philosophy in general. This means that this fundamental science – just like the specific theoretical sciences – should deal with things which are material and subject to movement, but *also* (καί) with things which are unmovable and immaterial, establishing their existence and essence just

---

<sup>35</sup> *Ibid.* K 7, 1064a 28-30: ἐπεὶ δ’ἔστι τις ἐπιστήμη τοῦ ὄντος ἢ ὄν καὶ χωριστόν, σκεπτόν πότερον ποτε τῆ φυσικῆ τὴν αὐτὴν θετέον εἶναι ταύτην ἢ μᾶλλον ἐτέραν.

<sup>36</sup> See Natorp, “Thema und Disposition”, p. 50.

as it does with the other kinds of being.<sup>37</sup> According to Natorp, on the contrary, the interpretation contained in K results exactly from the fact that its author neglects the *καί* of lines 1026a 16 of book E, taking away its most obvious meaning and focusing on its context.

In this respect, Natorp points out that the problem is not whether the divine is object of the fundamental philosophy or not, for he considers it a typical Aristotelian feature. In a passage of *Metaphysics* A 2, in fact, Aristotle – trying to define the object of wisdom – accepts also the opinion of those who consider it “science that deals with divine objects; [...] for God is thought to be among the causes of all things and to be a first principle”.<sup>38</sup>

Nonetheless, Natorp writes that “God is only *one* of the causes, *one* of the principles, while the object of the science we are looking for is represented by causes and principles *in general*”.<sup>39</sup> In this perspective, it is true that first philosophy rises to the supreme rank of sciences exactly because it also investigates into the divine, but it treats this being in the same way as it treats the other beings, that is demonstrating their existence and essence. Only if there were something more to discover about the divine, this would become the object of a specific philosophical science, namely the object of “a second philosophy, (*δευτέρα φιλοσοφία*), like physics”.<sup>40</sup> However, Natorp denies this possibility in Aristotle's thought, and states that the knowledge of divine only consists in the demonstration of its existence and essence made by first philosophy. Consequently, there is not a specific science about God, there is not a theology different from first philosophy, and it is

---

<sup>37</sup> See Aristot. *Metaph.* E 1, 1026a 10-16.

<sup>38</sup> *Ibid.* A 2, 983a 6-11: ἦν τε γὰρ μάλιστ' ἂν ὁ θεὸς ἔχοι, θεία τῶν ἐπιστημῶν ἐστὶ, καὶ εἴ τις τῶν θείων εἴη, μόνη δ' αὐτῆ τούτων ἀμφοτέρων τετύχηκεν· ὁ τε γὰρ θεὸς δοκεῖ τῶν αἰτίων πᾶσιν εἶναι καὶ ἀρχὴ τις, καὶ τὴν τοιαύτην ἢ μόνος ἢ μάλιστ' ἂν ἔχοι ὁ θεός. ἀναγκαιότεραι μὲν οὖν πᾶσαι ταύτης, ἀμείνων δ' οὐδεμία.

<sup>39</sup> Natorp, “Thema und Disposition”, p. 52: “nur, weil Gott eine der Ursachen, eines der Principien ist, Ursachen und Principien überhaupt aber den Gegenstand der fraglichen Wissenschaft bilden”.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 52.

impossible to identify first philosophy with theological philosophy, since the divine is not *the* object, but *one* of the objects of first philosophy.

This way, Natorp interprets the final section of *Metaphysics* E 1 – which considers the science mentioned above as the first science – in accordance with the Neokantian philosophical perspective, and judges it universal and fundamental for all the other sciences. This science is the science dealing with being *qua* being, and it is

universal in this way (since it gives the common grounds of all the kinds of being), and it will belong to it to consider being *qua* being – both what it is and the attributes which belong to it *qua* being.<sup>41</sup>

According to Natorp, the author of K, on the contrary, in his effort to preserve the identification of universal doctrine and theology, changed the meaning of these simple and clear words, writing that “there must necessarily be a science of this substance (the separable and unmovable substance) and this science must be different and prior to natural science (ἐτέραν ἀνάγκη καὶ τὴν ἐπιστήμην αὐτῆς εἶναι καὶ προτέραν τῆς φυσικῆς)”.<sup>42</sup> This way, the πρώτη φιλοσοφία comes to be considered as περὶ τι γένος and universal at the same time, as well as its object is both a particular substance and the οὐσία in general.<sup>43</sup>

Natorp states that the fallacy of this interpretation is demonstrated not only by a correct reading of *Metaphysics* E 1, but also by the Aristotelian conception of divine, which is rather ‘sober’, since Aristotle did not name ‘theology’ an unconditioned scientific doctrine of God, nor

---

<sup>41</sup> Natorp, “Thema und Disposition”, p. 54: “[...] und sie ist allgemein, eben sofern sie die fundamentale ist, (d. h. diejenigen Fundamente legte, die allen γένη τοῦ ὄντος, gemeinsam sind), und ihr fällt die Forschung zu über das Seiende als seiend, sowohl seinem Wesen als seien abhängigen Bestimmungen nach”.

<sup>42</sup> Aristot. *Metaph.* K 7, 1064b 11-14: εἰ δ’ ἔστιν ἕτερα φύσις καὶ οὐσία χωριστὴ καὶ ἀκίνητος, ἐτέραν ἀνάγκη καὶ τὴν ἐπιστήμην αὐτῆς εἶναι καὶ προτέραν τῆς φυσικῆς καὶ καθόλου τῷ προτέραν. According to Natorp, the highest degree of confusion is reached by pseudo-Alexander, who writes: “this substance must be prior to natural substance, and the science of this must be the first and universal philosophy” (αὕτη ἢ οὐσία προτέρα ἔσται τῆς φυσικῆς καὶ ἢ περὶ ταύτην ἐπιστήμη ἔσται φιλοσοφία καὶ πρώτη πάντων καὶ καθόλου), Alex. Aphr. in *Metaph.* p. 447, 23-25 Hayduck.

<sup>43</sup> See Natorp, “Thema und Disposition”, p. 64-65, note 46.

did he identify his philosophical doctrine with a 'theology'. In fact, this would have meant lowering his speech to the level of myth, which Aristotle always uses in clear contrast with science.<sup>44</sup>

In Natorp's view, therefore, when Aristotle makes ready to legitimize, in a philosophical way, the concept and the existence of God, he confines himself in deducing and in qualifying it as one of the substances. It is certainly the most eminent and necessary substance – in order not to reduce the totality to a 'bad tragedy' – but, from a conceptual point of view, it is a substance exactly like the others.

This way, Natorp maintains that the Aristotelian doctrine of God suits completely the doctrine of substances, as a constitutive part among the others, accordingly to the project of *Metaphysics* E 1. This project states that the fundamental and universal science of being is given the task to establish whether there are – in addition to the perceptible substances – also some unmovable, immaterial, supersensible substances, in the field of which human knowledge could – within its limits – find the divine, an instance which, in the scholar's view, does not involve any identification between theology and *πρώτη φιλοσοφία*.<sup>45</sup>

According to Natorp, the identification between *πρώτη φιλοσοφία* and theology dates back to immediately after Aristotle's death, and it is to attribute to the Peripatetic school, where a theologizing tendency was spreading. Furthermore, it should be remembered that in ancient times nobody ever doubted about the Aristotelian origin of the identification between *πρώτη φιλοσοφία* and theology. Alexander of Aphrodisias, in his

---

<sup>44</sup> According to Natorp, if we leave out the mentioned passage in E 1 and the corresponding one in K 7, the expressions *θεολόγος*, *θεολογία*, *θεολογείν* do not refer to a scientific doctrine of God or gods, and then to a philosophical science; their most appropriate meaning is on the contrary related to poetical tales about gods, and therefore to myths, corresponding to the expressions *μυθολόγος*, *μυθολογία*, *μυθολογείν* used in *Meteor.* B 1, 353a 35; *Metaph.* B 4, 1000a 9; *Metaph.* A 3, 983b 28; *Metaph.* Λ 6, 1071b 27; Λ 10, 1075b 26. Therefore, the term 'theology' is considered to be generally related by Aristotle to a *prescientific* stage in the process of thinking, a stage which comes even before the most ancient physicists: see Natorp, "Thema und Disposition", p. 55-58.

<sup>45</sup> See Natorp, "Thema und Disposition", p. 58.

commentary to the *Metaphysics*, ascribed the designation of the metaphysics as θεολογική – referring probably to E 1 and K 7– to Aristotle himself;<sup>46</sup> Syrianus and Asclepius maintained that this is Aristotle’s idea, the latter substituting the term θεολογική with θεολογία;<sup>47</sup> Clemens of Alexandria stated: “Aristotle calls this kind of science (*scil.* τὸ θεολογικόν) metaphysics (μετὰ τὰ φυσικά)”.<sup>48</sup>

In conclusion, it has been shown how Natorp’s thesis on the inauthenticity of book K results from the general interpretation he gives to the topic and the structure of Aristotle’s *Metaphysics*. We have tried to show that this interpretation is also influenced by the Neokantian philosophical perspective, so that the concept of being *qua* being, which represents the unifying link between the different parts of Aristotle’s work, is assimilated – within the limits – to Kant’s idea of ‘object in general’. Consequently, from Natorp’s point of view, also Aristotle’s metaphysical investigation becomes an investigation into being in general and the substance, which are the grounds of all specific sciences and correspond therefore to the ultimate law of thought, that is the law which makes every knowledge possible and allows the constitution of the object. This way, the science of being *qua* being cannot be reduced to

---

<sup>46</sup> Cf. Alex. Aphr. *in Metaph.* p. 127, 23 Hayduck. In other passages he establishes an analogy between “the pursued science we mean to study, that is wisdom” with theology (Alex. Aphr. *in Metaph.* p. 171, 5-7 Hayduck: ἡ μὲν ἐπιζητούμενη ἐπιστήμη καὶ προκειμένη νῦν αὐτὴ ἐστὶν ἡ σοφία τε καὶ ἡ θεολογική, ἣν καὶ Μετὰ τὰ φυσικά ἐπιγράφει). Furthermore, he also states in a more explicit way that the peculiar object of metaphysics, and so “of what Aristotle himself used to call theology” is the study of being *qua* being (Alex. Aphr. *in Metaph.* p. 237, 3-5 Hayduck: προθέμενος ἐν τῇ Μετὰ τὰ Φυσικά πραγματεία, ἣν καὶ σοφίαν καὶ πρώτην φιλοσοφίαν, ἔστι δὲ ὅτε καὶ θεολογικὴν ἔθος αὐτῷ καλεῖν, περὶ τοῦ ὄντος ἢ ὄν θεωρῆσαι). As a matter of fact, Alexander seems to waver between this conception of metaphysics as the first science, which is identified with theology, and a conception – more faithful to Aristotle’s thought – of metaphysics as a general science, including theology as one of its species. In this respect, see P. Donini, “Unità e oggetto della metafisica secondo Alessandro di Afrodisia”, in G. Movia (ed.), *Alessandro di Afrodisia e la Metafisica di Aristotele*, Milano, Vita e Pensiero, 2003, p. 15-52, and references therein.

<sup>47</sup> See, respectively, Syrian. *in Metaph.* p. 878, 27 Kroll; Ascl. *in Metaph.* p. 519, 31 Hayduck.

<sup>48</sup> Clem. Al. *Strom.* I, 28, 176.

the science of a particular factual position or of a specific being such as the divine.

Nonetheless, some passages of *Metaphysics* are in contrast with this thesis and are therefore considered inauthentic by Natorp. While in E it is still possible to glimpse, behind the interpolations, Aristotle's authentic thought, in K this is absolutely impossible.

In Natorp's interpretation, in fact, since book K shows a theologizing tendency, which culminates with the conception that the main philosophical science deals at the same time with both being in general and a particular kind of being, that is the unmovable and immaterial being, this book should be considered inauthentic. According to the scholar, therefore, book K is an independent imitation written by a Peripatetic, maybe a disciple of Aristotle's himself. This follower rewrote the argumentation of BΓE in a shorter text, imitating his master's style rather carefully, but – because of his poor speculative instinct and of his different metaphysical tendency – he misinterpreted some passages of Aristotle's work, writing something more about the transcendent and something less about the metaphysical foundation of the knowledge of nature. This way, despite his faithful and entirely Peripatetic use of Aristotelian conceptions, the author of K misunderstood the purpose of his model, and gave his work a Platonizing or even theologizing speculative attitude.<sup>49</sup> On the contrary, in what Natorp considers Aristotle's authentic intentions, the science dealing with being in general and as such, that is the *πρώτη φιλοσοφία*, is prior to sciences only dealing with a particular kind of being, and cannot be identified with any of them, not even with the most important and significant one, that is theology.

---

<sup>49</sup> See Natorp, "Über Aristoteles' *Metaphysik*", p. 180.

REFERENCES:

- Alexander Aphrodisiensis in *Aristotelis Metaphysica Commentaria*, edidit Michael Hayduck, Berolini, Reimer, 1891.
- Aristotle's *Metaphysics*, a Revised Text with Introduction and Commentary by William D. Ross, Oxford 1924, 2 vols.
- Aubenque, Pierre, "Sur l'inauthenticité du livre K de la *Métaphysique*", in Paul Moraux-Jürgen Wiesner (eds), *Zweifelhaftes im Corpus Aristotelicum. Studien zum einigen Dubia*, Berlin, W. de Gruyter, 1983, p. 318-344.
- Barnes, Jonathan (ed.), *The Complete Works of Aristotle*, The Revised Oxford Translation, Princeton, Princeton University Press, 1984.
- Berti, Enrico, "La 'riduzione dei contrari' in Aristotele", in Id., *Studi aristotelici*, L'Aquila, L.U. Japadre, 1978, p. 209-231.
- Berti, Enrico, "La *Metafisica* di Aristotele: onto-teologia o filosofia prima?", in Adriano Bausola-Giovanni Reale (eds), *Aristotele. Perché la metafisica*, Milano, Vita e Pensiero, 1994, p. 117-143 (reprinted in E. Berti, *Nuovi studi aristotelici*, II. *Fisica, antropologia, metafisica*, Brescia, Morcelliana, 2005, p. 395-420).
- Berti, Enrico, *Aristotele nel Novecento*, Roma-Bari, Laterza, 1992.
- Berti, Enrico, Aristotle, *Métaphysique Livre Epsilon (VI)*, Introduction, traduction et commentaire, Paris, Les Belles Lettres, (forthcoming).
- Bonitz, Hermann, *Aristotelis Metaphysica*, Bonn, Narcos, 1848-1849, 2 vols.
- Brandis, Christian A., in *Aristotelis et Theophrasti Metaphysica*, ad veterum codicum manuscriptorum fidem recensita, Berlin, Reimer, 1823, 2 vols.
- Brandis, Christian A., "Über die aristotelische Metaphysik", *Abhandlungen der königlichen Akademie der Wissenschaften*, hist.-phil. Klasse, Berlin, 1834, p. 63-87.
- Buhle, Johann G., "Commentatio de librorum Aristotelis qui vulgo in deperditis numerantur ad libros eiusdem superstites rationibus", *Commentationes Societatis Regiae Scientiarum Gottingensis recentiores, Commentationes historicae et philologicae*, 15, 1804, p. 57-133.
- Châtelet, François (ed.), *La filosofia del mondo scientifico e industriale (1860-1940)*, Milano, Rizzoli, 1975.
- Christ, Wilhelm, *Studia in Aristotelis Libros Metaphysicos*, Berlin, G. Bethge, 1853.
- Cousin, Victor, *De la Métaphysique d'Aristote*. Rapport sur le concours ouvert par l'Académie des science morales et politiques, suivi d'un essai de traduction du premier et du douzième livres de la *Métaphysique*, deuxième édition, Paris, Ladrangé, 1838.
- Décarie, Vianney, "L'authenticité du livre Kappa de la *Métaphysique*", in Paul Moraux-Jürgen Wiesner (eds), *Zweifelhaftes im Corpus Aristotelicum. Studien zum einigen Dubia*, Berlin, W. de Gruyter, 1983, p. 295-317.

*Aristotle's Metaphysics Book K in Paul Natorp's Neokantian Perspective*

- Donini, Pieluigi, "Unità e oggetto della metafisica secondo Alessandro di Afrodisia", in Giancarlo Movia (ed.), *Alessandro di Afrodisia e la Metafisica di Aristotele*, Milano, Vita e Pensiero, 2003, p. 15-52.
- Dussort, Henri, *L'École de Marbourg*, Paris, Presses Universitaires de France, 1963.
- Gigliotti, Gianna, "*Avventure e disavventure del trascendentale*". *Studio su Cohen e Natorp*, Napoli, Guida, 1989.
- Gigliotti, Gianna, "Objekt und Methode. Das Problem der Psychologie in Natorps Philosophie", in Peter Schmid (ed.), *Grenzen der kritischen Vernunft*, Basel, Schwabe, 1997, p. 95-114.
- Heidegger, Martin, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, hrsg. von Klaus Held, Frankfurt am Main, Klostermann, 1978.
- Heidegger, Martin, *Aristoteles, Metaphysik Θ 1-3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft*, hrsg. von Heinrich Hüni, Frankfurt am Main, Klostermann, 1981.
- Heidegger, Martin, *Die Grundbegriffe der Antiken Philosophie*, hrsg. von Franz-Karl Blust, Frankfurt am Main, Klostermann, 1993.
- Jaeger, Werner, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin, Weidmann, 1923.
- Jaeger, Werner, *Studien zur Entstehungsgeschichte des Metaphysik des Aristoteles*, Berlin, Weidmann, 1912.
- Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, 1781, trans. Paul Guyer-Allen W. Wood, *Critique of pure reason*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- Mansion, Augustine, "Philosophie première, philosophie seconde et métaphysique chez Aristote", *Revue philosophique de Louvain*, 56, 1958, p. 165-221.
- Martineau, Emanuel, "De l'inauthenticité du livre E de la *Métaphysique* d'Aristote", *Conférence*, 5, 1997, p. 445-509.
- Menn, Stephen, "Zeller and the Debates about Aristotle's *Metaphysics*", in Gerald Hartung (ed.), *Eduard Zeller. Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte im 19. Jahrhundert*, Berlin - New York, W. de Gruyter, 2010, p. 93-122.
- Merlan, Philip, "Metaphysik: Name und Gegenstand", *The Journal of Hellenic Studies*, 77, 1957, p. 87-92.
- Michelet, Karl L., *Examen critique de l'Ouvrage d'Aristote intitulé Métaphysique*, Paris, J.A. Mercklein, 1836.
- Micheli, Carlo, "Il problema dell'*a priori* nella filosofia di Paul Natorp", *Sapienza*, 32, 1979, p. 30-48.
- Natorp, Paul, "Thema und Disposition der aristotelischen *Metaphysik*", *Philosophische Monatshefte*, 24, 1888, p. 37-65; 540-574.
- Natorp, Paul, "Über Aristoteles' *Metaphysik* K 1-8, 1065 a 26", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 1, 1888, p. 178-193.

Lisa Bressan

- Natorp, Paul, *Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus*, Hamburg, Meiner, 1902, trans. Vasilis Politis - John Conolly, *Platos' Theory of Ideas. An Introduction to Idealism*, Sankt Augustin, Akademie Verlag, 2004.
- Natorp, Paul, *Tema e disposizione della Metafisica di Aristotele*. Con in appendice il saggio *Sull'inautenticità del libro K della Metafisica*, Giovanni Reale (ed.) - Vincenzo Cicero (trans.), Milano, Vita e Pensiero, 1995.
- Organte, Alessandra, "Dal "nihil negativum" di Baumgarten all'"oggetto in generale" di Kant", in Giuseppe Micheli-Giovanni Santinello (eds), *Kant a due secoli dalla Critica*, Brescia, La scuola, 1984, p. 275-282.
- Patricius, Franciscus, *Discussiones Peripateticae*, Basel, Neudruck, 1581, 4 vols.
- Ravaisson, Félix, *Essai sur la Métaphysique d'Aristote*, Paris, impr. Royale, 1837-1846, 2 vols.
- Reale, Giovanni, *Il concetto di filosofia prima e l'unità della Metafisica di Aristotele*, Milano, Vita e Pensiero, 1961.
- Renz, Ursula, *Die Rationalität der Kultur. Zur Kulturphilosophie und ihrer transzendentalen Begründung bei Cohen, Natorp und Cassirer*, Hamburg, Meiner, 2001.
- Rose, Valentine, *De Aristotelis librorum Ordine et Auctoritate*, Berlin, Reimer, 1854.
- Rutten, Christian, "La stylométrie et la question de *Métaphysique K*", *Revue Philosophique de Louvain*, 90, 1992, p. 486-496.
- Samueli Petiti *Miscellaneorum libri novem*, Paris, Ch. Morel, 1630.
- Schwegler, Albert, *Die Metaphysik des Aristoteles*. Grundtext, übersetzung und Commentar, nebst erläuternden Abhandlungen, Tübingen, Fues, 1847-1848, 4 vols.
- Spengel, Leonhard, "Über die Reihenfolge der naturwissenschaftlichen Schriften des Aristoteles", *Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, 3, 1849.
- Überweg, Friedrich, *Das Altertum*, in Id., *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Berlin, Mittler und Sohn, 1854.
- von Arnim, Hans, "Aristoteles' K und B", *Wiener Studien*, 44, 1929, p. 32-38.
- Vuillemin, Jules, *L'héritage kantien et la révolution copernicienne*, Paris, Presses Universitaires de France, 1954.

LISA BRESSAN  
Università degli Studi di Padova  
lisabressan@libero.it

GIANLUCA DEL MASTRO

A PROPOSITO DEL ΠΕΡΙ ΦΥΣΕΩΣ DI EPICURO:  
IL XXI LIBRO E UN NUOVO PAPIRO  
(*PHERC.* 362 E 560)\*

**ABSTRACT:** The new reading of two *subscriptions* in the Herculaneum papyri allows the author to identify in *PHerc.* 362 book XXI of Epicurus' *Περὶ φύσεως* and in *PHerc.* 560 a new book from the same treatise. This discovery confirms the existence in the Villa of a copy of the Epicurean work and of editions copied at different times.

**RÉSUMÉ:** La nouvelle lecture des souscriptions de deux papyrus d'Herculanum a permis à l'auteur d'identifier dans le *PHerc.* 362 le livre XXI du *Περὶ φύσεως* d'Epicure et dans le *PHerc.* 560 un nouveau livre du même traité. Cette découverte confirme l'existence dans la Villa des Papyrus d'une copie de cette œuvre et d'éditions réalisées à des époques différents.

**KEYWORDS:** Herculaneum; Papyri; Epicurus; *De natura*; End-Titles

La biblioteca ercolanese, come è noto, conserva frammenti più o meno estesi di libri appartenenti al *Περὶ φύσεως* di Epicuro. Dell'opera, che,

---

\* Le immagini multispettrali dei papiri ercolanesi (Biblioteca Nazionale 'Vittorio Emanuele III' di Napoli) sono riprodotte in questa sede per concessione del Ministero per i Beni e le Attività Culturali (Foto di S. W. Booras © Biblioteca Nazionale di Napoli-Brigham Young University, Provo USA). Ne è vietata la duplicazione con qualsiasi mezzo. Il numero che segue la sigla MSI indica il file secondo il sistema creato da S. W. Booras.

come sappiamo, doveva essere in 37 libri,<sup>1</sup> i *volumina* carbonizzati di Ercolano ci hanno restituito parti dei libri II (in due copie, *PHerc.* 1783/1691/1010 e 1149/993),<sup>2</sup> XI (in due copie, *PHerc.* 154 e 1042),<sup>3</sup> XIV (*PHerc.* 1148),<sup>4</sup> XV (*PHerc.* 1151),<sup>5</sup> XXV (che ci è giunto in tre copie: la prima nel rotolo composto dai *PHerc.* 419/1634/697, la seconda nel *PHerc.* 1420/1056 e la terza nel *PHerc.* 1191),<sup>6</sup> XXVIII (*PHerc.* 1479/1417)<sup>7</sup> e, recentemente, anche del XXXIV (*PHerc.* 1431).<sup>8</sup> Per i *PHerc.* 362, 989 e 1385<sup>9</sup> la lettura, nella porzione finale, del titolo Περὶ φύσεως, conferma che questi rotoli contenevano altri libri dell'opera del Maestro, anche se, finora, in nessuno di questi era stato possibile leggere il numero del libro. Molti altri papiri sono stati assegnati all'opera capitale

<sup>1</sup> D.L. X 27.

<sup>2</sup> Dopo l'edizione di G. Arrighetti, *Epicuro. Opere*, Torino, Einaudi, 1973<sup>2</sup>, fr. [24], attendiamo la nuova edizione curata da Giuliana Leone in cui la studiosa, grazie alle nuove conoscenze sulla ricostruzione dei rotoli e al corretto riposizionamento di strati sovrapposti e sottoposti, è riuscita a ripristinare l'ordine originario dei pezzi e a restituire ampie porzioni leggibili di testo.

<sup>3</sup> Cf. Arrighetti, *Epicuro*, [26], D. Sedley, "Epicurus and the Mathematicians of Cyzicus", *Cronache Ercolanesi*, 6, 1976, p. 23-59 e G. Arrighetti-M. Gigante, "Frammenti del libro undicesimo *Della natura* di Epicuro (*PHerc.* 1042)", *Cronache Ercolanesi*, 7, 1977, p. 5-8.

<sup>4</sup> Cf. Arrighetti, *Epicuro*, [29] e G. Leone, "Epicuro, *Della natura*, libro XIV", *Cronache Ercolanesi*, 14, 1984, p. 17-107.

<sup>5</sup> Cf. Arrighetti, *Epicuro*, [30] e C. Millot, "Epicure, *De la nature*, livre XV", *Cronache Ercolanesi*, 7, 1977, p. 9-39.

<sup>6</sup> Arrighetti, *Epicuro*, [34-35] e S. Laursen, "The Early Parts of Epicurus, *On Nature*, 25th Book", *Cronache Ercolanesi*, 25, 1995, p. 5-109; Id., "The Later Parts of Epicurus, *On Nature*, 25th Book", *Cronache Ercolanesi*, 27, 1997, p. 5-82.

<sup>7</sup> Arrighetti, *Epicuro*, [31] e D. Sedley, "Epicurus, *On Nature* Book XXVIII", *Cronache Ercolanesi*, 3, 1973, p. 5-83.

<sup>8</sup> G. Leone, "Epicuro, *Della natura*, libro XXXIV (*PHerc.* 1431)", *Cronache Ercolanesi*, 32, 2002, p. 7-135, spec. p. 23 s. La studiosa ha letto, nella *scriptio* del *PHerc.* 1431, tracce della cifra ΛΔ.

<sup>9</sup> Erroneamente W. Crönert, "Neues über Epikur und einige herkulanensische Rollen", *Rheinisches Museum*, 56, 1901, p. 607-626, spec. p. 609 = W. Crönert, *Studi Ercolanesi*, trad. it. E Livrea, Morano, Napoli, 1975, p. 103-125, spec. p. 105, quando parla del *PHerc.* 1385 (del quale il titolo non era stato rintracciato nell'originale da E. Martini, "Catalogo Generale dei Papiri Ercolanesi", in D. Comparetti-G. De Petra, *La Villa Ercolanese dei Pisoni. I suoi monumenti e la sua biblioteca*, Torino, Loescher, 1883, rist. Napoli, Centro Internazionale per lo Studio dei Papiri Ercolanesi, 1972, p. 89-144, spec. p. 133, sebbene si legga abbastanza chiaramente), riporta il numero 1803 (di conseguenza l'errore è confluito anche nell'edizione italiana di questo articolo).

di Epicuro in via ipotetica: in particolare, per il *PHerc.* 1416/1413,<sup>10</sup> che contiene un interessante testo sul tempo, del quale non ci è pervenuta la parte terminale con la *subscriptio*, l'appartenenza all'opera *Sulla natura* sembra fuori di dubbio. Più incerta, sebbene fortemente sostenuta, l'ipotesi che del trattato faccia parte anche il *PHerc.* 908/1390, in cui si leggono alcuni frammenti sul tema della procreazione.<sup>11</sup> I *PHerc.* 454, 1199, 1398,<sup>12</sup> 1489 e 1639 restano d'incerta attribuzione.<sup>13</sup> In questa breve nota do conto di una recente rilettura della *subscriptio* del *PHerc.* 362 e della nuova lettura del titolo del *PHerc.* 560, non presi in considerazione precedentemente, in vista di un lavoro complessivo sui titoli nei papiri ercolanesi.<sup>14</sup>

---

<sup>10</sup> Arrighetti, *Epicuro*, [37]; R. Cantarella-G. Arrighetti, "Il libro *Sul tempo* (*PHerc.* 1413) dell'opera di Epicuro *Sulla natura*", *Cronache Ercolanesi*, 2, 1972, p. 5-46; A. D'Angelo, "Epicuro, Περὶ χρόνου (*PHerc.* 1413): nuove letture", in *Atti del XXII Congresso Internazionale di Papirologia*, Firenze, Istituto Papirologico "G. Vitelli", 2001, p. 320-329, e G. Del Mastro, "*PHerc.* 1416, cr 5: tre pezzi del papiro *Sul tempo* (*PHerc.* 1413)", *Cronache Ercolanesi*, 41, 2011, p. 27-32. D. Sedley, *Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. 118, ha cautamente ipotizzato che questo papiro possa contenere il X libro dell'opera.

<sup>11</sup> D. Comparetti, "Relazione sui papiri ercolanesi", in D. Comparetti-G. De Petra, *La Villa Ercolanese dei Pisoni*, p. 57-88, spec. p. 78, aveva per primo rivendicato questo papiro al Περὶ φύσεως. Più recentemente questa ipotesi è stata confermata da E. Puglia, "Verso una nuova edizione dell'opera adespota *Sulla procreazione* conservata dal *PHerc.* 908/1390", in *Proceedings of the XIX International Congress of Papyrology*, I, Cairo, Center of Papyrological Studies, 1992, p. 179-188, e Id., "Altri frammenti del papiro ercolanese sulla procreazione", *Papyrologica Lupitensia*, 1, 1992, p. 155-160.

<sup>12</sup> Martini, *Catalogo*, p. 133, affermava che non gli era stato possibile leggere nell'originale le poche lettere, forse provenienti dal titolo, che si trovano "Nel Catalogo di Oxford". Nell'apografo oxoniense (V 1082) si legge .C..NΔ..EΩC. Queste sarebbero le tracce che, come ha rilevato anche Crönert, *Neues*, p. 609 s. (= *Studi Ercolanesi*, p. 105), avrebbero indotto Martini a ricostruire il termine φύσεως.

<sup>13</sup> L'attribuzione di questi papiri al *De natura* è stata ipotizzata da Crönert, *Neues*, p. 609 s. (= *Studi Ercolanesi*, p. 105 s.).

<sup>14</sup> Per questo lavoro mi sono avvalso dell'utilizzo combinato degli originali, nei quali le novità proposte si leggono abbastanza chiaramente, e delle immagini multispettrali dei papiri che, anche in questo caso, costituiscono un importante sussidio alla lettura.

PHerc. 362

Il *PHerc.* 362 è stato svolto in 11 pezzi da Francesco Casanova nel 1804 ed è conservato in 11 cornici. Del papiro sono stati realizzati 3 apografi nella serie oxoniense e 4 in quella napoletana. La scrittura, come afferma Guglielmo Cavallo, rivela l'influenza della capitale romana di qualità più formale “nel modulo ampio delle lettere, nel chiaroscuro pesante e morbido, nell'angolo di scrittura rigorosamente obliquo”.<sup>15</sup> Questo dato è particolarmente interessante, poiché testimonia l'esistenza della copia di questo libro del Περὶ φύσεως in ambiente culturale romano nel I sec. a.C.

La *subscriptio* del *PHerc.* 362 si trova nel pezzo 1 conservato nella cornice 11 del papiro e ha la particolarità di essere stata vergata sotto l'ultima colonna del testo, mentre nei papiri ercolanesi si trova più frequentemente copiata nell'ἄγραφον che veniva lasciato a destra dell'ultima colonna.<sup>16</sup> Il nome dell'autore e il titolo dell'opera, come era già noto, si leggono chiaramente,<sup>17</sup> ma, per la prima volta, sono riuscito a leggere nella terza linea anche il numero del libro:<sup>18</sup>

<sup>15</sup> G. Cavallo, “I rotoli di Ercolano come prodotti scritti. Quattro Riflessioni”, *Scrittura e Civiltà*, 8, 1984, p. 5-29, spec. p. 29. In particolare lo studioso rileva che la scrittura di questo papiro e del *PHerc.* 380 sono differenti da quelle di altri papiri dove si nota una simile influenza, come i *PHerc.* 207, 1423, 1275 e 1507 i quali “trovano confronto soprattutto in quella scrittura latina più sciolta in cui alla capitale libraria si mescolano forme di origine corsiva e che sembra, in ultima analisi, la trasposizione posata di una scrittura d'uso più generale e in cui perciò lo stesso chiaroscuro si esprime in modi disomogenei”. Cf. anche G. Cavallo, *Libri scritte scritte a Ercolano*, primo suppl. a *Cronache Ercolanesi*, Napoli, Macchiaroli, 1983, p. 42 s., 55 e Tav. LI.

<sup>16</sup> Nel calcolo effettuato da A. Angeli, “Lo svolgimento dei papiri carbonizzati”, *Papyrologica Lupiensis*, 3, 1994, p. 43-84, spec. p. 77, in 70 *subscriptioes* ercolanesi (conservate in originale o solo negli apografi) il titolo si trova sotto l'ultima colonna solo in 6 casi.

<sup>17</sup> Anche gli apografi oxoniense e napoletano riportano le prime due linee senza grosse incertezze.

<sup>18</sup> Arrighetti, *Epicuro*, p. 667, afferma che “anche qui, come spesso, è andato perduto il numero del libro; né è da prendersi per tale quello svolazzo a forma di zeta che lo scriba pare aver posto come ornamento sopra l'ultima υ di Ἐπικούρου e sopra il secondo c di φύσεως”.

*A proposito del Περὶ φύσεως di Epicuro: il XXI libro e un nuovo papiro (PHerc. 362 e 560)*

ΕΠΙΚΟΥΡΟΥ

ΠΕΡΙ ΦΥΣΕΩΣ

ΚΑ

Epicuro

Sulla natura

Libro XXI

Due eleganti orpelli si leggono sulle lettere terminali del nome dell'autore e del titolo dell'opera.<sup>19</sup>

Due centimetri più in basso, si vedono i resti di altre due linee di scrittura. In particolare, si osservano tracce di due lettere, alla distanza di meno di un centimetro una dall'altra, entrambe di forma tondeggianti, che possono essere ricondotte a due *sigma*. Potrebbe trattarsi di lettere su strati sottoposti (molto presenti in questo papiro) che, di conseguenza, vanno ricollocati due sezioni più indietro,<sup>20</sup> nella penultima colonna di scrittura, o, se esse sono vergate sullo strato di base, di un'indicazione accessoria, che, in molti casi, si trova nei testi ercolanesi. Posso escludere, dal momento che si leggono tracce di due *sigma*, che si tratti di una indicazione sticometrica.<sup>21</sup> In via ipotetica potremmo pensare che queste lettere facessero parte del computo totale del numero delle colonne che, talvolta, si trova nei papiri di Ercolano: il primo *sigma* potrebbe essere parte dell'abbreviazione per  $\epsilon\lambda\iota\delta\epsilon\alpha$ , mentre il secondo potrebbe indicare il numerale (200 colonne). Vista la posizione, molto bassa rispetto alla *subscriptio*, potremmo anche pensare a una ripresa del titolo,<sup>22</sup> o a

<sup>19</sup> Cf. nota precedente. Essi sono riportati anche dall'apografo napoletano.

<sup>20</sup> M.L. Nardelli, "Ripristino topografico di sovrapposti e sottoposti in alcuni papiri ercolanesi", *Cronache Ercolanesi*, 3, 1973, p. 104-111.

<sup>21</sup> Di solito il termine ἀριθμός si trova in forma abbreviata, mentre le lettere utilizzate per indicare il numero totale degli  $\epsilon\tau\lambda\chi\omicron\iota$ , secondo la numerazione acrofonica, sono X (χίλιοι, 1000); Π con Η inscritto (ΠΗ, πεντακόσιοι, 500); Η (ἑκατόν, 100); Π con Δ inscritto (ΠΔ, πεντεκαίδεκα 50); Δ (δέκα, 10); Π (πέντε, 5); Ι per uno.

<sup>22</sup> Ricordo i casi dei PHerc. 163 e 1050 (che contengono rispettivamente il I libro *De divitiis* e il IV libro *De morte* di Filodemo).

un'informazione riguardante lo scriba o l'arconte sotto il quale il libro era stato composto,<sup>23</sup> anche questa attestata nei papiri ercolanesi.<sup>24</sup>

Il testo del papiro non è ben leggibile. Degli undici pezzi conservati,<sup>25</sup> Arrighetti pubblicava solo i pochi resti di tre colonne del contenuto delle quali “niente di sicuro si può dire”.<sup>26</sup> Nella terza colonna,<sup>27</sup> l'argomento è “certamente di carattere logico-gnoseologico” anche se lo stesso Arrighetti, a ragione, visti gli scarsi resti, non condivideva l'opinione di Gomperz,<sup>28</sup> secondo il quale il bersaglio dell'accusa di Epicuro sarebbe Parmenide.<sup>29</sup>

<sup>23</sup> Sul deposito presso gli archivi ateniesi dei libri di Epicuro, cf. D. Clay, “Epicurus in the Archives of Athens”, in *Studies in Attic Epigraphy, History, and Topography Presented to Eugene Vanderpool, Hesperia* Suppl. 19, Princeton, 1982, p. 17-26, spec. p. 18 s., ripubblicato in *Paradosis & Survival. Three Chapters in the History of Epicurean Philosophy*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1998, p. 40-54, spec. p. 43.

