

# FATE, CHANCE, AND FORTUNE IN ANCIENT THOUGHT

LEXIS ANCIENT PHILOSOPHY  
Adolf Hakkert Publishing - Amsterdam  
Carlos Lévy and Stefano Maso editors

1. *Antiaristotelismo*, a cura di C. Natali e S. Maso, 1999
2. *Plato Physicus, Cosmologia e antropologia nel 'Timeo'*, a cura di C. Natali e S. Maso, 2003 (out of print)
3. Alessandro di Afrodisia, *Commentario al 'De caelo' di Aristotele*, Frammenti del primo libro, a cura di A. Rescigno, 2005 (out of print)
4. *La catena delle cause. Determinismo e antideterminismo nel pensiero antico e contemporaneo*, a cura di C. Natali e S. Maso, 2005
5. *Cicerone 'De fato'*, Seminario Internazionale, Venezia 10-12 Luglio 2006, a cura di S. Maso, ex "Lexis" 25/2007, pp. 1-162
6. *Alessandro di Afrodisia, Commentario al 'De caelo' di Aristotele*, Frammenti del secondo, terzo e quarto libro, a cura di A. Rescigno, 2008
7. *Studi sulle Categorie di Aristotele*, a cura di M. Bonelli e F.G. Masi, 2011
8. Ch. Vassallo, *Filosofia e 'sonosfera' nei libri II e III della Repubblica di Platone*, 2011
9. *Fate, Chance, and Fortune in Ancient Thought*, F.G. Masi - S. Maso (eds.), 2013

LEXIS ANCIENT PHILOSOPHY (ed. minor)  
Libreria Cafoscarina Editrice s.r.l. - Venezia  
Carlos Lévy and Stefano Maso editors

1. *Plato Physicus, Cosmologia e antropologia nel 'Timeo'*, a cura di C. Natali e S. Maso, 2011
2. *Cicerone 'De fato'*, Seminario Internazionale, Venezia 10-12 Luglio 2006, a cura di S. Maso, 2012

# LEXIS ANCIENT PHILOSOPHY

Adolf Hakkert Publishing - Amsterdam  
Carlos Lévy and Stefano Maso editors

**IX**



ADOLF M. HAKKERT – PUBLISHING  
Amsterdam 2013

Volume pubblicato con il parziale contributo PRIN 2009  
responsabile prof. Carlo Natali

Il volume è stato sottoposto all'approvazione  
di Elisabetta Cattanei (Università di Cagliari)  
e di Michel Fattal (Université Pierre Mandès-France - Grenoble)

ISBN 978-90-256-1288-7

ADOLF M. HAKKERT – PUBLISHING  
Amsterdam 2013

# FATE, CHANCE, AND FORTUNE IN ANCIENT THOUGHT

edited by

Francesca Guadalupe Masi and Stefano Maso

Contributors

Michele Alessandrelli, Maddalena Bonelli, Erik Eliasson,  
Fritz-Gregor Herrmann, Francesca Guadalupe Masi,  
Stefano Maso, Pierre-Marie Morel, Gabriela Rossi,  
Emidio Spinelli, Francesco Verde, Jula Wildberger



ADOLF M. HAKKERT - PUBLISHING



## INDICE

Introduzione	11
<i>Francesca Guadalupe Masi e Stefano Maso</i>	
1. Freedom and Necessity in Plato	19
<i>Fritz-Gregor Herrmann</i>	
2. Chance and Accidental Causes in Aristotle: <i>Metaph. E 3</i> in the Light of the Concept of Tyche	41
<i>Gabriela Rossi</i>	
3. Ragione, fortuna e prosperità. L'incidenza della sorte sull'azione e la felicità: Aristotele, <i>Fisica B 5</i> , 197a 25-32	63
<i>Francesca Guadalupe Masi</i>	
4. Alexandre d'Aphrodise et le destin comme cause productrice	83
<i>Maddalena Bonelli</i>	
5. Bodies, Predicates, and Fated Truths: Ontological Distinctions and the Terminology of Causation in Defenses of Stoic Determinism by Chrysippus and Seneca	103
<i>Jula Wildberger</i>	
6. 'Quarundam rerum initia in nostra potestate sunt': Seneca on Decision Making, Fate, and Responsibility	125
<i>Stefano Maso</i>	
7. Cleante e Crisippo sul rapporto tra provvidenza e fato. A proposito di Calc., in <i>Plat. Tim.</i> 144	145
<i>Michele Alessandrelli</i>	
8. Epicuro e la desacralizzazione della necessità	159
<i>Pierre-Marie Morel</i>	

9.	TYXH e ΛΟΓΙΣΜΟΣ nell'Epicureismo <i>Francesco Verde</i>	177
10.	Plotinus on Fate (EIMAPMENH) <i>Erik Eliasson</i>	199
11.	Il ruolo della TYXH: Hans Jonas e la 'provocazione' cinica <i>Emidio Spinelli</i>	221
	<i>Index locorum</i>	239
	<i>Index nominum</i>	245



*Elenco degli autori*

MICHELE ALESSANDRELLI, Università di Roma, La Sapienza

MADDALENA BONELLI, Università di Bergamo / Centre Léon Robin

ERIK ELIASSON, Istituto Svedese di Studi Classici a Roma

FRITZ-GREGOR HERRMANN, University of Wales, Swansea

FRANCESCA GUADALUPE MASI, Università di Venezia, Ca' Foscari

STEFANO MASO, Università di Venezia, Ca' Foscari

PIERRE-MARIE MOREL, Université Paris 1, Panthéon-Sorbonne / Institut Univ. de France

GABRIELA ROSSI, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina

EMIDIO SPINELLI, Università di Roma, La Sapienza

FRANCESCO VERDE, Università di Roma, La Sapienza

JULA WILDBERGER, The American University of Paris



## INTRODUZIONE

Nel II libro della *Fisica*, Aristotele offre la prima sistematica indagine filosofica sul caso (*automaton*) e sulla fortuna (*tyche*). In breve, l'autore si chiede se esistano, che cosa siano, che differenza ci sia tra loro e in che modo rientrino nello schema causale da lui stabilito.

L'indagine aristotelica, com'è noto, muove dalla considerazione del linguaggio ordinario, delle opinioni di quanti negano che caso e fortuna siano delle cause e di coloro che, pur ammettendo che lo siano, non ne trattano in modo adeguato.

'Caso' e 'fortuna', infatti, sono nomi che ricorrono frequentemente nella lingua per individuare le cause di quegli eventi eccezionali, preterintenzionali, imprevedibili e inaspettati, che, in altre circostanze, avrebbero potuto essere il risultato della deliberazione umana o della natura, e per distinguerli da quelli che hanno luogo necessariamente allo stesso modo o ricorsivamente e da quelli intenzionali e prevedibili.

Si dice, per esempio, che un tizio andato al mercato incontra 'per caso' o 'per fortuna' il suo debitore, che non si aspettava ma che certamente sperava di vedere, per recuperare il suo credito. O, ancora, si dice che il figlio di Creso sia stato ucciso 'per caso' dal giavellotto lanciato da Adrastato che intendeva colpire un cinghiale, e in questo modo si cerca di distinguere questo evento da altri analoghi, la cui struttura, tuttavia, rivela un diverso grado di volontarietà: per esempio, dal caso di Ettore ucciso dal giavellotto lanciato da Achille con la precisa intenzione di ucciderlo.

Sembrerebbe quindi che il senso comune, ricorrendo a questi termini, registri una differenza reale tra eventi causalmente determinabili ed eventi causalmente indeterminati, di cui una teoria filosofica sulle cause, che intenda essere esaustiva, si deve occupare: non solo e non certo per avvallare le intuizioni prefilosofiche, ma per capire se una distinzione di questo tipo possa essere sfruttata e integrata in un'indagine sugli enti e sui processi naturali intesa a rivelarne il carattere intrinsecamente teleologico.

Aristotele lamenta l'inadeguatezza con cui i suoi predecessori hanno trattato della *tyche* e dell'*automaton*, non considerandoli esplicitamente cause, ma ricorrendovi laddove la propria teoria si rivelava insufficiente (come nel caso di Empedocle), oppure riconoscendo loro un ruolo causale proprio laddove l'Universo manifestava maggiormente la propria stabilità e ciclicità (come Democrito). Da qui la necessità di un'indagine sistematica su questi due candidati plausibili al ruolo di causa che, pur fuoriuscendo dalla normatività naturale e umana, rivelano una certa 'direzionalità' e che perciò, se non adeguatamente intesi, potrebbero essere confusi con i processi autenticamente ed esplicitamente finalistici e, addirittura, essere assunti erroneamente come modello di spiegazione della natura, della prassi e della produzione.

Lo scopo di questo volume è di riprendere le ragioni aristoteliche, estenderle al pensiero antico nel suo complesso, svilupparle in sensi da lui inusitati o inesplorati.

La prima questione cui questo volume intende rispondere è la seguente: che cosa intendono i filosofi antichi, o almeno gli esponenti dei principali orientamenti filosofici dell'antichità, con le nozioni di *automaton* e di *tyche*? Si tratta, infatti, di nozioni complesse, che non sempre è facile rendere con una terminologia contemporanea e che anzi spesso rischiamo di fraintendere, applicando retrospettivamente le nostre categorie interpretative. *Automaton*, per esempio, è per lo più tradotto in italiano con 'spontaneità' o con 'caso'. Con la prima espressione s'intende generalmente riferire il termine greco all'automatismo di alcuni processi che non sembrano avere né una causa estrinseca del loro generarsi né una finalità interna. Con la seconda, invece, s'intende mettere in rilievo l'indeterminatezza dei processi causali *apo tautomatou*. Tuttavia, non è chiaro come vada intesa questa indeterminatezza e, traducendo la nozione in questo modo, si rischia di interpretare *inadeguatamente* la nozione antica di *automaton* alla luce della nozione odierna di indeterminismo.

*Tyche*, invece, si traduce di solito con 'fortuna', ma l'espressione non rende sufficientemente l'idea che il termine greco si riferisca a un principio causale sia di eventi positivi sia ai casi di cattiva sorte. D'altra parte, per esempio nel caso di Aristotele, la critica ha molto discusso se la definizione da lui data di 'fortuna' possa effettivamente essere estesa sia a casi di buona che di cattiva sorte.

In secondo luogo ci si è chiesti in che modo le concezioni dei filosofi antichi del caso e della fortuna si distinguano dalle opinioni comuni e dalle intuizioni prefilosofiche. Si sa, per esempio, che lo sforzo non solo di Aristotele, ma anche di altri filosofi come Epicuro, andò nella direzione di un confronto critico con la concezione popolare della fortuna inteso all'elaborazione di modelli causali più adatti alla spiegazione dei fenomeni naturali e delle azioni umane. D'altro canto, le teorie filosofiche antiche, come si è già detto a proposito di Aristotele, si sviluppano a partire da quelle stesse concezioni allo scopo di superarle e anche, in alcuni casi, di recuperarle e giustificarle.

La terza questione è stata la seguente: in che misura le nozioni di caso e fortuna si giustificano nel quadro delle teorie ontologiche e causali antiche? Ammesso e non concesso che caso e fortuna esistano, il problema è ovviamente quello di capire quale sia la specifica funzione e la rilevanza che i diversi pensatori attribuiscono a questi fattori nella spiegazione dei processi naturali e produttivi. A questo proposito, si è inteso studiare, in particolare, la relazione che caso e fortuna intrattengono con un altro principio causale, introdotto dal senso comune e ammesso da molte scuole filosofiche, pur nella diversità delle sue declinazioni: vale a dire il destino. Ci si è proposti, più specificamente, di stabilire se destino e caso siano principi causali mutuamente esclusivi o se, invece, siano compatibili e integrabili in modelli causali più complessi.

In quarto luogo si è cercato di spiegare come e in che misura questi principi interferiscano con i processi deliberativi. È noto, infatti, che l'ammissione dell'esistenza del destino e del caso pone un problema di compatibilità tra questi stessi fattori, da un lato, e la capacità dell'«essere umano agente» di determinare autonomamente il corso delle proprie azioni e di essere efficace, dall'altro. Lo scopo che si persegue

in questo volume, tuttavia, non è tanto quello di giustificare la capacità del soggetto agente di autodeterminare il corso del proprio progresso morale, quanto piuttosto di chiarire fino a che punto il successo dell'azione possa essere agevolato o impedito dal concorso di altri fattori causali, quali appunto il caso e il destino.

Infine, trattando in modo analitico tali problematiche, si è mirato a chiarire in che modo la trattazione filosofica antica delle nozioni in questione abbia contribuito al loro sviluppo storico e teorico.

Nel presente volume sono raccolti, anzitutto, i contributi presentati al convegno "Fate, Chance, and Fortune in Ancient Thought", tenutosi dal 27 al 28 settembre nel 2012, organizzato all'Università Ca' Foscari di Venezia dal Dipartimento di Filosofia e Beni Culturali e, più in particolare, dal gruppo di ricerca che fa capo alla cattedra di Storia della Filosofia Antica e che comprende Carlo Natali, Stefano Maso, Cristina Viano, Francesca Masi, Roberto Medda, Marianna Lombardi e Federico Ferrari. Da questo punto di vista, il volume intende porsi in continuità e a integrazione dell'attività di ricerca che, da numerosi anni, gli studiosi veneziani dedicano al tema della causalità nel mondo antico e che ha già prodotto importanti risultati.

Agli atti del convegno sono stati aggiunti alcuni altri interventi con l'intento, se non di esaurire l'argomento, almeno di svilupparlo quanto più possibile lungo le molteplici articolazioni che, a conclusione del convegno medesimo, erano apparse all'orizzonte. Concentrandoci sui concetti di fato, caso, fortuna si era infatti deliberatamente tentato di lasciar fuori concetti collaterali quali volontà, libero arbitrio, desiderio/passione. In questo modo ci si proponeva di mettere a fuoco un certo versante del 'divenire': per così dire, la «meccanica» del divenire.

Il volume, a questo punto, si presenta nel modo qui descritto.

Nel suo saggio dedicato a Platone, Fritz-Gregor Herrmann osserva come già nel grande filosofo ateniese i fattori fisiologici e psicologici giochino un ruolo fondamentale al punto che il concetto stesso di libertà e la possibilità dell'agire volontariamente possono apparire compromessi. Di questo passo, anche la libertà del saggio finisce per essere posta in discussione, soprattutto se si riflette sul modo in cui il saggio deve rapportarsi al mondo delle idee e al loro ruolo paradigmatico. Così pure il demiurgo stesso sembra guidato dalla forza della necessità. Ma, nonostante ciò, è soprattutto la molteplicità dei registri linguistici e letterari su cui si muove Platone che ci lascia intravedere e quindi dedurre come all'uomo sia pur sempre concesso uno spazio di libertà: certo si tratta di una prospettiva ancora limitata e che vede la libertà esercitata soprattutto nel momento in cui l'uomo s'impegna ad analizzare e a descrivere *con le parole* l'universo e il suo divenire.

Oppotunamente Herrmann tratteggia anche lo sfondo culturale del VII e del VI secolo in relazione al formarsi della concezione deterministica e le implicazioni che ne seguono in ambito morale. Ma, a questo specifico riguardo, diventa fondamentale il modo in cui l'intera questione è affrontata da Aristotele. Due saggi sono consacrati a ciò: quelli di Gabriela Rossi e di Francesca Guadalupe Masi.

Nel primo è a fondo analizzato il terzo capitolo del Libro *Epsilon* della *Metafisica* di Aristotele, là dove è affrontata la questione dell'esistenza delle cause accidentali.

Se, stando all'autrice, è chiaro che l'ammissione di cause di questo tipo implica, per Aristotele, la negazione del determinismo, rimane da spiegare quale tipo di necessità causale il filosofo intenda rifiutare. Inoltre, contrariamente agli studiosi che fanno riferimento a un determinismo di tipo meccanico/efficientistico, Gabriela Rossi pensa piuttosto a un determinismo efficientistico/finalistico di tipo assoluto. In quest'ottica, lo studio delle relazioni casuali, della funzione del sostrato, del rapporto tra 'forma' e 'fine' diventa lo strumento per comprendere come Aristotele, senza postulare l'esistenza di eventi non causati e senza tradire la propria concezione teleologica, riesca a negare che tutto sia causalmente necessitato.

In una prospettiva parallela eppure congruente, nel suo saggio Francesca Guadalupe Masi si concentra sulle caratteristiche specifiche del concetto di *fortuna* in Aristotele, al fine di mostrare il ruolo della ragione nell'interpretare *tyche*. In particolare si pone il problema di spiegare come la buona fortuna e la cattiva fortuna comunque si manifestino come qualcosa di accidentale, come una condizione di instabilità (*sorte*) in grado pur sempre di intervenire nello svolgimento della vicenda causale. Anche per Masi è decisivo sottolineare il fine verso cui il processo di cambiamento è originariamente diretto, il che implica che sia rivalutato il modo in cui si attua la natura o la forma o l'intenzione presenti nel principio del cambiamento. Per questa via risulta possibile giustificare le distinzioni che Aristotele introduce tra benessere e malessere, e quindi tra fortuna favorevole e fortuna sfavorevole, senza dunque che ciò porti a immaginare eventuali incongruenze nella dottrina della causalità.

Una strategia diversa guida invece Alessandro di Afrodisia allorché, rielaborando materiali aristotelici, tenta di contrapporsi alla concezione rigidamente deterministica dello Stoicismo. Secondo Maddalena Bonelli, Alessandro mette a punto una concezione del destino che riesce a salvare la libertà dell'uomo nel momento in cui non solo in esso è rilevabile una tensione produttiva, ma, soprattutto, esso è fatto coincidere con la natura. Certamente, in natura, ciò che accade ha un senso: ma accade 'per lo più' in base alle premesse fisiche e logiche che lo anticipano. Ne consegue che quanto è causato e destinato in un certo modo potrebbe essere destinato anche in modo diverso. È possibile dedurre da ciò non solo un divenire *κατὰ τὴν φύσιν* e un divenire *κατὰ λόγον*, ma anche un divenire senza scopo? È sufficiente questa apertura per teorizzare una concezione dell'agire umano responsabile?

Ma è la concezione stoica a mettere sotto indagine nel modo più radicale i concetti di caso, destino, fortuna. Nel saggio di Julia Wildberger è analizzato proprio il linguaggio del determinismo, in vista di mostrare il modo in cui l'originaria concezione crisippea, non identificabile con l'interpretazione contemporanea di tipo compatibilista, abbia comunque una coerenza e giustificazione dottrina. Al centro di questo studio sono collocate due argomentazioni famose della dottrina stoica: il principio di bivalenza e l' 'argomento pigro'. Il primo sembra implicare una forma radicale di determinismo causale logico/fisico, dato che – se si ammettesse l'esistenza di effetti incausati – non tutti gli enunciati (*ἀξιώματα*) sarebbero o veri o falsi; le modalità con cui è sviluppato il secondo permettono invece di prendere atto

dell'evoluzione intercorsa dalle origini della scuola stoica fino a Seneca e al modo in cui ha rigettato tale argomentazione, passando per Cicerone.

Nel suo saggio, Stefano Maso torna a chiedersi se, nel contesto stoico, l'accettazione del *fatum* implichi di per sé la negazione del libero volere. Seneca sembra compiere un notevole passo innanzi in direzione del riconoscimento che ciò che costituisce la causa generatrice di una serie di inevitabili effetti sta pur sempre nel soggetto che agisce. Di qui si apre lo spazio al tema della responsabilità individuale (collocata nel momento iniziale della decisione) e dell'inevitabilità delle conseguenze future cui è stato dato il via e che, a quel punto, dipendono essenzialmente dalla *fortuna*. Nel confronto tra volontà del soggetto e *fortuna* si distinguono tuttavia due strategie: la prima, contraddistinta da un carattere 'difensivo', mira a quella conciliazione che si consegue una volta che il singolo essere vivente ha colto quale sia il proprio ruolo nell'universo; la seconda, che si può qualificare come 'provocatoria', rivendica al soggetto la capacità di contrapporsi alla *fortuna*, cioè di osare e di arrischiare fino all'ultimo.

Sempre in riferimento alla dottrina stoica, ma partendo da una tarda e controversa testimonianza di Calcidio, Michele Alessandrelli si interroga sul rapporto tra destino e provvidenza. Una volta mostrata l'inaffidabilità dell'interpretazione di Calcidio, si può inferire come Cleante non avesse ancora teorizzato una distinzione tra destino e provvidenza; con Crisippo invece si sarebbe di fronte a un'indagine più evoluta nella quale per la prima volta il linguaggio è adattato a spiegare la concezione 'causale' del divenire. Ma ciò porterebbe non tanto a una contrapposizione tra provvidenza e destino, quanto piuttosto a qualificare meglio l'intreccio in cui si svolge il divenire dell'universo: in questo modo ogni singolo uomo diventa 'parte del fato' provvidente e non ha più senso distinguere tra la responsabilità del soggetto agente e quella del fato.

Quanto alla dottrina epicurea, essa si qualifica senz'altro per il modo in cui la concezione deterministica è messa in discussione. Tuttavia nel suo saggio Pierre-Marie Morel mostra come l'opposizione al 'necessitarismo' di Democrito non si sia tradotta in un netto rifiuto del rapporto causale, ma abbia prodotto una concezione dell'universo nella quale le 'cause necessarie' sono inserite in un dispositivo che comprende anche la casualità, l'arbitrio e la decisione soggettiva. Da una sorta di riduzionismo causale (Democrito) si passa a un modello di spiegazione complesso, dove giocano un loro ruolo la causalità casuale, l'*automaton* e la spontaneità, la fortuna e le 'condizioni più adatte' a che un certo avvenimento accada (Epicuro). Uno sviluppo in questa direzione si scorge poi nelle interpretazioni più tarde di Cicerone e di Diogene di Enoanda. Il risultato che comunque è raggiunto con Epicuro è il seguente: una volta criticato il 'necessitarismo' democriteo, si apre lo spazio a una nuova teoria causale le cui applicazioni sono relative al versante psicologico ed etico dell'agire, oltre che a quello cosmologico del divenire.

Quale sia il ruolo della razionalità, e in che modo essa giochi un suo ruolo nei confronti della fortuna, all'interno della dottrina epicurea, costituisce il tema del saggio di Francesco Verde. Se in Democrito un contrasto tra τύχη e φρόνησις è cer-

tamente osservabile, tuttavia con Epicuro il λογισμός, organizzando ciò che accade anticipatamente e in vista del meglio, costituisce un vero e proprio antidoto al caso. In questo modo, da un lato resta confermato che né il fato né il caso sono i sovrani del divenire, dall'altro non si esclude una forma di razionalità in grado di favorire una certa direzione del divenire piuttosto di un'altra. Con Metrodoro, Ermarco, Colote e Diogene di Enoanda, infine, si pone daccapo il tema della sapienza e della 'buona sorte' cosicché la casualità estrema finisce per essere, in qualche modo, controllata.