<sup>24</sup> Per la prima tipologia di informazione cf. il *PHer.* 1426, che conserva una delle due copie del III libro del *De rhetorica* di Filodemo; sui nomi degli arconti nelle sottoscrizioni ercolanesi dei *PHer.* 1148, 1151 e 1479/1417 (che contengono, come abbiamo visto, rispettivamente il XIV, XV e XXVIII libro del *Περὶ φύσεως*) cf. T. Dorandi, “Testimonianze sugli arconti nei papiri ercolanesi”, *Cronache Ercolanesi*, 10, 1980, p. 153-174; Id., “Gli arconti nei papiri ercolanesi”, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 84, 1990, p. 121-138 e Clay, *Epicurus*.

<sup>25</sup> I pezzi sarebbero 12 secondo Arrighetti, *Epicuro*, p. 667, che, evidentemente, considerava in qualche caso come due pezzi, quelli che nel *Catalogo dei Papiri Ercolanesi* (sotto la direzione di M. Gigante, Napoli, Bibliopolis, 1979, p. 135) e in *Χάρτης (Catalogo Multimediale dei Papiri Ercolanesi)*, a cura di G. Del Mastro, Napoli, Centro Internazionale per lo Studio dei Papiri Ercolanesi “Marcello Gigante”, Napoli, 2005, *ad loc.*) vengono invece ritenuti come un solo pezzo, poiché sono incollati sulla stessa membrana di battiloro.

<sup>26</sup> Arrighetti, *Epicuro*, p. 667.

<sup>27</sup> [38.3], Fr. 11 II Arrighetti.

<sup>28</sup> Th. Gomperz, “Neue Bruchstücke Epikurs insbesondere über die Willensfrage”, *Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften in Wien*, 96, 1876, p. 87-98, spec. p. 96 = T. Dorandi, (ed.), *Th. Gomperz: Eine Auswahl herkulanischer kleiner Schriften 1864-1909*, Leiden, Brill, 1993, p. 78-89, spec. p. 87.

<sup>29</sup> In questa colonna sono riuscito a leggere le tracce della prima linea che mancano nell'apografo napoletano e che figurano solo nell'apografo oxoniense (che dà *.τ.....οσπριομεν[.]..και[...]*). In séguito alla lettura congiunta dell'originale e dell'immagine multispettrale, mi è stato possibile vedere: *.....γνομεν [κ]αὶ κατα...ε..* e, all'inizio della seconda linea, *κομεν*. Questa lettura potrebbe far pensare a un verbo alla prima persona plurale.

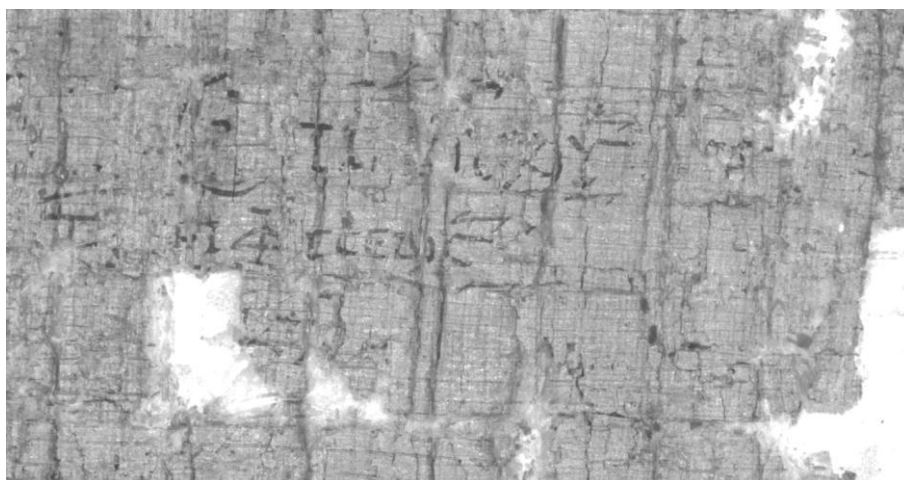


Immagine 1: PHerc. 362, *subscriptio*

#### PHerc. 560

Tra i papiri epicurei, fino a questo momento, non era stato preso in considerazione il PHerc. 560.<sup>30</sup> La porzione superstite, svolta da G. Corazza nel 1883, costituisce la parte inferiore di un rotolo. La superficie papiracea è continuamente interrotta da un accavallamento di strati che impedisce la lettura di parole. Le poche sequenze di lettere che si possono osservare sono vergate in una scrittura più antica di quella dei papiri filodemei, molto simile, piuttosto, a quella di alcuni papiri di Epicuro. Sono caratteristici di questa mano l'*alpha* col secondo tratto obliquo allungato, *kappa* con le diagonali di lunghezza ridotta, *omicron* talvolta rimpicciolito e posto leggermente sopra il rigo di base e *ypsilon* con l'asta discendente da destra a sinistra. Essa ricorda molto da vicino i papiri del gruppo C di Cavallo<sup>31</sup> e, in particolare, il PHerc. 1783/1691/1010, datato al II sec. a.C.,<sup>32</sup> che conserva il secondo libro

---

<sup>30</sup> Il *Catalogo dei Papiri Ercolanesi* considera questo papiro “poco leggibile, cattivo”. Esso è conservato in quattro cornici e sette pezzi. Solo recentemente è stato identificato come un papiro greco (cf. *Χάρτης*).

<sup>31</sup> Cavallo, *Libri*, p. 30.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 58.

del *De natura* di Epicuro. Si tratta, con ogni probabilità, della stessa mano di scrittura.<sup>33</sup>

Nella parte finale del rotolo (cornice 4), alcuni centimetri a destra di quella che doveva essere l'ultima colonna di scrittura, mi è stato possibile leggere il titolo:

[E]ΠΙΚ[ΟΥΡΟΥ]

ΠΕΡ[Ι] ΦΥΣ[ΕΩΣ]

Epicuro

Sulla natura

Alla linea 1 la traccia di lettera che si osserva prima del *pi* del nome appartiene a un altro strato (potrebbe trattarsi del *rho* che dovrebbe trovarsi più avanti). Del *pi* e dello *iota* del nome dell'autore si osservano le parti superiori, mentre del *kappa* rimane solo un'esile traccia (forse dell'obliqua superiore). Alla linea 2 sia le tracce della preposizione che le prime lettere del termine *φύσεως* si trovano su strati differenti da quello di base. Nella terza linea, dove normalmente troviamo il numero del libro, si osserva la parte destra di un *theta*. Più a sinistra di questa lettera, si intravede anche un'altra traccia di scrittura: si legge un'asta, seguita da una piccola traccia discendente. Se venisse confermato che queste tracce si trovano sullo stesso strato del *theta*, potremmo pensare che si tratti della parte inferiore dell'asta dello *ypsilon* del termine *φύσεως* della linea superiore o di uno *iota* (che ci darebbe il libro IΘ, XIX) o, ancora, di un *kappa* (che darebbe il libro KΘ, XXIX). Ma, più probabilmente, potrebbe essere anche questo uno strato sovrapposto, forse con resti di un elemento decorativo. In questo caso, se consideriamo la lettura del solo *theta*, si tratterebbe del nono libro dell'opera. Questa mi sembra la soluzione più plausibile. Anche di questo papiro, purtroppo, non si leggono che poche sequenze di lettere.

---

<sup>33</sup> Ringrazio Giuliana Leone che ha confermato questa mia ipotesi.

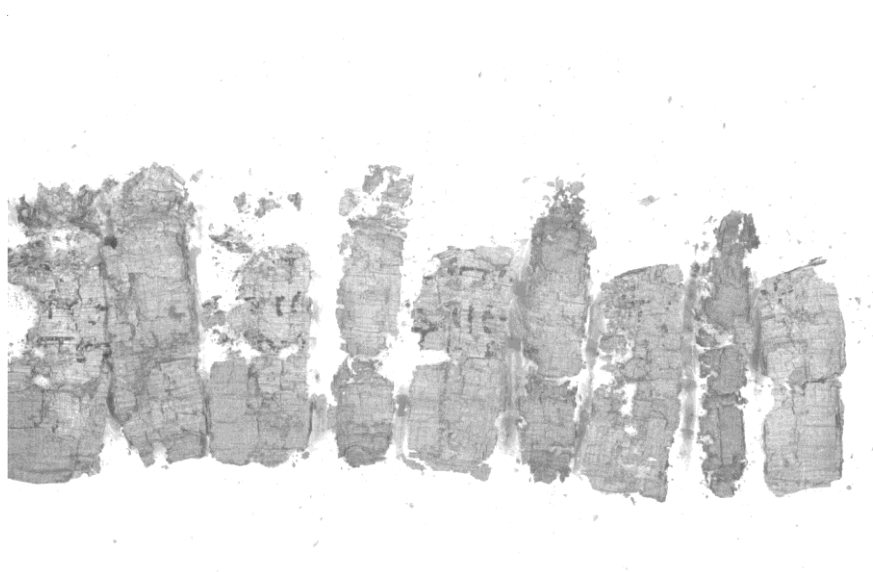


Immagine 2: PHerc. 560, *subscriptio*

Queste nuove acquisizioni permettono di confermare, al di là di qualche recente dubbio,<sup>34</sup> che nella biblioteca ercolanese ancora al momento dell'eruzione del 79 d.C., doveva trovarsi gran parte (o forse un'intera copia) di tutta l'opera Περὶ φύσεως di Epicuro<sup>35</sup> e sicuramente alcuni libri erano in più copie. In ogni caso, sia che Filodemo abbia composto parte delle sue opere nella Villa dei Papiri, sia che abbia lavorato altrove, doveva avere certamente a disposizione una copia del Περὶ φύσεως, i cui libri sono citati più di una volta nei suoi trattati.<sup>36</sup> In particolare, la

---

<sup>34</sup> S. Laursen, "The Silentbook Shelf in the Herculanean Library", *Analecta Romana Instituti Danici*, 27, 2001, p. 129-140, p. 133.

<sup>35</sup> Come supponeva Comparetti (*Relazione*, p. 64) e come credeva Marcello Gigante.

<sup>36</sup> Una raccolta delle citazioni del Περὶ φύσεως di Epicuro nei trattati filodemei si può leggere in D. Obbink, *Philodemus On Piety, Part 1*, Oxford, Oxford University Press, 1996, p. 304 s. Lo studioso parla di "lack of attention in the books from Herculaneum to Epicurus' most important work" che, come ha sottolineato anche D. Sedley, *Lucretius*, p. 101 n. 18, può essere facilmente spiegato con le tematiche, legate piuttosto all'etica e all'estetica, dei libri filodemei ritrovati fino a oggi nella biblioteca ercolanese. Di seguito ripropongo schematicamente l'elenco di queste occorrenze, aggiungendo qualche riferimento bibliografico più recente: nel PHerc. 807, col. VII 31 s. Giuliano (L.

presenza di un papiro con influenze di una scrittura capitale romana molto posata,<sup>37</sup> come è stato già messo in evidenza, testimonia l'acquisizione, da parte della biblioteca ercolanese, di copie del Περὶ φύσεως redatte da scribi di formazione latina dopo la seconda metà del I sec. a.C. Inoltre, l'identità dello scriba che ha copiato il II libro e il *PHerc.* 560, databili al II sec. a.C., dimostra, ancora una volta, che più *volumina* di questa stessa opera appartenevano, in origine, allo stesso progetto editoriale.\*

REFERENCES:

Ammirati, Serena, "Per una storia del libro latino antico: i papiri latini di contenuto letterario dal I sec. a.C. al I<sup>ex</sup>-II<sup>in</sup>. d.C.", *Scripta*, 3, 2010, p. 29-45.

Angeli, Anna, "Lo svolgimento dei papiri carbonizzati", *Papyrologica Lupiensia*, 3, 1994, p. 43-84.

Arrighetti, Graziano, *Epicuro. Opere*, Torino, Einaudi, 1973<sup>2</sup>.

---

Giuliano, "PHerc. 807, [Filodemo, *De morte*, Libro incerto]", *Cronache Ercolanesi*, 39, 2009, p. 207-280), si legge un riferimento al IV libro; nel *De pietate* ll. 225-227 e 523 s. Obbink è citato il XII libro; alle ll. 1050 s. il XIII; alle ll.1055 s. il libro XXXV e a 1888 s. il XXXII (poco probabile la citazione del libro XXVIII alle ll. 1787 s.). Nel *PHerc.* 998 sono citati i libri XXXII e XXXIV (frr. 11 e 12, cf. A. Tepedino, "Tracce del XXXIV libro *Della natura* di Epicuro nel *PHerc.* 998", *Cronache Ercolanesi*, 17, 1987, p. 79); nel *PHerc.* 1111, fr. 44, ll. 1-6 (= fr. 41 Us. = [19.5] Arr.; cf. la revisione di questo passo in Obbink, p. 300 s.) c'è una lista di opere con un riferimento ai libri XII e XIII (citati insieme all'opera Περὶ δεινότητος). Da scartare, anche alla luce della nuova lettura di F.M. Giuliano, "PHerc. 495-PHerc. 558 [Filodemo, *Storia di Socrate e della sua scuola?*] Edizione, commento, questioni compositive e attributive", *Cronache Ercolanesi*, 31, 2001, p. 37-79, spec. 75 s., la possibile citazione del XVI libro che W. Crönert, *Kolotes und Menedemos*, Leipzig, Avenarius, 1906, rist. Amsterdam, Hakkert, 1965, p. 149 e Id., *Memoria Graeca Herculanensis*, Leipzig, Teubner, 1903, rist. Hildesheim, Georg Olms, 1963, p. 199 s., pensava di leggere nel *PHerc.* 558, fr. XI, l. 2. Su queste citazioni, cf. anche D. Delattre, "Les mentions de titres d'œuvres dans les livres de Philodème", *Cronache Ercolanesi*, 26, 1996, p. 143-168, spec. p. 148. Alla luce di queste occorrenze, tra i libri citati, solo il XXXIV libro dell'opera è stato finora ritrovato tra i *volumina* ercolanesi.

<sup>37</sup> Su questa scrittura si veda l'accurata analisi di S. Ammirati, "Per una storia del libro latino antico: i papiri latini di contenuto letterario dal I sec. a.C. al I<sup>ex</sup>-II<sup>in</sup>. d.C.", *Scripta*, 3, 2010, p. 31 s.

\* Ringrazio Francesca Alesse per tutto il sostegno e l'aiuto offertomi nel 2008, durante il mio distaccamento presso l'ILIESI di Roma. Anche grazie al suo costante incoraggiamento ho trovato l'energia necessaria per continuare il lavoro di ricerca sui testi filosofici antichi.

*A proposito del Περὶ φύσεως di Epicuro: il XXI libro e un nuovo papiro (PHerc. 362 e 560)*

- Arrighetti, Graziano-Gigante, Marcello, “Frammenti del libro undicesimo *Della natura* di Epicuro (PHerc. 1042)”, *Cronache Ercolanesi*, 7, 1977, p. 5-8.
- Cantarella, Raffaele-Arrighetti, Graziano, “Il libro *Sul tempo* (PHerc. 1413) dell’opera di Epicuro *Sulla natura*”, *Cronache Ercolanesi*, 2, 1972, p. 5-46.
- Catalogo dei Papiri Ercolanesi*, sotto la direzione di Marcello Gigante, Napoli, Bibliopolis, 1979.
- Cavallo, Guglielmo, *Libri scritte scribi a Ercolano*, primo suppl. a *Cronache Ercolanesi*, Napoli, Macchiaroli, 1983.
- Cavallo, Guglielmo, “I rotoli di Ercolano come prodotti scritti. Quattro Riflessioni”, *Scrittura e Civiltà*, 8, 1984, p. 5-29; rist. in *Il calamo e il papiro: la scrittura greca dall’età ellenistica ai primi secoli di Bisanzio*, *Papyrologica Florentina*, XXXVI, Firenze, Gonnelli, 2005, p. 129-149.
- Clay, Diskin, “Epicurus in the Archives of Athens”, in *Studies in Attic Epigraphy, History, and Topography Presented to Eugene Vanderpool*, *Hesperia*, Suppl. 19, Princeton, 1982, p. 17-26, rist. in *Paradosis & Survival. Three Chapters in the History of Epicurean Philosophy*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1998, p. 40-54.
- Comparetti, Domenico, “Relazione sui papiri ercolanesi”, in Domenico Comparetti-Giulio De Petra, *La Villa Ercolanese dei Pisoni. I suoi monumenti e la sua biblioteca*, Torino, Loescher, 1883, rist. Napoli, Centro Internazionale per lo Studio dei Papiri Ercolanesi, 1972, p. 57-88.
- Crönert, Wilhelm, “Neues über Epikur und einige herkulanensische Rollen”, *Rheinisches Museum*, 56, 1901, p. 607-626 = Id., *Studi Ercolanesi*, trad. it. Enrico Livrea, Napoli, Morano, 1975, p. 103-125.
- Crönert, Wilhelm, *Memoria Graeca Herculanensis*, Leipzig, Teubner, 1903, rist. Hildesheim, Georg Olms, 1963.
- Crönert, Wilhelm, *Kolotes und Menedemos*, Leipzig, Avenarius, 1906, rist. Amsterdam, Hakkert, 1965.
- D’Angelo, Annamaria, “Epicuro, Περὶ χρόνου (PHerc. 1413): nuove letture”, in *Atti del XXII Congresso Internazionale di Papirologia*, Firenze, Istituto Papirologico “G. Vitelli”, 2001, p. 320-329.
- Del Mastro, Gianluca, “PHerc. 1416, cr 5: tre pezzi del papiro *Sul tempo* (PHerc. 1413)”, *Cronache Ercolanesi*, 41, 2011, p. 27-32.
- Delattre, Daniel, “Les mentions de titres d’œuvres dans les livres de Philodème”, *Cronache Ercolanesi*, 26, 1996, p. 143-168.
- Dorandi, Tiziano, “Testimonianze sugli arconti nei papiri ercolanesi”, *Cronache Ercolanesi*, 10, 1980, p. 153-174.
- Dorandi, Tiziano, “Gli arconti nei papiri ercolanesi”, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 84, 1990, p. 121-138.

- Giuliano, Fabio Massimo, “PHerc. 495-PHerc. 558 [Filodemo, Storia di Socrate e della sua scuola?]. Edizione, commento, questioni compositive e attributive”, *Cronache Ercolanesi*, 31, 2001, p. 37-79.
- Giuliano, Laura, “PHerc. 807, [Filodemo, *De morte*, Libro incerto]”, *Cronache Ercolanesi*, 39, 2009, p. 207-280.
- Gomperz, Theodor, “Neue Bruchstücke Epikurs insbesondere über die Willensfrage”, *Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaft in Wien*, 96, 1876, p. 87-98 = Tiziano Dorandi (ed.), *Th. Gomperz. Eine Auswahl herkulanischer kleiner Schriften 1864-1909*, Leiden, Brill, 1993, p. 78-89.
- Laursen, Simon, “The Early Parts of Epicurus, *On Nature*, 25th Book”, *Cronache Ercolanesi*, 25, 1995, p. 5-109.
- Laursen, Simon, “The Later Parts of Epicurus, *On Nature*, 25th Book”, *Cronache Ercolanesi*, 27, 1997, p. 5-82.
- Laursen, Simon, “The Silentbook Shelf in the Herculanean Library”, *Analecta Romana Instituti Daniæ*, 27, 2001, p. 129-140.
- Leone, Giuliana, “Epicuro, *Della natura*, libro XIV”, *Cronache Ercolanesi*, 14, 1984, p. 17-107.
- Leone, Giuliana, “Epicuro, *Della natura*, libro XXXIV (PHerc. 1431)”, *Cronache Ercolanesi*, 32, 2002, p. 7-135.
- Martini, Emidio, “Catalogo Generale dei Papiri Ercolanesi”, in Domenico Comparetti-Giulio De Petra, *La Villa Ercolanese dei Pisoni. I suoi monumenti e la sua biblioteca*, Torino, Loescher, 1883, rist. Napoli, Centro Internazionale per lo Studio dei Papiri Ercolanesi, 1972, p. 89-144.
- Millot, Claire, “Epicure, *De la nature*, livre XV”, *Cronache Ercolanesi*, 7, 1977, p. 9-39.
- Nardelli, Maria Luisa, “Ripristino topografico di sovrapposti e sottoposti in alcuni papiri ercolanesi”, *Cronache Ercolanesi*, 3, 1973, p. 104-111.
- Obbink, Dirk, *Philodemus On Piety, Part 1*, Oxford, Oxford University Press, 1996.
- Puglia, Enzo, “Altri frammenti del papiro ercolanese sulla procreazione”, *Papyrologica Lupiensia*, 1, 1992, p. 155-160.
- Puglia, Enzo, “Verso una nuova edizione dell’opera adespota *Sulla procreazione* conservata dal PHerc. 908/1390”, in *Proceedings of the XIX International Congress of Papyrology*, I, Cairo, Center of Papyrological Studies, 1992, p. 179-188.
- Sedley, David, “Epicurus, *On Nature* Book XXVIII”, *Cronache Ercolanesi*, 3, 1973, p. 5-83.
- Sedley, David, “Epicurus and the Mathematicians of Cyzicus”, *Cronache Ercolanesi*, 6, 1976, p. 23-59.
- Sedley, David, *Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- Tepedino, Adele, “Tracce del XXXIV libro *Della natura* di Epicuro nel PHerc. 998”, *Cronache Ercolanesi*, 17, 1987, p. 79.

*A proposito del Περὶ φύσεως di Epicuro: il XXI libro e un nuovo papiro (PHerc. 362 e 560)*

*Χάρτης, Catalogo Multimediale dei Papiri Ercolanesi*, a cura di Gianluca Del Mastro, Napoli,  
Centro Internazionale per lo Studio dei Papiri Ercolanesi “Marcello Gigante”,  
2005.

GIANLUCA DEL MASTRO  
Università degli Studi di Napoli Federico II  
gianluca.delmastro@unina.it





LISA DALLA VALERIA

## ALEXANDER AND THE ARISTOTELIAN FORMULA OF THE PRINCIPLE OF EXCLUDED MIDDLE IN *METAPHYSICS* Γ 7

**ABSTRACT:** Alexander of Aphrodisias' comment to the arguments on the principle known as of excluded middle, held by Aristotle in *Metaphysics* Γ 7-8, seems to interpret that text in a predominantly logical and philosophical perspective, and considers the subsequent research carried out in different fields. This perspective emerges from the particular importance that the exegete gives to not only the concepts of true and false with respect to the principle's formula ("For neither can there be anything intermediate of a contradiction, but of one thing we must either affirm or deny one thing, whatever it is" 1011b 23-24) and its first proof, but also to the axioms and the concept of contradiction. The attribution to the principle of a meaning closely related to those concepts can, moreover, be traced back to Alexander. The reason for Alexander's interpretative choice could be found in his own conception of first philosophy as a demonstrative science, which seems to discover a consistent criterion for truth in the principle, thus establishing the existence of something true and how to find it. However, such a requirement would be purely Alexandrian, because in Aristotle, as can be demonstrated by the texts, the truth is nothing more than the discourse which describes reality as it is. In fact, the truth expresses a relationship between terms, and this relationship may be said to subsist, in the case of the affirmative statement, or not subsist, in the case of denial.

**RÉSUMÉ:** Le commentaire d'Alexandre d'Aphrodise sur le principe dit du tiers exclu, tenu par Aristote dans la *Metaphysique* Γ 7-8, semble interpréter ce texte dans une perspective logique et philosophique et prend en compte les recherches ultérieures dans différents domaines. Cette perspective vient de l'importance particulière que l'exégète donne non seulement aux concepts de vrai et de faux en ce qui concerne la formule du principe ("Il n'y a pas d'intermédiaire d'une contradiction, mais pour une chose il faut ou bien affirmer ou bien nier une chose, quoi qu'il s'agisse" 1011b23-24) et sa première

preuve, mais aussi aux axiomes et au concept de contradiction. L'attribution du principe d'une signification étroitement liée à ces concepts peut, de plus, être retracée jusqu'à Alexandre. La raison du choix d'interprétation d'Alexander pourrait être trouvée dans sa propre conception de la première philosophie comme une science démonstrative, qui semble découvrir un critère cohérent pour la vérité dans le principe, établissant ainsi l'existence de quelque chose de vrai et comment le trouver. Cependant, une telle exigence serait purement alexandrienne, parce que pour Aristote, comme on peut le démontrer dans les textes, la vérité n'est rien de plus que le discours qui décrit la réalité comme elle est. En fait, la vérité exprime une relation entre des termes et on peut dire que cette relation subsiste, dans le cas de la déclaration affirmative, ou ne subsiste pas, dans le cas d'un démenti.

**KEYWORDS:** Aristotle; Alexander of Aphrodisias; Excluded Middle; *Metaphysics*; Principle; Axiom; Contradiction; True False; Affirmation Negation

The following considerations examine a specific passage in Alexander of Aphrodisias' commentary on Aristotle's *Metaphysics* Γ. In this passage the commentator explains the formulation of the principle known as of excluded middle, exposed by Aristotle at the beginning of *Metaphysics* Γ 7, and the first argument Aristotle added to prove this principle by way of refutation.

There are few studies on Alexander's comment of book Γ. The studies carried out by K. L. Flannery are eminent<sup>1</sup> among the general studies, critical editions and translations.<sup>2</sup> He is the author of a monograph dedicated to the logic of Alexander. This work, however, mainly refers to the comment of *Analytics* and illustrates how Alexander interprets the various syllogisms and their philosophical importance. Therefore, in relation to the problem analyzed here, Flannery's most

---

<sup>1</sup> K.L. Flannery, *Ways into the Logic of Alexander of Aphrodisias*, Leiden, Brill, 1995; K.L. Flannery, "Logic and Ontology in Alexander of Aphrodisias' Commentary on *Metaphysics* IV", in G. Movia (ed.), *Alessandro di Afrodisia e la Metafisica di Aristotele*, Milano, Vita e Pensiero, 2003, p. 117-134.

<sup>2</sup> See Alexandri Aphrodisiensis in *Aristotelis Metaphysica Commentaria*, edidit H. Bonitz, Berolini, Reimer, 1847; Alexandri Aphrodisiensis in *Aristotelis Metaphysica Commentaria*, edidit M. Hayduck, Berolini, Reimer, 1891; Alexander of Aphrodisias, *On Aristotle Metaphysics 4*, trans. A. Madigan SJ, London, Duckworth, 1993; Alessandro di Afrodisia, *Commentario alla Metafisica di Aristotele*, G. Movia (ed.), Milano, Bompiani, 2007; M. Casu, "Commento al libro Γ", in Alessandro di Afrodisia, *Commentario alla Metafisica di Aristotele*, p. 559-848.

relevant article is the one which examines in detail some parts of Alexander's comment on *Metaphysics* Γ. His study is part of the proceedings of a conference held in Cagliari in April 1999 entirely dedicated to the relationship between Alexander and Aristotle's *Metaphysics*.<sup>3</sup> Flannery argues in this work that Alexander often tends to interpret as demonstrative the arguments in which Aristotle refers to the level of signification. Alexander does in fact believe that philosophy is a demonstrative science and so, influenced by that conception, occasionally deviates from Aristotle's text.<sup>4</sup>

M. Bonelli, however, in a monograph on Alexander's metaphysics, uses as her main source the comment of Alexander on *Metaphysics* Γ.<sup>5</sup> The purpose of her work, chronologically situated after Flannery's monograph and before the conference in Cagliari, is to show how, in Alexander's opinion, philosophy must be intended as a demonstrative science with definite objects and features. In this context her research also addresses the issue of axioms, even if from a general point of view. M. Bonelli points out that, according to Alexander's interpretation, axioms are indemonstrable truths that are involved in demonstrative arguments. Indeed, philosophy is, for Alexander, a science whose argumentations originate from these improvable truths.<sup>6</sup>

Even at the conference of Cagliari, M. Mignucci dealt with Alexander's comment of a specific Aristotelian argument which proves the principle of non-contradiction.<sup>7</sup> He looks for a more objective interpretation compared to Alexander of what Aristotle intended to add as a proof. Regarding this argument, he points out the features and underlines the expressions that can lead to different interpretations. Only

---

<sup>3</sup> See Movia, *Alessandro di Afrodisia e la Metafisica di Aristotele*.

<sup>4</sup> See Flannery, "Logic and Ontology in Alexander of Aphrodisias", p. 134.

<sup>5</sup> See M. Bonelli, *Alessandro di Afrodisia e la metafisica come scienza dimostrativa*, Napoli, Bibliopolis, 2001.

<sup>6</sup> See *ibid.*, p. 245.

<sup>7</sup> See M. Mignucci, "Alessandro interprete di Aristotele: luci ed ombre del commento a *Metaph. Γ*", in Movia, *Alessandro di Afrodisia e la Metafisica di Aristotele*, p. 93-116.

later M. Mignucci clarifies what Alexander expresses in the exegesis of the argument. His explanation of both Alexander's and Aristotle's texts stands in a 'logical-philosophical' perspective, which tends to highlight the formal-logical characteristics of the two texts.

Even if these studies deal primarily with the commentary on *Metaphysics* Γ, they do not address the Alexandrian concept of the principle known as of excluded middle or of its proofs. Moreover, chapters 7 and 8 of *Metaphysics* Γ also have not often and specifically been studied.<sup>8</sup> However it is important to analyze these passages because there are some relevant aspects in which Alexander departs from Aristotle and presents traits of originality.

For this reason it is necessary to refer to very specific texts. As anticipated, the Aristotelian lines that will be analyzed are *Metaphysica* Γ 7, 1011b 23-29, in which he formulates the principle known as of excluded middle and gives a first proof of it. I will then consider Alexander's commentary on the passage in *Metaphysica* 328, 5-329, 4. As the

---

<sup>8</sup> Specifically regarding the principle known as excluded middle see: T.V. Upton, "The principle of excluded middle and causality: Aristotle's more complete replay to the determinist", *History of Philosophy Quarterly*, 4, 1987, p. 359-367; I. Didilescu, "Sur le tiers exclu chez Aristote", *Revue roumaine des sciences sociales. Série de philosophie et logique*, 16, 1972, p. 37-42, which both consider this principle referring to the problem of future statements and of determinism; G. Cenacchi, "I problemi intorno al principio del terzo-escluso secondo Aristotele. Tommaso d'Aquino in relazione al pensiero contemporaneo", *Aquinas*, 17, 1974, p. 240-263, who considers these passages, but he always agree with the interpretation of Tommaso and explains it in opposition with the intuitionism. Recently J.-B. Gourinat, "Principe de contradiction, principe du tiers-exclu et principe de bivalence: philosophie première ou organon?", in M. Bastit-J. Follon (eds), *Logique et métaphysique dans l'Organon d'Aristote. Actes du colloque de Dijon*, Louvain La Neuve-Paris-Sterling, Peeters, 2001, p. 63-91 and, W. Cavini, "Arguing from a Definition: Aristotle on truth and Excluded Middle", in N. Angelis-F. Peonidis (eds), *Aristotle on logic, language and science*, Thessaloniki, Sakkoulas, 1998, p. 3-15, Id., "Principia contradictionis. Sui principii aristotelici della contraddizione (§§ 1-3)", *Antiquorum philosophia. An international journal*, 1, 2008, p. 123-169, which both stand in a 'logical-philosophical' perspective, consider the meaning of the principle known as excluded middle compared to the demonstrative arguments and the meaning of the principle of non-contradiction. Some considerations on the principle known as excluded middle could also be found in more general studies, for example: C.A.Viano, *La logica di Aristotele*, Torino, Taylor, 1955; A. Stevens, *L'ontologie d'Aristote au carrefour du logique et du réel*, Paris, Vrin, 2000; J. Barnes, *Truth, etc. Six Lectures on Ancient Logic*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2007.

methodology, at first I will present the Aristotelian conception and then I will show how Alexander's interpretation is original in its divergence from Aristotle.

The Aristotelian formula of the principle that is commonly known as of excluded middle is the following:

For neither can there be anything intermediate in a contradiction, but of one thing we must either affirm or deny one thing, whatever it is.<sup>9</sup>

Aristotle's formula asserts only that there is nothing intermediate between what is opposed in the contradictory way. Of one thing, in fact, it is only possible to affirm or deny one thing, whatever it is.

It is clear from the text that Aristotle does not explicitly state whether the principle should be reported to the opposition between 'things' (*πράγματα*), namely terms or states of affairs, or 'propositions' (*φάσεις*), namely sentences.<sup>10</sup> The concepts of intermediate, contradiction, affirmation and negation, which Aristotle uses to formulate the principle, refer to both types of opposition. Indeed, not only contradictory statements, such as "Socrates is sitting" and "Socrates is not sitting", are opposed, but also the state of affairs described in those propositions, namely "the sitting of Socrates" and "the not sitting of Socrates". The

---

<sup>9</sup> Aristot. *Metaph.* Γ 7, 1011b23-24: 'Ἀλλὰ μὴν οὐδὲ μετὰξὺ ἀντιφάσεως ἐνδέχεται εἶναι οὐθέν, ἀλλ' ἀνάγκη ἢ φάναι ἢ ἀποφάναι ἐν καθ' ἑνὸς ὁτιοῦν.

<sup>10</sup> I agree with the translations of H.G. Apostle, in *Aristotle's Metaphysics*, trans. Hippocrates G. Apostle, Bloomington-London, Indiana University Press, 1966; C. Kirwan, in *Aristotle, Metaphysics. Books Γ, Δ and Ε*, Oxford, Clarendon Press, 1993<sup>2</sup> (1971<sup>1</sup>); J. Barnes, in *The complete works of Aristotle. The Revised Oxford Translation*, Princeton, Princeton University Press, 1984, vol. II, p. 1597, which do not add a referring to terms as: P. Eusebiotti, in *Aristotele, La metafisica*, con una introduzione storica analitica e filosofica a cura di E. Oggioni, Padova, 1950, p. 496; G. Reale, in *Aristotele, Metafisica*, Milano, Bompiani, 2004, (Napoli, Loffredo, 1968<sup>1</sup>), p. 179; T.M. Calvo Martínez, in *Aristóteles, Metafisica*, Madrid, Biblioteca Básica Gredos, 2000, p. 186; or a referring to propositions as: G. Colle, in *Aristote, La Métaphysique*, Louvain, Éditions de l'Institut supérieur de Philosophie, 1931, vol. III, p. 36; H. Tredennick, in *Aristotle in twenty-three volumes*, Cambridge-London, Harvard University Press-Heinemann, 1975 (1933<sup>1</sup>), vol. XVII, p. 199; J. Tricot, in *Aristote, La Métaphysique*, Paris, Vrin, 1970 (1953<sup>1</sup>), p. 235.

latter pair of opposites, as is known, is a case of opposition between terms.<sup>11</sup>

According to the principle, the opposition as contradiction, between both propositions and terms, is characterized by the non-existence of an intermediate. Specifically, it is necessary that what is opposed in a contradictory way be only the affirmation or the negation of one thing about one thing. So it is possible to show how the principle known as of excluded middle establishes the ‘necessary duality’ of affirmation and negation.

When applied to propositions, ‘necessary duality’ means that one cannot express oneself differently from affirmation and negation, that is to say that there are not different ways of connecting a subject and a predicate from the attribution, expressed by the affirmation, or subtraction, expressed by the negation. However, if it refers to things, the principle asserts that a certain state of things either subsists or does not subsist, either it is or it is not. In other words, what is described in affirmative or negative speech is a connection between two objects that can be real or not, but there is nothing intermediate between the existence of this connection and its non-existence, between the subsistence of a certain state of affairs, described by affirmation, and the non-subsistence described by negation, or between being and not being of a particular subject.<sup>12</sup>

It is also important to note that the principle, in the Aristotelian formula, does not refer to the notions of true and false. Indeed, if we

---

<sup>11</sup> See Aristot. *Cat.* 10, 11b 17-23; 13b 12-33; *Top.* II 2, 109b 13-23. On the difference between the opposition of terms and the opposition of propositions, see C. Rossitto, “Opposizione e non contraddizione nella *Metafisica* di Aristotele”, in E. Berti *et alii*, *La contraddizione*, Roma, Città Nuova, 1977, p. 42-69; Ead., *Studi sulla dialettica in Aristotele*, Napoli, Bibliopolis, 2000, esp. p. 347-366; Ead., “Aristotele, *Categorie*, 10. Gli ‘opposti’ e la loro classificazione”, in M. Bonelli-F.G. Masi (eds), *Studi sulle Categorie di Aristotele*, Amsterdam, Adolf M. Hakkert, 2011, p. 249-264.

<sup>12</sup> As I tried to demonstrate in L. Dalla Valeria, “Il principio del ‘terzo escluso’ nella *Metafisica* di Aristotele”, *Dissertazione di Dottorato di Ricerca in Filosofia*, Padova, Università degli Studi di Padova, 2009, p. 31-63.

understand it as establishing the ‘necessary duality’ of affirmation and negation, the principle is independent from these concepts.

Alexander’s lemma in *Metaphysica* 328, 5-6 contains only the first part of the Aristotelian formula, “for neither can there be anything intermediate in a contradiction”, but his comment concerns the complete formula and the first proof. The subject of the following lemma is, in fact, the second proof.

The part of the exegesis, which seems to relate more closely to the formula of the principle, reads as follows:

Having shown that it is not possible for the contraries to simultaneously subsist, [Aristotle] shows then by many [arguments] that there is nothing intermediate of a contradiction. So it could be established by these that the contradiction is not simultaneously false. From this could follow that the [contradiction] itself divides in any case the true and the false. In fact, if both [the parts of a contradiction] are neither simultaneously true, as has been shown, nor simultaneously false (this could indeed be said an intermediate of a contradiction) it remains that in every case one of the two parts of the same [contradiction] is true and the other false. So he shows that nothing is intermediate of a contradiction. It is necessary to assume a single contradiction: this would be possible only if it were one thing of one single thing (ἐν καθ’ένός) that which could be both affirmed and denied. Indeed, if it were not one thing of one thing, there would not still be one and the same contradiction, but the assertions and denials would be several. This was discussed more extensively in *De Interpretatione* and in the writing *On Affirmation*. For this reason he added “one thing of one thing”.<sup>13</sup>

---

<sup>13</sup> Alex. Aphrod. in *Metaph.* 328, 7-19 Hayduck: Δείξας ὅτι μὴ οἶόν τε ἅμα τὰναντία ὑπάρχειν, ἐφέξῃς δείκνυσι διὰ πλειόνων ὅτι μηδὲν ἐστὶ μεταξὺ τῆς ἀντιφάσεως. προσκατασκευάζοιτο δ’ ἂν διὰ τούτου τὸ μηδὲ ψεύδεσθαι ἅμα τὴν ἀντίφασιν· ὥ ἐποίτο ἂν τὸ διαιρεῖν ἐπὶ παντὸς αὐτὴν τὸ ἀληθὲς τε καὶ τὸ ψεῦδος, εἰ γὰρ μήτε ἀληθὲς ἅμα, ὡς δέδεικται, μήτε ἅμα ψευδές (δύναίτο γὰρ ἂν τοῦτο εἰρησθαι μεταξὺ τῆς ἀντιφάσεως), λείπεται τὸ ἐπὶ παντὸς τὸ ἕτερον αὐτῆς μόριον ἀληθὲς εἶναι, τὸ δὲ ἕτερον ψεῦδος. ὅτι οὖν μηδὲν τῆς ἀντιφάσεως μεταξὺ δείκνυσι. δεῖ δὲ μίαν λαμβάνειν ἀντίφασιν· τοῦτο δὲ εἴη ἂν, εἰ ἐν καθ’ένός εἴη καὶ τὸ καταφασκόμενον καὶ τὸ ἀποφασκόμενον· εἰ γὰρ μὴ ἐν καθ’ένός εἴη, οὐ μία ἔτι καὶ ἡ αὐτὴ ἀντίφασις, ἀλλὰ πλείους ἔσσονται αἱ τε καταφάσεις καὶ ἀποφάσεις, εἴρηται δὲ περὶ τούτων ἐπὶ πλεόν ἔν τε τῷ Περὶ ἑρμηνείας καὶ ἐν τῷ Περὶ καταφάσεως. διὸ καὶ αὐτὸς προσέθηκε τὸ ἐν καθ’ένός. My translation of this passage diverges from Madigan, in Alexander of Aphrodisias, *On Aristotle Metaphysics 4*, p. 123 and Casu, “Commento al libro Γ”, p. 771-773. It intends to be as faithful as possible to the Alexandrian structure and expressions and tries to avoid the introduction of excessive interpretive elements. In

Alexander introduces his comment on *Metaphysics* Γ 7 by summarizing what Aristotle previously demonstrated. As is known, Aristotle in *Metaphysics* Γ 4-6 proves by refutation the validity of the principle of non-contradiction. Alexander refers to the meaning of this principle with the expression “it is not possible for the contraries to simultaneously exist”. In this way he summarizes the arguments preceding the examination of the principle known as of excluded middle. He then introduces this principle by stating that “there isn’t anything intermediate in a contradiction”, as written in the lemma he cites. However, from this statement he draws a conclusion that is not explicit in Aristotle. Indeed, according to Alexander, the fact that there is no intermediate of a contradiction demonstrates at once that the contradictory pairs cannot be both false. In other words, the principle also demonstrates the impossibility for a contradictory pair, the one consisting in an affirmation and the other in a negation, to be both false. So the commentator introduces a concept: the concept of falsehood, which was not implicated in the original text. This indicates Alexander’s greater interest in the possibility to establish what is true and what is false, even regarding the so-called principle of excluded middle. It is his own conception, which is not so evident in the *Metaphysics*.

This observation is confirmed by the subsequent exegesis in which Alexander deduces, from the observation that the principle of excluded middle means that the two sides of the contradiction cannot be simultaneously false, that the contradiction, which consists only and always of two opposites (the affirmation and the negation), always necessarily separates the true and the false. The reason why the contradiction is able to make that distinction goes back to the nature of the two principles discussed in book Γ. The principle of non-

---

particular, I do not agree with Madigan’s and Casu’s translations as they respectively translate γάρ with ‘for’ and ‘poiché’; but also as Casu translates ἀντιφασίς with ‘enunciati contraddittori’. In my opinion, in fact, even if Alexander refers to propositions, it could not be so clear from the simple use of the noun ἀντιφασίς. This way I prefer to save the ambiguity of the term, where it is possible.

contradiction, indeed, states, according to Alexander, that the two members of the contradiction cannot be simultaneously true, while the principle known as of excluded middle states that they cannot be simultaneously false. Therefore, if the members of a contradiction can be neither true nor false, they will necessarily always be one true and one false, although they may over time change their status and the true become false and the false true.<sup>14</sup>

It is also remarkable that, in the commentator's point of view, what may be considered intermediate of a contradiction is something that might be simultaneously false. This reveals the fact that Alexander considers as intermediate of contradiction an affirmation and a negation which are simultaneously false. He does not seem to consider the *Physics* of Aristotle, where instead the concept of intermediate is related to change. This concept, indeed, is defined by Aristotle as a point required within a process of change where there is a shift from an opposite to the other, for example, in the gradual change from white to black, all the different shades of gray are intermediate. But, precisely, it is the latter type of intermediate which Aristotle refers to not only in *Metaphysics* book Γ but also book I, of which unfortunately we do not have Alexander's commentary.<sup>15</sup>

The exegete, after the explanation of the principle's formula according to his original view, dedicates several lines to clarifying the expression "one thing of one thing (ἐν καθ' ἑνός)". Indeed, the argument presented must remain under this condition to be valid, meaning the affirmation and the negation must connect one same subject to one same

---

<sup>14</sup> This interpretation of Alexander is precisely the one resumed in contemporary studies concerning the principle of excluded middle in Aristotle, almost taking for Aristotelian an exegesis which, as we have seen, was created by Alexander. See especially: Aristotle's *De Interpretatione. Contradiction and dialectic*, C.W.A Whitaker (ed.), Oxford, Clarendon Press, 1996, p. 79-82; Gourinat, "Principe de contradiction", p. 70; Cavini, "*Principia contradictionis*", in particular p. 125-135.

<sup>15</sup> See Aristot. *Phys.* I 5, 188a 36-b 8; 188b 21-26; V 1, 224b 28-35; *Metaph.* I 7, 1057a 30-33; 1057b 2-4; 1057b 4-32; 1057a 21-22: "In fact, we say intermediate the things to which it is first necessary to change what change" (μεταξὺ μὲν γὰρ ταῦτα λέγομεν εἰς ὅσα μεταβάλλειν ἀνάγκη πρότερον τὸ μεταβάλλον).

predicate, whatever they are. Alexander rightly notes, consistently with Aristotle's doctrines, that if this condition is not satisfied, there is no longer a single contradiction, whose members must necessarily be the one true and the other false, but there are many affirmations and negations, which are not opposed in a contradictory way. So Alexander refers to *De Interpretatione*, the work which closely examines the contradiction as an opposition between propositions.

These two observations also reveal a further aspect of Alexander's exegesis, namely that he considers the principle of excluded middle as referring to the opposition between propositions, while Aristotle's text, as stated, uses a terminology which refers to both the opposition between propositions and between terms.

The same perspective characterizes also his subsequent analysis of the first proof of the principle, while in Aristotle's text we read:

This is evident for he who defines what is the true and the false; indeed, the false is the saying that what is is not and that what is not is; the true is the saying that what is is and what is not is not; hence, also he who say that something is or is not (ὥστε καὶ ὁ λέγων εἶναι ἢ μὴ) say the true or say the false, but neither what is is said not to be or to be [indifferently] nor what is not.<sup>16</sup>

As can be noted, Aristotle begins the argument by asserting that the evidence of the principle emerges through the definition of false and true.<sup>17</sup> He defines the false as “the saying that what is is not and that what is not is”; namely, the false is a statement declaring the existence of something that does not exist or the non-existence of something that exists. The true, on the other hand, is defined as “the saying that what is is and what is not is not”. Consequently, even those who claim to say something intermediate between affirmation and negation when

---

<sup>16</sup> Aristot. *Metaph.* Γ 7, 1011b 25-29: δῆλον δὲ πρῶτον μὲν ὀρισσαμένοις τί τὸ ἀληθὲς καὶ ψεῦδος. τὸ μὲν γὰρ λέγειν τὸ ὄν μὴ εἶναι ἢ τὸ μὴ ὄν εἶναι ψεῦδος, τὸ δὲ τὸ ὄν εἶναι καὶ τὸ μὴ ὄν μὴ εἶναι ἀληθές, ὥστε καὶ ὁ λέγων εἶναι ἢ μὴ ἀληθεύσει ἢ ψεύσεται. ἀλλ' οὔτε τὸ ὄν λέγεται μὴ εἶναι ἢ εἶναι οὔτε τὸ μὴ ὄν.

<sup>17</sup> I consider the definition of true and false a part of the first proof and not a part of principle's formula, as I illustrated in Dalla Valeria, *Il principio del 'terzo escluso'*, p. 67-68.

declaring that something “is or is not” without distinction, as if the joint expression “is or is not” constituted a third opportunity for preaching in addition to affirmation and negation, say the true or the false. This is because, Aristotle explains, neither for what is, it is irrelevant to be or not to be, nor for what is not, it is irrelevant to be or not to be.<sup>18</sup>

The characteristic of the concepts of true and false is to show more effectively how the discourse is related to reality, namely to what is or to what is not. In other words, Aristotle begins his argumentation by showing how what is expressed in the discourse always refers to a reality that is determined in a certain way. So, when the affirmation (saying that it is) is referred to something that actually is, then it is true: when the affirmation is referred to something that is not, then it is false, and likewise the negation.

Aristotle refutes by this definition of true and false one who says that the indifferent preaching “is or is not” constitutes a kind of preaching intermediate between affirmation and negation. However, discourse is descriptive of reality, which is always determined or in the sense of the existence or of non existence referring to a certain state of affairs. So, even he who makes such a preaching is stating the true or the false. Indeed, if he refers to what is, it is false to say that what is “is or is not”, because it is. If he refers to what is not, it is false to say that what is not “is or is not”, because it is not. Only if one relates to a future event, it is true to say that it “is or is not”, because the event has not yet been determined, but, in this case, the expression must be understood as “will be or will not be”. Moreover, this expression also has its own contradictory expression that, referred to a future event, is false: saying that it will not “will be or not will be”.<sup>19</sup>

---

<sup>18</sup> See *ibid.*, p. 67-87; in the same interpretative current: Eusebiotti, in Aristotele, *La metafisica*, p. 496; A. Russo, in Aristotele, *Opere*, G. Giannantoni (ed.), trans. A. Russo, Roma-Bari, Laterza, 1973, vol. VI: *Metafisica*, p. 115; Calvo Martínez, in Aristóteles, *Metafisica*, p. 186.

<sup>19</sup> See Aristot. *De interpr.* 9, 19a23-32: “What is, necessarily is, when it is; and what is not, necessarily is not, when it is not. But not everything that is, necessarily is; and not everything that is not, necessarily is not. For to say that is, is of necessity, when it is,

Hence, from the Aristotelian argumentation, it is clear that reality in its determination, namely the being of what is and the not being of what is not, demonstrates that there can be nothing intermediate in a contradiction, as pointed out by the fact that the discourse describing a certain state of affairs either it is in accordance with reality, then it is true, or it is not in accordance with reality, then it is false. That is the only possible way, during the axiom's demonstration, to use the definition of true and false, because if the principle of excluded middle was deduced from this definition, its value as axiom would be denied.

Alexander's analysis is completely different, as we can infer from his comment:

1. To show that there is nothing intermediate of a contradiction [Aristotle] begins using at first this argument. He defines what is the true and the false and assumes (καὶ λαμβάνει) that the true is the saying that what is is and that what is not is not, the false is the saying that what is is not or that what is not is, among these some are affirmations others are negations.

2. One who says that this intermediate is or is not, if it is something in general (for this, indeed, [Aristotle states] "hence, also those who say that this is or is not", he means the intermediate), it is clear that he can say the truth or false. Indeed, anyone who makes a statement about something and says that the same thing is or is not, says the true or the false. In this case this is impossible; in fact, those who say that what is or what is not is or is not, were the ones telling the truth, namely

---

is not the same as saying unconditionally that it is of necessity. Similarly with what is not. And the same account holds for contradictories: everything necessarily is or is not, and will be or will not be; but one cannot divide and say that one or the other is necessarily. I mean, for example: it is necessary for there to be or not to be a sea-battle tomorrow; but it is not necessarily for a sea-battle to take place tomorrow, nor for one not to take place – though it is necessarily for one to take place or not to take place" (τὸ μὲν οὖν εἶναι τὸ ὄν ὅταν ᾗ, καὶ τὸ μὴ ὄν μὴ εἶναι ἀν μὴ ᾗ, ἀνάγκη· οὐ μέντοι οὔτε τὸ ὄν ἅπαν ἀνάγκη εἶναι οὔτε τὸ μὴ ὄν μὴ εἶναι – οὐ γὰρ ταῦτόν ἐστι τὸ ὄν ἅπαν εἶναι ἐξ ἀνάγκης ὅτε ἐστίν, καὶ τὸ ἁπλῶς εἶναι ἐξ ἀνάγκης· ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τοῦ μὴ ὄντος. – καὶ ἐπὶ τῆς ἀντιφάσεως ὁ αὐτὸς λόγος εἶναι μὲν ἢ μὴ εἶναι ἅπαν ἀνάγκη, καὶ ἔσεσθαι γε ἢ μὴ· οὐ μέντοι διελόντα γε εἰπεῖν θάτερον ἀναγκαῖον. Λέγω δὲ οἷον ἀνάγκη μὲν ἔσεσθαι ναυμαχίαν αὔριον ἢ μὴ ἔσεσθαι οὐ μέντοι γενέσθαι αὔριον ναυμαχίαν ἀναγκαῖον οὐδὲ μὴ γενέσθαι γενέσθαι μέντοι ἢ μὴ γενέσθαι ἀναγκαῖον), trans. by J.L. Ackrill, in Aristotle's *Categories and De Interpretatione*, Oxford, Clarendon Press, 1963, p. 52-53.

the ones saying either an affirmation or a negation, but what is intermediate in the contradiction is neither of these.

3. This is the meaning of the discourse, that the ones, who say that what is and what is not is or is not, tell the true and tell the false, as was defined, but the one who says that the intermediate of the contradiction is or is not neither says that what is is or is not nor that what is not [is or is not], since the intermediate between what is and what is not is neither what is nor what is not; therefore, the one who predicates the being of the same thing or the not being could neither say the true nor the false. Likewise, also if someone does not predicate the being or the not being of the same thing, but something else. In fact, even when he is predicating something else of the same thing he says the true or the false, since the same thing must be or not be, if he who predicates something of the same thing is going to say the true or the false, but the intermediate of what is and of what is not and of contradiction neither is something that is nor something that is not.<sup>20</sup>

This long passage is divided into three steps, as has been shown. The first step is the definition of true and false. Alexander points out that Aristotle starts using this argument and quotes the famous definition of

---

<sup>20</sup> Alex. Aphrod. in *Metaph.* 328,19-329,4 Hayduck: πρὸς δὲ τὴν δεῖξιν τοῦ μηδὲν εἶναι τῆς ἀντιφάσεως μεταξὺ πρώτη ἐπιχειρήσει χρῆται τοιαύτη. ὀρίζεται τί ἐστὶ τὸ ἀληθὲς καὶ τί τὸ ψεῦδος, καὶ λαμβάνει ἀληθὲς μὲν εἶναι τὸ τὸ ὄν λέγειν εἶναι καὶ τὸ μὴ ὄν μὴ εἶναι, ψεῦδος δὲ τὸ τὸ ὄν λέγειν μὴ εἶναι ἢ τὸ μὴ ὄν εἶναι. ὦν τὰ μὲν καταφάσεις εἰσὶ, τὰ δὲ ἀποφάσεις. ὁ δὲ τὸ μεταξὺ τοῦτο λέγων εἶναι ἢ μὴ εἶναι, εἰ ὅλως ἔστι τι (διὰ γὰρ τοῦ ὥστε καὶ ὁ λέγων τοῦτο εἶναι ἢ μὴ περὶ τοῦ μεταξὺ εἴρηκε), δηλὸν μὲν ὅτι ἀληθεύει μὲν ἂν ἢ ψεύδοιτο. πᾶς γὰρ ὁ περὶ τίνος ἀποφαινόμενος καὶ ἢ εἶναι αὐτὸ λέγων ἢ μὴ εἶναι ἀληθεύει ἢ ψεύδεται. ἀδύνατον δὲ τοῦτο ἐπὶ τούτου οἱ γὰρ τὸ ὄν ἢ τὸ μὴ ὄν ἢ εἶναι ἢ μὴ εἶναι λέγοντες ἦσαν οἱ ἀληθεύοντες, τουτέστιν οἱ κατάφασιν ἢ ἀπόφασιν λέγοντες, τὸ δὲ μεταξὺ τῆς ἀντιφάσεως οὐδὲ τὸ ἕτερον τούτων. ὁ λέγει, τοιοῦτόν ἐστιν, ὅτι ἀληθεύουσι μὲν καὶ ψεύδονται οἱ τὸ ὄν καὶ μὴ ὄν εἶναι ἢ μὴ εἶναι λέγοντες, ὡς ὠρίσθη, ὁ δὲ τὸ μεταξὺ τῆς ἀντιφάσεως λέγων εἶναι ἢ μὴ εἶναι οὔτε τὸ ὄν εἶναι ἢ μὴ εἶναι λέγει οὔτε τὸ μὴ ὄν, τῷ τὸ μεταξὺ τοῦ τε ὄντος καὶ τοῦ μὴ ὄντος μήτε ὄν εἶναι μήτε μὴ ὄν. ὥστε οὔτ' ἂν ἀληθεύει οὔτε ψεύδοιτο ὁ τὸ εἶναι αὐτοῦ ἢ τὸ μὴ εἶναι κατηγορῶν. ὁμοίως δὲ καὶ εἰ μὴ τὸ εἶναι ἢ μὴ εἶναι αὐτοῦ κατηγορεῖ τις, ἄλλο δὲ τι. οὐδὲ γὰρ ἄλλο τι κατηγορῶν αὐτοῦ ἢ ἀληθεύσει ἢ ψεύσεται, τῷ δεῖν μὲν αὐτὸ εἶναι ἢ μὴ εἶναι, εἰ μέλλοι ὁ κατηγορῶν τι αὐτοῦ ἢ ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι. τὸ δὲ μεταξὺ τοῦ ὄντος καὶ μὴ ὄντος καὶ τῆς ἀντιφάσεως οὔτε ὄν ἐστὶν οὔτε μὴ ὄν (translation by the Author). In this case I diverge from Madigan's translation of τὸ ὄν with 'it is the case' and of τὸ μὴ ὄν with 'it is not the case', and also from Casu's one of the word ἀντιφάσις with 'enunciati contraddittori' and μεταξὺ with 'termine intermedio', because these are not so necessary. See Madigan, in Alexander of Aphrodisias, *On Aristotle Metaphysics 4*, p. 123; Casu, "Commento al libro Γ", p. 773.

these concepts given by Aristotle, explaining that some expressions in the definition are affirmations while others are negations.

The second step of the argument is the paraphrase of the Aristotelian text. From Alexander's point of view, Aristotle's argument regards someone saying that the intermediate is or is not something, if it is admitted, but not granted, that the intermediate is something. This person, who says something of the intermediate, will say the true or the false, as everyone who states something but, in this case, it is impossible because of the nature of intermediate.

The Alexandrian exegesis is found more properly in the third step. In his opinion, indeed, the Aristotelian argument consists in observing that the intermediate of the contradiction is neither what is nor what is not: so anyone who says something about the intermediate cannot say neither true nor false, because only what is and what is not may be the subject of a true or false sentence.

Now let us consider more in detail the Alexandrian reconstruction of the argument to grasp how it is different from the Aristotelian text. As mentioned, Alexander begins by noting that Aristotle, to demonstrate that there is nothing intermediate of contradiction, uses the following argument based on the definition of the true and the false, which Alexander reports in a way very close to the original.

Even if the texts of the two authors examined so far appear equivalent, there is a difference. While Aristotle says that the principle is evident for those who define the true and the false, laying out a definition of these concepts, Alexander points out that Aristotle defines these concepts and assumes (*λαμβάνει*) that the true is a certain thing and the false another one.

The difference is of some importance. As regards to the meaning which could be given to the verb *λαμβάνειν*, I propose to choose the more technical one, namely the meaning which indicates the 'assumption' of a syllogistic premise, as Aristotle theorized in the *Posterior*

*Analytics*.<sup>21</sup> Firstly, this meaning is also in other passages of the same commentary of Alexander. Moreover the translations into modern languages point out precisely this sense of the verb, translating it with ‘to assume’<sup>22</sup>. Secondly, what is assumed is a premise and it is necessary to take a premise only during a deductive process of demonstration. The definition of truth and falsehood is not a simple discourse about these concepts, but a specifically one which clarifies what must be intended as truth and falsehood. So, if a definition is the starting point of an argumentation, as it seems to be, then this can only be a premise of a scientific syllogism, that is a demonstration in a strict sense. This seems to be the only possible role and therefore it is a real ‘assumption’. Thirdly, and consequently, it is even possible to understand the conjunction *καί*, that introduces the verb *λαμβάνει*, as explicative and translate it with ‘namely’. This reinforces the use of the definition of true and false as premise, because it introduces a statement that explains the specific meaning of those two concepts. In fact, definitions always act as

---

<sup>21</sup> See Aristot. *An. Post.* I 2, 72a 18-30: “If it must be grasped by anyone who is going to learn anything whatever, I call it an axiom (there are items of this kind); for it is of this sort of item in particular that we normally use this name. A posit which assumes either of the parts of a contradictory pair – what I mean is that something is or that something is not – I call a supposition. A posit which does not I call a definition. Definitions are posits (arithmeticians posit that a unit is what is quantitatively indivisible), but they are not suppositions (for what a unit is and that a unit is are not the same). Given that you must be convinced about some object and know it in so far as you possess a deduction of the sort we call a demonstration, and given that there is such a deduction in so far as these items – the items from which it proceeds – are the case, then you must not only already know the primitives (either all or some of them) – you must actually know them better. For something always holds better of that because of which it holds: e.g. that because of which we love somethings is better loved” (θέσεως δ’ ἢ μὲν ὀποτερονοῦν τῶν μορίων τῆς ἀντιφάσεως λαμβάνουσα, οἷον λέγω τὸ εἶναι τι ἢ τὸ μὴ εἶναι τι, ὑπόθεσις, ἢ δ’ ἄνευ τούτου ὀρισμός. ὁ γὰρ ὀρισμός θέσις μὲν ἐστὶ τίθεται γὰρ ὁ ἀριθμητικὸς μονάδα τὸ ἀδιαίρετον εἶναι κατὰ τὸ ποσόν· ὑπόθεσις δ’ οὐκ ἐστὶ· τὸ γὰρ τί ἐστὶ μονὰς καὶ τὸ εἶναι μονάδα οὐ ταυτόν. Ἐπεὶ δὲ δεῖ πιστεῦναι τε καὶ εἰδέναι τὸ πρᾶγμα τῶ τοιοῦτον ἔχειν συλλογισμόν ὃν καλοῦμεν ἀπόδειξιν, ἐστὶ δ’ οὗτος τῶ ταυτὶ εἶναι ἐξ ὧν ὁ συλλογισμὸς ἀνάγκη μὴ μόνον προγινώσκειν τὰ πρῶτα, ἢ πάντα ἢ ἓνια, ἀλλὰ καὶ μᾶλλον· αἰεὶ γὰρ δι’ ὃ ὑπάρχει ἕκαστον, ἐκείνῳ μᾶλλον ὑπάρχει, οἷον δι’ ὃ φιλοῦμεν, ἐκείνο φίλον μᾶλλον), trans. J. Barnes, in Aristotle, *Posterior Analytics*, Oxford, Clarendon Press, 1994<sup>2</sup> (1975<sup>1</sup>).

<sup>22</sup> See Alex. Aphrod. *in Metaph.* 238, 18; 239, 6; 34; 240, 21-22 Hayduck; see Madigan, in Alexander of Aphrodisias, *On Aristotle Metaphysics 4*, p. 123 and Casu, “Commento al libro Γ”, p. 773.

premises in demonstrations. However, the demonstration that Aristotle develops is a particular one, because it is a proof by refutation of an axiom, so subject to all the same requirements as the demonstration of the principle of non-contradiction. That is to say that you cannot state anything to demonstrate an axiom without making a *petitio principii*. So, if the interlocutor agrees to pronounce a name and to give it a specific meaning, he is responsible for the petition.<sup>23</sup> Similarly, in the case of the principle of excluded middle the interlocutor is in charge of the petition. In fact, when he admits that a noun has a specific meaning, he is attributing the meaning to the noun. So he believes that the noun has a certain meaning and does not have any other, but he is also assuming that it is not necessary to exclude the intermediate between meaning (affirmation) a certain thing and not meaning (negation) any other; indeed, this intermediate does not exist. This difference is, in my opinion, an early indicator of how Alexander interprets the argument – namely as a deductive argument – coherently with his conception of metaphysics as a demonstrative science. Therefore, we must read the Alexandrian exegesis from this perspective to properly understand his illustration.

To conclude this first step dedicated to the reconstruction of Aristotle's argument, Alexander notes that "among these" some are affirmations and some negations, probably meaning among the propositions which are used to define true and false. This way he states that the things which are true or false are affirmations or negations.

Regarding the second step, Alexander remarks that "one who says that this intermediate is or is not", namely one who attributes the being to the intermediate – if this is something in general – can only say the true or the false. So Alexander considers that the interlocutor is attributing a predicate to the intermediate, if we admit without granting the existence of an intermediate. This is confirmed, according to Alexander, by Aristotle's quotation reported. However, it is remarkable

---

<sup>23</sup> See Aristot. *Metaph.* Γ 4, 1006a 5-28.

that the quotation does not coincide entirely with the *Metaphysics* text as it has been transmitted and on which, in this case, the critical editions agree. In Aristotle we read “ὥστε καὶ ὁ λέγων εἶναι ἢ μὴ”, while in Alexander we have “ὥστε καὶ ὁ λέγων τοῦτο εἶναι ἢ μὴ”. As is easy to note, he adds the pronoun *τοῦτο*, addition that is only found in his text and that may be due to a difference in the actual copy that he had, but could also be due to quoting from memory. In any case, the presence of this pronoun, since it can be read as a subject of the verbs *εἶναι ἢ μὴ εἶναι*, supports Alexander’s interpretation.

If we consider that, as Alexander states, the pronoun *τοῦτο* replaces *μεταξύ*, then Aristotle, according to Alexander, derives from the definition of the true and the false the necessity for anyone who says that the intermediate is or is not, to say something true or false. However, Alexander explains, in the case of the intermediate that is impossible, because “everyone who makes a statement about something and says that the same thing is or is not, says the true or the false”. Referring indeed to the definition previously established and assumed, it was determined that those who say that what is is and who say that what is not is not, are telling the truth, because anyone who makes an affirmation or a negation says the true or the false, but the intermediate is none “of these”.

It is not clear which noun the pronoun ‘these’ replaces. Moreover, even though Alexander does put forth an interpretation within his paraphrase, it is not, to the eyes of a contemporary reader, less obscure than Aristotle’s text. However, Alexander himself realizes how difficult the argument is and, for that reason, goes on with the commentary to explain the meaning of what he has just said.

In fact, the third step of the text quoted is more properly dedicated to his exegesis. Alexander begins by setting a first point that emerges from the definition employed, namely anyone who is talking about what is or what is not and saying that it is or it is not, is also telling the truth or falsehood.

In the subsequent passage, he notes that the one who, however, says that the intermediate of the contradiction is or is not, expresses none of what above settled by the definition of the true and the false, in fact he says neither that what is is nor that what is not is not, because the intermediate of the contradiction can be neither what is nor what is not. The intermediate, indeed, is intermediate between affirmation and negation, so it is intermediate between a certain affirmation and its negation.

The refutation, in Alexander's opinion, is that anyone, who preaches that the intermediate is or is not can neither tell the true nor the false, because, as mentioned above, he neither says that what is is or is not, nor that what is not is or is not. So, the unacceptable consequence, in Alexander's opinion, is that the interlocutor is making a statement that is neither true nor false. Obviously there is the same result if the interlocutor does not say that the intermediate is or is not, but says something else. However, even with another predicate, he would not be able to say something true or false, because the same subject which is affirmed or negated must be or not be, and the intermediate between what is and what is not, namely the intermediate of a contradiction, is neither something that is nor something that is not.

According to the Alexandrian reconstruction of the argument, the fact that the intermediate neither is nor is not constitutes the error found in the thesis of the interlocutor, but Aristotle studies this possibility in depth only later. Instead, in this first issue, Alexander admits the existence of such an intermediate and shows that such an admission entails, as an unacceptable result, saying neither true nor false, so he drops this conclusion under an additional condition: "if he who predicates something of the same thing is going to say the true or the false".

This condition is very interesting because it reveals that the definition of true and false acts as premise and, at the same time, that the Alexandrian reconstruction of the argument is a deductive one. But,

from Aristotle's point of view, the argument added to prove an axiom cannot and must not be deductive. So Alexander seems to rely on what has emerged in a subsequent proof of the principle of excluded middle. In this proof, Aristotle considers how an intermediate in the contradiction could exist and, once admitted its existence, he defines the intermediate by the double negation of the contradictories.

The difference between the two authors must be traced back to Alexander's particular conception of metaphysics as a demonstrative science.<sup>24</sup> Aristotle would have understood the topic in the way that Alexander intends with difficulty, because of a methodological issue and content.

Regarding the methodological aspect, as pointed out earlier, the kind of proof that the principle of excluded middle as axiom requires is the same as the principle of non-contradiction, namely a particular application of the demonstration by refutation and not a deductive argument. Otherwise, as already noted, the meaning of the principle would be the definition of true and false, not the 'necessary duality' of affirmation and negation, as is clear in Aristotle's formula.

Regarding the doctrines of Aristotle, it is impossible to prove the non-existence of an intermediate between affirmation and negation, showing that about this intermediate one can say neither the true nor the false, because of the priority of what is over the discourse about it. As is clear in the following passage:

Concerning the facts this is about being united or divided; therefore, the one who believes that what is divided is divided and that what is united is united will say the true, however the one who has a contrary opinion to the facts, will say the false; so when is or is not a statement true or false? We must examine what we mean by this. Indeed, it is not for the fact that we really think that you are white that you are white, but because you are white we, who assert this, say the truth.<sup>25</sup>

---

<sup>24</sup> See Bonelli, *Alessandro di Afrodisia*.

<sup>25</sup> Aristot. *Metaph.* Θ 10, 1051b 2-9: τοῦτο δ' ἐπὶ τῶν πραγμάτων ἐστὶ τῶ συγκείσθαι ἢ διηρηθῆσθαι, ὥστε ἀληθεύει μὲν ὁ τὸ διηρημένον οἰόμενος διηρηθῆσθαι καὶ τὸ συγκείμενον συγκείσθαι, ἔψευσται δὲ ὁ ἐναντίως ἔχων ἢ τὰ πράγματα, πότ' ἐστὶν ἢ οὐκ ἐστὶ τὸ ἀληθές

The passage is well known and shows how it is always the reality to determine the truth or the falsehood of a statement, not *vice versa*, as the criterion of accordance sentences.<sup>26</sup> For this reason, Aristotle would hardly refuse the thesis of the interlocutor just because, talking about the intermediate of the contradiction, he cannot say the true nor the false. In fact, if we admit that something, that is neither what is nor what is not, exists, we must also admit that it is possible to truly talk about it, namely saying that it neither is nor is not. We will therefore be refuted by those who we wanted to refute. Moreover, Aristotle himself, in one of the following arguments added to demonstrate the principle known as of excluded middle, shows how those who admit the existence of an intermediate between affirmation and negation are forced to admit that there is also an intermediate between true and false, between being and not being, between generation and corruption.<sup>27</sup>

It is remarkable that the Alexandrian interpretation of the principle known as of excluded middle has become one of the most common interpretations of this Aristotelian doctrine. So, the meaning of the principle known as of excluded middle is currently considered the one given by Alexander, namely that the contradictory pairs cannot both be false. This meaning is accepted, in particular, by those who propose a logical-philosophical approach to the text.<sup>28</sup> However, the meaning of the principle formulated by Aristotle precedes the meaning established by Alexander. In fact, the impossibility that both the contradictories are false supposes that the contradictories are only two, as stated in the Aristotelian principle. This meaning is not obvious and cannot be inferred from the principle of non-contradiction.

---

λεγόμενον ἢ ψεῦδος; τοῦτο γὰρ σκεπτέον τί λέγομεν. οὐ γὰρ διὰ τὸ ἡμᾶς οἶεσθαι ἀληθῶς σε λευκὸν εἶναι εἰ σὺ λευκός, ἀλλὰ διὰ τὸ σὲ εἶναι λευκὸν ἡμεῖς οἱ φάντες τοῦτο ἀληθεύομεν.

<sup>26</sup> On contradiction see Aristot. *Cat.* 10, 13b 12-33; on being as true see Aristot. *Metaph.* Δ 7, 1017a 31-35; E 4, 1027b 20-23.

<sup>27</sup> See Aristot. *Metaph.* Γ 7, 1012a 5-9.

<sup>28</sup> See Whitaker, in Aristotle's *De Interpretatione. Contradiction and dialectic*, p. 79-82; Gourinat, "Principe de contradiction", p. 70; Cavini, "*Principia contradictionis*", p. 124.

Also, the two ideas that the first proof assumes as premise the definition of true and false and that the refutation consists in the impossibility of saying something “neither true nor false” have become part of the most famous commentaries on the *Metaphysics*,<sup>29</sup> and are often supported by the most recent logical-philosophical studies.<sup>30</sup> However, these ideas cannot be attributed to Aristotle in reason of both the methodological question and the inconsistency with other doctrines.

Alexander’s interpretation itself shows a distinct and original perspective, which is close to present-day logical-philosophical studies. The reason why must be traced back to his conception of philosophy as a demonstrative science. In his view, indeed, the first philosophy should avail of the syllogisms carefully described in the *Analytics*, but this is a philosophy original to Alexander, expressed in his own commentary *in Metaphysica*.

REFERENCES:

- Alexandri Aphrodisiensis *in Aristotelis Metaphysica Commentaria*, edidit Hermann Bonitz, Berolini, Reimer, 1847.
- Alexandri Aphrodisiensis *in Aristotelis Metaphysica Commentaria*, edidit Michael Hayduck, Berolini, Reimer, 1891.
- Alessandro di Afrodizia, *Commentario alla Metafisica di Aristotele*, Giancarlo Movia (ed.), Milano, Bompiani, 2007.
- Alexander of Aphrodisias, *On Aristotle Metaphysics 4*, trans. Arthur Madigan SJ, London, Duckworth, 1993.
- The complete works of Aristotle*. The Revised Oxford Translation, Jonathan Barnes (ed.), Princeton, Princeton University Press, 1984.
- Aristotele, *Opere*, Gabriele Giannantoni (ed.), vol. VI: *Metafisica*, trans. Antonio Russo, Roma-Bari, Laterza, 1973.

---

<sup>29</sup> See W.D. Ross, in Aristotle’s *Metaphysics*, a Revised Text with Introduction and Commentary by W.D. Ross, Oxford, Clarendon Press, 1953<sup>3</sup> (1924<sup>1</sup>), vol. I, p. 284-285; Tricot, in Aristotele, *La Métaphysique*, p. 235 and note 3; Reale, in Aristotele, *Metafisica*, p. 179; 872-873 note 2.

<sup>30</sup> See Whitaker, in Aristotle’s *De Interpretatione*, p. 79-82; Gourinat, “Principe de contradiction”, p. 70; Cavini, “Arguing from a Definition”, p. 10-11; Id., “*Principia contradictionis*”, p. 124.

- Aristotle's *Categories* and *De Interpretatione*, trans. John L. Ackrill, Oxford, Clarendon Press, 1963.
- Aristotle's *De Interpretatione. Contradiction and dialectic*, trans. Charles W.A. Whitaker (ed.), Oxford, Clarendon Press, 1996.
- Aristotle, *Posterior Analytics*, trans. Jonathan Barnes, Oxford, Clarendon Press, 1994<sup>2</sup> (1975<sup>1</sup>).
- Aristotle's *Metaphysics*, a Revised Text with Introduction and Commentary by William D. Ross, Oxford, Clarendon Press, 1953<sup>3</sup> (1924<sup>1</sup>).
- Aristotle in *twenty-three volumes*, trans. Hugh Tredennick, Cambridge-London, Harvard University Press-Heinemann, 1975 (1933<sup>1</sup>), vol. XVII.
- Aristote, *La Métaphysique*, trans. Gaston Colle, Louvain, Éditions de l'Institut supérieur de Philosophie, 1931.
- Aristotele, *La metafisica*, trans. Pietro Eusebiotti, con una introduzione storica analitica e filosofica di Emilio Oggioni, Padova, Cedam, 1950.
- Aristotele, *La Métaphysique*, Jules Tricot (ed.), Paris, Vrin, 1970 (1953<sup>1</sup>).
- Aristotle's *Metaphysics*, trans. Hippocrates G. Apostle, Bloomington-London, Indiana University Press, 1966.
- Aristotele, *Metafisica*, Giovanni Reale (ed.), Milano, Bompiani, 2004 (Napoli, Loffredo, 1968<sup>1</sup>).
- Aristóteles, *Metafisica*, trans. Tomás M. Calvo Martínez, Madrid, Biblioteca Básica Gredos, 2000.
- Aristotle, *Metaphysics. Books Γ, Δ and E*, trans. Christopher Kirwan, Oxford, Clarendon Press, 1993<sup>2</sup> (1971<sup>1</sup>).
- Barnes, Jonathan, *Truth, etc. Six Lectures on Ancient Logic*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2007.
- Bonelli, Maddalena, *Alessandro di Afrodisia e la metafisica come scienza dimostrativa*, Napoli, Bibliopolis, 2001.
- Casu, Marcella, "Commento al libro Γ", in Alessandro di Afrodisia, *Commentario alla Metafisica di Aristotele*, p. 559-848.
- Cavini, Walter, "Arguing from a Definition: Aristotle on truth and Excluded Middle", in Nikolaos Angelis-Filimon Peonidis (eds), *Aristotle on logic, language and science*, Thessaloniki, Sakkoulas, 1998, p. 3-15.
- Cavini, Walter, "Principia contradictionis. Sui principi aristotelici della contraddizione (§§ 1-3)", *Antiquorum philosophia. An international journal*, 1, 2008, p. 123-169.
- Cenacchi, Giuseppe, "I problemi intorno al principio del terzo-escluso secondo Aristotele. Tommaso d'Aquino in relazione al pensiero contemporaneo", *Aquinas*, 17, 1974, p. 240-263.