Quanto alla posizione di Plotino rispetto al destino, pare non possano esserci dubbi: come assicura Erik Eliasson, non vi è tanto un'oscillazione tra la posizione di Aristotele e quella stoica, quanto piuttosto un richiamo a quella di Platone, anche al di là della concezione compatibilista che domina nel Medioplatonismo. Evocando il mito di Er, Plotino pone a tema la questione dell'autonomia dell'anima nel momento della scelta. Ebbene, non solo si tratta di sottolineare la contrapposizione al *fatum* che indubbiamente pare sottintesa, si tratta anche di ribadire che solo il 'sapiente' è in possesso di uno strumento di decisione e di azione antideterministico. Certo la vicinanza con la posizione di Alessandro di Afrodisia è notevole, soprattutto là dove Plotino conferma che si agisce secondo il destino allorché si agisce secondo la propria naturale costituzione (κατασκευή), anche se ciò non coincide con l'agire in base a τὸ ἐφ' ἡμῶν. Tuttavia, secondo Plotino, la volontarietà consapevole delle proprie decisioni e azioni appartiene a chi davvero conosce la propria naturale costituzione: cioè al sapiente. In pratica si può dire che la qualità dell'azione (e quindi il suo valore) dipendono dalla qualità (e dal valore) del soggetto che agisce. Infine, a proposito della provvidenza e del destino, la dottrina plotiniana implica che il secondo sia un elemento (attivo nel mondo sensibile) della prima. In questo senso il destino non può essere interpretato semplicemente sotto una luce negativa, ma anche come parte dell'ordine provvidenziale.

Nel saggio di Emidio Spinelli è a tema la concezione cinica. Le testimonianze pervenuteci attestano un atteggiamento 'provocatorio' nei confronti della *fortuna* (τύχη), ed è chiaro che ciò dipende dalla radicale concezione di 'libertà' e di 'parresia' messa a punto dai Cinici. Nel passaggio dal mondo della *polis* a quello della *kosmopolis* il mondo intero sembra diventato il teatro di τύχη, al punto che di τύχη si constata addirittura la divinizzazione. La filosofia cinica si fa allora essenzialmente pratica e, rinunciando definitivamente a qualsiasi velleità di speculazione naturalistico/scientifica, si ancora a una mirata interpretazione del messaggio socratico così che sia garantita la sopravvivenza del singolo indipendentemente dalle condizioni sociali e dalle costrizioni esterne. Del παραχάραιεν (cioè del dare nuovo corso alla propria vita) che caratterizza il movimento cinico, Hans Jonas figura essere uno degli interpreti più attenti. A suo parere, e a parere dei Cinici, alla *fortuna* va opposto il coraggio di chi mira alla libertà.

Nel congedare questa raccolta di saggi è opportuno ricordare quanti, oltre ai singoli autori, hanno contribuito al dibattito svoltosi in occasione del Convegno veneziano succitato e che, in successive circostanze, hanno arricchito la riflessione co-



*Introduzione*

mune: Roberto Medda, Carlo Natali, Franco Trabattoni, Cristina Viano. A tutti loro esprimiamo la nostra gratitudine e riconoscenza.

Un ringraziamento particolare poi va al prof. Carlo Natali che, oltre a promuovere la realizzazione di quest'opera, ha parzialmente contribuito alla sua pubblicazione con i finanziamenti del Fondo PRIN 2009 di cui è responsabile; al prof. Luigi Perissinotto, Direttore del Dipartimento di Filosofia e Beni Culturali dell'Università Ca' Foscari di Venezia; infine al prof. Carlos Lévy che, una volta visionato il progetto, ha senza indugio approvato la collocazione del volume nella collezione «Lexis Ancient Philosophy».

Venezia, 20 ottobre 2013

Francesca Guadalupe Masi  
Stefano Maso



Fritz-Gregor Herrmann

## FREEDOM AND NECESSITY IN PLATO

### *Abstract*

The issues around freedom and necessity, responsibility and its limitations, and the possibility of creativity in Plato's philosophy are complex. While there is no question of either fate or 'physical' determinism, the physiological and psychological factors that influence directly how we act and how we come to act exercise such an ineluctable nexus of constraining forces on the individual that freedom seems impossible and individual responsibility infinitely diminished. It could be argued that this is true for 'the many', but that the independence of the mind exempts the philosopher from this predicament. But the philosopher's knowledge is determined by the immutable reality of the forms to the same extent as the masses' opinions are determined by the senses and by convention. This lack of freedom and independence extends even to the demiurge of the *Timaeus*, whose thoughts and actions are determined in the same way. Taking into account Plato's manner of composition and the allegorical nature of his writing, however, allows for a different interpretation, in which a degree of freedom is restored for the philosopher in both the analysis and the description of the world.

*Keywords:* Determinism, Freedom, Free-will, Limitation, Necessity, Responsibility.

This brief essay will first consider potential frameworks in which the question of freedom and necessity in Plato's thought might sensibly be discussed; secondly, attempt to see which specific constraints must be taken into consideration in connection with these issues in Plato; and finally, briefly, identify one context concerning which Plato seems to have believed that freedom is possible.

1.

I shall begin with five quotations from modern scholarship of the last fifty years, in chronological order, that represent major positions in the question of free will and determinism in antiquity and, more specifically, as regards Plato.<sup>1</sup>

\* My thanks to David B. Robinson and Mario v.d. Ruhr for friendly advice.

<sup>1</sup> Within Classical scholarship, the question of free will and determinism is closely bound up with the related issues of 'decision and responsibility', particularly in Homer and Attic tragedy. For this debate, see Snell 1928 and 1930, Dodds 1951, Adkins 1960 and 1970, von Fritz 1962/2007, Lloyd-Jones 1962 and 1971, Lesky 1966, Dover 1974, Gould 1978a and 1978b, Rosenmeyer 1982, Gaskin

“One does not encounter in the Greek philosophers the ‘problem of free-will’ as we are familiar with it; and the reason why one does not is that the familiar problem is in its roots theological. It is concerned with the origin of evil. Some of those who have wanted to say that the Creator, though omnipotent, is not the source of evil, have tried to do so by postulating un-caused human actions; thus turning human agents into subordinate creators *ex nihilo*. Since in Plato (and indeed in Aristotle) God did not create the material world, but only (in Plato at least) made the best he could of it, the problem does not arise in quite the same form, and there is no temptation to give the human agents the power of creation *ex nihilo* through uncaused actions. Both Plato and Aristotle are therefore presumably ‘determinists’ in at least one sense; I suppose it occurred to neither of them to wonder whether there are un-caused actions.” (Crombie 1962, I, 275-76)

“[I]n the *Republic* Plato aims to show that the really undisciplined man least of all does what he wants. [...] In the argument with Thrasymachus one of the points at issue is who is free, and the fact that the philosopher does what he wants, the undisciplined man not, is used to argue that the former is free, the latter not. All this looks like a familiar determinist accommodation of freedom: a man’s free acts are determined, but are differentiated from non-free acts either because caused by our desires, or by certain desires. (*sic*) [...] [But] Plato’s position lies askew much modern discussion of freedom of the will, and [...] most attempts at matching lead to distortion.” (Gosling 1973, 82-83)

“So is Plato a determinist? The answer is that while he is not one, he recognizes the sway that ‘natural necessity’ has in human life in the form of evil. We are all susceptible to what from Plato’s moral perspective constitutes evil – envy, hatred, resentments, thirst for power, reactions of retaliation. To give in to these things is to give up one’s freedom; it is to submit to the determination of one’s will by evil. However much the evil man may be behind his actions, as is the case with Archelaus in the *Gorgias*, he is in bondage to evil since he has no knowledge of the good and so is ignorant of the evil of his actions. If he had this knowledge he could avoid evil, but as things are he cannot. So in doing what he wills he acts in bondage to evil. He has no alternative. As I explained so has the good man no alternative – ‘moral necessity’.” (Dilman 1999, 47)

“The assumption that the Greeks all along must have been thinking of human beings as having a free will seems truly astounding nowadays. For, if we look at Greek literature from Homer onwards, down to long after Aristotle, we do not find any trace of a reference to, let alone a mention of, a free will. This is all the more remarkable, as Plato and in particular Aristotle had plenty of occasion to refer to a free will. But there is no sign of such a reference in their works. Scholars did indeed notice this with a certain amount of puzzlement. But it did not occur to them to draw what would seem to be the obvious inference, namely, that Plato and Aristotle did not yet have a notion of a free will and that it was for this reason that they did not talk of a free will.

1990, Schmitt 1990, Williams 1993, Cairns 1993, Gill 1996, and Sewell-Rutter 2007; see discussion in Cairns 2013a, 122-25, and Herrmann 2013, 71-73.

[...] It should be clear that in order to have any such notion [*i.e.* any notion of a free will], one must first of all have a notion of a will. As a matter of historical fact, it turns out that a notion of a will is not necessarily a notion of a will which is free. In any case, in order to have a notion of a free will, one must, in addition to the notion of a will, also have a notion of freedom. These notions of a will and of freedom must be such that it makes sense to say that we have a will which is free. [...] This, then, is the general schema for a notion of a free will. Our next major step will be to see how the notion of a specific and actual free will first emerged in Stoicism. But before we can turn to this, we have to take a look at Aristotle.” (Frede 2011, 2, 7, 18)

“Both Democritus and the Stoics were favorable to determinism, a doctrine which holds that given the same initial circumstances the very same events, human actions included, will inevitably follow. The postulation of indistinguishable worlds with identical histories is a large-scale projection of just that thesis. Epicurus, as is well known, countered the deterministic tendency by incorporating a small degree of genuine indeterminacy into the motion of the atoms, the ‘swerve,’ sufficient to prevent human action from being fully predetermined by the antecedent physical or psychological conditions. This means that for him, even if world A at some given moment were atomically indistinguishable from world B at some given moment, nothing would follow about those two worlds and their inhabitants also having identical histories. For the same reason, there simply are *no* specifiable atomic conditions sufficient to produce a world containing a human history identical to that in the present world. [...]

The Stoics respond in the opposite way [to Aristotle on the question of the creation of the world]. So committed are they to the explanatory power of divine craftsmanship that they prefer to resolve the asymmetry [of a created world with a beginning but without and end] in the converse manner, by giving the world a beginning *and an end*. Fortunately, however, each finite cosmic phase is in their eyes a complete and perfect unity, succeeded by another and yet another world in an endless cycle. Moreover, because of their commitment to our world’s being the best possible, they see no reason why any past or future world in the cycle should differ from it in any respect whatsoever. Hence arose their doctrine of eternal recurrence – an endless sequence of identical worlds. We are back, curiously enough, with a thesis we first met in the early atomists [...], that of entirely identical worlds with identical inhabitants and identical histories. [...] The Stoics have been forced to admit that one world does not occupy all the available time; and the early atomists for their part deny that one world uses up all the available time, space, *or* matter. It is only natural that they should postulate the recurrence, at suitable intervals of time and space, of worlds identical to ours. [...]

To simplify [Cicero’s report of Stoic views in *On divination* I 82-3] somewhat: if the gods did not give us signs of future events, this would be due to either their indifference to us, their ignorance of the future, their belief that foreknowledge could be of no help to us, their unwillingness to send signs, or their inability to send signs; each of those options is then eliminated as inconceivable, and the conclusion drawn that the gods must indeed send us signs of the future. But *what* benefit is this knowledge of the future meant to bring us? The Stoic answer is that knowing what is fated may well guide our moral choices. [...] In view of his wisdom and justice, Socrates was

bound to make the choice he did [*i.e.* to stay in Athens and drink the hemlock], and that is why not only the outcome, his death on that particular day, but also the decisions that led to it were fated and inevitable – as indeed, in Stoicism, everything that happens is. [...] Going along willingly rather than reluctantly with the divine plan was the hallmark of Socrates' wisdom. You cannot in any case change your destiny, said the Stoics, who were committed fatalists, but you are responsible for the attitude you take to it, and no one could be either good or happy so long as they resisted whatever that fate had ordained for them. [...] As in Plato, so too in Stoicism, everything in the natural world has been designed and coordinated to prepare our path of moral self-improvement, providing not just obstacles but also the means to overcome them and thus progress morally.” (Sedley 2007, 164-65, 208, 232-34)

These passages, which are not meant to provide an exhaustive summary of what their respective authors argue for in the works from which they are taken, provide, in their different interpretations, parameters for a discussion of freedom and necessity in Plato. They do not just give an outline of some of the arguments we encounter in ancient texts from the fifth century BC to imperial Roman times, they also indicate both where lie many of the roots of more recent discussions of free will and responsibility in terms of determinism (in various permutations), compatibilism, libertarianism, and providence, and why the terms of modern discussions of free will and determinism may not be appropriate to a discussion of Plato, and indeed other early Greek thinkers.

## 2.

What determines events and what determines actions must all the same be our starting point. Explicitly or implicitly, it was a question of interest to the Greeks from our earliest surviving sources onwards. So it is that in Homer's *Iliad*, a poem about the actions and reactions of individuals within society, and specifically within the context of war with its extreme external constraints on individual freedom,<sup>2</sup> the most powerful Greek commander, Agamemnon, refers to an action of his which resulted in dissent and destruction among the Greeks, as having been influenced by the most powerful of the gods, Zeus (*Iliad*. 19, 85-94):

“This is the word the Achaians have spoken often against me  
and found fault with me in it, yet I am not responsible  
but Zeus is, and Destiny, and Erinys the mist-walking  
who in assembly caught my heart in the savage delusion  
on that day I myself stripped from him the prize of Achilleus.  
Yet what could I do? It is the god who accomplishes all things.  
Delusion is the elder daughter of Zeus, the accursed  
who deludes all; her feet are delicate and they step not

<sup>2</sup> See Weil 1963a; Dilman 1999, 11-20.

on the firm earth, but she walks the air above men's heads  
and leads them astray. She has entangled others before me."  
(trans. Lattimore)

Long before anyone to our knowledge could have spoken of physical determinism in any form, there is thus, in the eighth, seventh or sixth century BC, a debate concerning an individual's responsibility for his own action. And in this debate there are recognised as external determining factors on the one hand the gods, *i.e.* at least as it is presented in poetry immortal individual agents, and on the other hand, however that is to be construed or understood in detail, some notion of destiny. But the way this externally determined influence manifests itself is in the mind, whatever concept of mind is presupposed. The image of 'delusion', or some translate 'destruction',<sup>3</sup> 'walking the air above men's heads' clearly refers to a determining factor in Agamemnon's mind that preceded his action of taking the war prize away from Achilles. (The image is, tellingly, taken up, with direct reference to *Iliad* 19, by Plato in the *Symposium*, in Agathon's description of how *Erōs*, Love, affects the thought processes and actions of human beings (195D-E), just before it is asserted that while the god is not subject to violence, force or compulsion, *bia*, he nevertheless rules all and is stronger than all, even though they follow his lead willingly, *hekōn*).<sup>4</sup> But however the poet of the *Iliad* wanted his audience or original readership to assess the words of Agamemnon, the passage quoted is evidence of one form of explanation of human action as determined by something the individual whose action it is does not consider to be fully under his control.

That this is not an isolated incident is shown by a passage from the beginning of the *Odyssey*, the other large epic attributed to Homer, which, though certainly composed later than the *Iliad*, likewise dates to the eighth to sixth century BC. In the first Book, very near the beginning of the poem, Zeus is introduced as, apparently without external prompting, contemplating human action and behaviour (32-43):

"Oh for shame, how the mortals put the blame upon us  
gods, for they say evils come from us, but it is they, rather,  
who by their own recklessness win sorrow beyond what is given,  
as now lately, beyond what was given, Aigisthos married  
the wife of Atreus' son [Agamemnon], and murdered him on his homecoming,  
though he knew it was sheer destruction, for we ourselves had told him,  
sending Hermes, the mighty watcher, Argeiphontes,  
not to kill the man [Agamemnon], nor court his lady for marriage;  
for vengeance would come on him from Orestes, son of Atreides,  
whenever he came of age and longed for his own country.

<sup>3</sup> On *Atē* in archaic Greek thought see Sommerstein 2013.

<sup>4</sup> This multi-layered passage is full of irony and not easy to interpret. For the concept and importance of *hekōn* see below.

So Hermes told him, but for all his kind intention he could not persuade the mind of Aigisthos. And now he has paid for everything.”  
(trans. Lattimore)

This passage is rightly seen as the poet’s advancing a form of theodicy, a justification of the gods’ goodness and justice. There are bad things in the world, and specifically in the actions of human beings and resulting from those actions, but they do not stem from the gods, they stem from within man himself. The gods want humans to be good and to fare well. They warn before the event. What is translated as Hermes’ ‘kind intention’ literally is his ‘having in mind good things’, *agatha phroneōn*, using the adjective good, *agathos*, which both in Plato’s *Republic* (379B-380C) and in the *Timaeus* (29D-30A) is regarded as the principal attribute of god (and the gods). The *onus* of proof is thus on those who claim that archaic and classical Greek thought could not have contained a notion of free will *because* this notion has a ‘theological’ motivation. To adduce in this context the independent consideration of *creatio ex nihilo* is misleading, because it is only a very specific, philosophically narrowed-down concept of ‘will’ as *un-caused* motivating agency that would be affected by this independent issue of *creatio ex nihilo*, and it is questionable whether one can even make sense at any level of such an un-caused element within us or in the world. Contrariwise, not least Plato’s discussion of god and the gods in *Laws X* (884-907) strongly suggests that the descriptions of god in the *Republic* and the *Timaeus* are at least in part motivated precisely by considerations of theodicy in connection with human actions which are parallel to those of the author of the *Odyssey*, even though arguably Plato’s concerns are much broader than questions of an individual’s responsibility and answerability for his own actions.

### 3.

The question of who is to blame when things go badly is thus an old one, and the two answers that it is either the person who has committed a bad deed or, at least in part, someone else or something whose origins are outside that person, are alternatives which the Greeks considered from early on. And both in the *Iliad* and in the *Odyssey*, while there is no authorial comment, it seems as if the normal assumption is that the person who has committed the bad deed is the one who has to answer for it and is in this sense held responsible. But Agamemnon’s attempted defence throws up an important additional consideration. His suggestion is that had he been thinking straight, he would not have acted as he did in fact act; and he presupposes both that he is now, while speaking, thinking straight and that that is also his normal state. As in the case of Achilles himself, whose anger is the topic of the whole epic, there are thus postulated two forces in the mind, the straight-thinking normal process of thought, and another that leads astray and is manifested as delusion or anger. It is important that both of the passages quoted contain value judgements. Delusion is harmful and the consequence of transgression a bad thing. Already in early epic



there are thus in place at least some of the conditions that make possible the view that there is exactly one good course of action, and that everything else, any other course of action, is either bad or at least less than good. And by the beginning of the fifth century we can see theoretical reflections to this effect. One may, perhaps, be inclined to leave aside as too abstract the Parmenidean postulate that only being is, and that what is not is not, and that confusion of that issue belongs to the realm of *doxa*, perhaps ‘received opinion’, as opposed to the one truth. But an assertion like that by Heraclitus, that the *logos* – ‘account’? ‘reason’? – is common to and for all, irrespective of our own explanations and private accounts of things (*frgs.* 1, 2, 50; cf. *frgs.* 32 and 41), puts constraints and limits on human beings. These are the constraints that come with any world view part of which is the belief in an objective reality, *if* this objective reality is in any way evaluated as good. And this positive evaluation is present both in the notion of ‘beyond what was given’ encountered in the *Odyssey*, and in the tone that pervades the *fragments* of Heraclitus.<sup>5</sup>

To anticipate the argument that shall be developed below, the significance of this for our assessment of Plato is as follows. If there is the theoretical possibility of an immaterial mind that ‘governs’ the body and is ‘a cause’, or part of causation – and this seems to be the view expressed in Plato’s dialogues at least from the *Phaedo* onwards – then what matters about the world outside is not so much whether the material processes develop deterministically, what matters more is whether anything we can observe in the world outside ourselves can be called good or bad in any respect other than with reference to ourselves.<sup>6</sup>

To return to the fifth century BC, just as Heraclitus seems to make reference to the immutable *logos* not just as eternal but also in terms that suggest its goodness, so do other fifth-century thought systems suggest that the world as well-ordered is ordered well.<sup>7</sup> An example is the system of Anaxagoras. However literal or metaphorical his *Nous* is to be understood (*frgs.* 11, 12, 13, 14), the capacity of *noein*, the knowledge, insight and understanding evoked, are in and of themselves something positive. Whatever the specific direction of their speculations, the majority of fifth-century philosophers appear to have held a view of reality that considers the world outside both as objectively given and in final analysis dependent on immutable and eternal constituents and processes, and as good in the way it is constituted. And while Anaxagoras may not have developed the implications of this in ethical terms, Heraclitus, for example, in all his brevity clearly had done so.

<sup>5</sup> If taken literally, the legal language of Anaximander (*frg.* 1) contains the same evaluation; and the positive overtones (of a just order) remain even if Anaximander had intended the terms of his assertion as metaphors and the image created as allegorical.

<sup>6</sup> One permutation (or: ‘one class of permutations’) of this is a world that is teleologically ordered or arranged; but it may be an illegitimate narrowing down of the categories we want to apply in our descriptions of what has been proposed in the course of the history of philosophy to call any description of the world in which something outside ourselves is designated good in any respect other than with reference to ourselves ‘teleological’.

<sup>7</sup> The word *kosmos* itself, whatever its etymology, does not seem to be value-free in this respect.

Against this, the interpretation of the world as objectively given and comprehensibly structured but as such neutral and not in itself subject to an evaluation constitutes a minority view. Democritus' physical system, irrespective of the extent to which randomness and chance may have a role in his world at some point or in some respect,<sup>8</sup> depicts such an objective reality. What happens in the world outside happens by necessity (Leucippus, *frg. 1 ek logou kai hyp' anankēs*; cf. Democritus, *frg. 118*);<sup>9</sup> but what we do, what we choose and what we avoid is not determined with reference to the value of an external order; while the world outside imposes limits on our actions, a good and cheerful spirit, *euthymia*, is the result of finding a measure in one's enjoyments and pleasures that has nothing external or alien as its yardstick (*frgs. 3, 159, 174, 189, 191, 284, 285, 286*).<sup>10</sup> Importantly, the content life of the Democritean man contains measure, balance, symmetry, proportion and *logos*; but, in concord with Protagoras' assertion, man is the measure of all things.

4.