*Alexander and the Aristotelian Formula of the Principle of Excluded Middle*

- Dalla Valeria, Lisa, *Il principio del 'terzo escluso' nella Metafisica di Aristotele*, Dissertazione di Dottorato di Ricerca in Filosofia, Padova, Università degli Studi di Padova, 2009.
- Didilescu, Ion, "Sur le tiers exclu chez Aristote", *Revue roumaine des sciences sociales. Série de philosophie et logique*, 16, 1972, p. 37-42.
- Flannery, Kevin L., *Ways into the Logic of Alexander of Aphrodisias*, Leiden, Brill, 1995.
- Flannery, Kevin L., "Logic and Ontology in Alexander of Aphrodisias' Commentary on *Metafisica IV*", in Giancarlo Movia (ed.), *Alessandro di Afrodisia e la Metafisica di Aristotele*, p. 117-134.
- Gourinat, Jean-Baptiste, "Principe de contradiction, principe du tiers-exclu et principe de bivalence: philosophie première ou organon?", in Michel Bastit-Jacques Follon (eds), *Logique et métaphysique dans l'Organon d'Aristote. Actes du colloque de Dijon*, Louvain La Neuve- Paris-Sterling, Peeters, 2001, p. 63-91.
- Mignucci, Mario, "Alessandro interprete di Aristotele: luci ed ombre del commento a *Metaph. I*", in Giancarlo Movia (ed.), *Alessandro di Afrodisia e la Metafisica di Aristotele*, p. 93-116.
- Movia, Giancarlo (ed.), *Alessandro di Afrodisia e la Metafisica di Aristotele*, Milano, Vita e Pensiero, 2003.
- Rossitto, Cristina, "Opposizione e non contraddizione nella *Metafisica* di Aristotele", in Enrico Berti *et alii*, *La contraddizione*, Roma, Città Nuova, 1977, p. 42-69.
- Rossitto, Cristina, *Studi sulla dialettica in Aristotele*, Napoli, Bibliopolis, 2000.
- Rossitto, Cristina, "Aristotele, *Categorie*, 10. Gli 'opposti' e la loro classificazione", in Maddalena Bonelli-Francesca G. Masi (eds), *Studi sulle Categorie di Aristotele*, Amsterdam, Adolf M. Hakkert, 2011, p. 249-264.
- Stevens, Annick, *L'ontologie d'Aristote au carrefour du logique et du réel*, Paris, Vrin, 2000.
- Upton, Thomas V., "The principle of excluded middle and causality: Aristotle's more complete replay to the determinist", *History of Philosophy Quarterly*, 4, 1987, p. 359-367.
- Viano, Carlo A., *La logica di Aristotele*, Torino, Taylor, 1955.

LISA DALLA VALERIA  
Università degli Studi di Padova  
lisadallavaleria@libero.it





ANDREA COSTA

## APPROCHES DE LA STYLISTIQUE LEIBNIZIENNE: L'ICONOLOGIA DE CESARE RIPA ET LES *EXEMPLA* ROMANESQUES

**ABSTRACT:** This paper examines the contemporary approaches to the study of Leibniz's philosophical style and focuses on how they share a conception of style, descending from the romantic tradition. The article discusses the baroque fable Leibniz uses in closing his *Essays of Theodicy*, and analyses the problems raised by the use of allegoric and symbolic repertoires – such as Cesare Ripa's *Iconologia* – considered as privileged instruments to convert figures of speech into their denotative equivalent. Then the paper examines the attempt, on behalf of certain commenters, of searching for punctual correspondences between literary *exempla* in Leibniz's writings and his theory on *series rerum* and possible worlds. In conclusion it will be stressed that the researcher could benefit from an alternative method of analysis pertaining to the literary stylistics.

**RÉSUMÉ:** L'article se propose d'examiner certaines des approches contemporaines les plus significatives sur l'étude de la stylistique philosophique et souligne leur dépendance commune à une définition du style fortement influencée par la théorisation littéraire de l'époque romantique. En premier lieu, l'article se concentre sur la fable baroque par laquelle Leibniz termine son *Essay de Théodicée*, et analyse les problèmes dérivants de l'utilisation de répertoires symboliques – comme l'*Iconologia* de Cesare Ripa – vus comme des outils capables de restituer l'équivalent dénotatif des tropes. L'article examine ensuite la tentative de certains commentateurs d'instituer une correspondance ponctuelle entre les *exempla* littéraires leibniziens et la théorie du philosophe concernant les séries *rerum* et les mondes possibles. En conclusion, l'article fait référence à une possible approche alternative avec la stylistique philosophique, grâce à l'utilisation des certaines techniques analytiques propres à la stylistique littéraire.

**KEYWORDS:** Leibniz; *Iconologia*; Argenis; Theodicy; Stylistics; Metaphor; Allegory; Tropes; Tales; Rhetoric

LPh 1, 2013

ARTICLES

Dans un célèbre article de 1920 consacré à la théorie de l'art d'Alois Riegl, le jeune Erwin Panofsky s'arrête sur les présupposés épistémologiques qui en constituent le fondement et note que "es ist der Fluch und der Segen der Kunstwissenschaft, daß ihre Objekte mit Notwendigkeit den Anspruch erheben, anders als nur historisch von uns erfaßt zu werden".<sup>1</sup> Loin d'être un aspect caractéristique confiné aux seuls arts plastiques, cet espèce de "provvida sventura" semble au contraire se manifester de manière inéluctable dès que les objets d'étude de disciplines les plus variées se montrent capables d'exhiber une valeur formelle potentiellement concurrentielle par rapport à leur sens historique.

On ne pourra pas non plus s'étonner si la gestion d'un tel *Anspruch der Objekte* s'avère plus problématique précisément dans les domaines de recherches qui – à la différence de l'histoire de l'art ou de la critique littéraire – n'ont commencé à accorder une valeur heuristique à ces aspects qu'à une époque relativement récente, aspects que le même article définit comme "die Summe oder Einheit der in demselben zum Ausdruck gelangenden, es formal wie inhaltlich von innen heraus organisierenden schöpferischen Kräfte bezeichnen sollte".

Parmi les disciplines qui se sont essentiellement consacrées à l'expérimentation de diverses approches de modélisation de ces instances formelles, l'histoire de la philosophie occupe, sans aucun doute, une place de choix. À la fin des années 1960 par exemple, Gilles-Gaston Granger a fourni une contribution fondamentale à la réflexion méthodologique sur l'étude des aspects stylistiques des textes scientifiques. Dans la conclusion du sixième chapitre de son œuvre pionnière *Essai d'une philosophie du style*, Granger expliquait comment l'analyse stylistique pourrait être appliquée à l'histoire de la philosophie :

on pourrait concevoir l'histoire de la philosophie comme une stylistique, analysant dans chaque œuvre les systèmes de signification que le philosophe organise, juxtapose ou hiérarchise, dans leurs rapports à une expérience personnelle ou

---

<sup>1</sup> E. Panofsky, "Der Begriff des Kunstwillens", *Zeitschrift für Aesthetik und allgemeine Kunstwissenschaft*, 14, 1920, p. 321-339, p. 321.

collective dont la reconstitution représente l'aspect spécifiquement historique de la tâche d'historien de la philosophie.<sup>2</sup>

Bien que moins disposées à revendiquer ouvertement les présupposés théoriques sur lesquels ils s'appuient, les études plus récentes ne semblent pas se détacher de manière substantielle de cette approche, dont le fondement reste la conviction que les phénomènes stylistiques ne sont pas distribués dans le texte à égale mesure mais se condensent au contraire principalement dans certaines "régions" bien définies sur lesquelles l'interprète devra focaliser son attention. On retrouve l'exemple le plus explicite de cette pratique dans les travaux se réclamant de la dite "conception interactive" de la métaphore. Issue de la théorisation de Max Blach, à son tour grandement redevable des réflexions d'Ivor Armstrong Richards, cette conception est la base des recherches de Mary Hesse sur l'analogie, des essais compris dans la *miscellanea* éditée par Sheldon Sacks et des écrits venant d'auteurs comme Wheelwright, Olson, Leatherdale et Jones.<sup>3</sup> D'autres études qui n'accordent pas à l'analyse tropologique un rôle privilégié et qui renoncent aux techniques analytiques proposées par la nouvelle métaphorologie, ne manifestent pas moins cette tendance à "régionaliser" le phénomène stylistique et à rechercher un "système de conversion" à même de traduire en termes purement dénotatifs tous les aspects textuels normalement dévolus au champ de l'analyse esthétique.

---

<sup>2</sup> G.G. Granger, *Essai d'une philosophie du style*, Paris, Armand Collin, 1968, p. 302. Le modèle analytique proposé par Granger est fondé sur une définition du style entendu comme une "modalité d'intégration de l'individuel dans un processus concret qui est travail". Selon la conception de Granger, tout acte expressif résulte en fait d'une forte tension interne entre l'individualité du locuteur et ses exigences d'objectivation. Le corrélat phrastique de cette tension se manifesterait ainsi dans une sorte de "polarisation" des phénomènes stylistiques. Ceux-ci émergent donc majoritairement dans certaines "régions" précises de la phrase, là où la linéarité du message apparaît brouillée. Les "zones" restantes, considérées comme stylistiquement plus pauvres, ont elles pour devoir d'incarner l'inévitable "reste" d'objectivité.

<sup>3</sup> Cf. M. B. Hesse, *Models and analogies in science*, London, Sheed & Ward, 1967, S. Sacks (éd.), *On Metaphor*, Chicago, University of Chicago Press, 1978, P. Wheelwright, *Metaphor and Reality*, Bloomington, Indiana University Press, 1962, W.H. Leatherdale, *The Role of Analogy: Model and Metaphor in science*, Amsterdam-Oxford, North-Holland, 1974, R. S. Jones, *Physics as Metaphor*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1982.

Le présent article se propose de mettre en évidence en quoi l'acceptation – plus ou moins explicite – de tels présupposés limite considérablement l'efficacité des stratégies analytiques élaborées pour étudier les aspects stylistiques du discours philosophique.

§1. Outre les postulats cités ci-dessus, les différentes approches à l'analyse stylistique expérimentées au cours de ces dernières années semblent avoir également en commun un trait particulier, à savoir la tendance à identifier le champ d'exercice privilégié qui lui est propre dans les écrits leibniziens. La prose élégante et recherchée du philosophe de Hanovre, où une isocolie intense arrive à cohabiter avec une certaine propension pour la *variatio*<sup>4</sup>, semble en effet propice à la stimulation des appétits herméneutiques des commentateurs dans des proportions bien plus larges que celle de tout autre philosophe de l'époque moderne. Face à l'intérêt toujours croissant pour les aspects formels des écrits leibniziens, la *Leibniz Forschung* a elle aussi dû s'adapter et créer ainsi un nouvel espace parmi les nombreux thèmes de recherches qui peuplent sa bibliographie déjà très vaste. Si quelqu'un voulait, en suivant le modèle tracé par Fontenelle pour son Pays de la Littérature, s'amuser à dessiner une *Carte du Tendre* des études leibniziennes, il devrait désormais reconnaître l'existence d'une région, cachée entre le Marquisat de la Dynamique, la Comté de la Métaphysique et l'ilot de la Combinatoire,

---

<sup>4</sup> Une comparaison systématique entre le latin de Leibniz et celui, beaucoup moins fluide, de Spinoza révélerait plus clairement encore l'adhésion aux modèles narratifs à partir desquels les deux auteurs ont formé leurs compétences linguistiques, à savoir respectivement Live et Tacite. On retrouve presque intégralement chez Leibniz, qui précisément apprit très jeune le latin sur un Live illustré en autodidacte, cette alternance narrative de *lactea ubertas* (selon la définition de Quintilien *Inst.* X I 32), *variatio* et *pathos*, caractéristique du style livien. Il existe déjà une vaste littérature sur les calques de Tacite chez Spinoza, cf. par exemple: O. Proietti, "Adulescens luxu perditus: classici latini nell'opera di Spinoza", *Rivista di filosofia neoscolastica*, 2, 1985, p. 210-257, F. Akkerman, *Studies in the Posthumous Works of Spinoza*, Groningue, Rijksuniversiteit te Groningen, 1980; Id., "Le caractère rhétorique du *Traité théologico politique*", *Spinoza entre Lumières et Romantisme*, Fontenay, 1985 et le plus récent P.F. Moreau, *Problèmes du spinozisme*, Paris, Vrin, p. 26-32.

pouvant aisément être définie comme le marécage de la narratologie leibnizienne.<sup>5</sup>

Originellement réservée uniquement aux célèbres métaphores du philosophe, la recherche à tout prix d'un sens secret et sciemment dissimulé a progressivement investi tous les tropes leibniziens.

La fameuse allégorie avec laquelle Leibniz clôt ses *Essais de Théodicée* en constitue un exemple particulièrement emblématique. Longtemps considérée comme un trope continu,<sup>6</sup> l'allégorie est la figure par excellence insidieuse car, par son apparition même, elle invite et dans le même temps fuit toute interprétation univoque. Historiquement, cette figure allégorique a été considérée sous deux angles divers. Or chacune de ces perspectives cache un "piège" interprétatif spécifique, ce qui en fait une figure particulièrement sournoise : celui qui réussirait à ne pas tomber dans le premier piège parviendrait difficilement à échapper au deuxième. Dans la plupart des cas, en vérité, on demeure empêtré dans les deux.

Si l'allégorie est simplement vue comme une série continue de figures microstructurales, son interprétation dépend alors, d'une certaine manière, de la "somme" des signifiants de chaque trope la composant. Elle peut, en revanche, être considérée comme une figure macrostructurale indépendante, construite *à partir* d'un ensemble de figures microstructurales organisées en série. C'est la position qui domine actuellement la stylistique contemporaine, exprimée pour la première fois par Tzvetan Todorov dans un article célèbre.<sup>7</sup>

---

<sup>5</sup> Cf. par exemple le récent D. Berlioz-F. Nef (eds), *Leibniz et les puissances du langage*, Paris, Vrin, 2005 : trois au moins des vingt articles qui composent le volume sont entièrement dédiés à des questions stylistiques, et presque tous les autres y ont indirectement traité. Un développement approfondi de la question a été présenté plus récemment par C. Marras, *Metaphora translata voce. Prospettive metaforiche nella filosofia di G. W. Leibniz*, Firenze, Leo S. Olschki Editore, 2010.

<sup>6</sup> VS, p. 9.

<sup>7</sup> T. Todorov, "Problèmes actuels de la rhétorique", *Le Français moderne*, 3, 1975, p. 194-201 [L'argumentation de Todorov est reprise et intégrée par Molinié dans G. Molinié, *Éléments de stylistique française*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997, p. 122, où l'on lit : "Surtout – et c'est le point important, essentiel pour notre propre théorie – les propos allégoriques sont toujours susceptibles d'être lus non allégoriquement, alors que ce serait impossible s'il s'agissait d'une construction

Dans ce cas, l'idée que la série de tropes composant l'allégorie, doive être lue en fonction de la totalité macrostructurale lui donnant vie, encourage une lecture des éléments selon une perspective non plus métaphorique mais désormais symbolique. Ceci n'améliore pas sensiblement la situation de l'interprète. Dans la plupart des cas, celle-ci se trouve même aggravée, notamment si l'on décide de confirmer sa propre clé interprétative en se servant des répertoires médiévaux, de la renaissance ou du XVII<sup>e</sup> siècle, créés pour rendre compte de la plurivalence expressive du symbole.

La fable baroque du palais des destins semblerait offrir plusieurs avantages, puisque Leibniz lui-même, suivant les enseignements hypercodifiés de la rhétorique classique, fournit des efforts remarquables pour peupler le récit d'au moins trois voix actantielles qui assument, à tour de rôle, le devoir de *docere*, intervenant là où l'histoire excède dans le *delectare* ou dans le *movere*. Ce rôle est principalement confié à Athéna et, même dans les cas plus rares où un passage parvient à éviter la pédanterie clarificatrice de la déesse *γλαυκώπις*, un autre actant intervient immédiatement pour le recueillir et l'expliquer. Cette volonté didactique s'avère pour le moins atypique dans le contexte d'une fable allégorique : le résultat en est que pour le lecteur des paragraphes 413-417 de la *Théodécée* il ne reste pas grand-chose à interpréter. Après ce triple acharnement herméneutique, il ne sera possible à la fin du récit que de compter deux éléments véritablement ambigus, au point que, face à un tel résultat, le choix leibnizien de recourir à une transposition tropique semble somme toute superflu. Parmi ces "rescapés", on compte donc les remèdes prodigués par la Déesse pour permettre à Théodore d'assister à

---

purement tropique. Ce deuxième argument, irréfutable, amène à conclure à l'existence d'une détermination proprement macrostructurale, irréductible au système microstructural, et véhicule d'une spécification sémantique originale. Le caractère d'un discours allégorique est justement d'être lisible non allégoriquement : ainsi d'une grande partie de la littérature médiévale (à tel point qu'on peut renverser la problématique : faut-il vraiment envisager une lecture allégorique ?), ainsi de l'ensemble littéraire classable sous l'appellation *contes moraux* (...). Il n'y a pas d'allégorie sans support microstructural, mais cette belle figure macrostructurale ne se réduit pas à ses composantes".

la vision, c'est-à-dire : le *rameau d'olivier*<sup>8</sup> et la *liqueur divine*.<sup>9</sup> Il ne faudra toutefois pas se laisser abuser : malgré leur apparente inconsistance, ces objets sont tout sauf inoffensifs. Dans n'importe quel autre contexte en effet, la caractérisation de la divinité par le biais d'attributs spécifiques serait considérée comme un élément accessoire et négligeable qui, en tant que caractéristique d'un style formulaire déjà prévu dans le ton *classicheggiante* de la fable, semble automatiquement justifié par le contexte. Mais parce que l'on se trouve à l'intérieur d'une allégorie, il est plutôt normal que cette solution semble réductrice. Le fait en outre, que les deux attributs divins soient les seuls éléments qui échappent à l'auto-interprétation leibnizienne, ne fait que les rendre encore plus provocateurs et suspects aux yeux des commentateurs. Comme toute allégorie, la fable des *Essais* ressemble à un défi lancé à ses lecteurs.

Certains commentateurs ont voulu le relever<sup>10</sup> en se servant de l'*Iconologia* de Cesare Ripa, arme à double tranchant par excellence. La recherche d'éléments textuels sur lesquels expérimenter la capacité de l'*Iconologia* à restituer la valeur des éléments allégoriques, conduit inévitablement aux uniques images que Leibniz n'a pas interprété lui-même et l'on se trouve ainsi face aux soutiens offertes par Athéna et à la symbolologie qu'elles sous-tendent. En ce qui concerne le rameau d'olivier, on peut lire dans l'*Iconologie* :

È Comune opinione che gli Antichi nell'immagine di Minerva con l'Uliva appresso volessero rappresentare la Sapienza, secondo il modo che era conosciuta da essi, et però finsero che fosse nata dalla testa di Giove, come cosa conosciuta per molto più perfetta (non sapendo errare in cosa alcuna) di quel che comporta la potenza dell'huomo, et fingevano che avesse tre teste, per consigliare altrui, intender per sé et operare virtuosamente, il che più chiaro si comprende per l'Armatura et per l'Asta, con le quali si resiste agevolmente alla forza esteriore d'altrui, essendo l'huomo fortificato in se stesso, et si giova a chi è debole et

---

<sup>8</sup> ET, p.359.

<sup>9</sup> ET, p.362.

<sup>10</sup> Cf. par exemple l'interprétation intéressante donnée par R. Diodato, "Narrazione e teodicea. Nota su un racconto di Leibniz", in Franco De Capitani (éd.), *Vigilantia silentiosa et eloquens. Studi di filosofia in onore di Leonardo Verga*, Milano, Franco Angeli, 2001, p. 63-76.

impotente, come si è detto in altro proposito. (...). Il Ramo dell'Uliva dimostra che dalla Sapienza nasce la pace interiore et esteriore, et però ancora interpretano molti che il Ramo, finto necessario da Virgilio all'andata di Enea a i campi Elisii, non sia altro che la Sapienza, la qual conduce et riduce l'huomo a felice termine in tutte le difficoltà.<sup>11</sup>

En choisissant de retenir cette équivalence, on arrive ainsi à la conclusion que, dans le récit leibnizien, l'olivier signifie paix, perfection et gloire de Dieu et, d'après la tradition chrétienne, rédemption et réconciliation entre homme et Dieu. Le problème est que l'*Iconologia* enregistre pour un même objet une telle multitude de sens qu'il paraît raisonnable de se demander, à la fin de la liste, s'il existe encore quelque chose que ce végétal un peu trop "loquace" ne soit pas en mesure de représenter. Parmi ces innombrables sens, Ripa évoque en effet également : la Septième Béatitude, la Bonne Renommée, la Clémence, la Concorde, la Conservation, la Grâce Divine, la Modestie et l'Immodestie, la Mansuétude, la Miséricorde, la Paix, le Gouvernement de la République, la Raison, la Santé, la Sécurité, la Victoire et même l'Embonpoint. Il y en a assez pour satisfaire tout type d'interprétation, que l'on veuille attribuer une valeur symbolique au seul rameau ou que l'on choisisse d'investir le couple "Minerve/attribut caractérisant" d'une fonction signifiante collective. Dans ce deuxième cas, on pourrait choisir par exemple le Gouvernement de la République ou la Paix. Ainsi, celui qui veut voir dans la fable des *Essais* une référence à l'irénisme leibnizien pourrait, sans même avoir besoin de changer de répertoire symbolique, soutenir que pour préparer Théodore à franchir le seuil du palais des destins, Athéna a dû lui transmettre un tempérament plus pacifique et docile. Cette interprétation ne tarderait pas à trouver confirmation dans le texte de Ripa, corrélé à l'immanicable référence au Teucride :

L'Uliva si dà in segno di pace, per unita testimonianza de gli antichi e de i moderni; così leggiamo ch'Enea essendo per smontare nelle terre di Evandro in

---

<sup>11</sup> C. Ripa, *Iconologia, ovvero Descrizione dell'imagini universali cavate dall'antichità et da altri luoghi, da Cesare Ripa, ... opera non meno utile che necessaria à poeti, pittori et scultori per rappresentare le virtù, virtù, affetti et passioni humane*, Roma, heredi di Gigliotti G., 1593, In-4, p. 246.

Italia, per assicurare il figliuolo del Re che sospettoso gli veniva incontro, si fece fuori con un ramo d'ulivo in mano et il giovane subito si quietò, oltre ad infinitissimi altri esempi, per li quali tutti basti questo. Il premio di costoro è l'essere del numero de' figliuoli di Dio.<sup>12</sup>

Celui qui au contraire, choisissant uniquement le rameau d'olivier, voulait chercher dans l'écrit leibnizien une allusion à la Grâce et peut-être un éventuel clin d'œil au primat de la confession luthérienne, ressentirait une satisfaction plus grande encore en notant que, dans une des occurrences de *l'Iconologia*, la plante est accolée à un objet pouvant évoquer la liqueur divine :

Il ramo dell'Ulivo significa la pace che in virtù della gratia il peccatore riconciliatosi con Dio sente nell'anima. La Tazza ancora dinota la gratia, secondo il detto del Profeta: "Calix meus inebrians, quam præclarus est." Però vi si potranno scrivere quelle parole "Bibite et inebriamini", perché chi è in gratia di Dio sempre sta ebro delle dolcezze dell'amor suo, perché questa ubriachezza è si gagliarda et potente che fa scordar la sete delle cose mondane et senza alcun disturbo dà la perfetta et compita satietà.<sup>13</sup>

Enfin, il est impossible de négliger un des sens les plus diffus et courants de l'olivier, la Victoire, réutilisable pour projeter sur l'allégorie d'autres sens encore :

Che l'Uliva significhi Vittoria ne sono presso a gli antichi molti testimonii et in particolare presso a Pindaro, il quale dice che Hercole, giunto che fu d'Ida di Creta in Elide, vi piantò un bosco d'Ulivi, dedicando a' vittoriosi.<sup>14</sup>

Naturellement, nous pouvons avancer des considérations analogues pour la liqueur divine qui a été interprétée, grâce à *l'Iconologia*, comme une référence au *sanguis Christi*. Mais si le répertoire de Ripa légitime sans nul doute cette interprétation, il n'en demeure pas moins qu'il s'agit seulement d'un des signifiés potentiellement producteurs de sens, sélectionné par les commentateurs dans une véritable forêt de brocs, fioles, amphores, ampoules, cruches, carafes et aiguières (contenant

---

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 192.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 113.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 234.

toutes sortes de liquides, liqueurs, fluides, lotions et humeurs) proposées par l'*Iconologia*. Parmi les équivalences possibles, les interprètes ont la possibilité – même en ne voulant se limiter qu’aux occurrences les plus explicites – de choisir entre Grammaire, Ruse, Litige, Modération, Trahison, Actions Vaines et Vie Active.<sup>15</sup>

§2. Une approche différente a été suivie par Paul Rateau dans un article de 2004.<sup>16</sup>

L’attention de l’auteur est ici adroitement déplacée du champ des figures microstructurales à celui des figures macrostructurales. Rateau décide en effet de se concentrer sur les *exempla* leibniziens et de ne sélectionner, au sein de cette vaste palette, que ceux qui se réfèrent à des œuvres littéraires ou à des personnages fictifs protagonistes de romans.

Après une brève évocation de divers témoignages attestant la familiarité de Leibniz avec les genres romanesque et de la fable, l’auteur s’applique à explorer le rôle occupé par cette dimension narrative dans la réflexion du philosophe, en développant son analyse sur trois perspectives différentes mais profondément liées : la “*fiction comme possible*”, la “*fiction dans la connaissance et comme connaissance*” et “*l’art comme modèle pour penser l’harmonie*”. Rateau révèle en quoi la fiction littéraire représente pour Leibniz un exemple privilégié de distinction du réel et du possible, ce qui est indéniable si l’on considère la fréquence avec laquelle le philosophe recourt aux citations de titres et personnages romanesques lorsqu’il se trouve dans l’impératif d’exhiber un modèle de possible non réalisé. En revanche, la tentative de déduire, à partir des *exempla* leibnizien, une série de lois de projection, capables de rendre compte de l’attitude du philosophe vis-à-vis de la fiction et de la narrativité en général, est plus problématique.

La volonté de faire dériver une théorie de la narrativité leibnizienne à partir de sa *praxis* narrative, conduit Rateau à affirmer que pour Leibniz “*le recours à la fiction ne relève pas seulement d’un souci formel et didactique (divertir,*

---

<sup>15</sup> Ripa, *Iconologia...*, *op.cit.*, dans l’ordre : p. 112, p. 133, p. 153, p. 269, p. 277.

<sup>16</sup> P. Rateau, “Art et fiction chez Leibniz”, *Les cahiers philosophique de Strasbourg*, 18, 2004, p. 116-148.

*plaire, convaincre en rendant sensibles des vérités abstraites)*”<sup>17</sup> Les difficultés dérivant d’une telle perspective émergent plus clairement encore lorsque la question est analysée en relation à ces critères moraux et métaphysiques qui, en se traduisant en principes esthétiques, orientent les choix leibniziens :

La fiction romanesque est possible, en tant qu’elle est intelligible et soumise au principe de contradiction. Mais aussi en tant qu’elle respecte le principe de raison : il faudra écarter les textes qui représentent des chimères, telles que l’indifférence d’équilibre, qui viole ce principe en supposant une action faite sans raison, c’est-à-dire un effet sans cause ; ce que l’on pourrait trouver chez “une personnage de roman ou un don Juan”, mais pas dans la fiction raisonnable, genre littéraire qui a les faveurs de Leibniz. Outre les règles poétiques et les conditions logiques de non-contradiction et de raison auxquelles ce genre doit satisfaire, il faut ajouter une condition d’ordre métaphysique et moral : la fiction devra décrire le monde tel qu’il est ou tel qu’il pourrait être (par extrapolation), et non prétendre exposer un monde meilleur que le nôtre (par exemple un univers sans mal). Car l’utopie qui dévalorise notre monde par ignorance de son excellence n’est pas seulement fausse (comme toutes les fictions), mais mensongère et nuisible du point de vue pratique, puisqu’elle nous rend mécontents de la Providence.<sup>18</sup>

Selon Rateau, ce critère esthétique, lui-même fondé sur un principe didactico-moral disposer, agence en même temps une axiologie des sous-genres narratifs qui trouve en son point le plus élevé la fiction plus vraisemblable, c’est-à-dire celle qui s’avère plus cohérente avec le principe de raison suffisante et avec l’excellence de la *series rerum* actualisée dans notre monde. Il est donc naturel de se demander ce qu’il est censé y avoir au point le plus bas. Logiquement, à ce niveau infime, l’on devrait rencontrer des œuvres de fiction qui décrivent des mondes exempts du principe de non-contradiction, ce qui n’est pas moins problématique du point de vue strictement narratif. En peuplant un texte de “coupoles carrés” et “d’illustres inconnus”, on n’obtient pas des descriptions immorales et aberrantes de conditions logiques inédites,

---

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 120.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 122. La citation leibnizienne est tirée de *Remarques sur le livre de l’origine du mal*, ET, p. 387.

mais simplement des oxymores et des caractérisations non pertinentes. Il s'agit, de notre point de vue, de la question essentielle : une fiction narrative, considérée uniquement en tant qu'expression d'un monde possible, ne se distingue pas substantiellement de n'importe quel autre énoncé contre-factuel. Pour distinguer un récit romanesque d'une simple proposition hypothétique, deux aspects sont fondamentalement requis, tous deux attribués à l'univers de l'évocation : le registre linguistique utilisé et le degré d'explicitation des éléments impliqués dans une *serie rerum* alternative. En ce qui concerne le langage fictionnel – celui qui en dernière analyse nous permet réellement de qualifier une narration comme telle et de la distinguer d'une série plus longue d'énoncés hypothétiques – celui-ci investit transversalement tous ces sous-genres en entraînant avec lui son arsenal de métaphores, d'oxymores et de paradoxes. C'est donc sur le plan linguistique, et non narratif, que la violation du principe de non-contradiction peut être, sinon signifiée, du moins suggérée.<sup>19</sup>

Les contradictions logiques en stylistique ont un nom : il s'agit simplement de ces figures microstructurelles indispensables à la constitution et même à la simple identification de tout contexte narratif, indépendamment de la position occupée dans le système axiologique leibnizien. En un certain sens, on pourrait dire que même le monde des narrations est atteint par son “mal métaphysique” propre.

Comme l'article de Rateau le souligne très bien, en ce qui concerne le second aspect, les mondes possibles décrits dans les récits ne sont pas tous équivalents et, en tant que possibles, tendent à l'existence dans des proportions variées, selon le degré de perfection et le niveau de *plenitudo* essentielle qu'ils sont à même d'exprimer. Toutefois, on le sait, même une simple proposition hypothétique exprime un monde possible :

---

<sup>19</sup> Ce n'est en effet pas un hasard si Giovan Battista Marino est contraint, pour insérer dans l'*Adone* les célèbres vers entièrement construits sur un jeu d'oxymores, à abandonner momentanément tout développement narratif possible : cf. G. B. Marino, *Adone*, VI 173-174: “Volontaria follia, piacevol male / stanco riposo, utilità nocente / disperato sperar, morir vitale / temerario dolor, riso dolente: / un vetro duro, un adamante frale / un'arsura gelata, un gelo ardente / di discordie concordi abisso eterno / paradiso infernal, celeste inferno”.

même en en désignant qu'une portion infime, ce monde pourrait impliquer un niveau de perfection et de plénitude essentielle supérieur à celui explicité dans un roman volumineux. L'avantage que les narrations conservent malgré tout, dérive précisément de leur capacité de *docere* et de *delectare*, en mettant *ante oculos* et en dynamisant des concepts qui, dans d'autres contextes stylistiques, devraient au contraire être transmis en sacrifiant sur l'autel de la rigueur et de la précision toute prétention à l'acuité expressive. Cet aspect est également abordé indirectement par Rateau lorsqu'il affirme que :

Un obstacle à l'identification de la fiction à un monde possible demeure : chaque roman n'est toujours que l'expression partielle, incomplète d'un monde, parce qu'il ne comprend qu'un nombre fini d'événements et de personnages. L'artiste peut cependant pallier cette déficience en figurant l'infini et la complétude, par la multiplication des histoires, des personnages, des références à des temps et des lieux différents.<sup>20</sup>

Il s'agit en pratique d'un artifice stylistique solidement enraciné dans les enseignements de la rhétorique classique les plus rebattus. Tout comme l'homérique bouclier d'Achille, un roman tel que la *Durchleuchtige Syrerinn Aramena* d'Anton Ulrich von Brauscheweig réussit, grâce à la multiplication de personnages et de situations, à suggérer l'exhaustivité d'un monde. Cependant, Rateau admet lui-même :

Le roman pourrait donc suggérer l'exhaustivité d'un monde, dans une expression évocatrice (au sens leibnizien du rapport constant et réglé entre deux termes ou ensembles) et non exactement mimétique.<sup>21</sup>

Ce qui est, précisément, ce que la rhétorique se donne pour but de faire.

En réalité, en gardant comme acquis la validité des points fondamentaux identifiés par Rateau, il nous semble que l'attitude de Leibniz vis-à-vis de la fiction est somme toute relativement informelle et que cette absence de systématisme s'avère, au fond, le principal élément commun à la production "littéraire" leibnizienne et à ses orientations

---

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 124.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 124.

dans l'identification de modèles narratifs exemplaires. Pour le premier aspect, Rateau écrit :

Le recours de Leibniz aux fables dans ses propres textes philosophiques peut être éclairant. Certes, le procédé n'est pas original en lui-même, puisqu'il suit une certaine tradition philosophique (les dialogues platoniciens finissent souvent par un mythe). Le but n'est jamais seulement de rendre vivant le propos, d'égayer la lecture ou de rendre sensible une vérité complexe. Chez Leibniz (comme chez Platon), le procédé n'est pas extérieur au propos lui-même : la fiction ou le mythe exprime la vérité (selon un certain rapport), de manière certes imparfaite, mais mieux que le discours philosophique qui se trouve pris en défaut. La fiction rappelle que la vérité est l'objet d'une contemplation, réservée pour l'essentiel à l'autre vie. Que dit en effet la fable ? au-delà de l'échange d'arguments qui fait pencher la balance de Thémis et qui conduit à l'absolution de Deucalion et de Pyrrha, c'est la vision de l'harmonie universelle qui met définitivement fin au procès, en écartant les derniers doutes des bienheureux sur la justice de Dieu. Au-delà du discours, la contemplation est ce qui emporte définitivement l'adhésion : elle est la fin de la théodicée, au sens d'un terme (point final et accomplissement) auquel la réflexion est ramenée. La théodicée, comme entreprise rationnelle (discursive), s'arrête au jugement de la balance de Thémis et ne peut aller plus loin qu'en s'achevant sur une fable figurant la contemplation, c'est-à-dire en devenant elle-même fiction.<sup>22</sup>

Il s'agirait donc d'un procédé qui rappelle la pratique des *koan*, ces très courtes narrations nées vers le IX<sup>e</sup> siècle au sein du buddhisme Chán.<sup>23</sup> Construites sur des brefs paradoxes visant à susciter la méditation ou sur des micro-dialogues aporétiques entre un maître et son disciple, le sens des *koan* ne réside non pas dans leur signification mais bien dans la potentialité mimétique qu'ils sont à même de démontrer face à cet "abîme lumineux" qui s'ouvre au delà des lisières étroites du langage. Une telle interprétation comporte plusieurs difficultés, parmi lesquelles, l'incohérence par rapport à l'entreprise théologico-rationnaliste de Leibniz est bien la moins importante.

---

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 133

<sup>23</sup> Cf. T. G. Foulk, *The Form and Function of Koan Literature: A Historical Overview*, in Steven Heine, Dale S. Wright (eds), *The Koan: Texts and Contexts in Zen Buddhism*, New York, Oxford University Press, 2000, p. 15-45.

En premier lieu, la décision de mimer l'harmonie universelle avec une œuvre d'art apparaît comme trop contraignante pour pouvoir être affrontée avec un répertoire comme celui du philosophe, c'est-à-dire composé essentiellement d'histoires recyclées. Il est en outre nécessaire de considérer le fait que, parmi les récits empruntés par Leibniz, on ne trouve pas seulement les constructions grandioses de Valla, d'Ovide et de Platon mais également les historiettes agiographiques de Jacopo da Varazze. Quant aux microstructures, les innombrables citations ovidiennes qui servent de contre-points aux textes leibniziens pourraient éventuellement garantir un certain "sublimité" (même s'il est légitime de supposer qu'aux yeux des austères représentants de l'école atticiste du XVII<sup>e</sup> celles-ci représenteraient plutôt une source de bile que de méditation). Dans le corpus leibnizien cependant, leur utilisation n'est pas confinée aux seuls passages narratifs.

En deuxième lieu, il serait légitime de s'attendre de la part de Leibniz à un usage moins parcimonieux d'un moyen d'expression tellement puissant qu'il permet de "montrer", même partiellement, l'harmonie universelle. En l'absence d'une démonstration des vérités contingentes, la possibilité de proposer un ersatz contemplatif du principe harmonieux qui le gouverne ne serait, finalement, pas si méprisable, même dans d'autres domaines que celui de la théodicée. Il est surtout surprenant qu'un artifice utilisé dans un sens si éloigné des principes de la rhétorique soit si souvent adopté selon une *dispositio* qui ne se détache, elle, absolument pas de ce que ces mêmes principes prescrivent.

*Infine*, la conception de la narration décrite par Rateau est – et c'est là l'aspect le plus important – substantiellement étrangère à la production littéraire occidentale, du moins à l'époque de Leibniz. Même la littérature néoplatonicienne sur l'*analogia entis* ou la narration mystique médiévale, c'est-à-dire les deux typologies stylistiques qui sembleraient en première instance correspondre le mieux au profil d'un précédent possible, s'avèrent en réalité suivre des principes différents. Sans aucun doute, le pseudo-Denys Aréopagite réserve à la divinité des caractérisations comme *ὑπέρφωτον ἐγκεκάλυπται τῆς κρυφιομύστου σιγῆς γνόφον* ou

ὑπέρφωτον εὐχόμεθα γνόφον<sup>24</sup> et fonde cet usage sur la conviction que chaque terme et chaque rapport logique appartenant au langage se révèle totalement inadéquat pour l'expression de la grandeur de Dieu. D'où la question :

Καὶ μὴν, εἰ κρείττων ἐστὶ παντὸς λόγου καὶ πάσης γνώσεως καὶ ὑπὲρ νοῦν καθόλου καὶ οὐσίαν ἴδρυται πάντων μὲν οὐσα περιληπτικὴ καὶ συλληπτικὴ καὶ προληπτικὴ, πᾶσι δὲ αὐτὴ καθόλου ἄληπτος καὶ οὔτε αἰσθησις αὐτῆς ἐστὶν οὔτε φαντασία οὔτε δόξα οὔτε ὄνομα οὔτε λόγος οὔτε ἐπαθὴ οὔτε ἐπιστήμη, πῶς ὁ Περὶ θεῶν ὀνομάτων ἡμῖν διαπραγματευθήσεται λόγος ἀκλήτου καὶ ὑπερωνύμου τῆς ὑπερουσίου θεότητος ἀποδεικνυμένης.<sup>25</sup>

Le recours aux oxymores pourrait donc être interprété comme la tentative d'exprimer l'impossibilité d'une prédication univoque à travers l'ostension directe d'une contradiction. Considérant la question plus attentivement, on notera cependant que ces *nomina divinis* sont uniquement des oxymores "dérivés", donc construits à partir de métaphores et de similitudes. Sur ce point, la position du pseudo-Denys est constante : les tropes, tout comme les symboles, ne jouissent pas d'une possibilité expressive privilégiée. En tant que mécanismes internes au langage, les figures de styles participent pleinement et sans dérogação de son inadéquation, tant du point de vue des possibilités signifiantes que des potentialités mimétiques.<sup>26</sup>

---

<sup>24</sup> PG, Dyonisius Æropagita, *De mystica theologia*, I et II: "translumineuse Ténèbre du Silence, où l'on est initié aux secrets de cette radieuse et resplendissante Ténèbre" et "très lumineuse Ténèbre".

<sup>25</sup> PG, *ibid.*, I, 5, 258: "Mais si Dieu excède toute parole, tout savoir, tout entendement, toute substance, parce qu'il saisit, embrasse, étreint et pénètre éternellement toutes choses; s'il est absolument incompréhensible; s'il n'offre pas prise aux sens, à l'imagination, aux conjectures; si l'on ne peut le nommer, le décrire, l'atteindre par l'intelligence, le connaître, comment donc avons-nous promis un traité des noms divins, quand il est démontré que l'être suprême n'a pas de nom et qu'il est au-dessus de tout nom?".

<sup>26</sup> Cf. PG, Dyonisius Æropagita, *De caelesti hierarchia*, III : "Mais quoique ces nobles et pieuses manières de dire paraissent mieux aller que les symboles purement matériels, elles sont loin toutefois de représenter la divine réalité qui surpasse toute essence et toute vie, que nulle lumière ne reflète, et dont n'approche ni raison, ni intelligence quelconque. Souvent encore, prenant l'opposé, et élevant notre pensée, les Écritures nomment cette substance invisible, immense, incompréhensible, indiquant ainsi ce qu'elle n'est pas, et non point ce qu'elle est. Et ces paroles me semblent plus dignes; car, si j'en crois nos saints et traditionnels enseignements, quoique nous ne connaissions

En dernière analyse, en dépit de ce que semblerait suggérer la citation précédant du *De mystica theologia*, les images issues du répertoire neoplatonicien ne pourront pas être interprétées comme un exemple de recours à l'analogie inverse: les propos du pseudo-Denys servent en vérité à justifier tous ces passages des Écritures où des noms appartenant à des réalités matérielles plus basses et "vulgaires" sont attribuées à la divinité. Afin d'être qualifié d'"inverse", l'échange métaphorique devrait avoir lieu non plus entre des propriétés communes mais entre des propriétés opposées. Les exemples des Écritures, tout comme l'ensemble des occurrences du pseudo-Dionigi "non rappresentano affatto casi di similitudine dissimile (...), bensì, al massimo, di similitudine ardita, che accomuna cose divine e cose umane in base a somiglianze appunto 'sconvenienti', ma pur sempre somiglianze".<sup>27</sup>

Les écrits médiévaux imagés, du commentaire de l'Apocalypse de Beatus Liebanensis, à l'Homme cosmique du *Liber Vita Meritorum* de la mystique Hildegard de Bingen répondent aussi à un principe fort peu éloigné. Ces textes, où la frontière entre dimension narrative et dimension spéculative est mouvante dès le départ, sont gouvernés par le principe de l'*analogia entis*: c'est au mieux le lecteur contemporain qui peut, face à la pansémiose métaphysique médiévale ou à l'allégorisme universel de la Renaissance, avoir l'impression d'un vertige conduisant à un vide contemplatif.

Même en ce qui concerne le second aspect, c'est-à-dire l'utilisation des romans comme modèles privilégiés de mondes possibles, il nous semble que l'attitude leibnizienne n'est en fait pas suffisamment stable pour nous permettre de développer une casuistique spécifique. Il est indéniable que Leibniz utilise les romans pour suggérer l'idée de *series rerum* différentes de celles actualisées, mais le spectre des possibles proposé est suffisamment vaste pour ne pas nous pousser à présupposer,

---

pas cet infini sur-essentiel, incompréhensible, ineffable, cependant nous disons avec vérité qu'il n'est rien de tout ce qui est".

<sup>27</sup> U. Eco, *Dall'albero al labirinto. Studi storici sul segno e l'interpretazione*, Milano, Bompiani, 2007, p. 144.

parmi les deux termes de l'exemple, l'existence d'une proportionnalité toujours parfaitement signifiante.<sup>28</sup>

Certes, quand la référence anticartésienne est plus directe et articulée, le choix de Leibniz s'oriente évidemment vers les romans du cycle arthurien, l'*Amadis* de Garcí Rodríguez de Montalvo ou les sagas des cycles de *Dietrichepik* :<sup>29</sup>

Se ab hoc præcipitio retraxit ma consideratio eorum possibilium, quæ nec sunt, nec erunt, nec fuerunt nam si quædam possibilia numquam existunt, utique existentia non semper sunt necessaria, alioqui pro ipsis alia existere impossibile foret, adeoque omnia nunquam existentia forent impossibilia, neque vero negari potest fabulas complures quale Romaniscorum nomine censerunt esse possibles ; etsi non inveiant locum in hac serie Universi, quam Deus delegit, nisi quis sibi fingat in tanta magnitudine spatii et temporis aliquas esse regiones poetarum, ubi et Regem Artum Magnæ Britannia, et Amadisum Gallia, et incrustatum fingimentis Germanorum Theodoriccum Veronensem per orbem errantes videre possis.<sup>30</sup>

Mais il convient de se demander si ces romans nous font le récit de mondes gouvernés par des lois générales différentes, voire dénués du

---

<sup>28</sup> Le *De rerum originatione radicali*, 23 novembre 1697, in G VII p. 302-308, présente un cas particulièrement curieux et rarement évoqué : le "livre" ne suggère pas ici des mondes possibles mais bien les divers états du monde actuel. Il est à noter que le livre choisi dans l'exemple est celui des *Eléments* d'Euclide. "Fingamus Elementorum Geometricorum librum fuisse æternum. Semper alium ex alio descriptum, patet, etsi ratio reddi possit præsentis libri ex præterito unde est descriptus, non tamen ex quotcunque libris retro assumti unquam veniri ad rationem plenam, cum spere mirari liceat, cur ab omni tempore libri tales extiterint, cur libri scilicet et cur sic scripti. Quod de libris, idem de Mundi diversis statibus verum est, sequens enim quodammodo ex præcedente (etsi certis mutandi legibus) est descriptus", p. 302.

<sup>29</sup> On peut formuler l'hypothèse que Leibniz se réfère ici aux légendes appartenant aux *aventiurenhafte Dietrichepik* plutôt qu'au cycle de la *historische Dietrichepik*. On peut d'ailleurs dans l'*Ambraser Heldenbuch* trouver cette variante de la légende sur la mort de Théodorique : ce dernier aurait eu peur des éclairs et, lors d'un orage, il décida de se baigner dans son mausolée pour être à l'abri. Un éclair tomba sur le mausolée, en rompit la voûte, formant une fissure en forme de croix, qui finit par tomber sur Théodorique et le tua. Un cheval descendit du ciel et l'emporta pour le jeter dans l'Etna. Cf. F. Unterkircher (éd.), *Ambraser Heldenbuch*, Graz, Akademische Druck und Verlagsanstalt, 1973 et *Von der Allmacht und Allwissenheit Gottes und der Freiheit des Menschen*, A VI 1, p. 542.

<sup>30</sup> *De libertate, contingentia et serie causarum, providentia*, A VI 4 B, p. 1654.

principe de raison suffisante, ou s'ils nous parlent seulement de *series rerum* très distantes de celle qui sont actualisées.

La réponse n'est pas aussi immédiate qu'elle pourrait nous sembler l'être *prima facie* : il s'agit de mondes aux lois générales radicalement différentes des nôtres si l'on considère que la sorcière Urgada, la "*Desconocida*", a la faculté de se présenter toujours sous de nouvelles apparences et qu'elle protège Amadis contre le maléfique Arcalaus grâce à des enchantements. Mais il s'agit uniquement de *series rerum* alternatives si l'on admet que ce qui arrive semble "étrange", même du point de vue des personnages du roman. En somme, pour que les habitants d'un monde romanesque considèrent quelque chose comme magique, il reste impératif de postuler d'abord l'existence d'un horizon de lois stables pouvant être violées.<sup>31</sup> Du point de vue des possibles, un enchantement de la *Desconocida* vaut un miracle : il sera au mieux permis de parler d'un univers fréquentant plus régulièrement ces phénomènes, mais certainement pas assez pour que ceux-ci puissent être perçus comme ordinaires.

Lorsque, en revanche, l'accent est mis sur le fait que ces mondes, bien que fantastiques, demeurent des mondes possibles *de jure*, Leibniz préfère changer de genre afin de choisir des exemples adéquats :

Je ne crois point qu'un spinoziste dise que tous les romans qu'on peut imaginer existent réellement à présent, ou ont existé, ou existeront encore dans quelque endroit de l'univers : cependant on ne saurait nier que des romans comme ceux de Mademoiselle de Scudéry, ou comme l'*Octavia*, ne soient possibles.<sup>32</sup>

L'*Octavia* reste, même dans la version de von Brauschweig, l'unique tragédie romaine *praetexta* qui soit arrivée jusqu'à nous : dans ce cas nous nous trouvons face à une simple *serie rerum* alternative. Ceci vaut naturellement aussi pour *Artamène* ou *Clélia*, mais s'accorder sur le degré de difformité de la série fictionnelle par rapport à la série réalisée est une tâche déjà plus ardue : en s'arrêtant sur les aventures sentimentales de

---

<sup>31</sup> Le cas de la représentation d'un monde aux lois divergentes mais cohérentes entre elles serait bien différent: ce serait alors le lecteur qui le jugerait "magique".

<sup>32</sup> ET, §173, p. 119.

Cyrus et de la belle Mandane, l'on parvient à des conclusions différentes de celui qui parvient à voir dans les deux personnages les masques de Condé et de la duchesse de Longueville.

Ce même discours vaut pour la célèbre *Argenis* de l'écossais en exil John Barclay, que Leibniz ne cesse de citer et de fréquenter au cours de sa vie : <sup>33</sup>

Barclaii *Argenis* possibilis, seu clare distincteque imaginabilis est, etsi certum sit nunquam vixisse nec credo victuram esse, nisi quis sit in ea hæresi, ut sibi persuadeat temporum restantium infinito decursu omnia possibilis aliquando extitura, nec ullam fabulam somnari posse quæ non saltem exiguo quodam modulo aliquando in mundo futura sit. Quod etsi concederemus, manet tamen *Argenidem* non fuisse impossibilem, etsi nondum extiterit. <sup>34</sup>

La référence leibnizienne semble ici prudemment s'orienter davantage vers l'existence du seul personnage *Argenis* que vers l'œuvre dans son ensemble, et pour cause. Le lecteur contemporain trouvant la force de pousser jusqu'à la page 148 du livre, trouverait des extraits comme celui-là, méritant d'être cité entièrement :

Hyperephaniis ex suæ superstitionis genio nomen hoc fecimus. Eorum factio regnantibus gravis, quodam Usinulca auctore hoc sæculo est exorta. Ille Deorum cultu neglecto, qualis in Sicilia semper viguit, ausus est nova religiones afferre, pacemque sollicitare animorum, qui superbia, vel nimia simplicitate, diripi possent. Quibusdam igitur ambitiosum fuit a sensu majorum eo duce discedere ; Alios eloquentia fefellit cui pietatis species erat intexta. Accessit impetus novitatis, tanto furore excæcans animos, ut barbara Usinulcæ commenta invenerint laudatores, non ex vastis et ultimis terris, sed (quod mireris) ex alumni Siciliae : quamquam nihil portentis deterius quibus suam ille scholam foedavit ; ut vel referre me pudeat contumeliosam numibus vesaniam. Negat, ullum mortalium, ulli scelesti operam dare, nisi qui illi perpetrando ab adigentibus Diis damnatus est. Utcunque vero invitia pugnes, in te fis innocens, commodus hominibus, in Deos liberalis, ejusmodi pietate effici non vult, ut amicio Diis vivas. Non hæc enim omnia esse illam virtutem, quæ acceptos immortalibus homines facit, sed illius tantummodo signa virtutis. Prætera non esse in delictis discrimina ; sed in hominibus qui

---

<sup>33</sup> Cf. G. E. Guhrauer, *G.W. Freiherr von Leibniz, eine Biographie*, Breslau, F. Hirt, 1846, vol. II, p. 330.

<sup>34</sup> *Confessio Philosophi*, A VI 3, p. 128-129.

delinquunt. Siquidem a Diis exosos, vel oleris furto mereri quicquid Furiae aput Poetas faciunt. Caeteros vero non patricidio, non incestu, libare amicitiam qua cum Numibus sunt conjuncti. Ita ab uno scelerum coeno hos intactos, illos amisso decore excedere. Velut in aquas si quid anserini generis mergas, inde inviolata siccitate eduxeris ; cum caeterae aves, aquis iisdem et minori saepe mora, tenorem et usum penarum corrumpant. Parco caeteram Usinulcae amentiam memorare. Nec habuissent haec monstra longi aevi discipulos, nisi incidissent in Regum pueritiam, quibus temporibus ut plurimum turbolentis foeda omnia nec arceri nec corrigi possunt. Auxit hunc morbum factionum atrocitas, et quidem Optimates odio eorum qui sub pueris Principibus rerum potiebantur prebuere se tumultantibus Hyperephanii duces. Tum vero luctuosissimo sydere percusserunt domestica arma Siciliam ; et ad Hyperephanios defecerunt quotquot seditionum licentiam amabant ; in ipsos aussi Reges signa attollere. Nihil illorum furori relictum est. Calcere aras Deorum, evertere templa, foedare oppida incendiis, et civili sanguine suam furis consecrare novitatem. Post tot annos adhuc veluti truncas urbes excisis Numinum tholis aspicias, in quibus saevierunt. In illis tumultibus tanto divortio a caeteris recessere Siculis, ut tanquam aliam patriam aliumque populum facerent, ne ictis quidem foederibus redierint bona fide in communionem reliquae gentis ; discordiaque ingenio acti semper arma aut minentur aut timeant.<sup>35</sup>

Barclay se limite, comme dans la célèbre apostrophe de Pier Damiani<sup>36</sup>, à “Deum pluraliter declinare”, à changer le Saint Empire Romain avec la Sicile et à camoufler sous l’anagramme malheureux de “Usinulca” le nom du barbare réformateur.<sup>37</sup> Il convient d’admettre que pareille description d’une possible alternative ne brille pas d’originalité.<sup>38</sup>

§3. Qu’il s’agisse de la tendance à analyser le style en privilégiant seulement certains systèmes d’actualisation ou de la tendance visant à

---

<sup>35</sup> J. Barclay, *Barclaii Argenis. Editio novissima, cum clave, hoc est nominum priorum elucidatione, hactenus nondum edita*, Lugd. Bat., ex officina Elzeviriana, 1627, In-12°, p. 150-152.

<sup>36</sup> PL, Petrus Damianus, *Opusculum* 45. *De Sanctae simplicitate scientia inflanti anteposenda*, I, p. 723 : “Ecce frater, vis grammaticam discere? disce deum pluraliter declinare”.

<sup>37</sup> John Barclay est né en France à Pont-à-Mousson. La famille – de stricte observance catholique – abandonne l’Angleterre pour fuir le climat de persécution qui s’instaure sous Elisabeth I<sup>ère</sup>.

<sup>38</sup> Francesco Piro a été le premier à remarquer que l’*Argenis* était en réalité un roman à clé : cf. G.W. Leibniz, *Confessio Philosophi e altri scritti*, traduction italienne, Francesco Piro (éd.), Napoli, Cronopio, 1992, p. 113.

instituer des correspondances univoques entre le plan formel et le plan de l'*intentio auctoris*, toutes deux dérivent d'une même conception du style dont les racines trouvent leur origine dans la culture romantique, pour laquelle ce dernier était identifié à l'originalité.<sup>39</sup> Les deux approches ci-dessus mentionnées représentent de manière exemplaire les problèmes que la traduction méthodologique de cette idée comporte.

La question pourrait cependant être également abordée sous un autre angle.

L'idée d'un style "moyen de formation" se trouve, par exemple, au centre de l'esthétique développée par Luigi Pareyson.<sup>40</sup> Le "style" comprend ici toutes les stratégies sémiotiques qui animent un texte : non seulement l'usage de la langue, le lexique et la syntaxe mais également la manière d'articuler les points de vue, de caractériser les idées et de disposer les structures narratives (même dans les cas où cette *dispositio* s'avère hautement codifiée). Dans cette optique, le style n'apparaît plus comme régionalisé dans une partie spécifique du message, mais en envahit complètement tous les aspects.

Adopter une telle perspective comporterait pour les historiens de la philosophie l'avantage non négligeable de pouvoir disposer de toute une série d'outils analytico-conceptuels développés et expérimentés avec succès dans d'autres disciplines. La stylistique littéraire, par exemple, a depuis longtemps adopté un modèle analytique articulé en trois phases :

---

<sup>39</sup> Cf. U. Eco, "Sullo stile", intervention pour la Convention de l'Associazione Italiana di Studi Semiotici, *Lo stile - Gli stili* (Feltre, settembre 1995), publié dans *Carte semiotiche*, 3, septembre 1996, aujourd'hui dans : U. Eco, *Sulla letteratura*, Milano, Bompiani, p. 172: "(lo stile) passa ben presto a designare generi letterari ampiamente codificati (stile sublime, medio, tenue; stile attico, asiatico o rodio; stile tragico, elegiaco o comico). In questo, come in tanti altri casi, lo stile è un modo di fare secondo regole, di solito assai prescrittive; e vi si accompagnava l'idea di precetto, di imitazione, di aderenza ai modelli. (...) L'idea di uno stile che si afferma contro i precetti appare piuttosto nella *Ricerca intorno alla natura dello stile* di Cesare Beccaria, e poi con le teorie organicistiche dell'arte, per cui con Goethe si avrà stile quando l'opera raggiunge una sua originale, conchiusa irripetibile armonia. Per arrivare infine alle concezioni romantiche del genio (per cui lo stesso Leopardi dirà che lo stile è quella specie di maniera o facoltà che si chiama originalità)".

<sup>40</sup> Cf. *ibid.*, p. 173-147 et L. Pareyson, *Estetica : teoria della formatività*, Torino, Edizioni di filosofia, 1954.

la première comprenant l'étude des lexies et des différents systèmes caractérisant, la deuxième l'étude des structures phrastiques (qui absorbe une grande partie de la tropologie) et la troisième celle des macrostructures. Toutefois, il est explicitement prévu que ce modèle progressif, qui organise et étudie les systèmes d'actualisation selon leur *magnitudo*, s'intègre dans une perspective transversale, capable d'opérer conjointement à chacun des trois niveaux.

Le motif expliquant cette praxis méthodologique semble immédiatement évidente. Dans chaque texte, les différents niveaux, lexical, phrastique et dispositionnel, se conditionnent réciproquement. Il devient ainsi impératif que l'analyse stylistique puisse rendre compte de toutes ces inter-relations : dans de nombreux cas en effet, un lexème est investi d'une valeur caractérisant particulière uniquement en tant qu'il est compris dans une structure phrastique spécifique. Dans d'autres cas, comme il a été observé pour les allégories, une microstructure déterminée pourra être acceptée comme telle uniquement grâce à l'analyse des microstructures qui la composent et, cependant, ces dernières devront être interprétées dans leur relation avec l'ensemble macrostructurel auquel elles donnent vie. Dans le même temps, ces phénomènes d'influence réciproque n'empêchent pas que chaque texte manifeste sa propre prégnance stylistique et privilégie tantôt le domaine lexical, tantôt le domaine phrastique ou encore le domaine architectonique-macrostructural.

La raison pour laquelle ces instruments n'ont jusqu'à présent connu que des tentatives réduites d'application dans le domaine philosophique dépend naturellement du fait que, pour l'historien de la littérature, le style est envisagé comme un objet d'étude totalement autonome et indépendant. La stylistique littéraire peut ainsi se permettre d'éliminer de son horizon critique toute considération inhérente à l'*intentio auctoris*, au point de s'offrir le luxe de considérer les déclarations de poétique d'un écrivain comme à peu près non pertinentes pour ses fins analytiques. À l'inverse, il est demandé à l'historien de la philosophie d'effectuer un pas supplémentaire, c'est-à-dire d'instituer une sorte de relation entre le plan

formel et le plan intentionnel et du contenu. Tout cela, bien sûr, sans s'exposer à ce que Michel Fichant a appelé "le péché majeur de psychologisme, voire de divagations existentielles".<sup>41</sup>

Toutefois, abandonner une notion de style intégralement assimilée à une "voix de l'individualité" et uniquement réservée à certaines régions du message, au profit d'une notion axée sur le concept de stratégie textuelle, ne constitue en aucune façon le refus d'interroger les aspects formels d'un texte pour en extraire des informations supplémentaires sur la pensée de l'auteur. Cette notion pourrait, au contraire, contribuer au dépassement de la pressante tentation à céder au démon des *fausses fenêtres de la symétrie* et à vouloir faire passer pour des données textuelles – résultat d'une conversion presque "automatique" de l'imagé au dénotatif – ce qui n'est autre qu'une interprétation.

## REFERENCES

### ABBREVIATIONS

- A Gottfried W. Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe*, hrsg. v.d. Preussischen Akademie der Wissenschaften, Darmstadt puis Berlin, 1933-...(la Série est désignée en chiffres romains, suivis des mentions du tome et des pages en chiffres arabes).
- ET *Leibniz, Essais de théodicée. Introduction, chronologie et bibliographie par Jacques Brunschwig*, Paris, GM-Flammarion, 1969.
- GP *Die Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, hrsg. von C. I. Gerhardt, t. I-VII, Berlin, 1875-1890 (réimpr., Hildesheim, Olms, 1960-1961).
- PG *Patrologiae cursus completus. Patrologia Graeca, omnium ss. patrum, doctorum scriptorumque ecclesiasticorum sive Latinorum, sive Graecorum, accurante J.-P. Migne*, Tunholt, Belgium, Brepols, [197-?].
- PL *Patrologiae cursus completus sive Bibliotheca universalis, integra, uniformis, commoda, oeconomica omnium ss. Patrum, doctorum scriptorumque ecclesiasticorum qui ab aeo apostolico ad usque Innocenti III, accurante J.-P. Migne*, Parisiis, apud Garnieri Fratres, editores et J.-P. Migne, successores, [1844-1891?].
- VS Molinié, George – Mazaleyrat, Jean, *Vocabulaire de la stylistique*, "Grands Dictionnaires", Paris, Presses Universitaires de France, 1989.

---

<sup>41</sup> M. Fichant, *Science et métaphysique dans Descartes et Leibniz*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998, p. VI (préface).

TRADUCTIONS DE TEXTES DE LEIBNIZ

G.W. Leibniz, *Confessio Philosophi e altri scritti*, Piro Francesco (éd.), Napoli, Cronopio, 1992.

LITTÉRATURE PRIMAIRE

Barclay, John, Argenis. *Editio novissima, cum clave, hoc est nominum priorum elucidatione, hactenus nondum edita*, Lugd. Bat., ex officina Elzeviriana, 1627, In-12°.

Ripa, Cesare, *Iconologia, ovvero Descrizione dell'imagini universali cavate dall'antichità et da altri luoghi, da Cesare Ripa, ... opera non meno utile che necessaria à poeti, pittori et scultori per rappresentare le virtù, virtù, affetti et passioni humane*, Roma, heredi di Gigliotti G., 1593, In-4°.

Unterkircher, Franz (éd.), *Ambraser Heldenbuch*, Graz, Akademische Druck und Verlagsanstalt, 1973.

LITTÉRATURE SECONDAIRE

Akkerman, Fokke, *Studies in the posthumous works of Spinoza: on style, earliest translation and reception, earliest and modern edition of some texts*, Meppel, Krips repr., 1980.

Akkerman, Fokke, "Le caractère rhétorique du 'TTP'", *Les Cahiers de Fontenay* n° 36/38. *Spinoza entre Lumières et Romantisme Fontenay*, ENS Éditions, 1985.

Berlioz, Dominique - Nef, Frédéric (éd.), *Leibniz et les puissances du langage*, Paris, Vrin, 2005.

Diodato, Roberto, "Narrazione e teodicea. Nota su un racconto di Leibniz", in Franco De Capitani (éd.), *Vigilantia silentiosa et eloquens. Studi di filosofia in onore di Leonardo Verga*, Milano, Franco Angeli, 2001, p. 63-76.

Eco, Umberto, *Sulla letteratura*, Milano, Bompiani, 2002.

- *Dall'albero al labirinto*, Milano, Bompiani, 2007.

Fichant, Michel, *Science et métaphysique dans Descartes et Leibniz*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998.

Foult, T. Griffith, "The Form and Function of Koan Literature: A Historical Overview", in S. Heine and D.S. Wright (eds), *The Koan: Texts and Contexts in Zen Buddhism*, New York, Oxford University Press, 2000, p. 15-45.

Granger, Gilles-Gaston, *Essai d'une philosophie du style*, Paris, Armand Collin, 1968.

Guhrauer, Gottschalk Eduard, *G.W. Freiherr von Leibniz, eine Biographie*, Breslau, F. Hirt, 1842.

Hesse, Mary, *Models and analogies in science*, London, Sheed & Ward, 1967.

Jones, Roger S., *Physics as metaphor*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1982.

Leatherdale, W.H., *The Role of Analogy, Model and Metaphor in science*, Amsterdam - Oxford- North Holland - New York, American Elsevier, 1974.

Marras, Cristina, *Metaphora translata voce. Prospettive metaforiche nella filosofia di G. W. Leibniz*, Firenze, Leo S. Olschki Editore, 2010.

Andrea Costa

- Molinié, Georges, *Éléments de stylistique française*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997.
- Moreau, Pierre-François, *Problèmes du spinozisme*, Paris, Vrin, 2006.
- Panofsky, Erwin, “Der Begriff des Kunstwollens”, p. 321, *Zeitschrift für Aesthetik und allgemeine Kunstwissenschaft*, 14, 1920, p. 321-339.
- Pareyson, Luigi, *Estetica: teoria della formatività*, Torino, Edizioni di filosofia, 1954.
- Proietti, Omero, “Adulescens luxu perditus: classici latini nell’opera di Spinoza”, *Rivista di filosofia neoscolastica*, 2, 1985.
- Rateau, Paul, “Art et fiction chez Leibniz”, *Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg*, 18, 2004, p. 117-148.
- Sacks, Sheldon (éd.), *On Metaphor*, Chicago-London, University of Chicago press, 1980.
- Todorov, Tzvetan, “Problèmes actuels de la rhétorique”, *Le Français moderne*, 3, 1975, , p. 194-201
- Whelwright, Philip, *Metaphor and Reality*, Bloomington, Indiana University Press, 1962.

ANDREA COSTA  
ILIESI-CNR (Roma)  
andrea.costa@enc.sorbonne.fr

LESSICOGRAFIA E STORIA DELLE IDEE.  
CONVERSANDO CON TULLIO GREGORY

a cura di

ROBERTO PALAIA

**ABSTRACT:** The development of the philosophical lexicography and the history of ideas, as lead by Universities and CNR, is the *focus* of this interview. The success of these disciplines is examined within the background of the last decades of the Italian culture. The study of the texts, even through indexes, lexicons and concordances, is shown as the essential premise to the complicated relations which are at the basis of the *translation studiorum*, one of the specific characters of the European cultural heritage.

**SOMMARIO:** Lo sviluppo della lessicografia filosofica e della storia delle idee all'interno delle attività di ricerca delle Università e del CNR rappresenta il *focus* di questa intervista. Il successo di tali discipline è esaminato nel contesto della cultura italiana degli ultimi decenni. Lo studio dei testi, anche attraverso indici, lessici e concordanze, è presentato come il presupposto essenziale delle complesse relazioni alla base della *translatio studiorum*, uno dei caratteri specifici della tradizione culturale europea.

**KEYWORDS:** Lessicografia; Storia delle idee; CNR; *translatio*

**DOMANDA:** Sono passati quasi 50 anni da quando la legge del 2 marzo 1963 allargava le competenze disciplinari del CNR alle scienze umane e sociali, permettendo l'insediamento anche del primo comitato per le scienze storico-filosofiche e filologiche. Iniziarono così ad essere finanziati anche i primi progetti di Informatica Umanistica, disciplina non presente tra gli insegnamenti universitari e che quindi si trovava nelle condizioni previste per essere finanziata dal CNR come disciplina innovativa e di frontiera.

**RISPOSTA:** Il '63 fu un anno di grande importanza per le strutture di ricerca del CNR e dell'Università, perché per la prima volta le scienze

umane entravano nel CNR con piena dignità e con tre comitati: per le scienze filologiche, storiche e filosofiche (Comitato 08), quelle giuridiche e politiche (Comitato 09) e quelle economiche e sociali (Comitato 10). Forte anche la presenza di studiosi che afferivano alle discipline umanistiche in altri comitati interdisciplinari, fra cui quello dedicato al patrimonio culturale. Era un momento di grande rinnovamento sull'onda lunga del miracolo economico, c'era una forte volontà di innovazione in questo paese e noi, per la nostra parte, fummo chiamati a dare il nostro contributo. In quel primo comitato, un vero *parterre de rois*, c'erano studiosi come Giacomo Devoto, Eugenio Garin, Francesco Gabrieli, Giulio Carlo Argan, era presidente Carlo Gallavotti; un comitato altamente rappresentativo, e la presenza di questi uomini era indicativa appunto della grande fiducia che si aveva in questa operazione culturale. Io ebbi la fortuna (ero diventato ordinario nel gennaio del '62), di far parte di quel primo comitato e imparai tante cose, proprio perché vicino a grandi maestri. Ripeto, in quegli anni avvenne qualcosa d'importante: si capì che la gamma delle scienze storiche, filologiche, giuridiche, economiche eccetera, aveva una dignità non diversa dalle altre scienze cosiddette dure, e quindi entrava con pieno riconoscimento nella struttura del CNR.

**DOMANDA:** Come nacque allora l'idea del lessico intellettuale europeo e come fu percepita nella università italiana?

**RISPOSTA:** Nel rinnovato quadro del CNR, sembrò possibile – ne ebbi a parlare subito con l'amico Tullio De Mauro, di qualche anno più giovane di me – avviare una ricerca che mi stava particolarmente a cuore, la storia della terminologia di cultura come strumento di un modo diverso di fare storia della filosofia. Una storia delle idee «incarnate» poiché le idee camminano con le teste degli uomini e gli uomini si esprimono con gesti, con parole, con segni e il segno linguistico è senza dubbio una delle prime e più importanti espressioni di esperienze, di idee. Quindi lo studio del lessico è fondamentale per la storia delle idee; non sempre lo hanno capito gli studiosi americani, assai benemeriti, della *history of ideas*

attenti più spesso a idee disincarnate, meno al linguaggio. Ci trovammo subito in consonanza con Eugenio Garin, autorevolissimo membro del comitato 08 del CNR: per il suo pieno appoggio, prima che io entrassi nel Comitato, fu subito approvata la proposta di un lessico intellettuale europeo (Garin resterà poi un punto di riferimento essenziale per le nostre ricerche e fu per decenni presidente del Centro, poi Istituto). Contemporaneamente anche da parte dell'Istituto di filosofia dell'Università di Roma ricevevmo un sostanziale sostegno.

**DOMANDA:** E quale fu la recezione nell'ambiente culturale dell'Istituto di filosofia?

**RISPOSTA:** Quello di filosofia era allora un notevolissimo Istituto, di tradizione ricchissima. Nei primi anni Sessanta io ero appena arrivato, e mi trovai con Ugo Spirito, Guido Calogero, Franco Lombardi come ordinari; fra gli incaricati, per fare solo dei nomi, Francesco Valentini, Emilio Garroni, Tullio De Mauro. Era un Istituto di filosofia molto vivo, dove trovai in Franco Lombardi, allora direttore, la persona che mi appoggiò e mi permise di creare un Gruppo, così si chiamava, di raccordo fra Università e CNR. Lombardi mise a disposizione il *De Homine*, dove uscirono i resoconti delle prime attività a firma De Mauro. Subito definimmo alcune linee di ricerca precise: da una lato la storia della terminologia di cultura attraverso lo studio di termini o famiglie di termini particolarmente significative in un autore o in un determinato contesto culturale; dall'altro la pubblicazione di lessici. Basti pensare che proprio il primo volume della Collana del Lessico è *Un Glossario filosofico ebraico-italiano del XIII secolo* a cura di Giuseppe Sermoneta; poco dopo pubblicammo l'inedito *Glossario epicureo* di Hermann Usener. Parallelamente uscirono i lavori di Giovanni Crapulli su *Mathesis universalis*, di Emilia Giancotti Boscherini su Spinoza, Eugenio Lecaldano su *Linguaggio morale nella filosofia inglese del Novecento*, di Alfonso Maierù sulla *Terminologia logica nella tarda scolastica*, di Antonia Cancrini su *Syneidesis. Il tema semantico della «con-scientia» nella Grecia antica*, di Marcella D'Abbiero su *Alienazione in Hegel. Usi e significati di Entäusserung, Entfremdung, Veräusserung* e così via, allargando anche la collaborazione a

importanti studiosi stranieri. Presto si aggiunse un'altra linea di ricerca che mostrò subito grande fecondità: lo studio della latinità concepita nella sua continuità, non divisa goticamente in latino arcaico, classico, decadente, medievale, moderno ma come ininterrotta feconda storica *latinitas*, che continuamente si arricchisce e modifica a contatto di altre culture, soprattutto nell'impegno a recepire e salvare la cultura greca, poi quella araba. Di qui l'importanza delle traduzioni, obbligate spesso a creare un lessico nuovo in rapporto a diversi orizzonti culturali. In questa prospettiva volgemmo in particolare la nostra attenzione al latino dal tardoantico al Medioevo, che costituisce la grande fonte di innovazione linguistica dalla quale dipendono le lingue volgari, soprattutto per quanto attiene alla terminologia di cultura filosofico-scientifica. Al nostro progetto un grande filologo, Scevola Mariotti, diede il titolo di *Lexicon mediae et recentioris latinitatis*.

**DOMANDA:** Storia della terminologia di cultura e lessici: come si svilupparono queste linee di ricerca e si arricchì di altri ambiti l'attività che si svolgeva presso il costituito centro di studio?

**RISPOSTA:** Le scelte compiute nei primi anni sono poi rimaste fondamentalmente gli assi portanti della nostra attività successiva. Oltre a queste individuammo, come zona privilegiata di ricerca, la nascita della modernità, cioè il Seicento e il Settecento; come date simbolo prendemmo il 1601, anno della pubblicazione della *Sagesse* di Charron, che ci permetteva di recuperare il lessico di Montaigne e il 1804, anno della morte di Kant. Due secoli centrali che ci permisero di lavorare sulle lingue fondamentali della modernità, il latino, l'italiano, il tedesco, il francese, l'inglese. Oltre a promuovere ricerche monografiche, raccogliemmo un vasto schedario derivato dallo spoglio di moltissime opere; il progetto ebbe vari esiti, fornì molteplici risultati e conobbe anche varie difficoltà. Fu allora che cominciammo a utilizzare i calcolatori, nel periodo in cui le memorie occupavano intere stanze e avviammo dei lavori che sono rimasti importanti: ad esempio il lessico di tutte le opere di Galilei, avviato e condotto a compimento da Paolo

Galluzzi, oggi da lui stesso completato, arricchito e consultabile online sul sito del Museo Galileo.