A reflection on the status of the physical world outside us is of twofold relevance to our discussion. If there were a physical reality subject to deterministic forces, then, if the soul and mind is what is responsible for our actions and behaviour, and the soul is made up, in whatever fashion, of some of, or some type of, the particles that otherwise make up the physical world, it would follow that we are not free but rather determined in all we do. If the soul and the mind are made up in this way, but the physical world is not subject to a strict determinism, then nothing much follows for our behaviour; and in the absence of anything outside us that may guide our choices, we are indeed thrown back to a contemplation of how to balance potentially conflicting pleasures, present, and potentially future, and the role of our calculations in this is to weigh up, in quasi-quantitative, quasi-mathematical fashion, what action would result in the greatest pleasure. Interestingly, a notion of such measuring of pleasure is, albeit indirectly, contained in at least one of the Democritean *fragments* (185):

γινώσκειν χρῆων ἀνθρωπίνην βιοτήν ἀφαιρήν τε ἐοῦσαν καὶ ὀλιγοχρόνιον πολλῆσίιν  
τε κηροῖ συμπεφυρμένην καὶ ἀμηχανίησιν, ὅκως ἄν τις μετρήης τε κτήσιος ἐπιμέλη-  
ται καὶ μετρήται ἐπὶ τοῖς ἀναγκαίοις ἢ ταλαιπωρή.

<sup>8</sup> On Democritus' determinism in general see Taylor 1999, 188-95; for a strong notion of Democritean determinism see Sedley 2007, 164-65, 208, quoted above; for a differentiated discussion see Morel 2005; and for outright rejection of the notion that Democritus could have advocated determinism in a relevant sense see Frede 2011, 11-13.

<sup>9</sup> The word *anankē* is, strictly speaking, not attested for Democritus in a physical context; but see the testimonia collected by Taylor 1999, 93-94; *anankē* does, though, occur in some ethical fragments.

<sup>10</sup> See e.g. Wolfsdorf 2013, 13-17, for a recent summary; cf. also 20-23 for a discussion of *fragments* of Aristippus which serves to show that he took a similar stance regarding what guides human conduct.

One should realize that human life is weak and short and heaped up with all sorts of evils and disasters, so as to aim at moderate acquisition and measure one's troubles against what is necessary. (trans. Taylor)

We do, of course, not have the context of this pronouncement, if ever there was a context, and it is difficult to assess Democritean ethics on the basis of the extant fragments. Compared with the sophisticated and sustained argumentation of ethical matters in fifth-century tragedy or fourth-century Platonic dialogue, the ethical *fragments* of Democritus may seem to contain little more than common-sense platitudes. But the wording of Democritus' considerations concerning the measured life may all the same be highly significant.<sup>11</sup> Crombie, in his discussion of 'Plato on free-will and responsibility' (1962, 275-80), from which the first of the above quotations was taken, attempts to make plausible for Plato an 'impulsionist' form of determinism in which forces within us, our desires, impel us 'towards or away from particular courses of action' (276). He states, as evidence for an impulsionist view of Plato's: 'An obvious case is the psychology of the *Protagoras*', and he adduces in addition the *Phaedo* and, lest one think that this is only early Plato, *Laws* 644-7 and 732E.<sup>12</sup> But both the *Protagoras* and the passages from the *Laws* should, in a very specific way, not be taken as Platonic doctrine. Rather, Plato makes here explicit what sort of calculation, what sort of *metrētikē (technē)* (356D-357D; 8 instances), would be entailed on such a view of the maximisation of pleasure; and the pointed introduction of this measuring art suggests that Plato is here, in accustomed fashion, exploring the limits of alternative ways of analysis. Specifically, the discussion of pleasures at *Protagoras* 352E-357E is framed by a discussion of the role of knowledge in relation to pleasure. The conclusion of the argument, from 358A, hinges on the relation of what is pleasant and what is good, and to that extent is related to Socrates' discussion with Callicles in the *Gorgias*, where Socrates concludes that what is pleasant and what is good are not identical (491D-508A). As Gosling (1973, 88) points out, Socrates' view of knowledge in this context as not dragged about like a *slave* but governing and ruling, not least pleasure and pain (352B-C), is connected both with the 'Socratic' conviction that no one errs willingly (*hekōn*) and with the aristocratic conception of what it means to be free (*eleutheros*); Gosling emphasises this last point to make clear that the notion of freedom involved here is very different from the notion of freedom in modern discussions of free will and freedom of choice (95-99), a point illuminated from a historical perspective by Frede (2011, 9-11). In the context of the *Protagoras*, where Socrates postulates that knowledge must rule and cannot be dragged around like a slave, there is thus implic-

<sup>11</sup> I am not suggesting that, because Democritus is using a form of the word *metreō* and Plato in the *Protagoras* and subsequently elsewhere refers to a *metrētikē technē*, we can conclude that Plato reacts directly to this statement by Democritus. I am suggesting that Plato could identify in the ethical discussions of his day a tendency to weigh up options with reference to 'pleasure' alone, *i.e.* without reference to an independent standard.

<sup>12</sup> Also *Laws* 728-32; 839ff.; 859-74, which latter passages are concerned with punishment, where Crombie sees the remedial theory of punishment of *Gorgias* 476-9 at work.

it an appeal to the independent value of what it is one knows, irrespective of what happens to be the object of knowledge over the next pages of the *Protagoras*. Plato will exploit this subsequently when he introduces a different type of object of knowledge, independent not only from what is pleasurable or painful for us, but from the physical world altogether; the postulate, explicitly in the *Phaedo*, of an immaterial soul and an independent mind which *governs* and *rules* the body serves specifically to introduce, into the science of nature and the science of man, a different kind of causality,<sup>13</sup> which takes the objective good, in a new form, for its orientation.

The preliminary conclusion, however, of the argument in the *Protagoras* is the exclusion of the possibility of being overcome by pleasure and one's desires, against one's better knowledge.<sup>14</sup> In Socrates' words (358C-D):

ἐπί γε τὰ κακὰ οὐδείς ἐκῶν ἔρχεται οὐδὲ ἐπὶ ἃ οἶεται κακὰ εἶναι, οὐδ' ἔστι τοῦτο, ὡς ἔοικεν, ἐν ἀνθρώπου φύσει, ἐπὶ ἃ οἶεται κακὰ εἶναι ἐθέλειν ἰέναι ἀντὶ τῶν ἀγαθῶν· ὅταν τε ἀναγκασθῆ δυοῖν κακοῖν τὸ ἕτερον αἰρεῖσθαι, οὐδείς τὸ μείζον αἰρήσεται ἐξὸν τὸ ἔλαττον;

No one freely goes for bad things or things he believes to be bad; it's not, it seems to me, in human nature to be prepared to go for what you think to be bad in preference to what is good. And when you are forced to choose one of two evils, nobody will choose the greater when he can have the lesser. (trans. Taylor)

Here at last we do seem to have a discussion of the motivation behind human action in terms of willing, choice, and presence and absence of compulsion. But readers have been keen to point to Plato's specific use of these terms. Notably, choice comes into play only when one cannot go for what one wants, which is the good; choosing here is only between two things both of which are less than good. Secondly, the notion of force or compulsion refers strictly to limits to one's freedom set externally. Something or someone outside us forces us to choose between two bad things. Thirdly, we are warned not to understand *hekōn* as 'willing(ly)' in any sense connected with modern notions of the 'will'.<sup>15</sup> The passage does, in fact come close to providing a definition of the term *hekōn*, as it is paraphrased by *ethelein* in the next sentence. *ethelein* here may be regarded as a neutral term between *boulesthai* and *epithymein*, which in the *Gorgias* are distinguished as 'what one really wants', *i.e.* what is actually good, and 'what one desires' or 'happens to see fit' at any given moment.<sup>16</sup> What the person who has the appropriate knowledge wants is the good.

<sup>13</sup> Cf. Herrmann 2005.

<sup>14</sup> It is not important for us now that this conclusion has in this dialogue been reached on the basis of an equation of what is pleasant with what is good, while in the *Gorgias* the same view will be maintained while Socrates states explicitly that 'the good' and 'the pleasant' are not the same.

<sup>15</sup> Gosling 1973, esp. 93-99; Williams 1993, 51, with nn. 3 and 4, 185-86; Frede 2011, 24-26, with reference to Aristotle, *EN* 3, 1110b18-1111a21. For a non-philosophical instance of the contrast *hekōn* – *akōn* which illustrates well the implications of the two concepts cf. the discussion of Thucydides 3.62-64 in Herrmann 2007c, 132-35.

<sup>16</sup> But see importantly Gosling 1973, 53, for Plato's usage in the *Republic*.

5.

There is, thus, a shift in the direction of the question of what, if anything, impels us to act. In Homer, right thinking was seen, in non-reflective manner, as the normal state of affairs for human beings – though we might have adduced Hera's and Athena's intervention to prevent Achilles from killing Agamemnon in *Iliad* Book 1 as an instance of the gods' assisting in the right decision. Delusion was located in the mind, but variously explained as arising within the individual or as stemming from outside; potentially at least, delusion could be seen as compelling a man to do what is bad even though the same man might have been capable of better judgement otherwise. In poetry, discussion of related issues is developed in particular in Attic tragedy;<sup>17</sup> this culminates toward the end of the fifth century, in Euripides' tragedy *Hippolytus* (380-87), in Phaedra's famous declaration that human beings know what is right and good, but do not persist, either through simply not doing anything (which could be laziness or inability), or because they put before and choose instead of what is fine another pleasure.<sup>18</sup> Euripides, thus, posits an internal division and conflict in which pleasure and desire are victorious over reason and what is good, fine and worthy; within the tragedy, this is seen, in conscious continuation of the traditions of archaic poetry, as being determined at least in part by the intervention of powerful gods who ultimately set limits to human freedom and choice. Among the fifth-century philosophers, there likewise persists a belief in an objective external reality. This is mostly coupled with the additional belief that this reality is good and, at least potentially, a model, explicitly in Heraclitus and to some extent Empedocles, implicitly for example in Xenophanes, Parmenides and Anaxagoras. Where religious language is employed in this context by these thinkers, one must always reckon with the possibility of allegorical usage. There is further, again explicitly or implicitly, a contrast between the masses who do not understand and who wander through life aimlessly and, on the other hand, the few or the one prophetic author who alone understand the truth or the true account of what is (see *e.g.* Heraclitus, *frgs.* 1, 17; Parmenides, *frag.* 1, 27-30; Empedocles, *frgs.* 9, 11). The many thus go where they happen to go and think what they happen to think, but this randomness of their views and their choices is not seen as a sign of freedom.

Contrariwise, in continuation of the view which we saw first reflected in Homer's *Iliad* – that there is a right course of action and that transgression of laws, conventions and boundaries of decency is an aberration for which there may be determining factors beyond our control – Gorgias the rhetor provides a reasoned account of human behaviour and responsibility in what may well be the most sophisticated Greek prose text before the history of Thucydides and the dialogues of Plato, the *Encomium to Helen* (*frag.* 11). As in the case of his treatise *On not being* (*frag.* 6), it would be easy to dismiss the text as an exercise lacking in seriousness. Whether Sextus (*ad. math.* 7.65ff.) offers a paraphrase, a summary or a quotation, the opening statement,

<sup>17</sup> See *e.g.* Cairns 2013a; Herrmann 2013.

<sup>18</sup> See in particular the discussion by Williams 1993, 225-30.

‘first, that there (or: ‘it’) is nothing; secondly, even if there (or: ‘it’) is (something?), it cannot be comprehended by man, and thirdly, even if it can be comprehended, it certainly cannot be referred to or communicated to another’, is bafflingly paradoxical but forcefully and beautifully expressed. The whole account of Gorgias’ is witty and presents its cleverness with rhetorical polish, but – held against the works by Parmenides, Zeno, Melissus and Democritus, Plato’s dialogues *Parmenides* and *Sophist*, and Aristotle’s *Metaphysics* – is not in itself a major contribution to the philosophy of being and not being. Yet Aristotle and Sextus thought it worth commenting on. And as importantly, let us for a moment imagine we did not have any fragments of the works of Parmenides, Zeno, Melissus and Democritus, and that large parts of Aristotle’s extant works had not survived. In that case, much could be gained for the reconstruction of the history of (Presocratic) philosophy by reading Gorgias *On not being* in addition to Plato’s *Parmenides* and *Sophist*. And this may be the position we are in with regard to Gorgias’ *Encomium to Helen*. Perhaps this poem of praise is not a serious defence of the mythical Helen who has been accused of adultery. Gorgias himself may indicate as much in the last clause (*frg.* 11, 21). But as it is it contains a wealth of material reflective of practices not only of rhetoric and the law, but of poetics, psychology, physiological and medical thought, and ethical debate in the widest sense. Most of all, underlying the *Helen*, there is a sophisticated theory of *logos*, which had a formative influence on Plato’s thought, especially his psychology, well beyond the dialogue *Gorgias*.<sup>19</sup> As regards the structure of the argument and implications for an individual’s responsibility, Gorgias summarises his argument thus (11, 6):

ἢ γὰρ Τύχης βουλήμασι καὶ θεῶν βουλευμάσι καὶ Ἀνάγκης ψηφίσμασιν ἔπραξεν ἢ ἔπραξεν, ἢ βίαι ἀρπασθεῖσα, ἢ λόγοις πεισθεῖσα, <ἢ ἔρωτι ἀλοῦσα>.

‘[Helen] did what she did either (a) by the will of luck and the decision of the gods and the dictates of necessity; or (b) seized by force; or (c) persuaded by arguments; or (d) captured by love.’ (trans. Hankinson)<sup>20</sup>

As has been observed, the significance of this in the context of fifth-century debate lies in particular in the third element, persuasion by *logoi*. For it can usually be established whether in a given case there was external physical compulsion; but once this is excluded, while one may not believe in the gods or fate, and while one can have differing evaluations of the extent to which love, if not taken as a god but as representative of passions or irrational desires, may be adduced as an exculpating factor, if *logoi*, presumably ‘rational arguments’, are introduced as exculpating factors because they have the power to persuade, no one can ever be held responsible for any of their actions.

<sup>19</sup> For preliminary discussion, see Herrmann 2011.

<sup>20</sup> Hankinson 1998, 74; see 74-76 for a brief discussion of the *Encomium* under the heading ‘the limits of responsibility.’

It seems as if Plato recognised, and perhaps accepted, this argument to some extent in the *Gorgias*. Between 453A and 455A, Socrates establishes in conversation with Gorgias that there are two types of persuasion, one based on teaching, *i.e.* conveying true knowledge, and one that results merely in the audience's taking on trust what the orator says. In the context of the dialogue, while there is an explicit reference to 'the masses' as being unable to learn the truth of a matter – not just because the brevity of time afforded by a public speech, but also, it is implied, because not everybody is capable of understanding – the orator is held responsible by Socrates, not the ordinary listener who is thus persuaded. This will have far-reaching implications.

6.

In Plato, the contrast between the many and the few, which is well-established in archaic and classical thought, is exploited both in terms of what people think and what they do. In the *Protagoras*, the many think that one is often overcome by pleasure against one's better knowledge, but they are mistaken. In the *Gorgias*, the many, it is agreed by all, cannot of themselves distinguish truth from falsehood. In the *Republic*, a different model of the soul is employed in an overarching explanation of why different people hold different beliefs and act differently, but the result is likewise that the few who have knowledge are differentiated from the many, in their thoughts and in their actions. But while the many and the few are thus differentiated, one can trace in Plato's manner of exposition a view that is at least parallel to the one developed in Gorgias' *Encomium of Helen*. The implication of a number of Plato's arguments from the *Gorgias* to the *Republic* and beyond is one that modern readers have often found difficult to accept.<sup>21</sup> If there is one objective reality which is good, if we want only what is good, and if choice arises only where an external force precludes the possibility of pursuing what is good, then there is only one way of thinking for the one who has knowledge. Moreover, this one way will be the same for all who have the requisite knowledge. Those who are united in knowledge have, at least in this respect, lost all individuality.

This view of Plato's position can be substantiated from a variety of contexts.<sup>22</sup> It is supported, for example, by Diotima's description, in the *Symposium*, of the nature and power of love, and the ascent of the true lover, which is couched in terms of both mental and religious vision (210A-212B).<sup>23</sup> The beautiful that is seen at the ultimate stage of the ascent is stripped of all individuating features, and thus knowledge of the beautiful can only ever be identical. One could argue that the very nature of the forms, their negative characterisation as free from any particularising features, makes this conclusion inevitable. The passage from the *Symposium*, more-

<sup>21</sup> See *e.g.* Mackenzie 1981, 237f.

<sup>22</sup> The argument in the remainder of this section to some extent runs in parallel with what I argue for in a different context in Herrmann (forthcoming).

<sup>23</sup> See Classen 1959, 43-71; Nightingale 2004, esp. 83-86; also Szlezák 2003, 23-38. Cf. Herrmann (forthcoming) for further discussion.

over, shares with the description of the acquisition of knowledge in the allegory of the cave in the *Republic* (514A1-519A7) and with the image of the soul's flight in the *Phaedrus* (247C3-E6) the view that vision and apprehension of the things themselves and of the sun are purely passive. Thus, just as 'the many' are dependent in their perceptions, their thoughts and their pleasures on their experiences in the material world, so what the philosopher can see and think is determined by the vision of the eternal. What can be known is fixed, and what the mind sees determines what one can think and know. And this, at least potentially, deprives human beings of all autonomy and, ultimately, all individuality. Ultimately, one may conclude, all those who see the truth become identical, and identically determined in their thinking. What could be extrapolated for an individual's lack of responsibility for their actions from Gorgias' *Encomium of Helen* and, potentially, Plato's *Gorgias*, can be extended to a deterministic theory of all knowledge and thought.

In one respect, this picture is confirmed and given a further foundation in Plato's *Timaeus*, where even the creator of this world order is constrained by his vision of the unchanging reality which he re-creates in the visible realm of stuff. Timaeus prefaces his story with the comment that it can only be a 'story' and echoes both Xenophanes and Gorgias in announcing (*Timaeus* 28C):

τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς εὐρεῖν τε ἔργον  
καὶ εὐρόντα εἰς πάντα ἀδύνατον λέγειν· ...

Now, to find the maker and father of this universe is a task,  
and for the one who has found him to tell everybody is impossible: ...

But he then goes on to describe this creator of order as a spectator, a spectator of the unseen *paradeigma*, the 'model', who imposes what he perceives on the physical world. There is, thus, in a real sense a suggestion that the demiurge is limited by an objective immutable reality in a way parallel to human beings. Both god and man are guided and determined by what they have in front of them. A detail of the description of the creation of the world may be relevant here (39E):

ἥπερ οὖν νοῦς ἐνούσας ἰδέας τῷ ὃ ἔστιν ζῶον, οἷαί τε ἔνεισι καὶ ὄσαι, καθορᾶ,  
τοιούτας καὶ τοσαύτας διενοήθη δεῖν καὶ τότε σχεῖν.

Now, in what way mind conceived kinds as being in that which is living [is a living being], of what sort and how many there are in it, such and so many it reasoned also this [living being, *i.e.* this created world] must have.

That is to say, there is a shift from the divine craftsman to mind, which previously may or may not have been the same as the creator god. Next, although only the beginning of the creation of the heavenly gods is reproduced here, one can already discern the principle according to which mind creates (40A):



τοῦ μὲν οὖν θείου τὴν πλείστην ἰδέαν ἐκ πυρὸς ἀπηργάζετο, ὅπως ὅτι λαμπρότατον ἰδεῖν τε κάλλιστον εἶη, τῷ δὲ παντὶ προσεικάζων εὐκυκλον ἐποίει, τίθησιν τε εἰς τὴν τοῦ κρατίστου φρόνησιν ἐκείνῳ συνεπόμενον, νείμας περὶ πάντα κύκλῳ τὸν οὐρανόν, κόσμον ἀληθινὸν αὐτῷ πεποικιλμένον εἶναι καθ' ὅλον.

The kind (or: ‘appearance’) of the gods he made mostly out of fire, to be the brightest and fairest to the eye. He made them well-rounded, to resemble the universe, and placed them in the wisdom of the dominant circle, to follow the course of the universe. He spread the gods throughout the whole heaven to be a true adornment for it, an intricately wrought whole. (trans. Zeyl)

The repeated ‘to be’ indicates purpose. But in this context that seems to presuppose, at the same time, freedom: the purpose is fixed, but the means *and*, importantly, the form is not. But what is the purpose: the purpose, as is clear from the context and from the dialogue as a whole, is order, as spelt out at *Timaeus* 29D-30A:

Very well then. Now why did he who framed this whole universe of becoming frame it? Let us state the reason why: He was good, and one who is good can never become jealous of anything. And so, being free of jealousy, he wanted everything to become as much like himself as was possible. In fact, men of wisdom will tell you (and you couldn't do better than to accept their claim) that this, more than anything else, was the most preeminent reason for the origin of the world's coming to be. The god wanted everything to be good and nothing to be bad so far as that was possible, and so he took over all that was visible – not at rest but in discordant and disorderly motion – and brought it from a state of disorder to one of order, because he believed that order was in every way better than disorder. (trans. Zeyl)

To assess the extent to which creation of order in the *Timaeus* is predetermined, we must travel a longer road. While there is an emerging consensus that the *Timaeus* and the stories within it are governed by various traditions of story-telling, among them those concerning the depicting of good men and god doing good set out by Plato himself in *Republic* II-III and X,<sup>24</sup> and that an important dimension of the dialogue between Socrates and Timaeus, Critias and Hermocrates is perhaps primarily ethical in the widest sense,<sup>25</sup> the consequences of this for an interpretation of the much-discussed status of the *eikōs mythos*, the ‘(be-)seeming story’ told by the character Timaeus, are often not pursued radically or far enough. The view most prevalent seems to be that for all Timaeus’ and our human limitations, the account provided is the best that can be given for the present purpose, whether the rationally-ordered visible cosmos is taken as an image that can be viewed with the eyes so as to provide a model for the vision of the forms, which latter brings us closer to ‘becoming like or similar to god’ (*homoiōsis theōi*),<sup>26</sup> or whether it is suggested that ‘[t]he account is a *mythos* partly because [it is an account of the kind of thing that

<sup>24</sup> E.g. Johansen 2004, 29-47, 64-68.

<sup>25</sup> See, for a recent sensible account of the *Timaeus*, Johansen 2004, here esp. 22-23, 66-68, 198-200.

<sup>26</sup> This seems to be the view of Nightingale 2004, 179-80; cf. Sedley 1999.