**DOMANDA:** La discussione sulle caratteristiche e sui risultati dell'attività lessicografica era allora molto vivace. Quali furono le scelte fondamentali che furono proprie del Lessico Intellettuale Europeo?

**RISPOSTA:** Fu in quel periodo che definimmo meglio cosa intendessimo per lessico in quanto strumento di lettura e di analisi. Si cominciava allora a fare uso dei calcolatori per gli spogli elettronici e presto si configurarono due schieramenti: gli indicisti e i concordisti, cioè da un lato coloro che ritenevano fosse sufficiente arrivare a uno spoglio che permettesse di avere l'indice delle parole e i loro luoghi; dall'altro i concordisti che preferivano presentare delle concordanze di una o più righe. Anche su questo si ebbe parecchio a discutere, come pure sul problema delle frequenze, oggetto di un incontro internazionale da noi promosso e pubblicato. Noi scegliemmo presto l'uso dei calcolatori come strumenti di lettura e stoccaggio di dati, ma proponemmo immediatamente anche l'idea del lessico. Quindi non solo spogli elettronici (abbiamo pubblicato sia indici che concordanze; vorrei ricordare almeno gli indici del *Corpus Hermeticum*, del *Corpus Cartesianum*, le grandi concordanze della *Scienza nuova* di Vico del 1725 e del 1744, oltre agli indici di diverse altre opere vichiane, agli indici delle opere latine di Kant e del *Trattato teologico-politico* di Spinoza), ma, per alcuni autori, abbiamo preparato anche un'ampia selezione di lemmi significativi con i loro contesti dell'ampiezza necessaria per essere sufficientemente chiari, rifiutando di dar loro una definizione metalinguistica, che sovrapponesse a un lemma antico un'interpretazione semantica moderna. In questa prospettiva abbiamo pubblicato lessici che sono oggi strumenti universalmente riconosciuti come fondamentali: i lessici delle opere italiane di Giordano Bruno a cura di Michele Ciliberto e del *Novum Organum* di Francesco Bacone curato da Marta Fattori.

**DOMANDA:** Uno dei meriti specifici del Lessico fu quello di porre al centro l'importanza dello studio dei calchi, dei prestiti fra le diverse lingue di cultura.

**RISPOSTA:** Abbiamo subito sottolineato l'importanza dello studio delle traduzioni. Fra i lessicografi le traduzioni erano concepite come lavori secondari, non originali e conseguentemente non trovavano spazio nell'elenco dei citati, cioè delle opere spogliate. Presso il Lessico Intellettuale Europeo invece, fin dal primo e secondo Colloquio, indicammo nelle traduzioni il grande veicolo di arricchimento della lingua, in quanto tradurre significa creare un nuovo lessico e insieme interpretare. Quando Cicerone traduce testi dal greco o scrive opere che «traducono» in latino temi della filosofia greca, quando Boezio si impegna nel generoso programma di salvare il patrimonio della cultura greca (anzitutto Platone e Aristotele), oppure quando i traduttori medievali del secolo XII e XIII scoprono la grande biblioteca scientifica greca e araba, tutti si trovano davanti testi che trasmettevano temi ignoti alla cultura latina, mancante di un lessico adeguato per darne una traduzione: di qui il grande compito di creare un nuovo linguaggio. *Novare linguam*: già Cicerone diceva che si deve rinnovare la lingua, a volte trascrivendo in latino i termini greci, altre volte invece traducendoli con un impegno ermeneutico. Gran parte dei traduttori medievali traducono *ad verbum*, nel difficilissimo compito di dare per ogni parola greca o araba l'equivalente latino, ricorrendo ad adattamenti e calchi semantici, e allargando così enormemente il patrimonio lessicale latino. Sforzo enorme che sarà criticato da Leonardo Bruni o da Lorenzo Valla, ma che in realtà è il presupposto del linguaggio filosofico e scientifico moderno che deriva in gran parte dalle traduzioni greco-latine e arabo-latine medievali. Nel nostro lavoro non abbiamo mai ommesso di sottolineare questo tema. Abbiamo privilegiato il latino medievale per il grande *corpus* di traduzioni realizzate fra XII e XIII secolo; ma abbiamo avuto ben presente Ficino e non abbiamo perso l'occasione di un'analisi linguistica attenta e comparata quale ci era suggerita dalla *Monadologia* di Leibniz che, redatta in francese, circolò prima in versioni tedesca e latina.

**DOMANDA:** Uno dei tratti peculiari del Lessico Intellettuale Europeo nella definizione dei *corpora* sulla cui base venivano svolte le ricerche lessicografiche, fu quello

di considerare la realtà effettiva nella vita delle lingue, nelle quali parole provenienti da diversi ambiti disciplinari si mescolano e si confondono nella definizione di un lessico.

**RISPOSTA:** Infatti un altro aspetto sul quale abbiamo concentrato il nostro impegno è stato quello di ampliare i tradizionali *corpora* delle opere spogliate, per esempio l'orizzonte dei citati per la lingua italiana: ancora negli anni Sessanta prevalevano, nella selezione dei testi da trattare negli spogli lessicali, scelte, almeno tendenzialmente, puriste. Per esempio nel caso di Galilei si sceglievano soltanto i testi cosiddetti letterari, al massimo si giungeva a considerare il *Dialogo sui massimi sistemi*; noi in maniera provocatoria, in uno dei primi Colloqui, come esempio di spoglio portammo la *Bilancetta* di Galilei. Poi grazie a Devoto, allora Presidente della Crusca, riuscimmo a convincere la Crusca dell'opportunità di inserire nei suoi spogli altre opere di Galilei; noi proponemmo di farle tutte, così come proponemmo Bruno, Vico ed altri autori che non entravano nell'orizzonte di un'impostazione essenzialmente «letteraria» e tendenzialmente purista dello studio della lingua. Devoto era pienamente convinto di questo, ma invitò De Mauro e me ad andare alla Crusca a discutere proprio di questo problema per allargare gli spogli linguistici ai testi scientifici, filosofici, giuridici, alle traduzioni. Questo vale anche per la tradizione lessicografica latina: prima del *Mittellateinisches Wörterbuch* che è in corso e che dà spazio ad autori e a testi anche filosofici, scientifici, ecc., il lessico latino medievale era legato ai testi cosiddetti letterari, storiografici, al massimo agiografici, escludendo tutto il resto, come è facile notare dalla lettura degli indici dei citati dei vari lessici mediolatini. Noi, credo, abbiamo contribuito ad allargare le analisi e gli spogli linguistici fuori dai canoni letterari e oggi la moderna lessicografia ha superato antiche barriere. Alcuni problemi li abbiamo posti o imposti con la collaborazione di illustri amici stranieri; da questo punto di vista mi sembra che i nostri Colloqui rappresentino in Europa uno dei pochi punti di incontro per una metodologia di storia della terminologia di cultura che, credo, nel corso di tanti anni, ha dato i suoi risultati. Peraltro, oltre a definire alcuni orientamenti metodologici, i colloqui, nella loro serialità, costituiscono un contributo non marginale

della storia delle idee, dal mondo antico al moderno, lungo la storia di termini particolarmente significativi.

Sarà poi anche da ricordare che in tempi più recenti il Lessico si è impegnato, grazie a Giovanni Adamo e Valeria Della Valle, sul fronte della neologia italiana (*Osservatorio Neologico della Lingua Italiana*) costituendo una banca dati unica in Italia che registra i neologismi creati dalla stampa, dai giornalisti, testimoni fra i più sensibili dei mutamenti che avvengono nella società per indicare i quali mostrano una particolare creatività linguistica.

**DOMANDA:** Eppure nonostante i risultati conseguiti oggi c'è una minore considerazione da parte delle istituzioni pubbliche nei confronti di quelle iniziative che pure hanno permesso il conseguimento di quei risultati. Spesso finito il ciclo legato ai loro fondatori, molte istituzioni sono state private dei finanziamenti e chiuse.

**RISPOSTA:** Sì, è stato così per tanti istituti prestigiosi come TLF oppure il CETEDOC, forse questo è indicativo di una certa crisi anche se, d'altro canto, mi sembra che con sempre maggiore insistenza da più parti si vada sottolineando l'importanza, nella storia della terminologia di cultura, di lavori condotti su termini, su famiglie di termini e delle banche dati. Può darsi che sia finita una stagione, però certamente abbiamo contribuito ad avvertire che la lettura del testo è una lettura legata a quello che nel testo è veramente scritto, non quello che si crede che sia scritto. Da questo punto di vista la stessa filologia si è affermata come filologia storica: si è meglio capita la formazione delle lingue moderne approfondendo lo studio e l'analisi del latino medievale. Molti problemi restano aperti, certe tradizioni continuano a condizionare le ricerche lessicografiche: per esempio anche il monumentale lavoro del *Mittelateinisches Wörterbuch*, resta troppo legato ai grandi; giustamente si spogliano molte opere di Alberto Magno, salvo non considerare come i lemmi di Alberto Magno derivino dalle traduzioni arabo-latine e greco-latine di molto anteriori. Ben diversa ampiezza ha l'opera di Paul Tombeur (ieri CETEDOC, oggi CENTAL) il quale ha indicizzato, tra l'altro, anche tutte le traduzioni di Boezio. Più in generale ritengo che sia

fuorviante etimare direttamente dal greco lemmi moderni senza passare attraverso la mediazione latina. Per esempio il termine italiano ‘monarchia’ certo deriva dal greco ma come è possibile dimenticare tutta la tradizione medievale di *monarchia*? Allo stesso modo ‘ironizzo’, certo viene dal greco, ma *ironizo* è attestato nel latino medievale; le lingue volgari lo prendono dal latino medievale, in modo diretto e non dal greco. Lo stesso si dirà per centinaia di termini come *aorta*, *antiperistasis*, *bestialitas*, *punitivus* e così via. Bruni sosteneva che non fossero accettabili i termini *monarchia*, *aristocratia*, *democratia* perché termini barbari e, coerentemente costruiva dei sintagmi assai dubbi; per questi termini la storia ha dato ragione ai traduttori medievali dai quali dipendono le lingue moderne. La condanna espressa dal Bruni, grande traduttore dal greco e grande umanista, è molto significativa; ma è molto più moderna la posizione di Erasmo che sostiene la necessità di saper riconoscere per ogni tempo il nuovo teatro che ci circonda: nuovi contesti esigono di esprimersi con innovazioni linguistiche. Così ha fatto Cicerone nel suo tempo, e ciceroniani pertanto erano anche i filosofi medievali che hanno cambiato la lingua perché sono cambiate le culture, le istituzioni; una lingua si arricchisce, vive di questa creatività. Proprio contro Leonardo Bruni, Alonso Garcia de Cartagena sosteneva che la forza e la ricchezza del latino stanno nella sua capacità di accogliere da ogni lingua parole nuove e portarle a maggiore dignità.

**DOMANDA:** Questo è in fondo lo stesso fenomeno che si verificherà nel Seicento rispetto alle lingue moderne, su cui Leibniz scrive cose interessanti sull’importanza delle acquisizioni delle forme cosiddette barbare, a partire dalle quali si costruirà, fra l’altro, il vocabolario del linguaggio filosofico, scientifico e tecnico.

**RISPOSTA:** Non solo ma, nella prefazione al Nizolio, Leibniz ricorda che l’Inghilterra e la Francia si sono liberate dalla filosofia scolastica perché hanno scritto nelle lingue vernacolari, mentre Spagna, Germania e Italia sono rimaste legate alla Scolastica perché scrivevano ancora in latino, apporto di una cultura tradizionale, ed esprime quindi la necessità di abbandonare il latino scolastico; è quella una pagina importantissima,

come lo è, d'altra parte, lo sforzo degli autori secenteschi di dare sensi nuovi a parole antiche. Lo dice Francis Bacon, «uso metafisica a modo mio», e Descartes dice uso *intuitus* a modo mio, innovando dall'interno il significato di parole in uso. È ciò che De Mauro chiama la neosemia, il dare cioè sensi nuovi a parole antiche: grande sforzo di innovazione, che rappresenta una delle forme principali di *translatio*.

**DOMANDA:** È quanto capita con l'idea moderna di coscienza, che nasce in ambito cartesiano ma poi viene formalizzata in Inghilterra da Locke e che ha difficoltà ad esprimersi in francese.

**RISPOSTA:** Tanto che Coste nel tradurre l'inglese *consciousness* ha difficoltà; egli sa che il francese *conscience* non equivale all'inglese e scrive *con-science*, così da sottolineare il nuovo uso del termine. Anche Leibniz discutendo con Locke prova a costruire altre parole per rendere il termine lockiano (*consciosté, conscienciosité*), evidenziando uno dei grandi snodi, che non si possono ignorare, del pensiero moderno. Così come fu per il latino medievale: cambiando la biblioteca di autori cambia il linguaggio; cambia nel senso che o si arricchisce o si modifica dal suo interno. Sempre il linguaggio è il veicolo attraverso il quale passano le idee: questo è il punto fondamentale su cui ci mettemmo a lavorare allora, giovani entusiasti, in un momento ripeto in cui c'era molta voglia di fare, molta speranza per il futuro.

**DOMANDA:** Quindi ancora una volta il tradurre è stato oggetto di una linea di ricerca feconda: non solo attraverso i contributi sulle traduzioni medievali, in particolare di Giacinta Spinosa, ma anche attraverso lo studio contrastivo dell'originale della *Monadologia* con le versioni latina e tedesca, che curai con Antonio Lamarra e Pietro Pimpinella. Questa metodologia di analisi del pensiero moderno a partire dalle traduzioni è ancora una prospettiva valida?

**RISPOSTA:** Io credo che ancora oggi possiamo dire che la storia delle idee è una storia di continue *translationes*, nel senso più ampio della parola: non solo traduzioni, ma trasferimenti, quindi riscritture, interpretazioni. Il tema attraversa tutta la storia del mondo mediterraneo, tanto importante da trasformarsi in mito. Solone, secondo il racconto di Crizia nel *Timeo*,

va in Egitto per imparare: guardate che voi siete più antichi di noi, gli dice il sacerdote egizio, solo che noi abbiamo scritto le cose che abbiamo imparato da voi e quindi ve le possiamo ridare, anche se voi siete più vecchi di noi. Il mito di Zoroastro è quello di un grande maestro che si incarna in Platone. I miti hanno sempre un significato preciso: il mito di Mosè che viene educato dai Caldei; il mito dei filosofi greci che sono andati a scuola di Mosè o dei profeti ebraici: Numenio, medio platonico, dice: chi è Platone se non un Mosè che parla greco? Dietro questi miti è sempre l'idea della *translatio* di culture e scritture. *Translatio* è l'opera di Cicerone impegnata a rinnovare la lingua, traducendo dal greco o riscrivendo quello che i greci hanno scritto nel passato. La *translatio* assicura la continuità della storia culturale mediterranea: quando «la Grecia è in crisi», dice Cicerone (*languenti Graeciae*), e così ancora Boezio, se ne deve salvare il patrimonio traducendolo in latino; con Boezio siamo nella fase conclusiva della classicità, nell'età di Teodorico. È necessario trasferire in Occidente la cultura greca: trasferire, salvare, è tradurre. *Transferre* è anche trasportare libri, trasferirli da uno ad altro contesto culturale: con il suo commercio, Giovanni Aurispa contribuisce a fondare una nuova cultura, portando in Europa una grande quantità di codici greci da Bisanzio. Si può dire che non a caso il termine *renovare* e *renovatio* quindi rinascimento, risorgimento, viene sempre messo in rapporto al tema della *translatio*. Federico II manda alle università europee le traduzioni che ha promosso dei filosofi antichi e invita a farli risuonare e rivivere nelle aule. Sempre nella storia culturale dell'Europa la traduzione è un veicolo essenziale di testi, di idee: nella biblioteca di Kant, Locke è in latino, la *Geometria* di Descartes è in latino, Galilei è in latino. Anche nel mondo d'oggi, quanto deve alle traduzioni di Heidegger un certo linguaggio esistenzialista mediato dalle traduzioni! Negli anni 1936 e 1938 del XX secolo escono due traduzioni di *Was ist Metaphysik?*: una in italiano di Carlini e una in francese del grande iranista Henry Corbin e determinano un interesse, e propongono una terminologia prima marginale se non assente. Non è vero che un libro per il solo fatto di essere pubblicato è anche letto. *Die Krisis der*

*europäischen Wissenschaften* di Husserl viene ampiamente letta in Italia quando Enrico Filippini la traduce per Il Saggiatore: il tradurre è sempre un momento fondamentale e noi abbiamo insistito su questa prospettiva che è l'unica valida per capire come ogni cultura nasca quale trascrizione, reinterpretazione di un'esperienza precedente. Non sono solo i fenomeni di acculturazione dei quali parlano gli antropologi: il nascere di ogni cultura è la trascrizione di un'altra esperienza; è il *transfere* in tutta la gamma di significati, tradurre, trasportare, interpretare, sempre legato alla scrittura, al libro (senza dimenticare ovviamente la *translatio* di miti, di simboli, di stili). Non dimentichiamo che la civiltà mediterranea ed europea è civiltà del libro, veicolo privilegiato di idee e di modelli. Cassiodoro intima agli amanuensi di scrivere, trascrivere codici corretti, di togliere gli errori, perché siccome dell'errore è padre il demonio, si combatteva il demonio scrivendo testi corretti, e si assecondano i piani della provvidenza salvando antichi autori. Riccardo di Bury, al principio del Trecento, Lord Cancelliere, viaggia per l'Europa, va per le biblioteche, scopre e acquisisce libri dimenticati, perché dice: «valor librorum est ineffabilis»: Dio si è espresso nei libri sacri. San Paolo ha fatto più con le lettere che non con la predicazione; il libro è il più grande dono di Dio agli uomini. Ancora una volta l'idea dello scrivere, del trascrivere, del trasportare: la storia della cultura è fatta di questi continui trasferimenti.

Anche oggi nella lingue moderne constatiamo il valore e l'importanza del tradurre, e come il lessico cambi per il prevalere di una o altra cultura: gli anglicismi in italiano – e in altre lingue – sono la testimonianza, attraverso calchi o adattamenti, della diffusione di una cultura tecnologica, scientifica, informatica di lingua inglese. Ma ancora altri sono i fenomeni che attestano la centralità del tradurre: grazie anche all'aiuto del CNR, è stato tradotto in cinese il *Corpus iuris* di Giustiniano, perché la Cina, volendo codificare le leggi, ha scelto non la *Common Law* ma la tradizione romanista; si è scelto quindi di tradurre in cinese tutto il *Corpus iuris*. Ancora una volta una grande *translatio*, che ha riguardato tanti altri testi di romanisti, a cominciare dai classici lavori di De Martino tradotti in

cinese. Questa del *Corpus iuris* in cinese è una *translatio* moderna, il caso più recente di un processo continuo, che non finisce, perché noi viviamo di traslazioni: le lingue sono appunto vive per questo.

**DOMANDA:** I recenti sviluppi di queste attività, il rinnovato interesse per le traduzioni, la moltiplicazione delle banche dati, l'enorme massa di dati oggi utilizzabile per gli studi, impensabile fino a pochi decenni fa, richiede di ripensare i presupposti dai quali partì l'avventura per lo studio, come si scrisse allora, di quel 'vocabolario di cultura' che fondò una feconda ricerca originale.

**RISPOSTA:** L'importanza delle banche dati di testi disponibile in rete è fuori discussione; il nostro Istituto ha curato una banca dati del latino medievale e moderno e dei vari lessici filosofici moderni, consultabili in linea. Sono strumenti che allargano la possibilità di analisi testuale e storica, purché si abbia presente che mai uno spoglio elettronico, una concordanza, neppure un lessico può sostituire il testo nella sua interezza. Vi è oggi un rischio evidente in molti lavori: che si costruisca una ricerca solo attraverso quello che offrono le banche dati; banche dati peraltro variamente attendibili e diversamente importanti. Ma la ricerca storica-filologica non può limitarsi a usare strumenti composti e preparati da altri; dobbiamo considerare questa enorme massa di dati disponibili in rete come strumenti, mezzi per ampliare, controllare la nostra ricerca, mai sostitutivi di quella che è la lettura diretta di un testo. È quanto mai importante oggi richiamare l'insegnamento di Giorgio Pasquali grande filologo classico: per capire il senso di una parola si deve leggere l'intera pagina, per capire l'intera pagina si deve conoscere l'intera opera e il mondo in cui nasce.

ROBERTO PALAIA  
ILIESI-CNR, Roma  
roberto.palaia@cnr.it





FRANCESCO VERDE

LA FELICITÀ ARISTOTELICA TRA LA MORTE E LA  
SORTE: NOTE DI COMMENTO AD ARISTOTELE  
*ETICA NICOMACHEA I 11*\*

**ABSTRACT:** The following essay focuses on Aristotle's *Nicomachean Ethics* I 11; this paper's aim is to provide a running commentary of this chapter, in which Aristotle deals with important subjects of his ethics, in particular: (1) the problematic relation between happiness, fortune, external goods, and the death; (2) the matter of the possibility (generally held by common and traditional beliefs) of a sort of "communication" between living being's successes or misfortunes and dead person's joy or affliction.

**SOMMARIO:** Il contributo che segue si incentra su Aristotele *Etica Nicomachea* I 11; lo scopo di questo articolo è fornire un commentario continuo di tale capitolo in cui Aristotele si occupa di temi importanti della sua etica, in particolare: (1) la relazione problematica tra la felicità, la fortuna, i beni esterni e la morte; (2) la questione della possibilità (assunta generalmente dalle credenze comuni e tradizionali) di una sorta di "comunicazione" tra i successi e le sventure di un essere vivente e la gioia o l'afflizione di un defunto.

**KEYWORDS:** Aristotle; Ethics; Happiness; Death; Fortune

---

\* Il testo che segue è la rielaborazione della relazione presentata in occasione del "Seminario di Studio su Aristotele, *Etica Nicomachea* Libro I" che si è tenuto a Roma presso il Dipartimento di Filosofia (*Sapienza* Università di Roma) nei giorni 14 e 15 ottobre 2011. Ringrazio i partecipanti per le stimolanti osservazioni in sede di discussione. Desidero ringraziare più sentitamente Emidio Spinelli e Mauro Tulli per aver letto una versione di questo saggio, fornendomi così utili consigli bibliografici e suggerimenti assai significativi.

LPh 1, 2013

NOTES & DISCUSSIONS

1. Il capitolo 11 del I libro dell'*Etica Nicomachea* (EN) desta particolare interesse<sup>1</sup> in quanto, da un lato, tocca tematiche, per così dire, “particolari” (come, per esempio, la “comunicazione” fra vivi e defunti), per un altro, si occupa di questioni assolutamente significative e, anzi, decisive per la comprensione di alcuni nodi cruciali dell’etica aristotelica. A livello contenutistico questo capitolo è connesso con il precedente; il capitolo 10 si chiude con un’affermazione indicativa, ossia che nel corso della vita di un individuo si susseguono molti cambiamenti (*μεταβολαι*) e vicissitudini che possono modificare e alterare la sua condizione di felicità; l’esempio fornito da Aristotele è il caso di Priamo che, pur avendo versato nel più alto grado di felicità, durante la vecchiaia è caduto nelle più grandi sciagure, divenendo così da felice misero, perdendo in questo modo il suo status di uomo felice. Il capitolo 11, non a caso, dunque, si apre proprio ponendo una questione significativa in relazione a chi debba dirsi davvero felice. Tenendo sullo sfondo il caso di Priamo, è ragionevole supporre che non si debba mai definire felice chi è in vita ma occorre sempre considerare il *τέλος* della vita, come riferisce Solone<sup>2</sup> che inaugura quello che diverrà un *topos* letterario?<sup>3</sup> Stando così le cose, qualora si risponda affermativamente a tale domanda, la felicità risulterà

<sup>1</sup> Ne è prova anche la sua “fortuna critica”, particolarmente evidente, per esempio, nel *Tractatus de immortalitate animae* (1516) di Pietro Pomponazzi (XIII 55; XIV 63 nell’edizione a cura di V. Perrone Compagni (ed.), *Pietro Pomponazzi: Trattato sull’immortalità dell’anima*, Firenze, Olschki, 1999).

<sup>2</sup> È interessante notare come questo capitolo dell’EN avrà una sua specifica fortuna nel dibattito filosofico di età ellenistica; al di là della presenza *in nuce* della distinzione attribuibile ad Antioco di Ascalona fra *vita beata* e *vita beatissima* (Cic. *Tusc.* V 22; *fin.* V 71) segnalata da O. Gigon (ed.), *Aristoteles: Die Nikomachische Ethik*, München, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1998<sup>3</sup>, p. 367 (su cui torna ora l’interessante studio di T.H. Irwin, “Antiochus, Aristotle and the Stoics on Degrees of Happiness”, in D. Sedley, ed., *The Philosophy of Antiochus*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, p. 151-172, sp. p. 158-160), va osservato come la massima soloniana sia presa di mira anche da Epicuro in almeno due luoghi della sua produzione pervenuta: in *ep. Men.* 126-127 (dove si cita un celebre verso di Teognide: v. *infra*) e in *SV [Gnomologium Vaticanum Epicureum]* 75 (: “Ingrata (*ἀχάριστος*) verso i beni passati è quella sentenza che dice: guarda al termine di lunga vita (*τέλος ὄρα μακροῦ βίου*)”; trad. G. Arrighetti, ed., *Epicuro: Opere*, Torino, Einaudi, 1973<sup>2</sup>, *ad loc.*, lievemente modificata).

<sup>3</sup> Cfr., solo a titolo esemplificativo, dato che i riferimenti potrebbero moltiplicarsi, Aesch. *Ag.* 928-929: *ὀλβίῃσιν δὲ χρῆ / βίον τελευτήσαντ’ ἐν εὐεστοῖ φιλῆι*; Soph. *Oed. T.* 1528-1530: *ὥστε θνητὸν ὄντα κείνην τὴν τελευταίαν ἰδεῖν / ἡμέραν ἐπισκοποῦντα μηδὲν ὀλβίζειν, πρὶν ἂν / τέρμα τοῦ βίου περάσῃ μηδὲν ἀλγεινὸν παθῶν*.

essere una condizione effettivamente realizzabile solo dopo la morte, dato che in vita non si può essere felici; Aristotele trova fondamentalmente assurda questa conclusione, in quanto contrasta con la sua definizione di *εὐδαιμονία* fornita in EN I 6 1098a 15-20 e ribadita poco sopra in EN I 10 1099b 26: *ἡ εὐδαιμονία* è una *ψυχῆς ἐνέργεια κατ' ἀρετὴν ποιά τις*, attività dell'anima secondo virtù, attività di un certo tipo. Se la felicità è una *ἐνέργεια*, come sarà possibile definire effettivamente felice chi è ormai morto? Del resto, va osservato che Aristotele nel capitolo precedente non solo aveva escluso che un bue o un cavallo potessero dirsi felici (EN I 10 1099b 32-33), ma aveva asserito anche che un fanciullo (EN I 10 1100a 1-3) non è felice in quanto è incapace, per l'età, di compiere belle azioni, benché il medesimo fanciullo possa definirsi beato nella misura in cui si ripone in lui la speranza che egli possa in seguito compiere azioni di questo genere.

A tal riguardo Aristotele chiama in causa Solone, uno dei Sette Saggi; l'implicito riferimento è senz'altro il dettagliato resoconto erodoteo (I 30-33)<sup>4</sup> del viaggio di Solone a Sardi presso il re Creso.<sup>5</sup> Dopo avergli mostrato tutte le sue enormi ricchezze, Creso chiede al sapiente se avesse mai visto un uomo che fosse il più felice di tutti. Solone risponde affermativamente facendo il nome di Tello di Atene che non solo ebbe una discendenza bella e buona ma, dopo una vita prospera, morì gloriosamente a Eleusi in una battaglia combattuta fra gli Ateniesi e probabilmente i Megaresi per il possesso di Salamina. Volendo ottenere perlomeno il secondo posto, Creso chiese a Solone chi fosse dopo Tello il più felice; il sapiente, però, – in un “salto” che segna già

---

<sup>4</sup> Le traduzioni utilizzate sono tratte da A. Colonna-F. Bevilacqua (eds), *Erodoto: Le storie*, Vol. I (*Libri I-IV*), Torino, UTET, 1996. Per un'analisi complessiva del resoconto erodoteo, cfr. almeno U. Curi, *Meglio non essere nati: La condizione umana tra Eschilo e Nietzsche*, Torino, Bollati Boringhieri, 2008, p. 73-82, ma soprattutto C. Pelling, “Educating Croesus: Talking and Learning in Herodotus’ Lydian *Logos*”, *Classical Antiquity*, 25, 2006, p. 141-177, sp. p. 142-155.

<sup>5</sup> Va notato, tuttavia, che la storicità di questo viaggio è fortemente dubbia per via di alcune incongruenze cronologiche; cfr. Colonna-Bevilacqua, *Erodoto: Le storie*, p. 84 n. 30.1.

una diversa concezione della vita, –<sup>6</sup> fece i nomi degli argivi Cleobi e Bitone che, mancando i buoi, condussero la loro madre con un carro presso il santuario di Era dove si celebravano i festeggiamenti religiosi in onore della dea. Dopo aver compiuto ben quarantacinque stadi, Cleobi e Bitone arrivarono presso il santuario; la madre, gioiosa per l'impresa compiuta dai figli, chiese alla dea di concedere loro la sorte migliore che potesse toccare a un uomo: dopo aver partecipato alle celebrazioni religiose, Cleobi e Bitone si addormentarono nel santuario e non si svegliarono più. A questo punto Creso andò su tutte le furie, adirandosi per il fatto che Solone non considerasse felice la sua condizione; Solone rispose al re dicendo non solo che l'uomo è completamente in balia del caso (I 32 4), ma anche che, malgrado Creso risultasse provvisto delle più invidiabili ricchezze, non è possibile giudicare della felicità di qualcuno prima di sapere se ha concluso felicemente la sua vita. Solone è del parere, dunque, che, per stabilire la felicità di un individuo, bisogna conoscere se costui sia morto felicemente, infatti “prima che muoia, aspetta e non chiamarlo felice<sup>7</sup> (ὄλβιον), ma fortunato<sup>8</sup> (εὐτυχέα)” (I 32 7).

Solo per inciso va ricordato sia che è molto verosimile che Erodoto stesso concordi con Solone<sup>9</sup> sui tre punti principali del suo discorso sulla

<sup>6</sup> Ciò fu notato già da E. Rohde, *Psiche: Culto delle anime e fede nell'immortalità presso i Greci*, Prefazione di S. Givone, Traduzione di E. Codignola-A. Oberdorfer, Roma-Bari, Laterza, 2006, p. 582 n. 267 (ed. or. *Psyche: Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, Freiburg im Breisgau-Leipzig, J.C.B. Mohr, Bd. 1 und Bd. 2, 1890-1894) che osserva tale mutamento proprio nel passaggio dalla figura di Tello a quelle di Cleobi e Bitone.

<sup>7</sup> Sul significato (difficilmente circoscribibile ma in ultima analisi legato a un “benessere” di fondo riconoscibile e riconosciuto, nonché alla soddisfazione dei desideri da cui deriva la prosperità) di ὄλβιος in età arcaica cfr. senz'altro C. De Heer, *ΜΑΚΑΡ – ΕΥΔΑΙΜΩΝ – ΟΛΒΙΟΣ: A Study of the Semantic Field Denoting Happiness in Ancient Greek to the End of the 5<sup>th</sup> Century B.C.*, Amsterdam, Adolf M. Hakkert, 1969, p. 53-54. Il termine ritorna anche in un altro frammento di Solone: ὄλβιος, ᾧ παῖδες τε φίλοι καὶ μώνυχες ἵπποι / καὶ κύνες ἀγρευταὶ καὶ ξένος ἀλλοδαπός (17 G.-P.<sup>2</sup> = 23 W.<sup>2</sup>).

<sup>8</sup> Credo che sia molto corretta l'idea che qui Solone intenda εὐτυχής in un senso “closely akin to security from adversity” (De Heer, *ΜΑΚΑΡ – ΕΥΔΑΙΜΩΝ – ΟΛΒΙΟΣ*, p. 78).

<sup>9</sup> Su questo punto cfr. le plausibili conclusioni cui giunge S.O. Shapiro, “Herodotus and Solon”, *Classical Antiquity*, 15, 2006, p. 348-364.

condizione umana,<sup>10</sup> sia che la rappresentazione del Solone erodoteo sembra avere alcuni punti in comune con il Solone storico;<sup>11</sup> per esempio, la critica della ricerca incondizionata della ricchezza è presente in più frammenti della sua opera poetica.<sup>12</sup> Non è questo, tuttavia, il punto che interessa ad Aristotele. L'elaborata narrazione soloniana accuratamente riportata da Erodoto è complessa ed esclude una lettura univoca e onnicomprensiva; a mio avviso, comprendere il resoconto erodoteo su Solone è un ottimo modo per esaminare – per quanto possibile correttamente – le argomentazioni che Aristotele solleva in EN I 11. In primo luogo, va osservato che la citazione in Erodoto di Tello di Atene come primo esempio di uomo felice non sembra essere affatto casuale; la scelta di Tello ha implicazioni di tipo politico (la sua morte in battaglia per Atene ne è un segno chiaro) e ciò non può che trovarsi in armonia non solo con il Solone storico (per cui l'etica dell'individuo non è mai completamente svincolata da quella politica),<sup>13</sup> ma anche con l'importanza che Aristotele attribuisce alla politica proprio in EN I, per esempio in EN I 10 1099b 29-33 dove si dice che la politica (intesa come “scienza architettonica”,<sup>14</sup> il cui significato riguarda tanto le norme dell'agire quanto il buon governo delle città) fa sì che le persone divengano buone e capaci di compiere belle azioni.

Tornando al testo, Aristotele (EN I 11 1100a 14 s.) ritiene che Solone, in realtà, non intendeva dire che τὸν τεθνεῶτα εὐδαίμονα, che il morto è felice, ma che solo quando uno è morto lo si può considerare a

---

<sup>10</sup> 1. La “gelosia” degli dei nei riguardi degli uomini; 2. L'instabilità della felicità umana; 3. La necessità di attendere la fine della vita per giudicare se si è stati veramente felici.

<sup>11</sup> Cfr. (anche per alcuni utili rinvii bibliografici) Shapiro, “Herodotus and Solon”, p. 348 e n. 2.

<sup>12</sup> Cfr. 1 7 ss. G.-P.<sup>2</sup> [Gentili-Prato] = 13 W.<sup>2</sup> [West]; 6 3 s. G.-P.<sup>2</sup> = 15 W.<sup>2</sup>, e soprattutto 18 G.-P.<sup>2</sup> [= 24 W.<sup>2</sup>]. V. anche H. Machler-M. Noussia-M. Fantuzzi (eds), *Solone: Frammenti dell'opera poetica*, Milano, Rizzoli, 2001, p. 21; maggiori e più dettagliati approfondimenti in M. Noussia-Fantuzzi, *Solon the Athenian, the Poetic Fragments*, Leiden, Boston, Brill, 2010, p. 14.

<sup>13</sup> Cfr. J. Ober, “Solon and the *horoi*: Facts on the Ground in Archaic Athens”, in J.H. Blok-A.P.M.H. Lardinois (eds), *Solon of Athens: New Historical and Philological Approaches*, Leiden, Boston, Brill, 2006, p. 441-456, sp. p. 445.

<sup>14</sup> Cfr. EN I 1 1094a 26 ss.

tutti gli effetti felice, in quanto è ormai lontano da mali e da sventure. Eppure, leggendo attentamente il racconto erodoteo, Solone, dopo aver descritto il caso di Cleobi e Bitone, scrive che “tramite loro la divinità volle mostrare che per l'uomo essere morto è meglio che vivere (τεθνάναι μάλλον ἢ ζῶειν)” (I 31 3), espressione topica nella tradizione letteraria greca,<sup>15</sup> più in particolare di quella che è stata efficacemente definita *Konsolationsliteratur*<sup>16</sup> (che nello pseudoplatonico *Assioco* e nel Περὶ Πένθους di Crantore ha due fra gli esempi migliori). Se questo è vero, dunque, a rigor di logica, il primo posto nella scala degli individui felici definita da Solone spetterebbe a Cleobi e a Bitone piuttosto che a Tello: Cleobi e Bitone muoiono, infatti, giovani e, in questo modo, tengono lontane le sventure che la vita porta con sé, visto che non solo la divinità è invidiosa e ama provocare sconvolgimenti (è infatti παραχῶδες; I 32 1), ma l'uomo per giunta è in balia del caso (πᾶν ἐστὶ ἀνθρώπος ξυμφορή; I 32 4) e in un lungo arco di tempo si subiscono sventure e disgrazie (I 32 3). In ogni caso, malgrado Solone abbia affermato che per l'uomo essere morto sia meglio che vivere, Aristotele intende concentrarsi su un altro punto, ovvero sull'idea che “Di ogni cosa bisogna esaminare la conclusione (σκοπέειν δὲ χρὴ παντὸς χρήματος τὴν τελευτήν), cioè come andrà a finire” (I 32 9), posizione, questa, che, secondo il filosofo, rimane comunque oggetto di discussione, benché in EE [*Etica Eudemia*] (II 1 1219b 6-7: τὸ Σόλωνος ἔχει καλῶς, τὸ μὴ ζῶντ' εὐδαιμονίζειν, ἀλλ' ὅταν λάβῃ τέλος)<sup>17</sup> egli reputi giusta l'opinione di Solone.<sup>18</sup> Il motivo risiede nel

<sup>15</sup> Si pensi, solo a mo' di esempio, ai vv. 425-428 di Teognide dove si legge che “Non nascere (μὴ φῦναι) è per gli uomini la miglior cosa (ἄριστον)” (Trad. F. Ferrari, ed., *Teognide: Elegie*, Milano, Rizzoli, 2000<sup>2</sup>, *ad loc.*).

<sup>16</sup> Cfr. R. Kassel, *Untersuchungen zur griechischen und römischen Konsolationsliteratur*, “Zetemata Monographien zur klassischen Altertumswissenschaft” Heft 18, München, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1958.

<sup>17</sup> In EE II 1 1219b 4-8 il senso di “vita” è piuttosto quello di “arco della vita”; è questo il motivo per cui τέλος qui non può che significare la fine e non il fine/lo scopo della vita (cfr. F. Buddensiek, *Die Theorie des Glücks in Aristoteles' Eudemischer Ethik*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1999, p. 137 n. 56).

<sup>18</sup> Cfr. C. Rowe-S. Broadie (eds), *Aristotle: Nicomachean Ethics*, Oxford, Oxford University Press, 2002, p. 284 (n. a 1100a 11). Sembra, invece, non rilevare particolari differenze nella considerazione aristotelica del detto di Solone tra EN ed EE M. Zanatta (ed.), *Aristotele: Etica Eudemia*, Milano, Rizzoli, 2012, p. 439 n. 23.

fatto che pare (δοκεῖ) che anche per chi è morto vi sia un qualche bene e un qualche male (il che, però contrasta con un'altra "massima popolare" riportata più oltre da Aristotele: EN III 9 1115a 27-28) senza che se ne abbia percezione (μὴ αἰσθανομένῳ), esattamente come capita ai vivi; a questo punto Aristotele fa l'esempio degli onori e dei disonori dei figli (e, più in generale, dei discendenti), dei loro successi e delle loro sconfitte. Se si fa attenzione, si tratta di "realtà/elementi" che sfuggono fondamentalmente al diretto controllo di un padre nei riguardi dei figli o di un qualche antenato nei confronti dei discendenti. È questa, a mio parere, la ragione che spinge la "morale popolare" a ritenere che di tali eventi né il morto, né il vivo hanno diretta percezione o "coscienza"; ciononostante, anche questa posizione, per Aristotele, presenta una ἀπορία (1100a 21): dal momento che l'uomo, come insegna Solone, è in balia del caso, ai discendenti possono accadere molti mutamenti (πολλὰς μεταβολὰς συμβαίνειν), buoni o cattivi, pertanto si otterrà l'assurda conseguenza che la felicità o l'infelicità del morto dipenderanno dalla buona o dalla cattiva sorte dei discendenti. Eppure, secondo Aristotele, risulta altrettanto assurdo credere che i progenitori (Aristotele non specifica se morti o vivi, ma è probabile che il riferimento sia agli antenati defunti, considerato il contesto) non vengano in nessun modo "condizionati" dalle vicende fortunate o meno dei loro discendenti.

Aristotele, dunque, prospetta in questo capitolo due<sup>19</sup> problemi che, a ben vedere, sono in un rapporto di dipendenza/subordinazione:<sup>20</sup>

---

<sup>19</sup> Fra il primo e il secondo problema qui prospettati F. Dirlmeier (ed.), *Aristoteles: Nikomachische Ethik*, "Aristoteles Werke in deutscher Übersetzung, begründet von E. Grumach, herausgegeben von H. Flashar, Band 6", Berlin, Akademie Verlag, 1983<sup>8</sup>, aggiunge una terza questione: "Wie sind die äußeren Störungen des Glücks vor dem Tode zu beurteilen?" (p. 287). In effetti nel capitolo Aristotele si occupa delle "sventure" che possono avere un peso (negativo) sulla vita di un individuo, tuttavia credo che questo punto sia affrontato non come una questione, per così dire, "autonoma", ma come una "sottosezione" subordinata (ma non per questo meno importante o non necessaria) al primo problema.

<sup>20</sup> Cfr. C. Natali (ed.), *Aristotele: Etica Nicomachea*, Roma-Bari, Laterza, 1999, p. 458 n. 68 (dove si rinvia giustamente a 1100a 31); apparentemente le due aporie potrebbero sembrare autonome e indipendenti ma in realtà sono legate. Dato che il problema riguarda la felicità (o la miseria) di chi è in vita, è evidente che è solo dopo che si è stabilito che chi è vivo possa essere felice (o, in negativo, sventurato), che si pone la

- A. per dire felice un individuo si deve considerare il compimento della sua vita oppure no?;
- B. la buona o la cattiva sorte di chi è vivo condiziona, rispettivamente, la felicità o la miseria di chi è morto?

2. Aristotele, credo, si lascia guidare ancora da Solone nella risoluzione delle due questioni; tenendo implicitamente sullo sfondo il caso di Tello di Atene, Aristotele ritiene che, se anche bisogna considerare il compimento della vita per dire felice un individuo, non è possibile considerare costui felice, o meglio beato (*μακάριον*) proprio ed esclusivamente nel momento in cui muore, infatti lo sarà stato certamente prima. Se si nega ciò, si dovrà anche negare che un individuo possa dirsi felice quando lo è (in vita) non solo per i continui mutamenti, ma anche perché la felicità è e deve essere una “condizione” stabile<sup>21</sup> (*τὸ μονιμὸν τι τὴν εὐδαιμονίαν*); se così fosse, sulla scorta di un verso poetico di un autore non noto, l'uomo risulterà simile a un camaleonte,<sup>22</sup> poggiando su cattive fondamenta, in quanto, per via dei continui mutamenti, sarà prima felice, poi misero e così di seguito. La felicità non può andare di pari passo con gli eventi della sorte, per via della sua stabilità;<sup>23</sup> Aristotele ribadisce con convinzione che cruciali (*κύρια*) per la felicità sono le attività secondo virtù (*αἱ κατ' ἀρετὴν ἐνέργειαι*: 1100b 10) a cui davvero appartiene la *βεβαιότης*, anche in misura maggiore rispetto alle scienze (*μονιμώτεραι [...] τῶν ἐπιστημῶν*: 1100b 14-15).<sup>24</sup> La felicità, di

---

questione se la felicità o la miseria dei morti dipendano rispettivamente dalle fortune o dalle sventure di chi è rimasto in vita.

<sup>21</sup> Per alcuni rinvii interni all'EN sulla stabilità della virtù, cfr. T. Irwin (ed.), *Aristotle: Nicomachean Ethics*, Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1985, p. 309 (n. a 1100b 11).

<sup>22</sup> “[...] changing colour with the changing ground of external circumstances”, commenta efficacemente J. Burnet (ed.), *The Ethics of Aristotle*, London, Methuen & Co., 1900, p. 51 n. § 8.

<sup>23</sup> In merito si rinvia al lucido studio di T.H. Irwin, “Permanent Happiness: Aristotle and Solon”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 3, 1985, p. 89-124 (rist. in N. Sherman, ed., *Aristotle's Ethics: Critical Essays*, Lanham, Maryland, Rowman & Littlefield Publishers, 1999, p. 1-33), le cui conclusioni mi sembrano pienamente condivisibili.

<sup>24</sup> A commento di questo punto Burnet, *The Ethics of Aristotle*, p. 51 n. § 10 rinvia plausibilmente a EN 1140b 28 (cfr. EN VI 5 1140b 27-30 nell'ed. F. Susemihl-O. Apelt) dove si dice che la saggezza (*φρόνησις*) non è solamente (*μόνον*) uno stato abituale

conseguenza, è un possesso stabile: chi è felice, lo sarà διὰ βίου. Costui, infatti, per un verso, metterà in pratica (πράξει) e porrà come oggetto di conoscenza (θεωρήσει)<sup>25</sup> le attività secondo virtù e, citando un verso di Simonide dell'*Encomio a Scopas*<sup>26</sup> (PMG [Poetae Melici Graeci] 542 Page),<sup>27</sup> essendo “genuinamente buono e tetragono”<sup>28</sup> (τετράγωνος), senza biasimo”, sarà in grado di sopportare degnamente gli eventi mutevoli della sorte. L'individuo felice, dunque, è per Aristotele non solo colui che agisce mettendo in pratica attività secondo virtù, ma anche chi conosce e contempla le stesse attività, magari sue o degli altri (ossia, forse, proprio dei φίλοι):<sup>29</sup> di qui deriva la stabilità dell'uomo felice. Ciò, puntualizza Aristotele (1100b 22-33), non significa che le vicende della sorte non abbiano alcuna influenza sulla stabile “condizione” felice di un uomo; se le piccole fortune o sfortune non influenzeranno in modo decisivo la nostra vita, ciò non può dirsi nel caso di grandi fortune o sfortune: le prime, infatti, contribuiranno a rendere la vita più beata (μακαριώτερον), le seconde ostacoleranno la beatitudine e, in particolare, impediranno la realizzazione di molte attività. Per questo Aristotele è convinto che, sebbene non diventi mai misero, l'uomo felice non sarà beato<sup>30</sup> – si tenga

---

unito a ragione (ἔξισ μετὰ λόγου), in quanto è possibile dimenticare questi stati abituali, ma non si dà la possibilità di dimenticare la saggezza. In questo senso è probabile che la maggiore saldezza delle attività secondo virtù, perfino rispetto alle scienze, si fondi a partire dal fatto che quelle non possono essere dimenticate. Cfr. già l'esegesi del passo fornita da Aspasio *In Aristot. Eth. Nicom.* 29 18-19 Heylbut.

<sup>25</sup> Burnet, *The Ethics of Aristotle*, p. 51 § 11 collega questa espressione al θεωρητικὸς βίος.

<sup>26</sup> Concordo con F.M. Giuliano, “Esegesi letteraria in Platone: la discussione sul carne simonideo nel *Protagora*”, *Studi Classici e Orientali*, 41, 1991, p. 105-190 (ora in Id., *Studi di letteratura greca*, Pisa, Giardini Editori, 2004, p. 1-86), sp. p. 169-170, per cui è molto probabile che Aristotele desumesse i versi simonidei direttamente dal *Protagora* o che comunque leggesse il testo simonideo attraverso la mediazione di questo dialogo.

<sup>27</sup> Cfr. Pl. *Prt.* 339a-347a; a riguardo si considerino anche le note di commento di Tommaso d'Aquino, riportate in J. Tricot (ed.), *Aristote: Étique a Nicomaque*, Sixième tirage, Paris, Vrin, 1987, p. 74 n. 1.

<sup>28</sup> Su questo termine e la sua connotazione, cfr. Giuliano, “Esegesi letteraria in Platone”, p. 110 e nn. 17-18.

<sup>29</sup> Per tale plausibile interpretazione, cfr. M. Zanatta (ed.), *Aristotele: Etica Nicomachea*, vol. I (*libri I-V*), Milano, Rizzoli, 2001<sup>9</sup>, p. 419 n. 13.

<sup>30</sup> Cfr. Irwin, “Permanent Happiness”, p. 100 e n. 17. Sulla beatitudine concessa agli uomini (che risulta non “essenziale” come nel caso degli dei: cfr. EN I 11 1101a 19-21, sebbene le ll. 16-21 siano state considerate una glossa – v. R.A. Gauthier, O.P.-J.Y.

a mente che la μακαριότης, malgrado Aristotele sembri non distinguere sempre (almeno in EN)<sup>31</sup> felicità e beatitudine, è la condizione propriamente appartenente agli dei –<sup>32</sup> se gli capiteranno sventure e disgrazie come quelle accadute a Priamo (1101a 6-8; cfr. anche 1101a 9-13).

Nel più generale orizzonte dell'etica aristotelica, il fatto che grandi fortune siano in grado di rendere un individuo felice più felice risulta piuttosto problematico, in quanto questa tesi sembrerebbe confliggere con l'idea che la felicità, se posseduta, sia già di per sé completa. Una plausibile soluzione a questo problema è stata proposta da Irwin che chiarisce come nessun bene esterno e nessun evento molto fortunato possono produrre un bene maggiore della stessa felicità,<sup>33</sup> senza per questo escludere che la fortuna o le (buone) condizioni esterne abbiano un ruolo significativo e importante per la felicità. È certamente la virtù a essere il bene primo e dominante (ma non sufficiente, come secondo la tradizione socratico-cinica e, successivamente, alto-stoica) nell'ottenimento della felicità; i beni esterni o le condizioni favorevoli della sorte evidentemente contribuiscono in maniera importante alla felicità ma non possono essere beni che ricoprono un ruolo dominante nella sua acquisizione. È questo il motivo per cui Aristotele non può concordare con Solone nel ritenere che la felicità di un individuo dipenda da

---

Jolif, O.P., ed., *Aristote: L'Éthique a Nicomaque*, Tome II, Commentaire: Première partie. Livres I-V, Louvain, Paris, Publications Universitaires de Louvain, Éditions Béatrice-Nauwelaerts, 1959, p. 84-85, nonché Irwin, "Permanent Happiness", p. 106 n. 24 –, il che, a mio avviso, non risulta così cogente), cfr. F. Sparshott, *Taking Life Seriously: A Study of the Argument of the Nicomachean Ethics*, Toronto, Buffalo, London, University of Toronto Press, 1994, p. 68. Cfr. anche il commento di Aspasio *In Aristot. Eth. Nicom.* 30 33-35 Heylbut.

<sup>31</sup> Ciò, invece, risulta più chiaro in EE, per esempio in I 3 1215a 10-11 e soprattutto in I 4 1215b 13-14 dove si dice che l'uomo può dirsi beato solo per un certo grado.

<sup>32</sup> Tale distinzione sarà particolarmente evidente in età ellenistica; cfr., solo a mo' di esempio, Epicur. *RS* [*Ratae Sententiae*] I. Solo di passaggio, tuttavia, occorre notare che l'idea che gli uomini non possano essere μάκαρες perché mortali è già presente in Solone (οὐδὲ μάκαρ οὐδείς πέλεται βροτός, ἀλλὰ πονηροί / πάντες, ὅσους θνητοὺς ἡέλιος καθορᾷ: 19 G.-P.<sup>2</sup> = 14 W.<sup>2</sup>): di qui la netta divisione tracciata da Solone fra l'ordine umano e quello divino (in merito cfr. ancora De Heer, MAKAP – ΕΥΔΑΙΜΩΝ – ΟΑΒΙΟΣ, p. 28-29).

<sup>33</sup> Cfr. Irwin, "Permanent Happiness", p. 98-101.

condizioni a lui fundamentalmente esterne.<sup>34</sup> Al di là della quantità e della varietà delle multiformi vicende che avvengono durante la vita, incalza Aristotele, *διαλάμπει τὸ καλόν* (1100b 30-31), rifulge il bello/buono, cosicché l'uomo felice è capace di sopportare le sventure non di' *ἀναληγσίαν* ma perché è *γεννάδας* e *μεγαλόψυχος* (1100b 32-33).

Se la condizione di felicità risulta necessariamente stabile e se gli eventi della fortuna non condizionano in modo assoluto la beatitudine dell'uomo felice, colui che è *μακάριος* non potrà divenire *ἄθλιος*, misero. L'uomo felice, infatti, sa sfruttare gli eventi che la sorte gli pone dinanzi, traendo da loro ciò che è migliore e più efficace, proprio come un bravo comandante sa sfruttare l'esercito che ha nel modo più utile per la vittoria e come un ciabattino sa servirsi del cuoio che possiede per confezionare eccellenti calzature. In questo modo Aristotele esclude a chiare lettere che la buona o la cattiva sorte possano condizionare la felicità di un individuo, nemmeno se cadrà in una serie di disgrazie, a patto che queste non siano grandi e numerose, come quelle accadute a Priamo: in questo caso Aristotele non esclude che l'uomo non possa più essere felice, ma certamente impiegherà un esteso lasso temporale prima di acquistare nuovamente la sua "condizione" di felicità. Ciò, dunque, significa che risulta sostanzialmente peregrino giudicare della felicità di un individuo attendendo la fine della sua vita: felice è colui che, equipaggiato di beni esterni, agisce *κατ' ἀρετὴν τελείαν* (1101a 14), secondo virtù completa, non in un tempo a caso, ma in una vita che sia altrettanto completa (*τέλειος βίος*).<sup>35</sup>

3. La sezione finale del capitolo è dedicata all'esame della questione 2), ossia se la buona o la cattiva sorte di chi è vivo condizioni, rispettivamente, la felicità o la miseria di chi è morto. Il problema riguarda propriamente il rapporto di influenza della buona o cattiva sorte dei discendenti sulla felicità dei progenitori defunti. A tal riguardo, si

---

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 97.

<sup>35</sup> Cfr., quindi, Gauthier-Jolif, *Aristotele*, p. 84 (n. a 1101a 14-16), nonché Aristot. *MM* [*Magna Moralìa*] I 4 1185a 1-9 e P.L. Donini, *L'etica dei Magna Moralìa*, Torino, Giappichelli Editore, 1965, p. 52.

tenga presente come, ritornando per un attimo al resoconto erodoteo su Solone, la felicità di Tello di Atene dipendeva in prima istanza dall'aver "figli belli e buoni" e dal fatto che egli "vide nascere figli a tutti i suoi figli e tutti questi bambini sopravvissero" (I 30 4); dunque, per Solone, condizione di felicità è anche l'aver una buona discendenza. Nella tradizione lirica un esempio notevole di questa "comunicazione" fra la fortuna dei discendenti e la felicità dei progenitori defunti lo si ritrova in Pindaro, in particolare nella *XIV Olimpica*, forse la più antica (488 a.C.?), scritta per la vittoria nello stadio di Asopichos di Orcomeno, figlio di Kleodamos. Pindaro invoca Echo (personificazione della voce che ripete ciò che ha ascoltato da un altro e si propaga)<sup>36</sup> rivolgendosi a lei perché vada "Alle nere mura della casa di Persephone" (20-21) affinché rechi "al padre [Kleodamos] il messaggio di gloria [relativo alla vittoria del figlio]: e propizia / a Kleodamos, digli del figlio"<sup>37</sup> (22-23); Echo dovrà, quindi, riferire al padre della vittoria del figlio Asopichos perché il padre gioisca (malgrado ciò non venga detto esplicitamente).<sup>38</sup>

Ma credo sia indubbio che il riferimento principale di questa particolare "comunicazione" sia da rintracciarsi nella *Nekyia*<sup>39</sup> di Odisseo narrata dal libro XI dell'*Odissea*, in particolare nell'episodio concernente l'incontro con Achille (467-540). Odisseo saluta Achille come signore dei morti (485) invitandolo a non affliggersi di essere morto; è nota la risposta di Achille che vorrebbe essere il servo di un padrone o un diseredato privo di qualunque ricchezza piuttosto che signoreggiare sulle ombre dei defunti. Subito dopo Achille chiede a Odisseo notizie del

<sup>36</sup> Sulla "funzione letteraria" di Echo nella *XIV Olimpica* cfr. R.A. Smith, "Pindar's Ol. 14: A Literal and Literary Homecoming", *Hermes*, 127, 1999, p. 257-262.

<sup>37</sup> Trad. L. Lehnus-U. Albin (eds), *Pindaro: Olimpiche*, Milano, Garzanti, 1981, *ad loc.*

<sup>38</sup> In merito cfr. anche L. Athanassaki, "A Divine Audience for the Celebration of Asopichus' Victory in Pindar's Fourteenth Olympian Ode", in G.W. Bakewell-J.P. Sickinger (eds), *Gestures: Essays in Ancient History, Literature and Philosophy Presented to Alan L. Boegehold on the Occasion of His Retirement and His Seventy-Fifth Birthday*, Oxford, Oxbow, 2003, p. 3-15.

<sup>39</sup> Un'interessante esegesi della *Nekyia* come "catalogo delle varietà di *epos* greco arcaico" (p. 1019-1020) è proposta da G.W. Most, "Il poeta nell'Adè: catabasi epica e teoria dell'*epos* tra Omero e Virgilio", *Studi Italiani di Filologia Classica*, Terza Serie 10, 1992, p. 1014-1026.

figlio Neottolemo e del padre Peleo, se entrambi continuano ad avere la gloria e gli onori che spettano loro. Odisseo non sa nulla di Peleo ma di Neottolemo conosce tutta la verità (507); dopo la dettagliata descrizione delle imprese vittoriose del figlio da parte di Odisseo, Achille non risponde nulla, ma la sua anima si allontana velocemente gioiosa, avendo saputo che il figlio prosperava nella gloria (540: γηθοσύνη ὃ οἱ υἱὸν ἔφην ἀριδείκετον εἶναι). Come si osserva facilmente, si tratta di un chiaro esempio del fatto che la buona sorte di chi è rimasto in vita (Neottolemo) influisce sullo stato d'animo del defunto (Achille).

Nel considerare tale questione, Aristotele sembra tracciare qui un doppio parallelismo: il primo, fra le persone care (cioè fra gli amici), il secondo, fra i vivi e i morti, in qualche modo legati da un rapporto di parentela o di amicizia. Alcune sventure, grandi o leggere che siano, hanno un certo peso sulla nostra vita, ma lo stesso vale per quelle sciagure che, invece, capitano alle persone a noi care, ossia agli amici (τὰ περὶ τοὺς φίλους: 1101a 30). Poiché, poi, le sventure o le fortune in qualche modo influenzano i vivi, sarebbe contrario alle opinioni correnti ritenere che la sorte dei discendenti non influenzi per nulla i morti. Naturalmente, però, ci sono delle differenze, esattamente come quelle che intercorrono fra un crimine avvenuto prima di un dramma e quello rappresentato sulla scena (1101a 32-33);<sup>40</sup> ciononostante, ammesso che i morti possano essere influenzati dalle vicende dei vivi, tale influenza non è così significativa da condizionare la felicità o l'infelicità dei defunti. In questo senso le εὐπραξίαι e le δυσπραξίαι τῶν φίλων interessano i morti ma non condizionano in maniera decisiva e determinante la loro felicità.

4. Dopo aver ripercorso la batteria di argomentazioni sollevata da Aristotele, credo sia opportuno interrogarsi sul significato generale del capitolo 11 all'interno del I libro dell'*Etica Nicomachea*. Certamente si tratta di un capitolo particolare in cui il filosofo si confronta in modo diretto con la cosiddetta "morale popolare", spesso, per così dire, "cristallizzata" dalla tradizione lirica e letteraria. È rimasta piuttosto nota

---

<sup>40</sup> Cfr. a riguardo l'efficace commento di Aspasio *In Aristot. Eth. Nicom.* 31 24-31 Heylbut

la posizione di Stewart<sup>41</sup> per cui Aristotele tenderebbe essenzialmente a minimizzare le opinioni popolari; contro questa idea si espresse nel 1983 Pritzl<sup>42</sup> in uno dei pochi contributi specifici su questo capitolo. Pritzl è dell'idea che non solo Aristotele non sminuisca la tradizione morale popolare ma, anzi, che la tenga in gran conto, cercando di confrontarsi con essa e, quando possibile, di "adeguare" la propria dottrina con le credenze morali tradizionali più fondate. Inoltre nel capitolo 11 Aristotele sta attribuendo in qualche modo una sorta di "coscienza/consapevolezza" ai defunti,<sup>43</sup> cosa che, come si è osservato grazie al riferimento a Omero e a Pindaro, era piuttosto frequente e ben accettata nella tradizione letteraria e popolare greca. Senza soffermarsi troppo sulla complessa questione di cosa sia davvero immortale in Aristotele,<sup>44</sup> non va trascurato il fatto che in un'opera dialogica, l'*Eudemo* o *Περὶ ψυχῆς*,<sup>45</sup> Aristotele provava l'immortalità dell'anima non tanto con argomentazioni scientifiche, ma in virtù di motivi tradizionalmente legati alla morale e alla pratica religiosa che dovevano piuttosto generare la persuasione che l'anima fosse immortale.<sup>46</sup>

Mi sembra, pertanto, che Pritzl abbia fondamentalmente ragione nel sostenere che Aristotele tenga in considerazione le opinioni morali

<sup>41</sup> J.A. Stewart, *Notes on the "Nicomachean Ethics" of Aristotle*, 2 voll., Oxford, Clarendon Press, 1892, I p. 149.

<sup>42</sup> K. Pritzl, "Aristotle and Happiness after Death: *Nicomachean Ethics* 1. 10-11", *Classical Philology*, 78, 1983, p. 101-111.

<sup>43</sup> Cfr. infatti le osservazioni H.H. Joachim-D.A. Rees (ed.), *Aristotle: The Nicomachean Ethics*, Oxford, Clarendon Press, 1951, p. 60 (n. a 1101a 22-b9).

<sup>44</sup> Si pensi, in prima istanza, al fatto che gli uomini ottengono una sorta di immortalità attraverso la riproduzione – cfr. EN 1111b 20-23 – o al carattere "non corruttibile" dell'intelletto agente – cfr. *De an.* 408b 18-19; 24-25; 403a 5-10; 430a 23-24; cfr. su tale aspetto almeno le note di commento di G. Movia, (ed.), *Aristotele: L'anima*, Napoli, Loffredo, 1991<sup>2</sup>, p. 72-77, nonché Gauthier-Jolif, *Aristotele*, 1959, p. 86 (n. a 1101b 3-5).

<sup>45</sup> Il riferimento all'*Eudemo* in relazione a questo capitolo viene già individuato da Gigon, *Aristoteles*, p. 367 (n. a 1101a 26-28).

<sup>46</sup> Cfr. M. Zanatta (ed.), *Aristotele: I dialoghi*, Milano, Rizzoli, 2008, p. 149-150; da questo punto di vista appare significativa la testimonianza di Elias, in *Cat.* 114. 25 Busse = 3 Ross = R<sup>2</sup> [Rose] 33; R<sup>3</sup> 39, W [Walzer] 3 per cui, secondo Aristotele, l'anima sarebbe immortale, in quanto per natura tutti gli uomini compiono libagioni e fanno giuramenti per coloro che sono sepolti, il che non avrebbe senso se costoro non avessero in qualche modo "coscienza" di tali azioni.

tradizionali in quanto le considera genuine – benché non pienamente “articolate” – espressioni del vero (sebbene, a mio parere, vada tenuto presente anche l’atteggiamento critico che in più di un’occasione Aristotele manifesta nei loro riguardi). Si tratta, secondo Pritzl, di un vero e proprio principio metodologico che Aristotele sfrutterebbe frequentemente nelle sue opere. La tradizione popolare (nel caso presente, la sentenza di Solone) costituisce una sorta di “sfida” con cui confrontarsi; Aristotele si confronta criticamente con l’idea tipicamente greca del defunto, per un verso, “inattivo” ma, per un altro, consapevole delle fortune o delle sciagure dei discendenti, benché queste non siano in grado di determinare la felicità di chi non è felice o l’infelicità di chi è felice. Anche qui, però, va fatta un’ulteriore precisazione: che tipo di felicità, infatti, è quella che riguarda i morti? Sebbene non risulti semplice o intuitivo rispondere a tale questione, certamente non si tratta della felicità definita da Aristotele come attività dell’anima secondo virtù, considerando che ai morti non è possibile attribuire attività alcuna. È probabile che qui la felicità debba essere compresa come una condizione, per così dire, “oggettiva”,<sup>47</sup> ossia come uno stato di “benessere” e di “contentezza/soddisfazione” appartenente al defunto.

Malgrado l’influenza delle sorti dei vivi sui morti venga drasticamente ridotta o, comunque, ridimensionata e resa inferiore rispetto a quella della buona o della cattiva fortuna sui vivi, Aristotele non si sente di negare del tutto né la prima, né la seconda; ciò, infatti, *λίαν ἄφιλον φαίνεται καὶ ταῖς δόξαις ἐναντίον* (1101a 22-24).<sup>48</sup> Sulla scia dell’esegesi di Pritzl, penso che l’autentico motivo che si cela dietro questa espressione sia l’importante ruolo che la *φιλία* ricopre nella più generale comprensione greca dell’ordine sociale. Aristotele in tre occasioni (1101a 22; 30; 1101b 7) menziona qui i *φίλοι*, sottolineando come la loro sorte non può non riguardarci: i legami di amicizia (come anche, su un altro piano, quelli di parentela), in particolare nel mondo

<sup>47</sup> Cfr., dunque, Natali, *Aristotele*, 1999, p. 459 n. 71.

<sup>48</sup> Sul significato di questa espressione, cfr. Pritzl, “Aristotle and Happiness after Death”, p. 109-111, nonché la replica (per certi versi condivisibile) di P.W. Gooch, “Aristotle and the Happy Dead”, *Classical Philology*, 78, 1983, p. 112-116, sp. p. 115 n. 2.

greco, ricoprono un valore fondamentale per l'esistenza umana che, di fatto, oltrepassano la fine della vita. Aristotele, insomma, sa bene – e i libri VIII e IX dell'EN lo testimoniano significativamente – che la felicità di un individuo dipende anche da quella dell'amico e, tuttavia, non è affatto disposto a concedere pacificamente che una nobile nascita, una buona discendenza, il possesso di buoni amici e, più in generale, di beni esterni e di risorse (cfr. EN I 9 1099a 31-b8) siano assolutamente necessari per l'ottenimento della felicità: sono le attività secondo virtù a essere *κύρια* (1100b 9-11; b 33-34), cruciali, fondamentali, ineliminabili per la felicità,<sup>49</sup> mentre i beni esterni (ferma restando l'importante distinzione fra beni indispensabili e beni strumentali tracciata in EN I 10 1099b 27-28) sembrano ricoprire un'importante funzione di supporto, ma sempre *ὀργανικῶς* nei riguardi delle attività virtuose e, quindi, della felicità. Come già osservato in precedenza, la virtù, secondo Aristotele, non può essere sufficiente per la felicità, come la tradizione socratico-cinica aveva sostenuto, ma costituisce il bene dominante; in questo senso, le virtù sono condizioni stabili e colui che le possiede, ha certamente la componente maggiore della felicità.<sup>50</sup> Pertanto, se, per un verso, Aristotele può concordare con la prospettiva soloniana nel dare notevole importanza alle circostanze e ai beni esterni all'individuo, per un altro, la posizione aristotelica non può affatto accordarsi con quella di Solone: la felicità non può essere “camaleonticamente” un qualcosa di instabile e dipendente dalle vicende della fortuna ma deve essere un possesso stabile, così come sono “permanent” e immuni ai mutamenti della sorte le *κατ' ἀρετῆν ἐνέργειαι* che, non a caso, sono costitutivamente *κύρια* per l'acquisizione della felicità.<sup>51</sup>

<sup>49</sup> H.G. Apostle (ed.), *Aristotle: The Nicomachean Ethics*, Dordrecht-Holland/Boston-U.S.A., D. Reidel Publishing Company, 1975, p. 220 n. 4 parla, a ragione, di “dominant role in happiness” delle attività secondo virtù; cfr. anche le ragionevoli conclusioni cui giungono Rowe-Broadie, *Aristotle*, p. 288.

<sup>50</sup> Cfr. Irwin, “Permanent Happiness”, p. 122.

<sup>51</sup> Su tale questione, decisiva per il significato più intrinseco e profondo dell'intera etica aristotelica, rimando all'ottima panoramica offerta da M. Vegetti, *L'etica degli antichi*, Roma-Bari, Laterza, 2004<sup>8</sup>, p. 173-183, nonché alle lucide precisazioni di C. Natali, *La saggezza di Aristotele*, Napoli, Bibliopolis, 1989, p. 257-266 e 307-313.

Aristotele, dunque, accoglie sostanzialmente tanto la concezione popolare di amicizia quanto la tradizionale credenza del legame fra i vivi e i morti (e, più in generale, l'idea del carattere decisivo dei fattori esterni per la realizzazione della felicità), “armonizzando” con entrambe (per quanto possibile e, in alcune circostanze, non senza un chiaro e lucido atteggiamento critico) la sua definizione di felicità. È bene osservare, tuttavia, che, così facendo, Aristotele non solo non minimizza le tradizionali opinioni popolari<sup>52</sup> ma, pur facendo in qualche modo “convergere” la propria dottrina etica con queste, ribadisce in modo sostanziale il valore imprescindibile delle *κατ' ἀρετὴν ἐνέργειαι* per l'ottenimento della felicità che possa considerarsi davvero stabile e completa.

REFERENCES:

- Apostle, Hippocrates G., (ed.), *Aristotle: The Nicomachean Ethics*, Dordrecht-Holland/Boston-U.S.A., D. Reidel Publishing Company, 1975.
- Arrighetti, Graziano (ed.), *Epicuro: Opere*, Torino, Einaudi, 1973<sup>2</sup>.
- Athanassaki, Lucia, “A Divine Audience for the Celebration of Asopichus’ Victory in Pindar’s Fourteenth Olympian Ode”, in Geoffrey W. Bakewell-James P. Sickingler (eds), *Gestures: Essays in Ancient History, Literature and Philosophy Presented to Alan L. Boegehold on the Occasion of His Retirement and His Seventy-Fifth Birthday*, Oxford, Oxbow, 2003, p. 3-15.
- Buddensiek, Friedemann, *Die Theorie des Glücks in Aristoteles’ Eudemischer Ethik*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1999.
- Burnet, John (ed.), *The Ethics of Aristotle*, London, Methuen & Co., 1900.
- Colonna, Aristide, Bevilacqua, Fiorenza (eds), *Erodoto: Le storie*, Vol. I (*Libri I-IV*), Torino, UTET, 1996.
- Curi, Umberto, *Meglio non essere nati: La condizione umana tra Eschilo e Nietzsche*, Torino, Bollati Boringhieri, 2008.
- De Heer, Cornelis, *ΜΑΚΑΡ – ΕΥΔΑΙΜΩΝ – ΟΛΒΙΟΣ: A Study of the Semantic Field Denoting Happiness in Ancient Greek to the End of the 5<sup>TH</sup> Century B.C.*, Amsterdam, Adolf M. Hakkert, 1969.

---

<sup>52</sup> Cfr. a conferma anche E. Lledó Íñigo-J. Pallí Bonet (eds), *Aristóteles: Ética Nicomáquea-Ética Eudemia*, Madrid, Editorial Gredos, 1988, p. 151 n. 28 che, però, non nascondono un certo “gran escepticismo” nei riguardi dell’intero capitolo.

- Dirlmeier, Franz (ed.), *Aristoteles: Nikomachische Ethik*, "Aristoteles Werke in deutscher Übersetzung, begründet von E. Grumach, herausgegeben von H. Flashar, Band 6", Berlin, Akademie Verlag, 1983<sup>8</sup>.
- Donini, Pier L., *L'etica dei Magna Moralia*, Torino, Giappichelli Editore, 1965.
- Ferrari, Franco (ed.), *Teognide: Elegie*, Milano, Rizzoli, 2000<sup>2</sup>.
- Gauthier René A., O.P., Jolif, Jean Y., O.P. (eds), *Aristote: L'Éthique a Nicomaque*, Tome II (Commentaire: Première partie. Livres I-V), Louvain, Paris, Publications Universitaires de Louvain, Éditions Béatrice-Nauwelaerts, 1959.
- Gigon, Olof (ed.), *Aristoteles: Die Nikomachische Ethik*, München, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1998<sup>3</sup>.
- Giuliano, Fabio M., "Esegesi letteraria in Platone: la discussione sul carne simonideo nel *Protagora*", *Studi Classici e Orientali*, 41, 1991, p. 105-190 (ora in Id., *Studi di letteratura greca*, Pisa, Giardini Editori, 2004, p. 1-86).
- Gooch Paul W., "Aristotle and the Happy Dead", *Classical Philology*, 78, 1983, p. 112-116.
- Irwin, Terence (ed.), *Aristotle: Nicomachean Ethics*, Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1985.
- Irwin, Terence H., "Permanent Happiness: Aristotle and Solon", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 3, 1985, p. 89-124 (rist. in N. Sherman, ed., *Aristotle's Ethics: Critical Essays*, Lanham, Maryland, Rowman & Littlefield Publishers, 1999, p. 1-33).
- Irwin, Terence H., "Antiochus, Aristotle and the Stoics on Degrees of Happiness", in David Sedley (ed.), *The Philosophy of Antiochus*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, p. 151-172.
- Joachim, Harold H.-Rees, David A. (eds), *Aristotle: The Nicomachean Ethics*, Oxford, Clarendon Press, 1951.
- Kassel, Rudolf, *Untersuchungen zur griechischen und römischen Konsolationsliteratur*, "Zetemata Monographien zur klassischen Altertumswissenschaft Heft 18", München, C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1958.
- Lehnus, Luigi-Albini, Umberto (eds), *Pindaro: Olimpiche*, Milano, Garzanti, 1981.
- Lledó Íñigo, Emilio-Pallí Bonet, Julio (eds), *Aristóteles: Ética Nicomáquea-Ética Eudemia*, Madrid, Editorial Gredos, 1988.
- Machler, Herwig-Noussia, Maria-Fantuzzi, Marco (eds), *Solone: Frammenti dell'opera poetica*, Milano, Rizzoli, 2001.
- Most, Glenn W., "Il poeta nell'Ade: catabasi epica e teoria dell'epos tra Omero e Virgilio", *Studi Italiani di Filologia Classica*, Terza Serie 10, 1992, p. 1014-1026.
- Movia, Giancarlo (ed.), *Aristotele: L'anima*, Napoli, Loffredo, 1991<sup>2</sup>.
- Natali, Carlo, *La saggezza di Aristotele*, Napoli, Bibliopolis, 1989.
- Natali, Carlo (ed.), *Aristotele: Etica Nicomachea*, Roma-Bari, Laterza, 1999.