*could have* happened when the world was created, but you and I, unlike god, do not know whether this is what happened’, ‘[the] likelihood [of Timaeus’ account] should be assessed on the basis of the extent to which the account represents the way in which God would act if he set about creating the universe’ and that ‘it is by showing the good order of the world that we show both the extent to which God had good intentions in creating the cosmos and the extent to which he was successful in carrying out those intentions’.<sup>27</sup> Such statements have in common that they move to a large extent within the world of images created by Plato, however conscious a decision this may be on the part of the modern authors. And while most readers of Plato are happy to assume that, for example in the myths found in many of the dialogues, not *everything* Plato says about things superhuman needs to be taken literally or as intended as a factual account, few modern readers would envisage the possibility that everything Plato says about these things is said in the form of metaphor and allegory.<sup>28</sup> And while readers of Plato, beginning with the generation of his associates and pupils, have often called into question whether the bringing about of the ordered universe by the ‘demiurge’, the divine craftsman, the god who creates order, was to be read as a temporal or as a metaphorical account, fewer have pursued to the end what exactly would follow in final analysis if the demiurge stood for something else, be it *nous* (‘understanding’; ‘mind?’),<sup>29</sup> the form of the good,<sup>30</sup> or ‘nothing other than the conversion of a state of non-ordered being-in-motion to a state of order.’<sup>31</sup>

The starting point for an answer to this question must go beyond the status of the story told by Timaeus, the *eikōs mythos*, and ask for the status of its narrator, the character of Timaeus.<sup>32</sup> Timaeus is introduced in the dialogue as, among other things, a capable astronomer (27A), *i.e.* if one follows what is laid out in the *Republic* someone who practices the most advanced form of mathematics (VII, 522C-530C).<sup>33</sup> Praise of Timaeus as the most astronomically-minded of their number,

<sup>27</sup> Johansen 2004, 66-68; cf. 91; the three quotations, though, cannot do justice to the differentiated nature of Johansen’s explication; see also 198-200, which may or may not be intended to suggest, in a veiled way, that the author has not spelt out everything he was thinking about this issue at hand.

<sup>28</sup> A notable exception is Cross 1954, 31: ‘It has to be remembered, perhaps at times with regret, that Plato has an affection for the material mode of speech, and for existential propositions. If we ourselves are to understand his meaning, we must discount these to some extent, though to what extent is a difficult point.’ See also Herrmann 2003, 66-75.

<sup>29</sup> *E.g.* Hackforth 1936.

<sup>30</sup> *E.g.* Rowe 2007, 263-64.

<sup>31</sup> Gadamer 1974, 247, referring to Cornford 1937. See also Herrmann 2007a.

<sup>32</sup> Two apparently independent analyses along these lines are those by Gadamer 1974 and Rowe 2007, 255-65; of the two, only Gadamer attempts the further question of what follows for the various individual items of Timaeus’ account other than the demiurge. The comparative material necessary for a sufficient treatment of the issue, however, is also provided by Nightingale 2004, 168-80.

<sup>33</sup> The reader of the *Timaeus* is prepared for the subject of mathematics by the opening words of the dialogue: ‘One, two, three: ...’; within the *Timaeus*, this is then immediately followed by ‘but where have we got the forth ...?’, a question that has given rise to all manner of speculation as to the identity of that person, who may have been a real dialectically capable philosopher, who could have explained everything to everybody’s satisfaction. But before the educated reader reaches this second clause, he is aware that the first words of the dialogue *Timaeus*, ‘one, two, three,’ are at the same time

though, may be double-edged, for both at that place in the *Republic* and at the previous place to which it refers, the distinction between different forms of cognition in the simile of the line at *Republic* 509C-511E, the mathematician ranks *below* the ‘dialectician’, in that mathematics works with certain *hypotheseis*, things (assumptions) posited without being questioned or proven independently; notably, mathematicians use terms such as ‘odd and even’, ‘triangle’, etc., without going beyond these *hypotheseis*, without asking for the principle behind them. Mathematics for Plato is an advanced branch of philosophy. But, at the same time, mathematics was just a necessary propaedeutic and protreptic to the most advanced form of investigation, analysis and synthesis, the pursuit of what Plato calls *dialektikē*, ‘dialectic’. Mathematics engages *dianoia*, the ‘intellect’, the second highest cognitive faculty. Only ‘dialectic’, the exercise of *nous*, ‘understanding’ or ‘mind’, may see the form of the good which is the highest and greatest of all that can be known, and which is in dignity and power beyond anything that can be given a rational definition.

In the *Timaeus*, Timaeus turns out to be exactly this sort of excellent mathematician, astronomer and scientist envisaged in the *Republic*. Indeed, he is acquainted with the terminology of Socratic-Platonic philosophy when he speaks not only of the opposition of being and becoming, but also of the cause behind becoming, which must be assumed as something in itself, and even of sameness and difference.<sup>34</sup> But apart from the acquaintance with parts of Plato’s philosophical terminology, Timaeus, the Pythagorean from Lokroi in Italy, is open to all the criticism directed in *Republic* VII against (the unnamed) Archytas, the Pythagorean from Tarentum in Italy.<sup>35</sup> Timaeus does not go beyond his triangles. His vision of the cosmos is guided by his knowledge of mathematics and the natural sciences; his images are drawn from them. The account of the work of the demiurge of Timaeus’ story is a descriptive account by a philosophically aware scientist, it is not an analysis of the conditions of the science and the scientific method employed.

This is relevant *inter alia* because large portions of the *Timaeus* are devoted to a rational account of the phenomena of the natural world, animals, the human body and soul and their faculties, etc. In each case, the existence, the properties and qualities of the phenomena are explained in terms of their function; their function is what they are good for. This attempted explanation as it is presented is based throughout on Timaeus’ analysis of the *intentions* of the ordering mind and of the physics of the natural world, an analysis that asked for the underlying nature of the four elements fire, water, air and earth, but that did not ask for the underlying nature of the triangles that made up those elements.

From the point of view of the dialectician of the *Republic*, there is thus the following question: *If* indeed, as Timaeus assumes, there is a world out there that is beautiful when it is in good order, and *if* it is possible, even if only for a few, to

a an allusion to *Republic* 522C, the beginning of the passage relevant for an assessment of the character of Timaeus, where arithmetic is defined as ‘understanding the one and the two and the three’.

<sup>34</sup> See Gadamer 1974, 246.

<sup>35</sup> See Huffman 2005, 84.

know what is good, *then*, given the nature of the world out there, with its necessary causality but also its possibility to be ordered, what would be the best order? And with a fundamental understanding of unity and plurality, identity and difference, stability and change, the concepts discussed in the *Parmenides* and *Sophist*, a rational explanation of how order is achieved is possible through a definition of the respective function of whatever there is in the world as a whole; in the world, one knows what something is *if* one knows what it is good for, and *vice versa*. What this amounts to is the explanation or definition of Platonic forms through accounts of what they are, *i.e.*, knowledge of a form is here not knowledge by acquaintance; there is no vision, effable or ineffable, of the realm of the forms in the manner of the journey of the souls of the *Phaedrus*: there is a simple, rational explanation that does the same job and fulfils the same function.<sup>36</sup>

7.

But this calls into question the whole assumption of a collective of individual forms: *are* there forms for the mind to see?<sup>37</sup> Or is it after all the power of the mind to define how the world is structured? If the demiurge within the allegorical myth is seen to stand for the mind which is the highest faculty of the human soul, must our view of all the forms be that which we would take of the forms of artefacts? But if one were entitled to ask these questions, one must be aware that they are not intended to suggest a revision, on Plato's part, in the *Timaeus* (or the *Parmenides* or *Sophist*) of what was said in the *Republic* (and the *Phaedo*, *Symposium* and *Phaedrus*); rather, the questions aim at the allegorical nature of all of Plato's discussions of 'what *is*', the language of all the passages concerning the forms, being, and an explanation of why the world is as it is, and is good as it is.

This is of direct consequence to the question of freedom and necessity in Plato's analysis of the world. If the language of a passive vision of the forms, in the myth of the *Phaedrus*, the allegory of the *Republic*, and the enthusiastic vision of the *Symposium* is part of the mode of language and discourse adopted by Plato; if analysis of the world through the hypothesis of forms which was programmatically announced in the *Phaedo* is indeed based on *hypotheses* which the thinking mind posits, then what we think and how we explain the world is not externally determined. A rational explanation of the world is a response to what we see, it is not an efflux of a determining reality. The philosopher would, in this way, be distinguished from the many, as he, or she, alone is capable of constructing analyses which have a foundation in the reality of the objectively existing world. But these analyses can be multiple. They are distinguished from the opinions of the many both by being creative and by

<sup>36</sup> Cf. Cross 1952, esp. 27; *pace* Bluck 1956 and Hare 1965; indirect support for Cross in Taylor 1967, esp. 202-03, with interesting parallels, concerning contingent facts, to Gadamer 1974; cf. also Vlastos 1969, 91-92, n. 44; Taylor 1969; Irwin 1995, 376 n. 35.

<sup>37</sup> See Wieland 1982, 223; cf. also Gadamer 1974, 268; Herrmann 2007b, 222-25.

not being random. The freedom of the philosopher<sup>38</sup> is grounded both in his or her creativity and in the ability to avoid common misperceptions, which have their source either in the imperfection of the senses or in the uncritical reception of what others say – the two sides of *doxa*. This is what it means not to be a slave, and this is what it means for the mind to govern.

Reading Plato in this fashion, though, entails that most of us in most respects, and all of us in many respects, are not free but externally determined in our thinking about most things. In particular, the sort of freedom envisaged can hardly extend beyond pure thought and cognition. As soon as our judgements pertain to anything connected with the physical world, and this covers all our actions, we are inevitably bound up with the necessities of this world, which manifest themselves not just as external forces which have the power to constrain, but also in our passions and desires, and which, through the power of *doxa*, pervade all our judgements and decisions. This explains Plato's attitude to punishment as set out from the *Gorgias*, but finding its final consideration in the *Laws*;<sup>39</sup> when the conventions of literary composition are given due consideration, Plato's penology is remedial or reformative,<sup>40</sup> and my reading of Plato is that this is not just a stance he was forced to adopt by the strength of the arguments. The freedom of the philosopher is not only rare, it also does not extend far. There may, in the end, be only one area in which this freedom can actually be exercised: in the rational analysis of the world and the creative depiction of this world in words, which will therefore, according to *Phaedrus* 276D, always be παιδιᾶς χάριτι.

### *Bibliography*

Adkins, A.W.H., 1960, *Merit and Responsibility. A Study in Greek Values*, Oxford : Oxford University Press.

Adkins, A.W.H., 1970, *Morals and Values in Homer*, "Journal of Hellenic Studies", 90, 121- 39.

Allen, R.E., 1965, (ed.), *Studies in Plato's Metaphysics*, London : Routledge & Kegan Paul.

Bluck, R.S., 1956, *Logos and Forms in Plato: a reply to Professor Cross*, "Mind", LXV, 1, repr. in Allen 1965, 33-41.

Cairns, D., 1993, *Aidōs*, Oxford : Clarendon Press.

Cairns, D., 2013a, (ed.), *Tragedy and Archaic Greek Thought*, Swansea : Classical Press of Wales.

<sup>38</sup> See Gosling 1973, 95.

<sup>39</sup> Cf. Gosling 1973, 93-99; Crombie 1962, 278-80.

<sup>40</sup> Contrast the reading of Plato's myths in Mackenzie 1981, and the results for her interpretation, 236-39.

- Cairns, D., 2013b, *Divine and human action in the 'Oedipus Tyrannus'*, in Cairns 2013a, 119-72.
- Cairns, D., - Herrmann, F.G., - Penner, T., 2007, (eds.), *Pursuing the Good: Ethics and Metaphysics in Plato's 'Republic'*, Edinburgh : Edinburgh University Press.
- Cairns, D., - Rabinowitz, N., - Blundell, S., Forthcoming, (eds.), *Vision and Power*, Special Issue of "Helios".
- Classen, C.J., 1959, *Sprachliche Deutung als Triebkraft platonischen und sokratischen Philosophierens*, Munich : Verlag C.H. Beck.
- Cooper, J.M., 1997, (ed.), *Plato. Complete Works*, Indianapolis : Hackett.
- Cornford, F.M., 1937, *Plato's Cosmology*, London : Routledge & Kegan Paul.
- Crombie, I.M., 1962, *Plato's Doctrines*, vol. I: *Plato on Man and Society*, London : Routledge & Kegan Paul.
- Cross, R.C., 1954, *Logos and Forms in Plato*, "Mind", LXIII, 433-50, repr. in Allen 1965, 13-31.
- Destrée, P., - Herrmann, F.G., 2011, (eds.), *Plato and the Poets*, Leiden : Brill.
- Dilman, I., 1999, *Free Will. An historical and philosophical introduction*, London, New York : Routledge.
- Dodds, E.R., 1951, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley, Los Angeles : University of California Press.
- Dover, K., 1974, *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*, Oxford : Blackwell.
- Fine, G., 1999, (ed.), *Plato 2: Ethics, Politics, Religion, and the Soul*, Oxford : Oxford University Press.
- Frede, M., 2011, *Free Will*, Berkeley : University of California Press.
- Fritz, K. v., 1962/2007, *Die Gestalt des Eteokles in Aeschylus' 'Sieben gegen Theben'*, in Fritz, K. v., *Antike und moderne Tragödie*, 1962, Berlin : de Gruyter, 193-226; repr. as *The character of Eteocles in Aeschylus' 'Seven against Thebes'*, tr. M. Lloyd, in Lloyd, M., 2007, (ed.), *Aeschylus*, Oxford : Oxford University Press, 141-73.
- Gadamer, H.G., 1974, *Idee und Wirklichkeit in Platons 'Timaios'*, in *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, 2. Abh.*, Heidelberg, repr. in Gadamer 1985, 242-70.
- Gadamer, H.G., 1985, *Gesammelte Werke 6. Griechische Philosophie II*, Tübingen : J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Gaskin, R., 1990, *Do Homeric Heroes Make Real Decisions?*, "CQ", 40, 1-15.
- Gill, C.J., 1996, *Personality in Greek Epic, Tragedy and Philosophy*, Oxford : OUP.
- Gosling, J.C.B., 1973, *Plato*, London : Routledge & Kegan Paul.
- Gould, J., 1978a, *Dramatic Character and 'Human Intelligibility' in Greek Tragedy*, "PCPS", 204, 43-67.
- Gould, J., 1978b, *Sir Kenneth Dover: Greek Popular Morality in the time of Plato and Aristotle. Pp. xix + 330*, Oxford : Basil Blackwell, 1974, "CR", 28, 285-87.
- Hackforth, R., 1936, *Plato's Theism*, "CQ", 30, 4-9, repr. in Allen 1965, 439-47.

- Hankinson, R.J., 1998, *Cause and Explanation in Ancient Greek Thought*, Oxford : OUP.
- Hare, R.M., 1965, *Plato and the Mathematician*, in Bambrough, R., *New Essays on Plato and Aristotle*, London : Routledge & Kegan Paul, 21-38.
- Herrmann, F.G., 2003, φθόνος in the world of Plato's 'Timaeus', in Konstan - Rutter 2003, 53-83.
- Herrmann, F.G., 2005, *Plato's answer to Democritean determinism*, in Natali - Maso 2005, 37-56.
- Herrmann, F.G., 2007a, *The god of the philosopher*, in Ogden 2007, 385-97.
- Herrmann, F.G., 2007b, *The idea of the good and the other forms in Plato's 'Republic'*, in Cairns - Herrmann - Penner 2007, 202-30.
- Herrmann, F.G., 2007c, *Words and Ideas. The roots of Plato's philosophy*, Swansea : The Classical Press of Wales.
- Herrmann, F.G., 2011, *Poetry in Plato's 'Gorgias'*, in Destrée - Herrmann 2011, 21-40.
- Herrmann, F.G., 2013, *Eteocles' decision in Aeschylus' 'Seven against Thebes'*, in Cairns 2013a, 39-80.
- Herrmann, F.G., Forthcoming, *Dynamics of vision in Plato's thought*, in Cairns - Rabinowitz - Blundell.
- Huffman, C.A., 2005, *Archytas of Tarentum. Pythagorean, Philosopher and Mathematician King*, Cambridge : CUP.
- Konstan, D., - Rutter, N.K., 2003, (eds.), *Envy, Spite and Jealousy. The Rivalrous Emotions in Ancient Greece*, Edinburgh : Edinburgh University Press.
- Irwin, T., 1995, *Plato's Ethics*, Oxford : OUP.
- Johansen, T.K., 2004, *Plato's Natural Philosophy. A study of the 'Timaeus-Critias'*, Cambridge : CUP.
- Lattimore, R., 1951, (tr.), *Homer. The Iliad*, Chicago, London : The University of Chicago Press.
- Lesky, A., 1966, *Decision and Responsibility in the Tragedy of Aeschylus*, "JHS", 86, 78-85.
- Lloyd-Jones, H., 1962, *The Guilt of Agamemnon*, "CQ", 12, 187-99.
- Lloyd-Jones, H., 1971, *The Justice of Zeus*, Berkeley, Los Angeles : University of California Press.
- Mackenzie, M.M., 1981, *Plato on Punishment*, Berkeley, Los Angeles, London : University of California Press.
- McCabe, M.M., 2000, *Plato and his Predecessors. The Dramatisation of Reason*, Cambridge : CUP.
- Morel, P.-M., 2005, *Democrito e il problema del determinismo. A proposito di Aristotele, Fisica II, 4*, in Natali - Maso 2005, 21-36.
- Natali, C., - Maso, S., 2005, (eds.), *La catena delle cause. Determinismo e antideterminismo nel pensiero antico e in quello contemporaneo*, Amsterdam : Hakkert.
- Nightingale, A.W., 2004, *Spectacles of Truth in Classical Greek Philosophy. Theoria in its cultural context*, Cambridge : CUP.
- Ogden, D., 2007, (ed.), *A Companion to Greek Religion*, Oxford : Blackwell.

- Rosenmeyer, T.G., 1982, *The Art of Aeschylus*, Berkeley, Los Angeles, London : University of California Press.
- Rowe, C.J., 2007, *Plato and the Art of Philosophical Writing*, Cambridge : Cambridge University Press.
- Schmitt, A., 1990, *Selbständigkeit und Abhängigkeit menschlichen Handelns bei Homer: Hermeneutische Untersuchungen zur Psychologie Homers*, Mainz : Akademie der Wissenschaften und der Literatur : Steiner.
- Schwyzler, E., 1950, *Griechische Grammatik*, vol. 2, München : Beck.
- Sedley, D., 1999, *The ideal of godlikeness*, in Fine 1999, 309-28.
- Sedley, D., 2007, *Creationism and its Critics in Antiquity*, Berkeley : University of California Press.
- Sewall-Rutter, N.J., 2007, *Guilt by Descent. Moral Inheritance and Decision Making in Greek Tragedy*, Oxford : Oxford University Press.
- Snell, B., 1928, *Aischylos und das Handeln im Drama*, Leipzig : Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung.
- Snell, B., 1930, *Das Bewußtsein von eigenen Entscheidungen im frühen Griechentum*, "Philologus", 85, 141-58.
- Sommerstein, A.H., 2013, *Ate in Aeschylus*, in Cairns 2013a, 1-15.
- Szlezák, T.A., 2003, *Die Idee des Guten in Platons Politeia*, Sankt Augustin : Akademia Verlag.
- Taylor, C.C.W., 1967, *Plato and the Mathematicians: an examination of Professor Hare's views*, "The Philosophical Quarterly", 17, 193-203.
- Taylor, C.C.W., 1969, *Forms as causes*, "Mind", 78, 45-59.
- Taylor, C.C.W., 1999, *The Atomists Leucippus and Democritus: fragments*, Toronto : University of Toronto Press.
- Vlastos, G., 1969, *Reasons and causes in the 'Phaedo'*, "Philosophical Review", 78, 291-325, repr. in Vlastos 1973, 67-110.
- Vlastos, G., 1973, *Platonic Studies*, Princeton : PUP.
- Weil, S., 1963, *La Source Greque*, Paris : Gallimard.
- Weil, S., 1963a, *L'Iliade' ou le poème de la force*, in Weil 1963.
- Wieland, W., 1982, *Platon und die Formen des Wissens*, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht.
- Williams, B., 1993, *Shame and Necessity*, Berkeley : University of California Press.
- Wolfsdorf, D., 2013, *Pleasure in Ancient Greek Philosophy*, Cambridge : Cambridge University Press.
- Zeyl, D.J., 1997, (tr.), *Timaeus*, in Cooper 1997, 1224-91.



Gabriela Rossi

CHANCE AND ACCIDENTAL CAUSES IN ARISTOTLE:  
*METAPH. E 3* IN THE LIGHT OF THE CONCEPT OF *TYCHE*.<sup>1</sup>

*Abstract*

In *Metaphysics* E 3 Aristotle argues for the existence of accidental causes, from the assumption that a determinist thesis (which follows from the denial of that existence) must be false or absurd. Most authors assume that Aristotle is referring here to an efficient or mechanical determinism. Against these readings, I argue that Aristotle is rejecting a final-efficient determinism. Thus understood, the thesis of E 3 corresponds to the orthodox Aristotelian view that the *telos* as a first moving cause of linear processes is not necessitating. Relying mainly on the causal structures that emerge from the analysis of the Aristotelian concept of chance, I argue that certain accidental causes are intermediate causes within linear processes, and that the existence of these causes prevents the scenario where every (particular) outcome of a linear teleological process is in accordance with its first moving cause (*i.e.* with its *telos*).

*Keywords:* Causal Determinism, Linear Processes, Teleology.

1. *Introduction*

This paper is dedicated to *Metaphysics* E 3, a highly difficult text about accidental causes. My approach will rely mainly on the causal structures that emerge from the analysis of the Aristotelian concept of chance. Certainly, some authors have already pointed out in different ways the connection between the subject of E 3 and the phenomenon of chance as discussed in *Phys.* II 4-6, and many have noticed the similarities between the example in E 3 and the example of the man that meets his debtor in the agora in *Phys.* II 5.<sup>2</sup> Naturally, there is a rationale for this hermeneutical coincidence, for chance is a kind of accidental cause, and Aristotle is dealing in E 3 with

<sup>1</sup> A preliminary version of this article was presented at the Conference “Fato, caso e fortuna nel pensiero filosofico antico”, in September of 2012 at the Università Ca’ Foscari (Venezia). For their suggestions and constructive observations on that occasion, I am very grateful to the participants of the Conference, especially to Carlo Natali, Pierre-Marie Morel, Francesca Masi and Fritz-Gregor Herrmann. I also want to thank Stefano Maso for his comments and suggestions on a later version, and Erik Norvelle for his help with the English.

<sup>2</sup> Freeland 1991, 67-68 and Judson 1998 analyzes the example of E 3 in connection with the example of chance of *Phys.* II 5-6. Sorabji 1980, 11, also exploits this parallelism.

accidental causes of a kind remarkably similar to chance. In this article I will underline some aspects of chance and accidental causes that can be taken advantage of in the interpretation of E 3, but that have not been considered in the literature so far. More concretely, I will pay heed to the accidental character of chance interpreted as an accidental cause, and to the peculiar relation among the four causes in this causal constellation called ‘chance’. To my knowledge, indeed, readings of E 3 do not do justice to the fact that Aristotle’s causal theory involves not one, but four different kinds of cause.<sup>3</sup>

Chapter E 3 is placed immediately after the discussion of being by accident and accidental causes in E 2. In the second chapter of Book E the *Leitmotiv* is mainly epistemological, namely to present the reasons for the impossibility of a science of what is accidental and hence a scientific knowledge of accidental causes.<sup>4</sup> The central thesis of the chapter is, thus, that accidents and accidental causes cannot be the object of a discourse whose propositions are meant to have universal or general validity.<sup>5</sup> What is by accident, on the contrary, is particular and irreducible to generalizations of any kind.<sup>6</sup> Like the majority of interpreters, I believe that there is a substantial continuity between E 2 and E 3, and this is also crucial to my reading.

## 2. Epsilon 3

The text of *Metaph.* E 3 runs as follows:

[1] That there are principles and causes which are generable and destructible without being generated and being destroyed, is evident. [2] For if this is not so, everything would be of necessity, if [*sc.* since] it is necessary that whatever is being generated or destroyed has a non-accidental cause. [3] (a) For will *this* be or not? <It will>, if *this* comes to be, but if not, it will not. And this <in turn, will be> if something else does. And in this way it is plain that as <a segment of> time is again and again subtracted from a limited period of time, it will come to the present. (b) So that this man will die by violence [or by disease<sup>7</sup>] if he goes out, and that if he gets thirsty, and that if something else happens. And thus it will come to what holds good now, or to something which has happened. For instance: ... if he gets thirsty, and that if he eats something

<sup>3</sup> A reading in this direction was proposed by Kelsey 2004, who was the first to suggest that Aristotle’s teleological conception of processes should be consistently applied to the reading of E 3. My results are different from his in many points, however.

<sup>4</sup> οὐδεμία ἐστὶ περὶ αὐτὸ θεωρία («there is no theoretical study that deals with it [*sc.* what is by accident]») 1026b3-4; cf. 1026b26-27; 1027a20). From the arguments he offers in E 2, it is clear that Aristotle is not merely claiming that there *is* no science of accident, but that there *cannot be* a science of accident.

<sup>5</sup> Cf. *APo.* I 30, 87b22-25; II 12, 96a8-19.

<sup>6</sup> Aristotle emphasizes this characteristic of what is by accident in 1026b24-1027a15.

<sup>7</sup> The words νόσῳ ἢ are excised by Ross and Jaeger, and I believe they are right, for I read the example as a concrete application of the general line of reasoning described in [3](a), cf. *infra* 58f.

spicy. And this either holds good or else does not; so that he will of necessity die or not die. Equally, if one jumps over to what has come to be, the same argument applies; for that – I mean what has come to be – is already present in something. Hence, everything that will be will be of necessity, just like <it is necessary> that what is living dies; for something has already come to be, for instance, the presence of contraries in the same <body>. But whether by disease or violence is not yet <necessary>, but <it is> if *this* happens. [4] Hence, it is plain that it goes back to some principle, but this principle no longer <goes> to something else. Well, this will be the <cause> of whatever chances, and nothing else is the cause of its coming to be. [5] But what kind of principle and what kind of cause such a reduction leads to, *i.e.* whether to matter or to that for the sake of which or to what moves, needs to be investigated fully<sup>8</sup>.

The extremely elliptical style of the chapter obscures an already complicated matter, and gives rise to many problems of interpretation. Three crucial points seem to be:

*i)* What does Aristotle mean by the expression that «there are principles and causes which are generable and destructible without being generated and being destroyed» (εἰσὶν ἀρχαὶ καὶ αἴτια γενητὰ καὶ φθαρτὰ ἄνευ τοῦ γίνεσθαι καὶ φθείρεσθαι) and why does he describe accidental causes in such a manner? There is wide consensus among interpreters that this means that these causes come to be *without a process* of generation;<sup>9</sup> but then again: what does it mean that accidental causes come to be without a process of generation?

*ii)* What does Aristotle mean when he says that if there were no such thing as accidental causes «everything will be of necessity»? In other words, what sort of determinism (or what sort of necessity) is prevented by the existence of this kind of cause?

*iii)* Finally, how are we to understand the puzzling example offered by Aristotle and, in general, what are we to make of part [3]?

In order to respond to these questions, I have divided the text into its main parts, of whose content I will now sketch a preliminary analysis.

In [1] (1027a29-30) Aristotle presents the main thesis of the chapter: «That there are principles and causes which are generable and destructible without being generated and being destroyed». In general, it is agreed that these causes are accidental causes of some sort,<sup>10</sup> and this can be inferred safely from part [2] and from the context of the chapter.

In [2] (1027a30-32) the thesis of the existence of this kind of causes is linked immediately to the falsity of some sort of determinist thesis. Aristotle presents an argument *per absurdum*: if there were no such causes, then everything would happen of necessity (ἐξ ἀνάγκης πάντ' ἔσται). The additional premise of this indirect argument follows immediately: whatever is being generated or destroyed necessarily has a non-accidental cause (and thus necessarily has a *per se* cause). That is, if there were only non-accidental causes, nothing would come into being without a process

<sup>8</sup> Translation based on Kirwan 1993 and Judson 1998.

<sup>9</sup> Cf. for example Ross 1924, *ad* 1027a29; Kirwan 1993; Sorabji 1980, 6; Weidemann 1986, 28; Judson 1998, 188. For a different reading, see Williams 1986.

<sup>10</sup> Ross 1924, *ad* 1027a29; Sorabji 1980, 3ff.; Weidemann 1986; Everson 1988, 60f.

of generation. This thesis could also be formulated thusly: ‘if there were not accidental causes, then everything that comes to be would be the result of a process’. And, for some reason that I will endeavor to elucidate, Aristotle seems to think that this entails that «everything will happen of necessity».

At this point, and from this argument *per absurdum*, it appears reasonable to say that Aristotle is not *arguing* here against determinism, but rather is arguing for the existence of accidental causes, from the assumption that a determinist thesis (which follows from the denial of that existence) must be false or absurd.<sup>11</sup> Namely, the falsity or at least the plain absurdness of the determinist thesis is taken for granted in this indirect argument.

In [3] (1027a32-b11) Aristotle presents a line of thought that he would presumably endorse to a determinist, and I believe we can presume that he does so in order to further support his own (non determinist) thesis. This part includes a baffling example that illustrates the determinist’s way of thinking.

Section [4] (1027b11-14) presents a remark which seems to follow from [3] and which reaffirms from another perspective [1] the thesis about accidental causes being generated without a process.

Finally, in [5] (1027b14-16) Aristotle asks a final question about the kind of cause which is not generated through a process, but which he does not answer here. From the previous chapter, though, we can suppose that it is matter (1027a13-15).

It is widely accepted that in this chapter Aristotle considers false (or even argues against) some sort of *causal* determinism.<sup>12</sup> Hence, when he claims that «everything will be of necessity», it means that everything that happens would be necessary *from its causes*. Now, what exactly is the sort of causal determinism that Aristotle is thinking of is not undisputed. Most authors assume more or less explicitly that he is referring to an efficient or mechanical determinism,<sup>13</sup> according to which every particular event would happen necessarily, because it would have been necessitated by its antecedent causes as part of a far reaching causal chain. Thus, according to the determinism Aristotle would be rejecting here, «everything will happen of necessity» because it will be necessitated from its antecedent causes, and therefore, taking a limited period of time, everything that happens within it would be necessary *all along*, that is, from the moment in time when the causal chain leading to it begins or began.<sup>14</sup> This could be called the ‘standard’ reading.

<sup>11</sup> Madigan 1984, 128, also understands that Aristotle does not argue against the thesis of determinism, but that he takes its falsity as a starting point in [2].

<sup>12</sup> Ross 1924, 362-63; Kirwan 1993; Sorabji 1980; Frede 1985; Weidemann 1986; Everson 1988, 64f.; Donini 1989, 27ff.

<sup>13</sup> Cf. Kirwan 1993; Sorabji 1980, 3-13; Weidemann 1986; Everson 1988.

<sup>14</sup> This necessity is absolute because the cause itself would be absolutely necessary, as Sorabji, Kirwan, Donini and Weidemann argue based on the fact that Aristotle claims elsewhere that past and present events are necessary (in the sense that they cannot be changed); but cf. *infra* n. 67.

According to this reading, Aristotle is holding that the existence of accidental causes prevents or excludes this sort of determinism because they introduce a breach in an otherwise necessary chain of successive causes and effects. Thus, were there no accidental causes, Aristotle would have to accept that everything is necessary due to its cause. As many of its supporters explicitly admit, this interpretation entails that in Aristotle's view causes – or at least non-accidental causes – are necessitating.<sup>15</sup> If causes necessitate their effects (so that, if something had a cause, it happened with necessity), then the way out of causal determinism would naturally be the existence of uncaused events.<sup>16</sup>

This reading seems to be all the more plausible if one attends to the determinist example in [3], in which a causal chain is described where antecedent causes seem to necessitate the following events, which in turn necessitate other events in the future, until the final outcome is reached. Moreover, many interpreters find in the same example an illustration of the way in which this sort of causal chain is breached, and hence an illustration of an uncaused cause.

However, it has been noted that this reading is not without problems. I will comment very briefly on some of these issues. In the first place, there is the problem that Aristotle normally does not treat causes as necessitating in the sublunary natural realm, or in the context of human action.<sup>17</sup> Of course, Sorabji is well aware of this,<sup>18</sup> but he argues that in E 3 Aristotle uncharacteristically accepts the view that causes necessitate. In the same vein, Kirwan claims that this thesis is present in E 3, «however successful Aristotle may have been resisting its seductions elsewhere in his works» (223). What Sorabji and Kirwan maintain is perfectly possible, but I tend to think that it is not prudent to claim that Aristotle is holding an un-Aristotelian thesis in E 3. From a strictly hermeneutical point of view, I believe it is not the best strategy to interpret such an obscure text as presenting such an uncharacteristic view. If there is a possible reading of E 3 that makes it coherent with what he holds in other places of the *corpus* (and in the immediate context) about causality, accidental causes, necessity, etc., then this reading should be pursued and preferred.<sup>19</sup> Hence, if it is

<sup>15</sup> Sorabji 1980, 10, is especially clear about this, as is Kirwan 1993, 222-23; Weidemann in his paper of 1986 analyzes the text without putting in question the idea that (non-accidental) causes necessitate future outcomes; Ross 1924, 362-63, also takes part [3] as committing Aristotle to the opinion that causes necessitate their effects.

<sup>16</sup> Kirwan declares: «I incline to agree with those commentators who say that the main lesson of the chapter is that uncaused causes must exist, if there is to be an escape from determinism» (Kirwan 1993, 225). Sorabji 1980, 9-11, coincides but considers that Aristotle identifies cause with explanation, and hence claims that this is not a way out of determinism for an event can lack a cause (explanation) and still be necessitated by its antecedents (*ibid.*, 12-13). Donini 1989, 30f., also understands that the example in [3] is intended to show that there is an uncaused principle.

<sup>17</sup> Frede 1985, rightly stresses this point. Some key texts discussed by Frede and Sorabji as supporting the idea of causes as not necessitating in sublunary nature are *GC* II 11, *PA* I 1 and *Phys.* II 9. This is a set of very complex and heterogeneous texts with which I cannot deal here.

<sup>18</sup> Cf. Sorabji 1980, chapters 2 and 14, for non-necessitation in nature and action respectively.

<sup>19</sup> A similar hermeneutical caveat is expressed by Everson 1988, 59.

possible to make sense of the text in this way, it will be better to read him as holding that causes do not necessitate in E 3. If we take a look at the structure of the chapter, there seems to be some hope for such a reading, because the idea that causes necessitate emerges only from part [3] of the text, which is precisely where Aristotle presents the determinist argument and example. This is a preliminary reason for doubting that Aristotle is really committed to the general line of thought pursued there. So maybe it is the determinist who thinks that causes necessitate, but not Aristotle.<sup>20</sup>

Another important issue with this reading is that, as we have seen, once Aristotle has (allegedly) assumed that causes necessitate their effects, the way out of this determinism seems to be the postulation of uncaused events. But this, again, is un-Aristotelian, for our philosopher claims (and sometimes assumes) that accidents, coincidences, and chance have causes.<sup>21</sup> There is an important passage in *Phys.* II 4 where Aristotle considers the argument that denies that anything happens by chance based on the fact that for every event we can identify a particular cause (195b36-196a7). This argument assumes that what happens by chance cannot have a cause, and Aristotle's answer to it is very informative: he says that even when we know that every thing that happens can be referred back to some particular cause, still some of these things are an outcome of fortune (196a11-15). Thus, chance does not entail the existence of uncaused events. Also, the postulation of uncaused events as a way out of determinism corresponds to a conception of causation where there is only *one* kind of cause. But in Aristotle there are four kinds of cause and therefore one thing or event can lack one kind of cause while still having another. For instance, what happens by fortune has an accidental efficient cause but lacks a final cause.

In fact, Aristotle declares in certain passages of his biological writings that not only do accidents have causes, but he also implies that they can be necessary from a certain point of view, namely from the material point of view. This is not to say that these events were pre-necessitated by matter, but that they can be accounted for from the point of view of the (necessary) movements of elemental matter. There is a clear instance of this in *GA* IV 3. When discussing monstrosities (which are accidents from the point of view of natural generations), Aristotle claims that they are not necessary with relation to the final cause and to what is for the sake of an end, but they are necessary by accident (κατὰ συμβεβηκὸς ἀναγκαῖον).<sup>22</sup> And from Aristotle's account of monstrosities in *GA* IV 4 it emerges that matter as a cause is responsible for their generation,<sup>23</sup> namely, that they are caused by matter moving in-

<sup>20</sup> Kelsey 2004, 130, suggests the same idea.

<sup>21</sup> Cf. for instance, in this same chapter, lines 1027b14 (ἀλλ' εἰς ἀρχὴν ποίαν καὶ αἴτιον ποῖον ἢ ἀναγωγὴ ἢ τοιαύτη [«But what kind of principle and what kind of cause such a reduction leads to...»]), *Phys.* II 3, 195a32-b6; II 5, 196b24-27; *Metaph.* Δ 30, 1025a25-30; cf. also Ross 1924, lxxxi; Ross 1936, *ad* 196b10-17; Fine 1981, 567; Freeland 1991.

<sup>22</sup> *GA* IV 3, 767b13-15.

<sup>23</sup> *GA* IV 4, 770b15-17; 772a32-37; 772b13-15; 773a6-8. For a thorough discussion of the role of matter in the generation of monstrosities, see Rossi 2011, 267-77. In my opinion, this confirms A. Gotthelf's claims about the irreducibility of the final cause – as a single potential for an organism of a form 'x' – to the matter – *i.e.* the actualization of element-potentials (cf. Gotthelf 1987).

dependently from the end/form of the living being.<sup>24</sup> Thus, in these cases matter is not subordinated to a *telos*, but moves independently and according to its own nature.<sup>25</sup> Hence, if we consider these accidents, which can be accounted for by appealing to matter as a cause (so that there *is* a causal chain that leads to the monstrosity as an end result) then it will turn out that Aristotle subscribes to a thesis akin to the mechanical determinism he supposedly considers false in E 3.

Some authors, considering the problems of the standard reading, have proposed the idea that the argument of E 3 could be about the necessity of the *telos*, *i.e.* against a causal determinism where ‘cause’ would be understood as ‘the end’, and which would entail that every process terminates necessarily according to its final cause. This is the view of Frede<sup>26</sup> and of Freeland.<sup>27</sup> This reading has not been thoroughly pursued, though, especially concerning the role of the four causes, and of the end, in such a (rejected) determinism. For my part, although for different reasons, I tend to agree with these authors that the necessity that Aristotle has in mind in this chapter has more to do with the final cause than with some sort of material-efficient or mechanical determinism. The interpretation I will put forward also coincides with what I think is the spirit of Judson’s interpretation. He claims that the determinism that Aristotle rejects in E 3 is that of exceptionless regularities deriving from nature or intellect as causes.<sup>28</sup> Even though the author does not spell this out, it is evident that, for Aristotle, nature and intellect operate teleologically. However, it is true that the determinism at stake in E 3 should involve a moving cause. This is evident from the fact that throughout E 3 the cause and what is caused by it are not considered simultaneous:<sup>29</sup> the cause is previous in time than that which is caused, so that there is a *process* or κίνησις from the first to the second. Hence, there must be a *moving* cause involved, as well as a final cause.

Before moving on to argue for this interpretation, it is necessary to return for a moment to Aristotle’s anti-determinist assumption that is it false or absurd that «everything will be of necessity (ἐξ ἀνάγκης)». This determinist tenet can certainly

<sup>24</sup> This is not the only place where Aristotle claims that there are things that happen necessarily by accident and connects this to the movements of matter, as happens with περίπτωμα. Cf. for instance *GA* I 18, 724b25-26; *PA* III 7, 670a29-31; *PA* IV 2, 677a15-18.

<sup>25</sup> Balme 1939, 134-35, claims that this causal necessity attaches to matter as disconnected from a *telos* (cf. also Frede 1985, 217). Other places where matter not subordinated to a *telos* is associated to what happens by necessity are *GA* V 1, 778a30-b1; II 1, 731b21; *Phys.* II 8, 198b18-21; *Phys.* II 9, 200a30-32; *Met.* I 9, 346b20-31; *Somn. Vig.* 457b31-458a1, etc. Of course material necessity can be also for the sake of the form and the *telos* as an instrument or *organon* (cf. *GA* V 8, 789b8-9, and esp. *GA* II 4, 740b29-34 and II 6, 743a36-b5; and also Balme 1939, 136); in these cases Democritean necessity is within hypothetical necessity (Cooper 1987, 264-65).

<sup>26</sup> Frede 1985, 220. The author thinks that what blocks teleological determinism is the existence of free human choices (cf. Frede 1985, 223-24; this hypothesis was already suggested by Ross 1924, 364), but I do not find this thesis at all in this chapter.

<sup>27</sup> Freeland 1991, 67-69.

<sup>28</sup> Cf. Judson 1998, 202.

<sup>29</sup> This is not obvious in Aristotle. On the contrary, the cause and what is caused by it are many times *simultaneous*.

mean that everything will be necessitated by its cause or causes. But that something happens of necessity (ἐξ ἀνάγκης) can also mean (and in E 2 does in fact mean) that it happens ‘always’ in the same manner or without exception.<sup>30</sup> And what is more, the opposition between what happens ἐξ ἀνάγκης and the fact that something happens (or *can* happen) by accident appears in many passages where ἐξ ἀνάγκης is understood precisely as what happens always in the same manner, *i.e.* as a result of an exceptionless regularity. This is the case in *Phys.* II 5, 196b10-15, 196b20; *Metaph.* Δ 30, 1025a14-15, 1025a17-21; and, more importantly, in E 2, 1026b27-30. Furthermore, in E 2 the existence of the accidental is deduced from the fact that not everything is or happens always and of necessity:

Therefore, since not all things either are or come to be of necessity and always (ἐπεὶ οὐ πάντα ἐξ ἀνάγκης καὶ ἀεὶ), but the majority of things are most of the times (ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ), it is necessary that the accidental exist.<sup>31</sup> (1027a8-11)

In this passage we find another category that also appears in the texts of the *Phys.* and *Metaph.* just mentioned: what happens most of the times (OETP).<sup>32</sup> This category, just like what happens always or without exception, should be understood in relative and not in absolute terms.<sup>33</sup> Thus, what happens always is what – given the same relevant conditions – happens with no exception; while what happens most of the times refers to those regularities that admit of exceptions, for there are times when they do not come about. The opposition between what happens of necessity and what is accidental thus has the following meaning in these contexts: the accidental counts against universal necessity understood as exceptionless regularity because the accidental *is* the exception. This means that the accidental as such entails a regularity with relation to which it can be defined as exceptional. The existence of such exceptions makes these regularities not absolute but OETP: things will happen in the same manner only most of the times (and not always) because there is the possibility that something accidental may happen.

Thus understood, the expression ἐξ ἀνάγκης can also have a causal dimension. The things that happen ‘always’ in the same manner, can do so in relation to their causes. These are the things which are part of exceptionless causal relations, *i.e.* given a cause *C* the thing caused *E* will always follow, and there is no instance in which *C* happens and *E* does not. Thus, even when a causal relation stands necessarily between two items which are *particular*, this does not impede this causal relation being subject to generalizations, *i.e.* that it may be an instance of an absolutely regular causal relation.

<sup>30</sup> Cf. Judson 1998, 195-96.

<sup>31</sup> Ross’ translation with minor modifications.

<sup>32</sup> From the initials of the Greek ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ.

<sup>33</sup> Judson has shown that in those contexts where the opposition is between what is accidental (*sc.* exceptional) and what happens always the frequency should be understood in relative and not absolute terms (Judson 1991b, 82-89).



Accordingly, the expression «everything will be of necessity» (ἐξ ἀνάγκης πάντα ἔσται) in E 3 has this possible reading: *i*) ‘everything will happen always in the same manner (*i.e.* without exception) with relation to its cause’. But this is an affirmation about a kind of causal relation (for a causal relation among particulars can neither be exceptionless nor admit of exceptions). As a result, for particular things and events which are caused, this claim would mean: *ii*) ‘every particular thing will be necessary (given its cause) qua token of an (exceptionless) kind of causal relation, and there are no other kind of causal relations than these’. This would entail that the entire realm of what happens OETP (and not always) in the same manner would also be eliminated, and the absurdness of this consequence is apparent when we remember that for Aristotle «the majority» of things belong to this group.

Also, the consequence of the thesis that «everything will be of necessity» understood as *ii*) is very close to the consequence of this thesis understood as a mechanical determinism, namely: that every event would be necessary from its causes, and hence that it would be possible to predict every particular future event from its causes. The difference is what is considered to be the necessitating cause, and hence what the way out of *ii*) is.

Given that, as every participant in the debate accepts, Aristotle believes that the existence of accidental causes is what *prevents* or *excludes* determinism, we should have a clear notion of what accidental causes are in the first place. Section 3 is dedicated to this concept. Now, the kind of accidental cause that Aristotle has in mind in E 3 is remarkably similar to chance in that it involves a linear process; hence in section 4 I will study this concept in order to show later, in section 5, how this sort of accidental cause excludes the situation described in *ii*), and in just what way it does. The study of chance will also allow us to give an answer to the question of why accidental causes do not undergo a process of generation, and how to understand the claim in [4] that there is a principle that no longer goes back to something else.