*La felicità aristotelica tra la morte e la sorte*

- Noussia-Fantuzzi, Maria, *Solon the Athenian, the Poetic Fragments*, Leiden, Boston, Brill, 2010.
- Ober, Josiah, "Solon and the *horoi*: Facts on the Ground in Archaic Athens", in Josine H. Blok-André P.M.H. Lardinois (eds), *Solon of Athens: New Historical and Philological Approaches*, Leiden, Boston, Brill, 2006, p. 441-456.
- Pelling, Christopher, "Educating Croesus: Talking and Learning in Herodotus' Lydian *Logos*", *Classical Antiquity*, 25, 2006, p. 141-177.
- Perrone Compagni, Vittoria (ed.), *Pietro Pomponazzi: Trattato sull'immortalità dell'anima*, Firenze, Olschki, 1999.
- Pritzl, Kurt, "Aristotle and Happiness after Death: *Nicomachean Ethics* 1. 10-11", *Classical Philology*, 78, 1983, p. 101-111.
- Rohde, Erwin, *Psiche: Culto delle anime e fede nell'immortalità presso i Greci*, Prefazione di S. Givone, Traduzione di E. Codignola-A. Oberdorfer, Roma-Bari, Laterza, 2006 (ed. or. *Psyche: Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, Freiburg im Breisgau-Leipzig, J.C.B. Mohr, Bd. 1 und Bd. 2, 1890-1894).
- Rowe, Christopher-Broadie, Sarah (eds), *Aristotle: Nicomachean Ethics*, Oxford, Oxford University Press, 2002.
- Shapiro, Susan O., "Herodotus and Solon", *Classical Antiquity*, 15, 2006, p. 348-364.
- Smith, R. Alden, "Pindar's Ol. 14: A Literal and Literary Homecoming", *Hermes*, 127, 1999, p. 257-262.
- Sparshott, Francis, *Taking Life Seriously: A Study of the Argument of the Nicomachean Ethics*, Toronto, Buffalo, London, University of Toronto Press, 1994.
- Stewart, John A., *Notes on the "Nicomachean Ethics" of Aristotle*, 2 voll., Oxford, Clarendon Press, 1892.
- Tricot, Jules (ed.), *Aristote: Étique a Nicomaque*, Sixième tirage, Paris, Vrin, 1987.
- Vegetti, Mario, *L'etica degli antichi*, Roma-Bari Laterza, 2004<sup>8</sup>.
- Zanatta, Marcello (ed.), *Aristotele: Etica Nicomachea*, vol. I (*libri I-V*), Milano, Rizzoli, 2001<sup>9</sup>.
- Zanatta, Marcello (ed.), *Aristotele: I dialoghi*, Milano, Rizzoli, 2008.
- Zanatta, Marcello (ed.), *Aristotele: Etica Eudemia*, Milano, Rizzoli, 2012.

FRANCESCO VERDE  
ILIESI-CNR (Roma) / Sapienza Università di Roma  
francesco.verde@uniroma1.it



NORBERT HINSKE

VERSCHENKTE JAHRE. NOCH EINMAL ZU DEN  
LEISTUNGEN, PROBLEMEN UND MÄNGELN DER  
KANT'S AKADEMIE-AUSGABE<sup>1</sup>

**ABSTRACT:** After a short historical reconstruction of the editions of the works of Kant, Hinske points out a number of philological problems of the Academy edition of the works of Kant, which was started as early as 1893 by Wilhelm Dilthey in the four sections of printed works, letters, manuscripts, and lectures. Hinske reminds the bulk of corrections he has been proposing over twenty years ago, while adding some new ones, so that they are considered by the scientific committee of the Berlin-Brandenburg Academy of Sciences entrusted with the new edition, revision and completion of the Works of Immanuel Kant.

**ABSTRAKT:** Durch seine bündige Rekonstruktion der Geschichte der Ausgaben von Kants Werken, stellt Hinske die Probleme der von Wilhelm Dilthey gestarteten Akademieausgabe nach der vier Abteilungen, Druckschriften, Briefe, Nachlass und Vorlesungen hervor. Hinske bekräftigt seine über zwanzig Jahren veranschlagten Korrektorempfehlungen und listet sie dafür erneut, dass sie von den zuständigen Wissenschaftsorganisationen der Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften für die Neuedition, Revision und Abschluss der Werke Immanuel Kants rezipiert werden.

**KEYWORDS:** Kant; Akademie Ausgabe; Kantforschung

Auf den ersten Blick sieht es so aus, als wäre die von Wilhelm Dilthey veranlaßte Ausgabe von *Kant's Gesammelten Schriften* durch die Königlich

---

<sup>1</sup> Der Untertitel spielt auf den 1990 erschienenen Beitrag des Verfs. An: „Die Kantausgabe der Preußischen Akademie der Wissenschaften und ihre Probleme“, *Il cannocchiale. rivista di studi filosofici*, 3 (settembre – dicembre), 1990, S. 229-254.

Preußische Akademie der Wissenschaften mehr oder minder überflüssig gewesen. Denn ihr waren nicht weniger als vier große Kantausgaben vorausgegangen, die sich alle als Gesamtausgaben verstanden hatten:

- die zwölbändige Ausgabe von Karl Rosenkranz und Friedrich Wilhelm Schubert (1838- 1842);
- die zehnbändige, nach systematischen Gesichtspunkten gegliederte Ausgabe von Gustav Hartenstein (1838-1839);
- die achtbändige, nunmehr in „chronologischer Reihenfolge“ geordnete Ausgabe von Gustav Hartenstein (1867-1868); sowie
- die neunbändige Ausgabe von Julius Hermann von Kirchmann (1869 ff.).

Vor allem die zweite Ausgabe von Hartenstein bewegte sich auf hohem philologischem Niveau und verdient noch heute Aufmerksamkeit. Daneben lagen zahlreiche vorzügliche Einzelausgaben vor, z. B. von Benno Erdmann oder von Karl Kehrbach, so daß die Kantforschung auf die verschiedensten Ausgaben zurückgreifen konnte.

Die Motive, die Dilthey 1893 zu seinem Jahrhundertunternehmen veranlaßt haben, lagen denn auch an ganz anderer Stelle. Zu dessen Rechtfertigung verweist er in seinem „Vorwort“ zu der Ausgabe als ganzer auf die Leistungen von vier „hervorragenden Forschern“ (I S. VII<sup>2</sup>), von Emil Arnoldt, Benno Erdmann, Max Heinze und Rudolf Reicke, die den Boden für die neue Ausgabe bereitet hätten. Die Arbeiten, an die Dilthey dabei denkt, betrafen aber nicht oder nur zu einem geringen Teil die Werke bzw. die sogenannten „Druckschriften“<sup>3</sup> Kants, sondern den handschriftlichen Nachlaß, die Vorlesungs-nachschriften und die Briefe. Deren umfassende Erschließung auf höchstem philologischem Niveau bildete denn auch nach den Vorstellungen Diltheys das eigentliche Motiv für die neue Kantausgabe. Sie sollte eine wirkliche Gesamtausgabe in einem neuen Sinne sein.

---

<sup>2</sup> Die Akademie-Ausgabe wird im folgenden nach Band- und Seitenzahlen zitiert; römische Ziffern ohne weiteren Zusatz bezeichnen die Band-, arabische die Seitenzahlen.

<sup>3</sup> Der etwas seltsame Ausdruck geht auf die berühmte, hinsichtlich der stillschweigenden Nachdrucke zwar unvollständige, aber nach wie vor maßgebliche Bibliographie von Arthur Warda zurück: *Die Druckschriften Immanuel Kants (bis zum Jahre 1838)*, Wiesbaden 1919.

Daß Dilthey gerade diese vier Autoren nennt, ist alles andere als ein Zufall. In der Tat ist mit ihnen ein außerordentlicher Aufschwung der Kantforschung und Kantphilologie verbunden gewesen (der manchen Kantforschern heute gar nicht mehr bewußt ist). Erdmann hatte 1882 und 1884 die *Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie* herausgegeben,<sup>4</sup> d. h. die Notizen aus Kants Metaphysikkompendium, und damit geradezu einer neuen Epoche der Kantinterpretation den Weg bereitet. „Viele unter den Aufzeichnungen“, so heißt es bei Dilthey, „besitzen neben entwicklungsgeschichtlichem Interesse einen dauernden Eigenwerth“ (I, S. IX). Arnoldt hatte mit seiner minutiösen Erschließung der Königsberger Vorlesungsverzeichnisse die Grundlagen für einen wissenschaftlichen Umgang mit den Kantschen Vorlesungsnachschriften gelegt und Heinze wesentliches zur Datierung der Metaphysikvorlesungen beigetragen. Der Königsberger Bibliothekar Reicke schließlich hatte die Kantforschung jahrzehntelang mit seiner stupenden Sammelleidenschaft begleitet. Alles in allem antwortet die Ausgabe der Akademie also auf eine von Grund auf veränderte Forschungslage. Es spricht viel dafür, daß es zunächst nicht etwa die Archive selbst gewesen sind, sondern die genannten vier Forscher, die Diltheys Interesse an den „Archiven der Literatur“ geweckt haben.

Es ist Dilthey gelungen, mit Ausnahme von Arnoldt alle von ihm genannten Kantforscher in die neue Ausgabe einzubinden. Ihm war nur zu gut bewußt, daß eine solche Ausgabe nicht im Alleingang zu bewerkstelligen war, sondern von den unterschiedlichsten Diskussionen begleitet werden mußte. Eine breit zusammengesetzte „Kant-Kommission“ (I S. XVI f.) von beinahe dreißig Mitgliedern, die die verschiedenartigsten Köpfe in sich vereinigte, wachte über den Fortgang der Arbeiten. Bequem war diese Kommission nicht, der Briefwechsel

Diltheys bezeugt es immer wieder. Gerhard Lehmann bemerkt zu Recht: „Immerhin ist zu betonen, daß die Akademieausgabe nicht [...] das Unternehmen einer *Schule* war [...], sondern daß an ihr Forscher aller

---

<sup>4</sup> Neudruck Stuttgart - Bad Cannstatt 1992.

Richtungen, auch Gegner der Philosophie Kants mitgearbeitet haben.“<sup>5</sup> Vielleicht wird man sagen können, daß die meisten Mängel der heutigen Akademie-Ausgabe daher rühren, daß es bei den späteren Bänden keine derartige „Kant-Kommission“ mehr gegeben hat, die der Vielzahl der Perspektiven Geltung verschafft hätte, sondern daß einzelne Herausgeber oder Schulen das im Alleingang zu leisten versucht haben, was nur in einer gemeinsamen Kraftanstrengung der verschiedensten Köpfe möglich gewesen wäre. Die beiden in der Folge federführenden Akademien aber – die Akademie der Wissenschaften der DDR spielte nur eine Statistenrolle –, zunächst die Akademie der Wissenschaften zu Göttingen und dann die Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, haben ihre Aufsichtspflichten aufs sträflichste vernachlässigt und allem Anschein nach kaum mehr als ein Feigenblatt gegenüber den Geldgebern abgegeben. Die Leidenschaft, mit der Dilthey immer wieder um bestimmte Details gerungen hatte, war ihnen fremd. So war dem Ehrgeiz der einzelnen Bandherausgeber Tür und Tor geöffnet. Sicher verfügten sie, jeder auf seine Weise, über eindrucksvolle Kompetenzen. Selbstüberschätzung aber war noch immer ein schlechter Ratgeber.

Jede der vier Abteilungen der Akademie-Ausgabe soll im folgenden gesondert behandelt werden, ohne jedoch die 1990 vorgelegten Details hier noch einmal zu wiederholen. Das meiste davon ist freilich nach wie vor aktuell. Die zuständigen Wissenschaftsorganisationen und der Verlag de Gruyter haben auf die aufgelisteten Mängel mit beredtem Schweigen reagiert, und das selbst bei Bänden, bei denen die Mängel mit Hilfe eines Anhangs von wenigen Seiten zu beheben wären. Auch das im Jahre 2000 erschienene Sonderheft der Kant-Studien über *Zustand und Zukunft der Akademie-Ausgabe von Immanuel Kants Gesammelten Schriften* hat an der Lage nichts geändert. So bleibt nach Lage der Dinge kaum etwas anderes übrig, als den Trier-Mannheimer *Kant-Index* einstweilen zur Behebung der schlimmsten Mängel zu benutzen.<sup>6</sup>

---

<sup>5</sup> Gerhard Lehmann, *Zur Geschichte der Kantausgabe 1896-1955*, Wieder abgedruckt in: ders., *Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants*, Berlin 1969, S. 6.

<sup>6</sup> Vgl. die ausführliche Rezension von Francis Cheneval in der Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 43 (1996), S. 174: Die „aufgeführten

I. Die Abteilung der Werke

Für die Abteilung der *Werke*, die trotz einiger problematischer Bände nach wie vor ein unverzichtbares Archiv der Gelehrsamkeit bildet – eigens genannt seien hier nur die Einleitungen zur Entstehungsgeschichte der einzelnen Schriften –, sind insbesondere fünf mehr oder minder generelle Mängel charakteristisch:

1. Versehen, die bei der Vereinheitlichung der Kantschen Orthographie und Interpunktion unterlaufen sind;
2. Versehen, die bei der 1910 beginnenden Neuauflage der einzelnen Bände noch zusätzlich hinzugekommen sind;
3. Gravierende Fehler und Mängel in den „Sachlichen Erläuterungen“ (die freilich aufs Ganze gesehen dennoch eine wahre Fundgrube von Hinweisen unterschiedlichster Art sind);
4. Fehler und Lücken in einer Reihe von Lesartenapparaten; sowie als Spezialproblem
5. Schwerwiegende Mängel bei der Edition von Kants *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* im Band VII der Ausgabe.

Alle diese Punkte wurden bereits in dem schon erwähnten Beitrag über *Die Kantausgabe der Preußischen Akademie der Wissenschaften und ihre Probleme* en détail erörtert. Die nachfolgenden Ausführungen beschränken sich daher im großen und ganzen auf einige ergänzende Bemerkungen.

(1.) Die Mängel bei der Normierung der Kantschen Orthographie sind für die Lektüre der Werke ohne Belang. Sie zeigen nur die Grenzen auch der gewissenhaftesten Edition. Für die Datenverarbeitung dagegen, insbesondere für die automatische Sortierung, die maschinelle Herstellung von Indizes und Konkordanzen oder die Ermittlung der Häufigkeiten, mit denen ein Begriff im Werke Kants auftaucht, bringen sie gelegentlich erhebliche Probleme mit sich. Wenn „Kategorie“ einmal mit C und einmal mit K geschrieben wird, bedeutet das zwangsläufig,

---

Verzeichnisse der Fehler, Emendationen, Konjekturen und Korrekturen zur Akademie-Ausgabe stellen im Grunde die komplette Vorarbeit zu einer neuen und besseren Edition dieses Textes [der *Logik Pölitz*] dar“.

daß der Begriff an zwei ganz verschiedenen Stellen erscheint. Auf den Rechner ist also keinesfalls immer Verlaß.

(2.) Die 1910 einsetzende Neuauflage der einzelnen Bände hat diese Probleme noch verschärft. Auf der einen Seite finden sich in der zweiten Auflage (von Band zu Band in unterschiedlichem Maße) zahlreiche Verbesserungen von Druckfehlern sowie wertvolle Ergänzungen verschiedenster Art. Auf der anderen Seite aber sind durch die Neuauflagen auch neue Fehler hinzugekommen. In Zweifelsfällen empfiehlt es sich daher, in der Erstauflage nachzuschlagen. Am detailliertesten ist die komplizierte Problemlage in dem gerade erschienenen Index zu Kants *Allgemeiner Naturgeschichte* dokumentiert.<sup>7</sup>

(3.) Teilweise ärgerliche Fehler unterschiedlichster Art finden sich in den „Sachlichen Erläuterungen“, die vor allem der Erhellung der historischen Bezüge dienen sollen. Auch Reinhard Brandt schreibt: „... anfechtbar sind vor allem die Anmerkungen, sei es, weil sie veraltet sind, sei es, weil sie schon zur Zeit ihrer Abfassung nicht sorgfältig genug erarbeitet worden sind.“<sup>8</sup> Nicht immer sind solche Fehler harmlos und nur eine Sache für Spezialisten. Welche verheerenden Folgen sie manchmal haben können, zeigt sich an Kants *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (VIII 33-42). Durch die Literatur geistert seit mehr als fünfzig Jahren die Meinung, es handle sich bei diesem Beitrag um eine Antwort auf eine Preisfrage der Berliner Akademie. Um welche Preisfrage es dabei des genaueren gehe, wird selbstverständlich nicht gesagt und Adolf Harnacks monumentales Werk über die *Geschichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin* natürlich nicht konsultiert. In Wahrheit aber antwortet Kant auf einen Beitrag, den Johann Friedrich Zöllner im Dezember 1783 in der Berlinischen Monatsschrift veröffentlicht hatte. Dort heißt es auf Seite 516 in einer

---

<sup>7</sup> Michael Albrecht, Heinrich P. Delfosse, Kant-Index Band 37: *Stellenindex und Konkordanz zur „Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels“*. Erstellt in Zusammenarbeit mit Irina Lepp, Stuttgart-Bad Cannstatt, 2009, S. LXI ff.

<sup>8</sup> „Zustand und Zukunft der Akademie-Ausgabe von Kants Gesammelten Schriften“, *Sonderheft der Kant-Studien*, 91, 2000, S. VI.

Anmerkung: „*Was ist Aufklärung?* Diese Frage, die beinahe so wichtig ist, als: *was ist Wahrheit*, sollte doch wol beantwortet werden, ehe man aufzuklären anfinge!“<sup>9</sup> Der Beitrag Kants, der gleichfalls in der Berlinischen Monatsschrift erschienen ist, enthält dementsprechend in der dritten Zeile der Überschrift die Angabe: „(S.[iehe] Decemb. 1783. S.[eite] 516.)“.<sup>10</sup> Die Akademie-Ausgabe hat diese Zeile stillschweigend weggelassen, sei es, daß sie sie für belanglos hielt, sei es, daß sie mit ihr nichts anzufangen wußte. So war allen Spekulationen über den Sinn der Formulierung *Beantwortung der Frage* Tür und Tor geöffnet. Einmal in die Welt gesetzt, konnte die Erklärung, es handele sich um die *Beantwortung* einer Preisfrage der Berliner Akademie, bis zur Stunde ihren Weg gehen. Einer hat sie dem anderen geglaubt. Wer der Urheber jenes Mißverständnisses gewesen ist, läßt sich heute vermutlich kaum noch ermitteln. Eines aber steht fest: Wer die zahlreichen Anspielungen in Kants Aufklärungsaufsatz auf vorangegangene Beiträge in der Berlinischen Monatsschrift<sup>11</sup> nicht bemerkt, kann den Aufsatz kaum halb verstehen.

(4.) Ein eigenes Kapitel sind die Lesartenapparate. Sie sind in der Regel zwar der am wenigsten beachtete Teil einer Edition, aber zugleich auch derjenige Teil, der die editorischen Qualitäten eines Herausgebers am handgreiflichsten erkennen läßt. Das gilt auch für die Lesartenapparate der Akademie-Ausgabe. Wer sich in sie vertieft, findet in manchen Bänden eine Vielzahl von wichtigen Lesehilfen unterschiedlicher Art und wird vor Fehlinterpretationen bewahrt. In anderen Bänden dagegen sind die Apparate von einer unglaublichen Liederlichkeit. Geradezu unverständlich sind z.B. viele Angaben in dem Lesartenverzeichnis zur sogenannten Jäsche-Logik im Band IX, das freilich zumindest in seiner definitiven Fassung nicht auf Max Heinze (1835 – 1909) zurückgehen

---

<sup>9</sup> Vgl. *Was ist Aufklärung? Beiträge aus der Berlinischen Monatsschrift*. In Zusammenarbeit mit Michael Albrecht ausgewählt, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von Norbert Hinske, Darmstadt 41990 (1973), S. 115 sowie S. XXXVII – XLVI.

<sup>10</sup> Vgl. ebd. S. 452.

<sup>11</sup> Vgl. ebd. S. XLVI – LVII.

kann (er war 1923, als der Band erstmals im Druck erschien, längst verstorben).<sup>12</sup> Der Lesartenapparat zur Jäsche-Logik ist nun freilich nicht der Normalfall. Einen guten Einblick in die üblichen Probleme mancher Lesartenapparate gibt auch hier wieder der schon erwähnte Index zur *Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels*.<sup>13</sup> Nicht zu vergessen ist schließlich auch, daß die Lesartenapparate der Akademie-Ausgabe an zahllosen Stellen durch die der Ausgabe von Cassirer überholt sind.

(5.) Damit sind auch fast schon die Sonderprobleme berührt, die der Band VII der Akademie-Ausgabe mit seiner Edition von Kants *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* mit sich bringt. Diese Schrift bildet für die Kantphilologie einen Sonderfall, weil von ihr das Rohmanuskript (nicht etwa die Reinschrift, wie Brandt annimmt) erhalten geblieben ist. Es liegt noch heute wohlverwahrt in der Rostocker Universitätsbibliothek. Das Manuskript enthält neben anderem eine Vielzahl von aufschlußreichen Randnotizen Kants. Oswald Külpe, der Herausgeber der *Anthropologie* im Rahmen der Akademie-Ausgabe, hat sie in einem eigenem Abschnitt „Ergänzungen aus H“ (VII 395-415) veröffentlicht, gesteht aber selbst: „Die Bemerkungen am Rande dieses Manuscripts sind theilweise so schwer zu lesen, dass einige Stellen von mir nicht entziffert werden konnten“ (VII 355). Otto Schöndörffer, einer aus der langen Reihe der verdienstvollen Königsberger Kantforscher, deren Geschichte noch zu schreiben ist, hat diese Randnotizen dann jedoch im Rahmen der Kantausgabe von Cassirer fast vollständig entziffert, unglücklicherweise aber einfach in seinen Lesartenapparat integriert, so daß sie von Laien und Anfängern leicht übersehen werden können. Aber selbst Reinhard Brandt hat sie in seinem *Kritischen Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* unbegreiflicherweise einfach

---

<sup>12</sup> Vgl. Norbert Hinske, „Die *Jäsche-Logik* und ihr besonderes Schicksal im Rahmen der Akademie Ausgabe“, *Kant-Studien*, 91, 2000, Sonderheft, a.a.O. S. 85 f.

<sup>13</sup> A.a.O S. LXVI f.

beiseitegelassen.<sup>14</sup> Der Schaden dieses Versäumnisses ist in seinem Kommentar auf Schritt und Tritt mit Händen zu greifen.<sup>15</sup> Külpes „Ergänzungen aus H“ bedürfen daher dringend einer grundlegenden Neubearbeitung.

Arbeit schon an der ersten Abteilung der Akademie-Ausgabe gäbe es daher mehr als genug. Vieles davon könnte bei Gelegenheit von fälligen Neudrucken in Form von längeren Anhängen zu den vorliegenden Bänden erledigt werden, ohne den Seiten- und Zeilenstand der Ausgabe zu gefährden. Umso eigenartiger mutet die Absicht der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften an, sich statt dessen einer Neuedition der drei Kritiken zuzuwenden, also gerade derjenigen Bände der ersten Abteilung, die mit Benno Erdmann, Natorp und Windelband drei der bedeutendsten Kantforscher ihrer Zeit als Herausgeber hatten. Die Rede von Bänden, „die den Ansprüchen historisch-kritischer Edition nicht genügen“<sup>16</sup>, wäre bei anderen Bänden jener Abteilung jedenfalls sehr viel berechtigter; Klagen über die von Erdmann und Natorp betreuten Bände sind in der Kantforschung eine Seltenheit.<sup>17</sup> Es ist ungefähr so, als ob man einen alten, an mancher Stelle baufällig gewordenen Palast, der auf die verschiedensten Bauphasen zurückgeht, dadurch restaurieren wollte, daß man zunächst die ältesten, aber am besten erhaltenen Teile abreißt und neu baut. Der Verdacht, daß bei der Entscheidung für die Neuausgabe der drei Kritiken nicht wissenschaftliche, sondern kommerzielle Gesichtspunkte den Ausschlag gegeben haben, ist wohl so abwegig nicht. Jedenfalls steht zu befürchten,

---

<sup>14</sup> Reinhard Brandt, *Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798)*, Hamburg 1999.

<sup>15</sup> Vgl. die Rezension des Verf.s, *Kant-Studien*, 93, 2002, S. 259-264.

<sup>16</sup> Tanja Gloyna, Jacqueline Karl, Werner Stark, „Kant's gesammelte Schriften im Jahr 2008“, *Studi Kantiani*, 21, 2008, S. 99.

<sup>17</sup> Etwas anders steht es um die von Windelband herausgegebene *Kritik der Urteilskraft*. Hingewiesen sei auf den kenntnisreichen Beitrag von Piero Giordanetti und Werner Stark, „Über Bd. 5: Kritik der Urteilskraft“, *Sonderheft der Kant-Studien*, 91, 2000, *Zustand und Zukunft der Akademie-Ausgabe von Kants Gesammelten Schriften*, S. 34-41.

Norbert Hinske

daß das Editionsvorhaben einen weiteren Beleg für die heute leider nicht  
seltene Verschwendung von Forschungsmitteln abgeben wird.

NORBERT HINSKE  
Universität Trier



ARIANNA CIULA, JULIANNE NYHAN, CLAUDINE MOULIN

SCIENCE POLICY BRIEFING ON RESEARCH  
INFRASTRUCTURES IN THE DIGITAL HUMANITIES:  
LANDSCAPES, ECOSYSTEM AND CULTURES

**ABSTRACT:** On September 2011 the European Science Foundation (ESF) published a so called Science Policy Briefing (SPB) on *Research Infrastructures in the Digital Humanities*,<sup>1</sup> the first ESF publication of this type entirely commissioned by the scientific governance representing the Humanities – a unique body in Europe: the Standing Committee for the Humanities (SCH), chaired by Professor Milena Žic Fuchs. The report aims both at serving a research community that is expanding and eager to see its efforts of engaging with computational modelling recognised as authoritative research in need of adequate research infrastructures, and the policy makers arena, where strategies on research infrastructures for the humanities are rarely shared at the international or national level. The research community and information professionals – involved in various fashions in the development of this ESF publication as workshop participants, authors,<sup>2</sup> reviewers,<sup>3</sup> commentators – can make and are making use of this

---

<sup>1</sup> The report is available in PDF at <<http://www.esf.org/publications.html>>. Recommendations are collected at the end of the report but also appeared in a separate leaflet, the executive summary, also available at the same link. The ESF is an umbrella organisation representing national research performing and funding organisations from 30 European countries. Since its funding in 1974, it has been active in directing research policy in Europe by, amongst other actions, publishing many such policy reports. Note that the ESF is undergoing a major restructuring phase; for more information, see: <<http://www.esf.org/esf-today/recent-developments.html>>

<sup>2</sup> The expert group of authors was chaired by Professor Claudine Moulin and besides the authors of this paper includes: Professors Margaret Kelleher, Elmar Mittler, Marko Tadić, Maria Ågren, Andrea Bozzi, and Kristin Kuutma.

<sup>3</sup> The report was peer-reviewed by international experts.

report to legitimise their research questions and funding requests, while policy makers – from research funders to University deans – will also find strategic directions to be taken on or be inspired by.

KEYWORDS: Digital Humanities; Europe; Research Infrastructures; Research Policy

## RESEARCH INFRASTRUCTURES ORIENTEERING

### 1. *The Humanities back in the picture*

The topic of research infrastructures – their management structures, funding, sustainability, evaluation – has received lots of attention at the international level in recent years with major budgets being released to build anew or to refurbish existing facilities for research in Europe and beyond. However, such debates and associated investments have traditionally excluded or have only marginally touched the Humanities.

The introductory section of the ESF SCH report on *Research Infrastructures in the Digital Humanities* reminds its readers that research infrastructures as major efforts to organise knowledge have a long history at the heart of humanistic endeavours. Nevertheless, the SCH intention with the publication of this report was to bring the Humanities back into the picture by focusing on the present and by advising on how best to shape the future. Indeed, as the authors state in the report, to bridge physical and digital research infrastructures by providing “greater access to a culturally broader and more varied set of empirical data” (p. 9) is a question of survival for the Humanities and an unprecedented opportunity to contribute to the grand challenges of our time. In particular, the focus of this publication is on the relatively recent developments in the Digital Humanities<sup>4</sup> and on what these mean for

---

<sup>4</sup> Quoting the definition as given in the report (p. 9, note 19): “The field now known as *Digital Humanities* aims to use information technology to illuminate the human record, and [bring] an understanding of the human record to bear on the development and use of information technology”. Traditionally, it traces its most immediate origins back to 1949, when Father Roberto Busa started the electronic processing of the complete work of St Thomas Aquinas in order to produce an exhaustive index of the lemmatised words. See also: S. Schreibman-R. Siemens-J. Unsworth, *The Digital Humanities and Humanities Computing: An Introduction*, in Schreibman et alii (eds), *A Companion to Digital Humanities*, Oxford, Blackwell, 2004, p. xviii ff.

research and research policy in the Human sciences as a whole. By synthesising the research literature and drawing on a series of specially commissioned case studies, the report attempts to provide a theoretical and pragmatic context for recent developments in the digital humanities, while at the same time sketching a framework where relevant research infrastructures can be understood, defined and improved.

## 2. *A hybrid landscape*

Data and access are the keywords around which the report defines research infrastructures in the digital humanities. Infrastructures traditionally associated with research in the Humanities – such as libraries, archives and museums – as well as newly established settings – such as virtual competence centres – find their place on the map. The map is argued to be dynamic and its parts interdependent: libraries are recognised as major players in the digital world, for instance, while web services are seen as building on local knowledge and expertise.

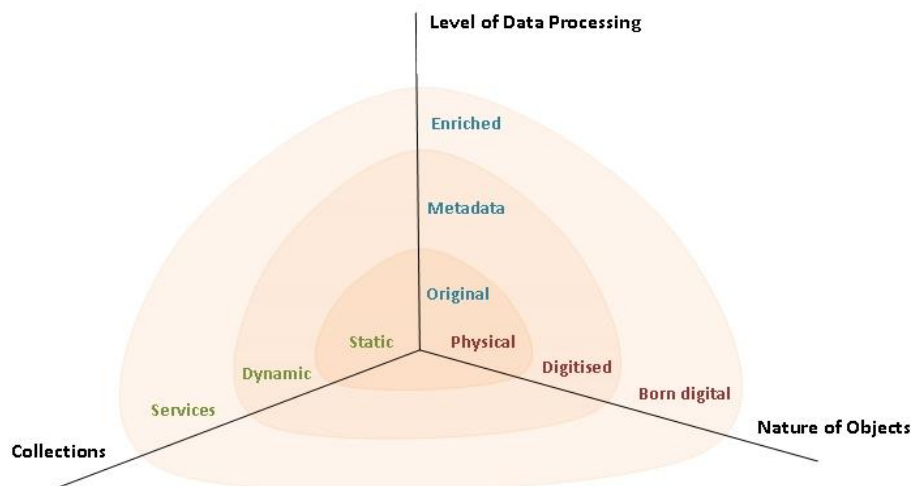


Figure 1 – This corresponds to figure 2 in the report, the caption of which quotes: “A set of concurrent criteria for defining the RI [Research Infrastructure] in Humanities. The same representation applies for the local/institutional level, the national/community level, and the pan-European/global level.”

What results from this framework and the case studies featured in the report is an evolving, variegated landscape, where infrastructures for the Humanities are not confined to research archives and libraries only, and where research archives and libraries have converged with digital media. This landscape is made heterogeneous not only by those infrastructures traditionally associated with Humanities research that have embraced remediation strategies, but also by other kinds of resources such as databases, for instance. While the use of databases is spread across all scientific disciplines, the organisation of structured metadata and analytical data, usually in the form of a relational model, has seen an increasing uptake across the Humanities.<sup>5</sup>

Some Human sciences rely heavily on specific digital resources or digitally produced datasets for their research. One example: language resources spanning from modern and historical dictionaries to linguistic corpora and annotated texts, from multimodal datasets (including speech, prosody, gestures, signs, eye and body movements recordings) to encoding schemes and language archives are of paramount value for linguistic research. Furthermore, in the Humanities, some conceptual models are expressed as explicit formalisations that map a concept to its intended semantics. These have developed into research infrastructures indispensable for modelling certain knowledge domains, for example, thesauri and taxonomies which have a long tradition in supporting analytical efforts especially in linguistics. Increasingly, digital models built around conceptual ontologies and networks are being developed for modelling specific research domains or for cross-referencing purposes.

The report makes clear that many disciplines in the Humanities benefit from the technologies – and the relevant human expertise – around which research infrastructures are designed, whether physical facilities, contextual resources or laboratories and equipment. For example, linguistics with language web services allow individual researchers and institutions to share linguistic digital resources, while

---

<sup>5</sup> Such statements are substantiated with references to appropriate literature in the report.

visualisation facilities enable archaeologists to connect multiple resources and tools so as to produce archaeological simulations. Other research facilities have a somehow narrower application but are generally relevant for a domain of research rather than a single discipline. Cognitive science facilities, for example, are in place to support neurological/psychological research on the textual, visual and audio stimuli used in many Humanities disciplines such as linguistics, phonetics, musicology, art history. With the so called ‘spatial turn’ taking pace within the Humanities due to the increasing availability and exchange of digitally located data, webmapping and Geographical Information Systems (GIS) data facilities are becoming newly adopted research infrastructures in the Humanities.

#### A CHANGE OF CULTURE

The authors of the report recognise that technological changes are not *per se* innovative unless “intellectual and cultural resources are interacting and performing at the best of their potential” (p.41). The section of the report dealing with ‘Priorities for Policy and Research’ aims precisely at channelling such interaction by focussing on existing assets - active research communities and institutions – and by harnessing their potential to operate as research infrastructure “ecosystems”. To this end, the section of the report on ‘Communities of Practice’ highlights some of the existing initiatives of reference in the digital humanities realm, while the section on ‘Digital research in the Humanities: who is Responsible?’ identifies the main challenges – such as fragmented research and digital silos, partial standardisation, lack of academic incentives and recognition, sustainability and preservation issues (to which a separate section is dedicated in the report) – as well as possible models of cooperation across international, community-based and institutional local infrastructures.

The refinement and application of specific mechanisms, such as adequate systems for research evaluation that account for the

interdisciplinary nature of research in the digital humanities or the wide deployment of certified repositories for the deposit of research data, are recommended and coupled with a forward looking attitude towards research and society at large. Not by chance a whole section of the report is devoted to 'Education and Training'. Young researchers are identified as key players<sup>6</sup> in fostering an open academic culture that creates bridges across forms of knowledge representation (physical and digital), diverse resources, disciplines (between Computer Science/Engineering and the Humanities but also within the Humanities itself), institutions (academic and infrastructural; private and public partners), audiences (scholars and citizens) and, last but not least, across linguistic borders.

The case studies and initiatives mentioned in the report form a rich panorama. However, more can be done to ensure that such developments are encouraged evenly across Europe, to interconnect resources and therefore expand interpretative frameworks, to promote interdisciplinary research starting from tailored higher education curricula, to implement suitable funding and evaluation models that spring from the kind of intellectual challenges that the digital humanities community has made its own.

So, if it is now becoming common to be able to read the Sunday newspaper on one's phone or tablet thanks to a public library's modest or even free subscription, will the scholars of tomorrow be able to share their models and simulations in a similar manner? Will they be able to rely on stable infrastructures to make their scholarship accessible? Will they get academic recognition for a 'publication' that interconnects their primary sources to layered maps, a colleague's monograph to her blog, their texts to other digital reference resources? How interdisciplinary will their research team be?

---

<sup>6</sup> See also the recently published ESF manifesto on "Changing Publication Cultures in the Humanities", Young Researchers Forum, ESF Humanities Spring 2011, also available at: <<http://www.esf.org/publications>>.

It is striking to see sometimes how academic endeavours challenge our current infrastructures even when conceived to appeal to the public interest. Take, for instance, the “Antikythera Mechanism Research Project”<sup>7</sup> whose international team includes expertise spanning from astronomy to palaeography, from mathematics to philology, from physics to archaeology, from history to filmmaking and from mechanical engineering to image processing, with the crucial involvement of a national museum, the collaboration of software companies and the support of public and private funding bodies. At present, in order to learn more about the Antikythera Mechanism it is possible to choose from diverse communication modes; however, all are inevitably constrained by their respective medium of dissemination. For example, the project website and clips can be browsed for free, but despite the remarkable effort of its authors, it does not go beyond an exhaustive overview of the project and its achievements. Subscription to academic journals, purchase of single articles and monographs are the traditionally academic channels through which a more in depth analysis can be given. A trip to the bookshop can complement the scientific analysis with more popular books and magazines. One could even decide to go to Athens to see an exhibition dedicated to the Antikythera Mechanism (open at the time of writing, but shut by January 2014); if in the UK a recently broadcasted BBC documentary<sup>8</sup> can be downloaded using BBC iPlayer. While watching the captivating documentary though, one would only wish to be able to connect all the pieces together beyond the page or the screen, stop the video, click on the digital model of this at least 2000 years old planetarium, take it apart, build it again, compare it with its medieval counterparts, enlarge the Greek inscriptions, look the words up in an historical dictionary, browse the other 3D objects found in the Roman cargo that sank with it, and lots of other interesting things.

---

<sup>7</sup>See <<http://www.antikythera-mechanism.gr/>>.

<sup>8</sup>See <<http://www.bbc.co.uk/programmes/b01hkcq>>.

Arianna Ciula, Julianne Nyhan, Claudine Moulin

Humanities researchers – whether recognising themselves as public intellectuals or not – if supported by appropriate infrastructures can engage in the design of digital models embedding interdisciplinary knowledge and faceted interpretative contexts, accessible from anywhere, open to be enriched with new insights.

#### REFERENCES

- The Antikythera Mechanism Research Project*: <http://www.antikythera-mechanism.gr/>.  
*Changing Publication Cultures in the Humanities*, Young Researchers Forum, ESF Humanities Spring 2011, February 2012: <http://www.esf.org/publications>.  
Moulin, Claudine, Nyhan, Julianne, Ciula, Arianna *et al.*, *Research Infrastructures in the Digital Humanities*, ESF 42 Science Policy Briefing, September 2011: <<http://www.esf.org/publications>>.  
Moulin, Claudine, Nyhan, Julianne, Ciula, Arianna *et al.*, *Research Infrastructures in the Digital Humanities: Executive Summary*, ESF 42 Science Policy Briefing, September 2011: <<http://www.esf.org/publications>>.  
*The Two-Thousand-Year-Old computer*, BBC 4, May 2012: <<http://www.bbc.co.uk/programmes/b01hlkcq>>.

#### ARIANNA CIULA

European Science Foundation, Strasbourg  
ariananciula@gmail.com

#### JULIANNE NYHAN

Department of Information Studies, University College London  
j.nyhan@ucl.ac.uk

#### CLAUDINE MOULIN

Trier Center for Digital Humanities, University of Trier  
moulin@uni-trier.de