### 3. Accidental causes

Aristotle discusses accidental causes very succinctly in *Phys.* II 3, 195a32-b3, and II 5, 196b24-29, and examples of accidental causes appear in those texts as well as in *Metaph.* E 2 and Δ 30. From the examples and the discussion in these passages, two basic schemes or modes of accidental causality can be identified.<sup>34</sup> There are two cases in which it is said that something *C* is an accidental cause of something else *E*. In the first case, *C* can be an accidental cause of *E* because *C* coincides accidentally with something else *B* which is the *per se* cause of *E*. In other words, *C* is the cause of *E* not qua *C* but qua something else. For instance, the architect is an accidental cause of health, for it happens that the doctor – which is the *per se* cause of health –

<sup>34</sup> These two modes of accidental causation were identified by Ross 1936, 518-19, and Judson 1991b, 79, develops these modes emphasizing their underlying ontological structure. For further elaboration on the schemes of accidental causation and chance, cf. Rossi 2011, 183-207.

is also an architect; but he heals qua doctor and not qua architect.<sup>35</sup> In the second case, *C* is an accidental cause of *E* because *E* coincides accidentally with something else *B* of which *C* is the *per se* cause. Thus, *E* is caused by *C* not qua *E*, but qua something else. For instance, the cook is the accidental cause of the healthy dish, because the property of being healthy coincides accidentally with the dish of which the cook is the *per se* cause.<sup>36</sup>

In both scenarios we have, on the one hand, a *per se* causal relation between two entities which are not necessarily two substances (and *typically* are not two substances), and, on the other hand, the accidental unity of each of these entities with other – prima facie infinite in quantity – entities or determinations.<sup>37</sup> Yet there is a relevant asymmetry: in the first case, health is accidentally caused, but it has a *per se* cause, because the architect *was* also a doctor. In the second case, the healthy quality of the dish is accidentally caused by the cook, *and it does not have a per se cause*. Commenting on an example of the same kind, about a sailor who accidentally arrives to Aegina, Aristotle says that the accidental is not produced qua itself but qua something else:<sup>38</sup> the sailor arrives to Aegina qua a place where he did not set sail to. When Aristotle says that something ‘happens by accident’ or ‘by chance’ he refers precisely to a thing or event that happens qua something else, *i.e.* without a *per se* cause. I take it that this is the scenario that Aristotle has in mind in E 3, plus one additional element: the cause must be previous in time to that which it causes. This entails additional complexities that I will deal with in the next section. Before that, I should point out now three things that I find relevant to the question about accidental causes.

First: accidental causes are not conceived of by Aristotle as a kind of entity, but *as a sort of causal relation*.<sup>39</sup> For instance, architecture in itself is neither an accidental nor a *per se* cause. It is a *per se* cause of the things which it essentially produces – *i.e.* of a house – and it is an accidental cause of the other things that may come about with it (cf. E 2, 1026b4-10). It follows that *the same entity* can be an accidental cause or a *per se* cause, depending on what it causes on the particular occasion under consideration.<sup>40</sup>

<sup>35</sup> *Metaph.* E 2, 1026b37-1027a2. Other examples corresponding to this structure are in Δ 7, 1017a10-13; *Phys.* II 5, 196b24-29.

<sup>36</sup> *Metaph.* E 2, 1027a3-5.

<sup>37</sup> *Phys.* II 5, 196b28-29; cf. *Metaph.* E 2, 1026b7.

<sup>38</sup> Δ 30, 1025a28-29: γέγονε μὲν δὴ ἢ ἔστι τὸ συμβεβηκός, ἀλλ’ οὐχ ἢ αὐτὸ ἀλλ’ ἢ ἕτερον.

<sup>39</sup> The relational aspect of accidental causation is so frequently forgotten that even the most recent study about the concept of chance in Aristotle overlooks it, with serious misinterpretations resulting (cf. Dudley 2012, 286ff.).

<sup>40</sup> In his commentary to the *Physics*, Simplicius makes the exact same point: one and the same action can be the *per se* cause of a thing and the accidental cause of another. To dig a hole in the ground can be the *per se* cause of a forest, but is the accidental cause of finding a treasure (*in Phys.* 337.19-27); Alexander of Aphrodisias might have interpreted this in the same way (cf. Simplicius, *in Phys.* 343.17-18); as well as Themistius, *in Phys.* 51.31-52.4, and Philoponus, *in Phys.* 270.13-21.

Second: as a result, one can only talk about *per se* and accidental causes (and also of chance) *ex postfacto*, *i.e.* when we already know what was caused. Thus, for Aristotle accidental causes (and chance) are always and necessarily in the past: there is simply no way of knowing that a cause is accidental ‘beforehand’.

Third: Aristotle often mentions that the accidental is exceptional. We could infer that accidental causal relations are, therefore, exceptional. And they are. However, their relative frequency is only the *ratio cognoscendi* of accidental causation; but accidental causal relations are not such *because* they are exceptional.<sup>41</sup> From Aristotle’s remarks in E 2, 1026b37-1027a8, we can infer that the reason that a causal relation is accidental is that the entity that is the cause is not the potency (δύναμις) which essentially or naturally (πέφυκε) produces the kind of entity that was caused (*i.e.* it is not its *per se* cause). Architecture is not a rational δύναμις of bringing about health, but a rational δύναμις of producing houses. The same goes *mutatis mutandis* for action – where we will not find potencies but the decision to perform a determinate action –<sup>42</sup> and for natural processes. For this reason, in my analyses of chance and of the example in E 3 I rely less on mere considerations about frequency than on the structural relation between the cause and what was caused by it.

#### 4. Chance

From the discussion of *Phys.* II 5-6 we learn that the phenomenon of chance can happen in linear teleological processes within the natural sublunary domain, and within human action, *i.e.* in the two domains where things happen OETP but not always and necessarily in the same manner.<sup>43</sup> Aristotle calls ‘fortune’ (τύχη) the specific form of chance that can happen through human (rational) action, and the example that illustrates chance in *Phys.* II 5 is precisely a case of fortune: a man X goes to the agora to see a spectacle or to make an accusation (or with any other aim), and happens to find there a certain Y who owes him money, at the precise moment when Y is collecting a payment. Hence, X gets his money back by fortune. Aristotle explains the example thus:

... the man would have come for the purpose of getting back the money when his debtor was collecting contributions, if he had known; in fact, he did not come for this purpose, but it happened concurrently that he came, and did what was for getting back the money (ἦλθε δ' οὐ τούτου ἔνεκα, ἀλλὰ συνέβη αὐτῷ ἐλθεῖν, καὶ ποιῆσαι τοῦτο τοῦ κομίσασθαι ἔνεκα) (...). And *the end*,<sup>44</sup> the recovery, *is not one of the causes in him* (ἔστι δὲ τὸ τέλος, ἢ κομιδῆ, οὐ τῶν ἐν αὐτῷ αἰτίων) but it is an object of choice

<sup>41</sup> For further discussion, see Rossi 2011, 207-12.

<sup>42</sup> Cf. n. 38, where the example, taken from *Metaph.* Δ 30, 1025a16-19, is precisely an action.

<sup>43</sup> For a thorough discussion of the concept of chance and its two species (fortune and spontaneity), see Rossi 2011, chapters III and IV.

<sup>44</sup> Naturally, the end (τέλος) here means ‘what results of the process’ and not what caused it.

and an outcome of thought. And in this case the man's coming is said to be by fortune.<sup>45</sup> (*Phys.* II 5, 196b34-197a5)

What Aristotle calls 'fortune' can be identified as such only if one looks at the particular process as a whole: from its first cause (deciding to see a spectacle, or to make an accusation, or to defend oneself from an accusation)<sup>46</sup> to its final result (recovering one's money). If one takes the last part of the example, actually, once X meets Y in those circumstances, the recovering of the debt itself is a perfectly normal intentional action. The point, as Aristotle says, is that the encounter in the agora, which functions as a means for X to recover his money, was not caused by X's intention to recover his money. If, on the other hand, one takes the first part of the example, then X's going to the agora is caused by X's intention to see a spectacle, because X's going to the agora is a means to achieve the intended end.

What defines chance is the discrepancy between the first cause of the process and the end result of the process: when we say that something happened 'by chance', this means that something unexpected happened in the middle of a process (in this case, the encounter with the debtor) and what finally results is not that for the sake of which the process took place *originally*. From this, it is clear that Aristotelian chance involves a sort of causal *relation* – a more complex one than mere accidental causes – where the roles of the final cause, of the so-called efficient cause and of the 'intermediate' cause are in need of further analysis.

To start with, the first cause of the linear process (κίνησις) is its first principle of movement. In fact, Aristotle claims that chance is a cause understood as that whence the principle of movement comes (ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως) (*Phys.* II 6, 198a2-3). Now, in what relevant sense does this cause differ from the end result of the κίνησις when something happens by chance? It is known that the principle of movement always entails a final determination.<sup>47</sup> This could also be (and has been) formulated thus: the end (τέλος) is to be understood as a moving cause within processes.<sup>48</sup> In *Phys.* II 7 (198a24-26) Aristotle says that the moving cause, the form and the end often «are one», and he explains that «in fact, a man begets a man».<sup>49</sup> Thus, in natural generations, the source of movement is the specific form,<sup>50</sup> due to which the continuous process follows a certain order and has certain stages, aiming at the generation of a living being of the same species that the bearer of the form that was the princi-

<sup>45</sup> Charlton's translation with minor modifications.

<sup>46</sup> *Phys.* II 5, 197a17-18.

<sup>47</sup> Cf. also *Phys.* III 2, 202a9-12, *PA* II 1, 646a30-35.

<sup>48</sup> Regarding natural processes Quarantotto 2005, says precisely that «Motore e fine, inoltre, sono identici, nel senso che il fine è a sua volta un ἀρχὴ κινήσεως...» (147); cf. also Weiss 1942, 59, 61f., 83; Bradie-Miller 1984, 137-38; Matthen 1989, 161. For a different account, see Johnson 2005, 42-58, who identifies 'necessity' with 'moving cause' and contraposes the moving cause and the end. In Rossi 2011, 81-83, I have argued against the alluded identification (and the resulting contraposition).

<sup>49</sup> ἄνθρωπος γὰρ ἄνθρωπον γεννᾷ (198a26-27); cf. *Metaph.* Z 7, 1034a22-23; *PA* I 1, 640a25.

<sup>50</sup> Cf. *GA* I 20, 729a9-10, etc. This thesis pervades *GA*.

ple of movement. In an analogous way, this also holds good for the products of art<sup>51</sup> and even for human actions. In fact, choice (προαίρεσις) is the source of movement in action (*EN* VI 2, 1139a31-33; cf. *Phys.* II 3, 194b29-30), and it necessarily entails a teleological component, for choice always has an end as its correlate, which determines – and makes wanted – the means leading to its realization. This wanted end is the concrete realization of an action of a certain kind (e.g. ‘watching a spectacle’, ‘writing a paper’).

Thus, chance as an accidental causal relation consists concretely in this: the *first* source of movement of a chance process is an end/form A which does not fit the form of the result B reached *de facto* at the end of the process. Then, in actions resulting from fortune, the first source of movement (*i.e.* the choice of the agent) is directed to the realization of an action of a kind A different from the action B that he ends up doing or undergoing.<sup>52</sup> As Aristotle puts it, the end result of his action (to recover the money) *was not* among the causes present in the agent.<sup>53</sup>

In chance something peculiar also happens with the means-end relation, which explains how the discrepancy between the first cause and the result happens. In normal linear teleological processes, there is a reciprocal causal relation between means and ends. To start with the most familiar case, in actions the means are wanted insofar as the end is wanted, *but also* insofar as we believe these means *can cause (produce) that end*. And in normal cases, they do. At the same time, it is a well known Aristotelian thesis that the end causes the means and is ontologically prior to them. The means exist *as such* because there is an end, and they are for the sake of that end (they are τοῦ τέλους ἕνεκα).<sup>54</sup> From *Phys.* II 2, 194a26-b9, we learn that matter, taken as a relative (*i.e.* when it is subordinated to an end), is precisely what is for the sake of the end.<sup>55</sup> It is important for our present purposes to underline that in all these cases the means *is caused as a cause* of the end result. Moreover, it is caused *by an efficient-final cause*, as an intermediate cause towards the end.

If we take the temporal aspect into consideration, this implies that there is a first (antecedent) cause and other intermediate causes which form a causal chain leading

<sup>51</sup> Cf. *Metaph.* Z 7, 1032a32 ff., Z 9, 1034a21-26; *GA* II 4, 740b25-29.

<sup>52</sup> In natural generations, the analogy holds good: the first source of movement is the specific form of a living being A, which is directed to the generation of an individual of the species A, but the process ends up in an individual that is not A, as happens with monstrosities.

<sup>53</sup> The concept of chance brings to the foreground an ontological distinction of the utmost importance, namely the ontological distinction between the *end* of a process (which is a cause of that process) and the *result* of a process (which is not a cause of the process but is caused by that process). On this subject, see also Johnson 2005, 82-85.

<sup>54</sup> A notorious version of this thesis is found in Aristotle’s biology in the form of the priority of the essence of the animal (understood as a certain distinctive activity) over its parts: *PA* I 1, 640a33-b1; *PA* III 4, 665b2-5. This priority is not only explanatory, but also ontological: the parts of the animal do not exist *as such* independently of the end, which is the actual living being (once there is no living being, there are also no parts, except by homonymy).

<sup>55</sup> In 194a28 Aristotle uses precisely the expression ὅσα τούτων [*i.e.* τὸ οὐ ἕνεκα καὶ τὸ τέλος] ἕνεκα referring to matter with relation to an end.

to the end result, over the course of a continuous linear process. In fact, Aristotle talks about the means as intermediate causes that are for the sake of the end in *Phys.* II 3:

And [it is a cause] anything which, once something else has started the movement, comes to be between that and the end (μεταξὺ γίγνεται τοῦ τέλους), as slimness, purging, drugs, and surgical instruments come to be as means to health: all these are for the sake the end (τοῦ τέλους ἕνεκά ἐστιν), but differ in that the former are operations and the latter tools.<sup>56</sup> (194b35-195a3)

The cohesion of this causal chain is not given merely by the ‘efficient’ factor, but depends clearly on the end as a first moving cause, which starts the movements and leads the whole process towards the final result, insofar as the intermediate causes are caused in turn for the sake of that end: they are caused *as causes of that end*.

Now, when something happens by chance this cohesion is broken, as well as the reciprocal means-end relation. There is a means or intermediate cause that causes something different than the end aimed at in the first place. Let there be an end *A* that is a first moving cause aiming towards the result *A'*. The intermediate cause *M* is caused *per se* by *A* as a cause of *A'*, but due to an unexpected occurrence in the middle of the process *M* changes its nature and becomes an accidental cause of *B'*, without the moving cause *B* being present as a first cause of the process, and therefore without *M* being caused as a cause of *B'*. As is clear by now, this scheme can be applied to the example in part [3] of E 3, where there are no purely uncaused events but, in any case, there is an accidental cause that is uncaused *qua being the cause of the end result caused by it*. This is how we should understand the claim in [4] about a principle that does not have a cause of its coming to be.<sup>57</sup>

This ‘changing of nature’ in *M* can be well characterized as a change of description.<sup>58</sup> For instance, the man goes to the agora as ‘the place where there is a spectacle to watch’, but (due to the presence of the debtor at that time-space point) it causes the redescription of recovering of the money as going to ‘the place where my debtor is’. In any case, each description presupposes a teleological perspective: it is from the point of view of the end (aimed at from the first cause of the process or achieved *de facto*) that the event that leads to it is described one way or the other.<sup>59</sup> And, moreover, from our whole discussion of chance as an accidental cause, we learn that in linear processes and causal chains it is not merely mechanical causes

<sup>56</sup> Charlton’s translation with modifications.

<sup>57</sup> Weidemann 1986 introduced this distinction of crucial importance: the accidental cause of *x* is not caused *as a cause of x* but as a cause of something else (cf. *Metaph.* Δ 30, 1025a28-30) (cf. also Weidemann 2008, 177); the same point is made by Everson 1988, 64: it is wrong to say that the accidental does not have a cause at all, it just does not have a *per se* cause.

<sup>58</sup> This is proposed by Weidemann for the example of E 3 (Weidemann 1986, 42ff.).

<sup>59</sup> This teleological perspective plays the same role also in those readings of the example of E 3 which stress the twofold description of an intermediate stage, which would be an encounter with ruffians at the well (see n. 58). I will not pursue this exact same reading of the example of E 3 for textual reasons: this intermediate stage is not mentioned by Aristotle anywhere in E 3.

that are involved. On the contrary, the teleological component is as relevant in 'normal' cases as it is in accidental causation. In fact, the example of chance in *Phys.* II 5 and the example of E 3 can be understood as accidental causes only if one considers the teleological dimension, *i.e.* if one takes into account the end which is the first moving cause of the whole process and compares it to the result achieved.

Now, the unexpected happening that changes the nature of the intermediate cause is not the accidental unity of a certain determination with the *per se* cause, as was the case with the accidental causes considered in section 3. Rather, it is a space-time coincidence at any point of the continuous process; for instance, the presence of the debtor in the agora at that precise moment. For this to be possible many conditions must be met. In the first place, the first cause and what is caused by it must be separated in time, so that there is a process (κίνησις) from one to the other, and there must also be intermediate causes. Also, there must be a number of processes going on at the same time in the world (and hence a plurality of coexisting *telous*), such that sometimes one intersects with and causes the deviation of another – and this is precisely the case with sublunary nature, and also in action. In the third place, the coincidence in the middle of the process must have causal relevance, *i.e.* it must have an influence in causing the deviation of the process from its original course (not just any intersection among processes produces an accidental cause, and in fact most of them do not); in other words, the intersection must result in a state of affairs that is for the sake of something different than the original process. And finally, there is the twofold nature of the means in these realms, which is nothing other than the capacity of matter (understood as a relative concept, *i.e.* as the means) for being other than OETP (E 2, 1027a13-15), *i.e.* its capacity of being for the sake of the end that caused it as a means, or for the sake of a different result.

### 5. Back to Epsilon 3

This study of accidental causes and chance leaves us in a better position to give an answer to the three questions about E 3 I listed on page 43.

*i)* The claim that accidental causes come to be *without a process* should not be read as a merely temporal thesis. Kirwan, for instance, says that Aristotle is just considering the difference between things that come to be instantaneously and those that «take time».<sup>60</sup> But a process is not just something that takes time. It is something caused by – and directed by – an end as a first moving cause. Within a process other things can be caused, insofar as they are means which produce the result  $\varphi$  aimed at. These intermediate causes are caused for the sake of  $\varphi$ , hence they are caused as causes of  $\varphi$ , and they are *per se* causes of  $\varphi$ .

<sup>60</sup> Kirwan 1993, 195-97 and 223-25; cf. also Madigan 1984. For different reasons, Judson 1998, 188, also argues for an ontological reading of the thesis in question.

*Stricto sensu*, there cannot be any process leading to an accidental result; the accidental happens with no process leading to *it* (but instead to something else, of course).<sup>61</sup> However, Aristotle is not discussing merely accidental results in E 3, but also, and fundamentally, accidental *causes*. I think that the best reading of this somewhat obscure thesis is that these are precisely the intermediate causes that are not caused *as a cause of the result* that they produced *de facto*. If we take the example of chance, going to the agora as a cause of seeing a spectacle came to be through a process. But going to the agora as a cause of recovering the money did not come about through a process, for the recovery was not the cause of going to the agora (*i.e.* it was not the agent's intention when he went there). In other words, due to the encounter with the debtor in the agora, going to the agora becomes a cause of recovering the money, without it having been ever caused *as a cause of* the recovery.

From this, it is evident that the accidental character of this intermediate cause (and also its non-processual generation) cannot be adequately grasped and accounted for if one does not pay heed to the teleological structure of the process, and hence to the role of its *final cause*, which is also its first source of movement.

*ii*) Now, how can accidental causes, thus understood, prevent or exclude the scenario where everything would happen of necessity, and what sort of necessity is this? In section 2 I argued against the reading that this necessity is a mechanical causal necessity. After my study of chance in section 4, and showing that the first causes of linear natural processes and of actions are not conceived of by Aristotle as mere mechanical efficient causes, but rather as efficient-final causes, I have some additional reasons for sustaining that the causal necessity which is excluded by accidental causes has to do with the *telos*, and to claim, accordingly, that the thesis that not everything happens by necessity should be understood as in E 2: 'not everything happens always in the same manner', but most kinds of things happen OETP.

The relation between the *telos* as a cause of linear processes and the regularity of those processes is uncontroversial, at least in natural generations: Aristotle argues against the materialists that the *telos* (identified with the specific form) is the factor which can adequately explain the regularities in the sublunary natural realm.<sup>62</sup> In action we should think of something analogous happening with the *telos* intended by the agent, which can itself be variable. It is not, in this case, that the actions of an agent or agents are regularly the same, but that they regularly occur according to the agent's intentions, whatever they are.

If these *telous* were necessitating moving causes, then every linear process would happen always in the same manner, that is: every particular linear process, and the causal chain that it entails, would end in a result which is according to its first moving cause, because it would be a token of an exceptionless kind of causal relation. That is – according to the reading I defend – every linear process would happen of necessity. There would be no frustrated generations, and there would certainly be no

<sup>61</sup> Cf. Everson 1988, 61-62.

<sup>62</sup> The main *locus* is *Phys.* II 8, but cf. also *GC* II 6, 333b3ff.; *PA* I 1, 640a10-26.



action that ends up differently than the intention present in the προαίρεσις of the agent. But we know that there is another kind of causal relation: Aristotle claims that things like natural generation and actions happen OETP, and not always in the same manner,<sup>63</sup> *i.e.* that they admit of exceptions. This is also consistent with the passage of E 2, 1027a8-11, quoted on page 48, where Aristotle even uses the same formulation as in the first lines of E 3: not every thing is and comes to be of necessity and always (οὐ πάντα ἐξ ἀνάγκης καὶ ἀεὶ), from which he draws the conclusion that the accidental must exist, for this is *logically* necessary.

In E 3, Aristotle does not argue for the existence of the accidental in general as a way out of this necessity.<sup>64</sup> This would actually be redundant with respect to E 2. He argues now for the existence of the causes of accidental outcomes, causes that can emerge in the middle of those linear teleological processes (without having ever been caused qua a cause of what is caused by them) and ‘deviate’ the process to a different result. The existence of these causes – *i.e.* the fact that they *can* happen – seems to account for the existence of the accidental and for the fact that the majority of things happen OETP and not always and of necessity. Thus, the existence of these causes prevents the scenario where *every* teleological process ends according to its first moving cause.

So, the thesis that not everything happens of necessity, thus understood, entails the orthodox Aristotelian thesis that the *telos* as a first moving cause is not necessitating. In other words, that not every (particular) future outcome of a future or ongoing linear teleological process is necessary.<sup>65</sup>

*iii*) Finally, let us turn to part [3] with these preceding analyses in mind. In this part, Aristotle presents a determinist argument. For my interpretation of this part of the chapter, I introduced a subdivision between (*a*) a general argumentative structure and (*b*) a concrete application of it.

I think it should be kept in mind consistently, when reading this part, that this is an argument that follows the line of thought that Aristotle has just presented as false or absurd in [2], *i.e.* that everything happens of necessity (*i.e.* always in the same manner). Hence not everything that is said here can be expected to correspond to Aristotle’s own opinion.

One natural way of understanding the presence of this part in this chapter is to read it as an argument given by a hypothetical opponent.<sup>66</sup> Yet, since Aristotle has

<sup>63</sup> This is uncontroversial for sublunary nature. In action, Aristotle’s discussion of involuntary actions in *EN* III 1-3 shows that the agent’s intentions are not always reached by her action. In the same vein, *Div. Somn.* 463b22-31 claims that well-planned human actions can end up frustrated by the operation of other, more powerful, principles (δι’ ἄλλας κυριωτέρας ἀρχάς).

<sup>64</sup> This is the reading of Judson 1998; but he seems to overlook that Aristotle is arguing here for the existence of accidental *causes*.

<sup>65</sup> And just as the future outcome of the ongoing (or future) teleological process is not necessary, the intermediate stages of that process and the intermediate causes of that process are not.

<sup>66</sup> *E.g.* Madigan 1984, 134; Weidemann 1986; Donini 1989.

just offered an indirect argument that assumes the falsity or absurdness of the determinist thesis, another possible manner of understanding part [3] is to take it as supporting that assumption. In this way, [3] would make it plain or apparent that the determinist thesis is absurd, showing that if one thinks that everything happens of necessity due to its cause, then one has to accept absurd consequences, one of which would be illustrated in the example. I will follow this line of interpretation.

In [3](a), from 1027a32 to 1027b1, Aristotle describes *in general terms* a line of argumentation that goes like this: «Will this [particular thing] be or not? Certainly, if this [other thing] comes to be, but if not, it will not. And this <in turn, will be> if something else does. And in this way it is plain that as <a segment of> time is again and again subtracted from a limited period of time, we shall come to the present.» In the present, something is the case or not, hence we can know that the particular future thing will happen or not (and we can even cause it by acting in the present). *If* all linear teleological processes (like actions, natural generations and technical productions) were always to happen in the same manner (*i.e.* if everything happened of necessity), then this sort of deductive reasoning would be possible, for there would be no individual process that would not belong to an exceptionless kind: once a process (causal chain) has started we can know for certain that it will end according to its first cause.<sup>67</sup>

Now, is this kind of reasoning admissible for Aristotle? Certainly, it looks very much like technical deliberation, such as that described in *Metaph. Z 7* (1032b6-9) with the case of the physician who needs to determine where and how to act on the patient's body. In fact, every expert should have some capacity of prediction in her field, and this capacity is based on her knowledge of general causal relations.<sup>68</sup> This also happens with non-technical action: we calculate how is it that we can do what we want to do, and in order to do that we take into account how things are usually caused, so that we can intervene in the world effectively in accordance with our intention. Now, in all these cases, the end result of our action is not guaranteed, because the outcome of each of these processes is not necessitated by its first cause. In this realm, just as in that of sublunary nature, things happen only OETP, and that means that there is always the possibility that *this* particular ongoing process will not end according to its first cause. If I am right, Aristotle thinks this is due to the existence of accidental causes, and hence this sort of deliberation, being only tentative, does not entail necessity, *i.e.* we are not in the presence of a genuine deduction.

Other texts confirm this conjecture. In *APo.* II 12, in examining the specific case of when cause and caused are not simultaneous, Aristotle explicitly avows that the

<sup>67</sup> I am not so sure as other authors (cf. n. 14) that the necessity of what happens in the present and of what happened in the past, which Aristotle establishes in other texts (*Cael.* 283b12-14; *EN* 1139b7-9; *Rh.* 1418a3-5), plays any role in this argument of E 3 (Fine 1981, 569, also expresses well founded doubts about this). Actually, taken in this sense, necessity can be predicated *also of accidental causes*, for, as I have shown in section 3, they are always in the past.

<sup>68</sup> Donini 1989, 43-44, has also noticed the closeness between this reasoning in E 3 and technical deliberation.

line of argumentation described in [3](a) is not a valid deduction, and hence the conclusion does not follow necessarily: «Deductions (συλλογισμός) [...] do not start from what is earlier (e.g. “Since this has come about, this has come about later”».<sup>69</sup> And some lines after, in 95a36: «nor can you argue that since *this* has come about, *this* will be» (οὐδ' ἐπεὶ τόδε γέγονε, τόδ' ἔσται). The parallelism with the argument depicted in E 3 is more than clear. And although in *APo.* II 12 Aristotle does not resort to the accidental or to accidental causes to support the claim of invalidity, nevertheless, the impossibility of deducing the existence of what is (or will be) caused from the existence of its previous cause implies that there is no necessitating causal relation between the cause and what is caused by it, at least when they are not simultaneous.

There is certainly a case in which this sort of deduction holds good: cyclical processes (95b38-96a7). In these, there is no first moving cause strictly speaking, for each member of the causal chain is in some sense prior and in some sense posterior to the others.<sup>70</sup> The preferred examples of these cyclical processes in the sublunary world are meteorological events,<sup>71</sup> which are a case of elemental transformation.<sup>72</sup>

Hence, Aristotle not only does not subscribe to a particular application of this general scheme of reasoning, but, from his claims in many other texts, we know that *he disapproves it altogether in the case of linear processes*. Nonetheless, in [3](b) Aristotle presents an example which appears to be a concrete application to a linear process of the very kind of predictive reasoning that he considers invalid for that kind of process.

This example has been extensively discussed in the literature. One of the issues under discussion is precisely whether this is a case of accidental causation or not.<sup>73</sup> That the answer is affirmative seems to me to be undeniable, given the analyses I presented in part 4. To put it concisely, and paraphrasing the text of *Phys.* II 5 quoted in p. 51: being killed surely was not among the causes present in N for going out.<sup>74</sup> Hence, there is a discrepancy between the first cause of the process (N's intention when going out) and the result reached *de facto* at the end of the process. However, the text is not so clear about *which* is the accidental cause that deviates the process from its first cause. Essentially following the reconstruction of Ps.-Alexander, Sorabji and others after him<sup>75</sup> say that the accidental cause of N's violent death is an encounter with ruffians who happen to be at the well when N goes there

<sup>69</sup> *APo.* II 12, 95a27-31; for passages of *APo.* I quote Barnes' translation.

<sup>70</sup> Cf. *CG* II 11, 337b34-338b5, where Aristotle also upholds the necessity of future links in causal cyclical sequences (relying on very different considerations).

<sup>71</sup> *APo.* II 12, 96a3-7; *GC* II 11 338b6-8. Aristotle also describes these processes as ἐξ ἀνάγκης in *Phys.* II 8, 198b18-20.

<sup>72</sup> Cf. *Mete.* I 9, 346b20-31; I 11, 347b11-20; *Somn. Vig.* 457b26-458a5. That a *tergo* causal necessity is only associated, in the sublunary sphere, with elemental matter is also an uncontroversial Aristotelian doctrine.

<sup>73</sup> Frede and Kirwan, for instance, find there is nothing accidental in the example.

<sup>74</sup> I shall call the protagonist of the example 'N' for 'Nicostratus', following the tradition started by Ps.-Alexander of Aphrodisias, in *Metaph.* 454, 34-38.

<sup>75</sup> Weidemann 1986, 39-40.

for water. However, it should not elude us that this part of the story is not in the text.<sup>76</sup> Although this might puzzle us, I believe that it is not fatal: we do not need to know what exactly was the accidental cause of N's death to know that his violent death was accidental. It doesn't matter whether he bumped into ruffians or into a serial killer. The point is that *he couldn't have gone out with the intention of being killed*, and this is all we need to know in order to realize that there was necessarily an accidental cause involved in the process that ended with N's violent death.<sup>77</sup>

In any case, the application of a deductive reasoning that is only valid for cyclical processes to this chain of accidental events would almost be a parody, and the conclusion that N's violent death was necessary all along seems plainly absurd. Thus, I believe that the whole example is a deliberate misconstruction. First, because it deduces the necessity of what is caused from the previous existence of the cause in a realm where this is not valid (*i.e.* in a linear process).<sup>78</sup> Second, because it does this precisely in a case of misfortune, *i.e.* of accidental causation, while this kind of reduction, being predictive in nature, can only be about what happens always or OETP (*i.e.* it can only be performed on *per se* causes), but never about exceptional events. In the middle of the example, Aristotle seems to introduce the comment that, in fact, there are things that will be of necessity, *e.g.* that what is living dies. This necessity stems from the presence of the elements (contraries) in the same body, so this is the necessity associated with elemental matter; but he resists equating this necessity with the necessity that the example ascribes to N's violent death. The reason is now apparent: in one case (the cyclical processes associated with elemental matter) the causal reduction results in a valid deduction, while in the other case – the accidental linear process – it is not merely invalid, but impracticable. This is actually the moral in [4].

Thus, the example is used also by Aristotle in [4] to show that when there is an accidental cause in a linear process – and accidental causes are always in the past, as we have seen – the backwards causal reduction can only be made up to the point where the accidental cause emerges as such, because there is no cause of this *qua* cause of what it produced. In other words, this intermediate cause has no *per se* cause: anything could have caused it. This is but the other side of the coin: that the backwards reduction stops at that point means, considered from the inverse temporal point of view, that the process that was going on up to that point was not directed to produce that cause or the result that comes about due to it. If these accidental causes did not exist, then there would not be, in any process, a point at which this causal

<sup>76</sup> Donini 1989, 31, claims, against Ps.-Alexander and his followers, that the accidental cause is the most relevant part of the example, and hence must be explicitly mentioned in the text.

<sup>77</sup> Judson 1998, 201, gives an alternative good explanation: «the incidental pervades the whole story» and that is why «Aristotle feels no need to single out any one event in the story of the man who eats pungent food as the 'principle and cause' which is in question.»

<sup>78</sup> The absurdness of the conclusion that the violent death of the man was necessary all along is caused by the scheme of deduction itself, which is invalid for lineal processes. Thus, I disagree with Weidemann 1986, when he argues that the problem in the example is not deductive.

backwards reduction would stop; and, from the inverse temporal point of view, we could know beforehand how every linear process would end, for every kind of process would happen always in the same manner, *i.e.* according to its first moving cause.

*Bibliography*

- Avgelis, N., - Peonidis, F., 1998, (eds.), *Aristotle on Logic, Language and Science*, Thessaloniki : Sakkoulas Publications.
- Balme, D., 1939, *Greek Science and Mechanism I: Aristotle on Nature and Chance*, "CQ", 33, 129-38.
- Bradie, M., - Miller, F., 1984, *Teleology and Natural Necessity in Aristotle*, "HPhQ", 1, 133-46.
- Cooper, J., 1987, *Hypothetical necessity and natural teleology*, in Lennox - Gotthelf 1987, 243-74.
- Donini, P.L., 1989, *Ethos. Aristotele e il determinismo*, Alessandria : Edizioni dell'Orso.
- Dudley, J., 2012, *Aristotle's Concept of Chance*, New York : SUNY.
- Everson, S., 1988, *L'explication aristotélicienne du hasard*, "Revue de la philosophie ancienne", 6, 39-76.
- Fine, G., 1981, *Aristotle on Determinism: A review of R. Sorabji's 'Necessity, Cause and Blame'*, "PhR", 90, 561-79.
- Frede, D., 1985, *Aristotle on the limits of Determinism: Accidental Causes in 'Metaphysics' E 3*, in Gotthelf 1985, 207-25.
- Freeland, C., 1991, *Accidental Causes and Real Explanations*, in Judson 1991, 49-72.
- Gotthelf, A., 1985, (ed.), *Aristotle on Nature and Living Things*, Pittsburgh : Mathesis Publications.
- Johnson, M.R., 2005, *Aristotle on Teleology*, Oxford : Clarendon Press.
- Judson, L., 1991, (ed.), *Aristotle's 'Physics'. A collection of Essays*, Oxford : OUP.
- Judson, L., 1991b, *Chance and 'Always for the most part' in Aristotle*, in Judson 1991, 73-99.
- Judson, L., 1998, *What can happen when you eat pungent food*, in Avgelis - Peonidis 1998, 185-204.
- Kelsey, S., 2004, *The Argument of 'Metaphysics' vi 3*, "AncPhil", 24, 119-34.
- Kirwan, Ch., <sup>2</sup>1993, *Aristotle's 'Metaphysics'. Books G, D, E*, translated with notes by Ch. Kirwan, Oxford : Clarendon Press.
- Lennox, J., - Gotthelf, A., 1987, (eds.), *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, Cambridge : CUP.
- Madigan, A., 1986, *'Metaphysics' E 3: a modest proposal*, "Phronesis", 29, 123-36.
- Matthen, M., 1989, *The four causes in Aristotle's Embriology*, in Penner - Kraut 1989, 159-79.

- Penner, T., - Kraut, R., 1989, (eds.), *Nature, Knowledge and Virtue: Essays in Memory of Joan Kung*, Special Issues of "Apeiron", 22 (4).
- Quarantotto, D., 2005, *Causa finale, sostanza, essenza in Aristotele*, Napoli : Bibliopolis.
- Rapp, Ch., - Corcilius, K., 2008, (eds.), *Beiträge Zur Aristotelischen Handlungstheorie*, Stuttgart : Steiner.
- Ross, W.D., 1924, *Aristotle's 'Metaphysics'*, a Revised Text with Introduction and Commentary by W.D. Ross, vol. I, Oxford : OUP.
- Ross, W.D., 1936, *Aristotle's 'Physics'*, a revised text with Introduction and Commentary by W.D. Ross, Oxford : OUP.
- Rossi, G., 2011, *El azar según Aristóteles*, Sankt Augustin : Academia Verlag.
- Sorabji, R., 1980, *Necessity, Cause and Blame*, London : Duckworth.
- Weidemann, H., 1986, *Aristoteles und das Problem des kausalen Determinismus*, "Phronesis", 31, 27-50.
- Weidemann, H., 2008, *Bei Ankunft Mord – oder: War Aristoteles ein Kompatibilist?*, in Rapp - Corcilius 2008, 173-84.
- Weiss, H., 1942, *Kausalität und Zufall in der Philosophie des Aristoteles*, Basel : Haus zum Falken.
- Williams, C.J.F., (1986), *Some comments on Aristotle 'Metaphysics' E 2, 3*, "ICS", xi, 181-92.

Francesca Guadalupe Masi

RAGIONE, FORTUNA E PROSPERITÀ  
L'INCIDENZA DELLA SORTE SULL'AZIONE E LA FELICITÀ  
Aristotele, *Fisica* B 5, 197a 25-32

*Abstract*

The aim of this article is to examine the relation between the three notions of luck (*tyche*), good (*agathe*) or bad (*phaule*) luck, and good or bad fortune (*eutychia* and *dustychia*). In particular, I will endeavour to assess the role of reason in the evaluation of the influence of luck on good fortune, which according to Aristotle is a necessary condition for happiness. I will thus examine a passage from the fifth chapter of *Physics*, Book II (197a25-32), where Aristotle, after having extended his own definition of luck to cases of both good and bad luck, examines the relation between bad luck and good fortune on the one hand, and good luck and bad fortune on the other. This passage has recently been compared with the beginning of the following chapter (Arist., *Phys.* B 6, 197b1-5): it has been argued that whereas in the fifth chapter Aristotle seems to treat *eutychia* as an unstable condition, reducible to the action of luck, in the sixth chapter he seems to treat *eutychia* as a more stable condition, similar to happiness. This apparent contradiction, among other things, has been invoked as evidence of the fact that the two chapters lack any structural unity. In the present work, I will present an interpretation of *Phys.* B 5, 197a25-32 which seeks to preserve the internal consistency of Aristotle's approach.

*Keywords:* Aristotle, Bad and Good Luck, Good and Bad Fortune, Luck, Reason.

0. *Introduzione*

In un recente ampio lavoro dedicato alla nozione aristotelica di caso, a proposito della struttura dei capitoli 4-6 del II libro della *Fisica* di Aristotele, J. Dudley ha sostenuto:

that *Phys.* II, IV-V constituted an original treatment by Aristotle of the topic of τύχη only, that τύχη originally referred to all chance occurrences and that at a later stage Aristotle wrote *Phys.* II, VI, in which he introduced his own theory of ταύτόματων and retained only a specialised sense of τύχη. *Phys.* II, IV-V and *Phys.* VI were then conflated and *Phys.* II, IV-V revised. The revision of II, IV-V appears, however, to have been carried out in such a summary manner that the original meaning of τύχη and the original structure of II, IV-V remain largely intact. It seems hard to attribute such an inferior conflation of *Phys.* II, IV-V and *Phys.* VI to Aristotle himself, unless it is claimed that he did not have time to fully harmonise the two passages. Otherwise,

the revision should be attributed to an editor who wished to conflate *Phys.* II, IV-V and *Phys.* VI, but was scrupulous about not changing too much of the Master's text.<sup>1</sup>

A riprova di ciò, Dudley indica alcune contraddizioni presenti nel testo che l'editore, nell'opera di collazione e revisione di questi capitoli, non avrebbe eliminato e che possono essere considerate come la spia di un'evoluzione del concetto aristotelico di fortuna. Tra queste, in particolare, una riguarderebbe il modo in cui è trattata l'εὐτυχία e la sua relazione con la τύχη nei capitoli 5 e 6. Nel quinto capitolo, infatti, Aristotele afferma che:

T1

ἔτι ἀβέβαιον ἢ εὐτυχία εὐλόγως· ἢ γὰρ τύχη ἀβέβαιος

Inoltre, è ragionevole [sostenere] che la fortuna favorevole è qualcosa d'instabile: infatti, la fortuna è instabile.<sup>2</sup>

Mentre, nel sesto capitolo, il filosofo sostiene che:

T2

ἢ μὲν γὰρ τύχη καὶ τὸ ἀπὸ τύχης ἐστὶν ὅσοις καὶ τὸ εὐτυχεῖν ἂν ὑπάρξειεν καὶ ὅλως πρᾶξις· διὸ καὶ ἀνάγκη περὶ τὰ πρακτὰ εἶναι τὴν τύχην (σημεῖον δ' ὅτι δοκεῖ ἦτοι ταῦτον εἶναι τῆ εὐδαιμονία ἢ εὐτυχία ἢ ἐγγύς, ἢ δ' εὐδαιμονία πρᾶξις τις· εὐπραξία γάρ).

Infatti, la fortuna e ciò che deriva dalla fortuna è annoverabile tra le cose cui appartengono sia l'aver la fortuna favorevole sia in generale l'azione. Perciò, è anche necessario che la fortuna riguardi le azioni (un segno di ciò è che sembra che la fortuna favorevole sia la stessa cosa della felicità o quasi, mentre la felicità è una certa azione: infatti, è un'azione riuscita).<sup>3</sup>

Secondo Dudley, nei due passi citati, Aristotele farebbe riferimento a due nozioni di εὐτυχία differenti: nel primo egli avrebbe in mente quello stato di prosperità esteriore che, sia nell'*Etica Nicomachea* sia nell'*Etica Eudemia*, è trattato come una condizione instabile della felicità e come il risultato della mera fortuna tipica del lanciatore di dadi; nel secondo, invece, egli farebbe riferimento a quella condizione favorevole che dipende dalla natura o dall'ὁρμή e, perciò, più continua, di cui Aristotele discute più specificamente nel secondo capitolo del libro ottavo dell'*Etica Eudemia* e nell'ottavo capitolo del II libro dei *Magna Moralia*. Ciò, secondo lo studioso, mostrerebbe che, al tempo della stesura del quinto capitolo del secondo libro della *Fisica* e dell'*Etica Nicomachea*, Aristotele non aveva ancora sviluppato il concetto di εὐτυχία come condizione stabile e prossima alla felicità, trattato nell'ottavo

<sup>1</sup> Dudley 2012, 71.

<sup>2</sup> Arist., *Phys.* B 5, 197a30-31.

<sup>3</sup> Arist., *Phys.* B 6, 197b1-5.



libro dell'*Etica Eudemia*, su cui, invece, si baserebbe la trattazione del capitolo sesto del secondo libro della *Fisica* e quella del II libro dei *Magna Moralia*.<sup>4</sup> In quest'ultima opera, poi, Aristotele farebbe esplicitamente uso della nozione di causa accidentale sviluppata nei capitoli 4-6 della *Fisica*, per distinguere l'εὐτυχία che dipende dall'impulso naturale da quella che dipende dal puro caso.<sup>5</sup>

A conclusione di queste considerazioni, dunque, Dudley propone la seguente cronologia degli scritti menzionati: *NE, Phys. II 4-5, EE, Phys. II 6, MM*.<sup>6</sup>

Nel presente articolo sosterrò che la trattazione dell'εὐτυχία che Aristotele fornisce rispettivamente nei capitoli 5 e 6 del secondo libro della *Fisica* non è incoerente. Per fare questo, però, dovrò riesaminare T1 alla luce di un'analisi più generale delle righe che precedono, *Phys. B 5, 197a25-30*, in cui Aristotele tratta rispettivamente dei concetti di fortuna, buona fortuna e fortuna favorevole, da un lato, fortuna, cattiva fortuna, fortuna sfavorevole, dall'altro. Come cercherò di spiegare, infatti, il testo, di per sé alquanto conciso e incerto, può essere più proficuamente interpretato non a prescindere da, ma alla luce di una nozione di εὐτυχία più generale, che comprende non solo i beni elargiti dalla fortuna ma anche quelli che dipendono dalla natura e che coincide quindi con una condizione più stabile come quella descritta nell'*Etica Eudemia*.

Senza entrare troppo, quindi, nelle spinose e complesse questioni di cronologia relativa o autenticità degli scritti aristotelici, spero, tuttavia, di riuscire a mostrare che T1 e T2 non possono essere utilizzati per negare l'unità strutturale della trattazione aristotelica del caso e della fortuna nella *Fisica*.

Il passo che intendo esaminare, inoltre, riveste motivi d'interesse che vanno ben oltre i problemi di coerenza interna della concezione aristotelica della τύχη. In particolare, vorrei concentrarmi su due questioni. La prima riguarda la relazione tra la nozione aristotelica di fortuna, come causa accidentale di ciò che si verifica accidentalmente nell'ambito delle cose che accadono in vista di un fine, e la nozione di cattiva fortuna, che sembra esulare dalla definizione, essendo difficilmente annoverabile tra le cose perseguibili dalla ragione umana. La seconda, molto discussa soprattutto in relazione alle opere etiche, riguarda l'incidenza che la sorte può avere su una condizione complessiva di prosperità e, dunque, di felicità.

Procederò in questo modo: dapprima presenterò il passo e le principali interpretazioni che i commentatori ne hanno dato. Poi enucleerò ed esaminerò le questioni testuali ed esegetiche che ne emergono. Infine proporrò una rilettura della trattazione delle nozioni di 'fortuna', 'buona' e 'cattiva fortuna', 'fortuna favorevole' e 'sfavorevole' che, oltre a preservare la coerenza interna alla concezione aristotelica dell'εὐτυχία, aspira a chiarire la natura della sua relazione con la τύχη.

<sup>4</sup> Dudley 2012, 61 e 248.

<sup>5</sup> Dudley 2012, 253.

<sup>6</sup> Dudley 2012, 257.

## 1. Il testo e le sue principali interpretazioni

Il passo entro cui T1 si colloca è il seguente:

τύχη δὲ ἀγαθὴ μὲν λέγεται ὅταν ἀγαθὸν τι ἀποβῆ, φαύλη δὲ ὅταν φαῦλόν τι, εὐτυχία δὲ καὶ δυστυχία ὅταν μέγεθος ἔχοντα ταῦτα· διὸ καὶ τὸ παρὰ μικρὸν κακὸν ἢ ἀγαθὸν μέγα λαβεῖν ἢ εὐτυχεῖν ἢ ἀτυχεῖν ἐστίν, ὅτι ὡς ὑπάρχον λέγει ἡ διάνοια· τὸ γὰρ παρὰ μικρὸν ὡσπερ οὐδὲν ἀπέχειν δοκεῖ. ἔτι ἀβέβαιον ἢ εὐτυχία εὐλόγως· ἢ γὰρ τύχη ἀβέβαιος· οὔτε γὰρ αἰεὶ οὔθ' ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ οἶόν τ' εἶναι τῶν ἀπὸ τύχης οὐθέν.  
(Arist., *Phys.* B 5, 197a25-32)

Il testo riportato è quello stabilito da Ross, con l'unica variante di anticipare μέγα di fronte a λαβεῖν, in base alla lezione del manoscritto *Parisinus*. Traduco, però, in modo diverso da come fanno gli altri interpreti, riproponendomi di chiarire la ragione di ciò nel corso del saggio:

La fortuna è detta buona, quando ne deriva qualche bene, cattiva, quando ne deriva qualcosa di cattivo, fortuna favorevole e fortuna sfavorevole quando il bene e il male hanno rilevanza: perciò ricevere in misura trascurabile un male o un bene è [*scil.* ancora] avere in grande misura una fortuna favorevole o una fortuna sfavorevole, poiché il pensiero dice che [quel male o quel bene] è come se ci appartenesse [*scil.* ma che, di fatto, non è così]. Infatti, ciò che è trascurabile non ci impedisce [di avere una fortuna favorevole o sfavorevole]. Inoltre, è ragionevole [sostenere] che la fortuna favorevole è qualcosa d'instabile: infatti, la fortuna è instabile: infatti niente di ciò che deriva dalla fortuna potrebbe essere sempre o per lo più.

Il brano, com'è noto, s'inserisce nell'ambito di un'analisi più ampia delle nozioni di fortuna e caso, intesa a stabilire se esistano, che cosa siano, quali siano le loro cause, in cosa si distinguano e in che modo siano riconducibili allo schema delle quattro cause fornite nel precedente capitolo del II libro della *Fisica*.<sup>7</sup> Aristotele, dopo

<sup>7</sup> Aristotele in *Phys.* B 4, 195b31-36. La questione se caso e fortuna esistano, più in particolare, è affrontata già a partire dal quarto capitolo, attraverso un esame delle opinioni di coloro che ne negano l'esistenza o negano che caso e fortuna siano da annoverare tra le cause presenti in natura. Il problema, poi, è ripreso all'inizio del quinto capitolo (196b10-17) in cui Aristotele offre un argomento a sostegno dell'esistenza di τύχη e αὐτόματον. La questione di cosa siano 'fortuna' e 'caso' è affrontata nel capitolo quinto (196b17-197a8) attraverso un metodo divisorio, per mezzo del quale Aristotele isola nell'ambito degli enti che si generano e vengono a essere, quelli che si verificano accidentalmente e rientrano nell'ambito di quelle cose perseguibili dalla natura o dalla ragione umana, e attraverso la distinzione tra cause per sé e cause accidentali. La 'fortuna' è, perciò, illustrata attraverso un esempio e definita come «causa per accidente, nell'ambito delle cose che vengono a essere in base a una scelta tra le cose che vengono ad essere in vista di un fine.» La questione del perché la fortuna esista è trattata nell'ambito di una riconsiderazione delle opinioni correnti. Aristotele, dopo aver riaffermato in che senso la fortuna sia una causa indeterminata, si pone il problema di capire se allora la fortuna possa derivare da qualsiasi cosa capiti (197a20-25). Per un esame più approfondito del tema,

aver fornito la sua definizione di τύχη, confronta il risultato della sua indagine con le opinioni correnti allo scopo di mostrare, da un lato, che il suo concetto di fortuna è in accordo con quanto pensano i più, vale a dire che essa è una causa indeterminata, oscura al ragionamento umano ecc.; dall'altro, di correggere queste opinioni, specificando, per esempio, in che senso sia esatto sostenere che la fortuna non è causa di nulla o che possa essere, a sua volta, il risultato di una causa qualsiasi. In tale contesto, il passo citato è generalmente considerato una digressione, che «esula dal campo dell'indagine della fisica, avendo piuttosto a che fare con il campo dell'azione umana e della valutazione razionale dell'uomo.»<sup>8</sup>

È chiaro, tuttavia, che, a questo punto del trattato, il brano svolge almeno due funzioni. La prima è di introdurre, tramite una considerazione del linguaggio ordinario e del significato dei termini in uso, un'altra opinione comune sulla fortuna, da cui avviare una riflessione sulla dimensione pratica della nozione che sarà poi fondamentale per distinguerla dall'αὐτόματον. Qui, infatti, Aristotele, analizzando termini tra loro etimologicamente connessi, stabilisce una relazione tra la τύχη e l'εὐτυχία e, tramite questa, tra la τύχη e l'εὐδαιμονία, che servirà, poi, nel sesto capitolo, come criterio per distinguere i concetti di 'caso' e 'fortuna'. Come cercherò di mostrare, però, analogamente a quanto accade anche per gli altri ἔνδοξα esaminati, anche in questo caso, lo scopo dell'autore è, in parte, di correggere la tesi corrente, negando che vi sia effettiva continuità tra le due nozioni, se intese in modo appropriato. La seconda funzione del brano sembra essere quella di estendere la definizione di 'fortuna', illustrata tramite un caso di 'buona fortuna', anche alla 'cattiva' sorte. Su questo punto, che, come si è anticipato nel corso dell'introduzione, è controverso, tornerò più avanti.

Se la rilevanza del passo nell'economia del trattato si può facilmente spiegare, il suo significato rimane, invece, incerto, soprattutto relativamente alle righe 27-29 (διὸ καὶ ... ἀπέχειν δοκεῖ). A tale proposito, sappiamo che già i commentatori antichi ebbero difficoltà a interpretarlo e proposero soluzioni esegetiche diverse.

Tra questi, Simplicio ci offre la disamina più approfondita. Innanzitutto, egli sente l'esigenza di chiarire la differenza tra la 'buona fortuna' e la 'fortuna favorevole', da un lato, e la 'cattiva fortuna' e la 'fortuna sfavorevole', dall'altro, in quanto i prefissi εὐ- e δυσ- marcano uno scarto qualitativo e non solo quantitativo tra le nozioni di ἀγαθὴ τύχη ed εὐτυχία, da un lato, e quelle di φαύλη τύχη e δυστυχία, dall'altro. La nozione di 'fortuna favorevole', per esempio, rispetto a quella di 'buona fortuna' che indica uno stato di moderato benessere, designa la condizione eccellente tipica dell'uomo pienamente dotato, non solo esteriormente ma anche intellettualmente. La nozione di 'fortuna sfavorevole', invece, si riferisce a uno stato di complessiva disgrazia. Questa sottolineatura, secondo me condivisibile, si perde nella traduzione

rimando, per citare alcuni dei lavori più recenti, a Quarantotto 2005; Zucca 2005; Giardina 2006, 187-214; Rossi 2011; Dudley 2012, capitoli I-II, 19-100; Masi 2013.

<sup>8</sup> Giardina 2006, 205-06. Analogamente Rossi 2011, 177 n. 73, ritiene che la funzione del passaggio in questo trattato non sia del tutto chiara e che, per questo, il brano debba essere considerato una digressione, per quanto «informativa rispetto al concetto pratico di fortuna e alla sua relazione con la felicità.»

dei commentatori contemporanei, i quali, riferendo ταῦτα ai risultati della τύχη, cioè a quel di buono o di cattivo che ne deriva, finiscono per interpretare le nozioni di ἀγαθὴ τύχη ed εὐτυχία, φαύλη τύχη e δυστυχία senza soluzione di continuità. Come si vedrà, tuttavia, ciò non è necessario.

Alla luce, poi, della differenza di significato tra buona fortuna e fortuna favorevole, cattiva fortuna e fortuna sfavorevole, Simplicio prosegue la sua analisi, fornendo due possibili interpretazioni delle righe centrali.

In base a una prima interpretazione, condivisa anche da Filopono, Aristotele sosterebbe che ‘essere sul punto di’ o ‘mancare di poco’ un grande male o un grande bene è avere una fortuna favorevole o avere una fortuna sfavorevole.

In base a una seconda interpretazione, che Simplicio attribuisce a Porfirio e ad Alessandro, Aristotele sosterebbe, invece, che ‘ricevere di poco’ un grande bene o un grande male è, comunque, avere una fortuna favorevole o sfavorevole, a patto che ciò che si è ‘ricevuto di poco’ sia significativo per la condizione complessiva di chi ne gode. Simplicio scarta, comunque, l’interpretazione di Porfirio e Alessandro sulla base del fatto che mal si accorda con quanto Aristotele spiega poi, ovvero che la mente tratta quel bene e quel male come se ci appartenessero, anche se di fatto non è così.

L’interpretazione di Simplicio è stata ripresa, successivamente, da molti commentatori contemporanei, tra i quali mi limito a menzionare Hamelin,<sup>9</sup> Ross,<sup>10</sup> Charlton,<sup>11</sup> Russo,<sup>12</sup> Carteron,<sup>13</sup> Couloubaritsis,<sup>14</sup> Ruggiu,<sup>15</sup> Repellini,<sup>16</sup> Giardina.<sup>17</sup> Ci sono, tuttavia, delle eccezioni degne di nota.

Va ricordato, innanzitutto, che non tutti gli interpreti sentono oggi la necessità di soffermarsi su questo passo. Curioso, per esempio, il fatto che Dudley, che pure utilizza la parte iniziale dedicata alla distinzione dei vari concetti di ἀγαθὴ τύχη ed εὐτυχία, φαύλη τύχη e δυστυχία, nonché la parte conclusiva, per affermare una sostanziale disomogeneità tra quanto qui sostenuto e quanto affermato da Aristotele all’inizio del sesto capitolo, non esamini il cuore dell’argomento aristotelico, che pure è rilevante per la sua tesi.<sup>18</sup>

Secondo Boeri, poi, in questo passo Aristotele sarebbe interessato a mostrare l’ampiezza del significato del termine ‘fortuna’, «che può significare il caso (*azar*) o la buona fortuna o sorte, quando si applica specificamente all’ambito delle azioni umane.» Per questo motivo, Aristotele sosterebbe «che si parli di buona o cattiva fortuna quando il bene o il male che ne risultano acquistano una certa importanza.

<sup>9</sup> Hamelin 1907, 19 e 127.

<sup>10</sup> Ross 1936, 522.

<sup>11</sup> Charlton 1970, 35.

<sup>12</sup> Russo 1968, 43.

<sup>13</sup> Carteron 1973, 72.

<sup>14</sup> Couloubaritsis 1991, 62.

<sup>15</sup> Ruggiu 1995, 87.

<sup>16</sup> Repellini 1996, 100.

<sup>17</sup> Giardina 2006, 205-06.

<sup>18</sup> Anche Rossi 2011, 177, si limita a considerare del passo le righe 197a25-27.

Così ‘essere sul punto di’ ricevere un grande male o un grande bene è, rispettivamente essere sfortunato o fortunato.»<sup>19</sup>

Analogamente intende Radice, il quale traduce in questo modo: «Inoltre, si dice buona fortuna quando capita qualcosa di buono, e invece sfortuna quando capita un incidente, oppure nei casi di particolare rilevanza, si parla di buona o di mala sorte. Per la stessa ragione anche l’essere a un passo dall’aver un gran bene o un gran male equivale a essere fortunati o sfortunati, perché la mente si esprime come se l’uno o l’altro fossero già presenti ed, effettivamente, l’‘essere lì a un passo’ dà l’impressione che non si frapponga nessuna distanza.»<sup>20</sup>

In base a questa soluzione, dunque, sembrerebbe che solo l’‘essere sul punto di’ ricevere un male o un bene sia sufficiente a farci essere fortunati o sfortunati, come per dire che ‘essere sul punto di’ riscuotere un’ingente somma di denaro o ‘sul punto di’ essere vittime di un naufragio determini già di per sé una condizione favorevole o sfavorevole. L’interpretazione, però, mi pare poco plausibile. Mi sembra almeno improbabile che Aristotele possa condividere l’idea che ciò che ‘è sul punto di’ accadere a causa della fortuna, come il recupero di un’ingente somma di denaro o un naufragio, e che non è ancora accaduto, debba necessariamente verificarsi, date certe condizioni antecedenti, e possa, a sua volta, determinare uno stato di cose futuro, come il godere di una condizione favorevole o sfavorevole. Questa tesi, infatti, sarebbe contraria a quanto egli ha sostenuto in precedenza sull’imprevedibilità, l’eccezionalità e l’indeterminatezza degli eventi casuali, che si caratterizzano per il fatto di essere risultati totalmente inattesi e non necessitati, ovvero non già contenuti nell’azione del principio di movimento, qualificata da una certa forma e, perciò, di per sé orientata a realizzare un fine diverso da quello con cui si conclude effettivamente il processo.»<sup>21</sup>

Più interessante, invece, mi pare l’idea che l’espressione τὸ παρὰ μικρὸν κακὸν ἢ ἀγαθὸν μέγα λαβεῖν vada intesa in un senso positivo, come, in base alla testimonianza di Simplicio, avrebbero già pensato Porfirio e Alessandro.

Nelle prossime pagine, tuttavia, vorrei provare a sostenere che qui Aristotele voglia dire qualcosa di diverso da quello che avevano pensato loro, cioè che ‘ricevere di poco’ un grande male o ‘di poco’ un grande bene è ancora avere una fortuna favorevole o una fortuna sfavorevole, in quanto quel bene e quel male non sono sufficienti a cambiare la complessiva condizione di chi li riceve. Per fare questo, interpreterò diversamente il significato della spiegazione aristotelica alle righe 29-30: ὅτι ὡς ὑπάρχον λέγει ἡ διάνοια· τὸ γὰρ παρὰ μικρὸν ὥσπερ οὐδὲν ἀπέχειν δοκεῖ.

La diversa lettura che proporrò permetterà di valorizzare lo scarto qualitativo, e non solo quantitativo, tra le nozioni di fortuna buona e fortuna favorevole, fortuna cattiva e fortuna sfavorevole, che pure Simplicio ha avuto il merito di sottolineare, e di rendere, così, più coerente la concezione aristotelica dell’εὐτυχία.

<sup>19</sup> Boeri 1993, 193-94, trad. mia.

<sup>20</sup> Radice 2011, 211.

<sup>21</sup> Su questo punto rimando alla convincente analisi di Rossi 2011, 181-235, sulla struttura della causalità accidentale, e al saggio della stessa autrice presente in questo volume.

## 2. Per una nuova interpretazione del testo: alcune questioni preliminari

Per enucleare più chiaramente le questioni che emergono dal testo e interpretarne meglio il significato, possiamo dividerlo e analizzarlo in cinque parti:

1. nella prima (197a25-27: τύχη ... ταῦτα), Aristotele opera una distinzione, sulla base del linguaggio ordinario (λέγεται), tra nozioni apparentemente connesse, tra fortuna buona (ἀγαθὴ τύχη) e favorevole da un lato (εὐτυχία), e fortuna cattiva (φαύλη τύχη) e fortuna sfavorevole dall'altro (δυστυχία);
2. nella seconda parte (27-29: διὸ ... ἐστίν), egli muove quindi dal piano del linguaggio a quello della realtà (ἐστίν) e, alla luce della distinzione operata, trae una conclusione (διὸ) circa la relazione tra male e bene, da un lato, fortuna favorevole e fortuna sfavorevole, dall'altro;
3. nella terza parte (29: ὅτι ... διάνοια) Aristotele dà ragione (ὅτι) della sua conclusione sulla base di come il pensiero razionale tratta il male e il bene in questione;
4. nella quarta parte (29-30: τὸ γὰρ ... δοκεῖ) offre un'altra spiegazione (γὰρ);
5. infine, nell'ultima parte (31-32: ἔτι ... οὐθέν), Aristotele esprime condivisione su quanto l'opinione comune pensa dell'εὐτυχία ovvero che la fortuna favorevole è instabile in quanto la fortuna è instabile.

Data questa divisione, le questioni su cui mi vorrei soffermare sono le seguenti:

1. se e in che modo la nozione di cattiva fortuna sia riconducibile alla definizione di fortuna data, vale a dire di «causa per accidente, nell'ambito delle cose che vengono a essere in base a una scelta tra le cose che vengono a essere in vista di un fine»,<sup>22</sup>
2. quale differenza intercorra qui, per Aristotele, tra buona fortuna e fortuna favorevole, da una parte, cattiva fortuna e fortuna sfavorevole, dall'altra, se essa sia solo di dimensione o qualità e se, quindi, la condizione di εὐτυχία dipenda in tutto e per tutto dalla τύχη o, se invece, non sia completamente riducibile a essa;
3. in che modo soffrire un male o godere di un bene e schivare un male o sfiorare un bene incida su una complessiva condizione di prosperità o disgrazia;
4. quale funzione svolga il pensiero razionale in tale contesto;
5. come debba essere intesa la spiegazione fornita della quarta parte, se come una spiegazione dell'operato della mente o di tutto ciò che è sostenuto a partire dalla riga 27;
6. infine, come si debba intendere l'ultima parte, che corrisponde a T1, alla luce di quanto precede.

Nel prossimo paragrafo (2.1) affronterò la prima questione. Nel paragrafo successivo (2.2) introdurrò in modo generale le nozioni di εὐτυχία, ἀτυχία e δυστυχία. Nel paragrafo 2.3 affronterò l'analisi delle righe 27-30 e tratterò perciò i punti 3, 4, 5 sopra menzionati. Infine, in conclusione, tenterò di rileggere T1, alla luce dell'analisi svolta.

<sup>22</sup> Arist., *Phys.* B 5, 197a5-8.

## 2.1 La definizione aristotelica di 'fortuna' e i casi di 'cattiva fortuna'

Un primo problema, che vale la pena esaminare non solo per il suo interesse intrinseco, ma anche per la rilevanza che esso ha per la comprensione del passo, concerne il tipo di relazione stabilita tra la nozione di 'fortuna' e quella di 'cattiva fortuna'. La questione emerge, secondo alcuni critici, dal fatto che la definizione di τύχη fornita nel quinto capitolo del secondo libro della *Fisica* sembra di per sé escludere i casi di 'cattiva fortuna'. Infatti, com'è stato sostenuto, la fortuna è causa di quegli eventi che si verificano eccezionalmente, ma che sarebbero, comunque, potuti essere oggetto di scelta razionale, in quanto rientrano tra le cose che avvengono in base a una scelta tra quelle che sono in vista di un fine. Un esito sfortunato, tuttavia, non potrebbe mai essere deliberatamente perseguito da un agente razionale nel pieno delle sue facoltà psichiche. Sembrerebbe, perciò, che Aristotele abbia difficoltà, sulla base della propria definizione di 'fortuna', a spiegare la natura della 'cattiva fortuna'. Per risolvere la questione, alcuni interpreti hanno suggerito di pensare che il filosofo operi con due nozioni di τύχη: una più ampia, che comprenderebbe tutti i casi di fortuna, positivi e negativi, e una più ristretta e tecnica che riguarderebbe più specificamente quelli positivi.<sup>23</sup>

Mi pare, tuttavia, che su questo problema si possano svolgere le seguenti considerazioni. In primo luogo, è certo che Aristotele considerasse la τύχη come un principio sia di beni sia di mali.<sup>24</sup> È quindi poco plausibile che la sua definizione di fortuna non comprenda anche i casi di cattiva fortuna.<sup>25</sup>

In secondo luogo, se è vero che l'esempio utilizzato in *Fisica* B 5 illustra un caso di buona fortuna (l'incontro accidentale di un tizio al mercato con il proprio debitore e l'imprevisto recupero del proprio denaro) è vero anche che, in altri scritti in cui è analizzata la struttura dell'ente e della causa accidentale nell'ambito dei processi deliberativi, gli esempi vertono anche su casi di cattiva fortuna, come il finire a Egina, spinti da una tempesta o costretti dai pirati, quando si era diretti altrove, o la morte violenta di Nicostrato uscito da casa per bere qualcosa.<sup>26</sup> Il fatto che nella *Fisica* Aristotele si concentri su esiti positivi si può comprendere in questo modo. L'intera trattazione sulle nozioni di caso e fortuna è funzionale a individuare alcuni criteri per riconoscere e distinguere i mutamenti che sono autenticamente teleologicamente orientati da quelli che sembrano esserlo. L'autore, cioè, intende spiegare perché l'ordine e la regolarità dei processi naturali, pratici e poetici non possano essere spiegati sulla base di teorie meccanicistiche che prescindano completamente dalle nozioni di forma e fine e spieghino la generazione e l'essenza delle cose come l'esito del caso. I casi di buona fortuna, tuttavia, in questo senso, possono costituire un problema per la teleologia aristotelica, poiché esemplificano il modo in cui la natura

<sup>23</sup> Sulla questione si vedano Ross 1936, 41; Mansion 1946, 307 e 311; Lennox 1982, 230 n. 28.

<sup>24</sup> Arist., *EE* VIII 2, 1247B2-4. Il passo è opportunamente ricordato a questo proposito da Dudley 2012, 44.

<sup>25</sup> Su questo si veda anche Rossi 2011, 177.

<sup>26</sup> Arist., *Metaph.* Δ 30, 1025a 25-30 ed E 3.

potrebbe operare senza l'azione qualificante e orientante della forma e del fine. Lo scopo di Aristotele, quindi, sarebbe considerare casi di buona fortuna al fine di mostrare come gli esiti della τύχη, per quanto positivi, siano, comunque, enti accidentali ovvero accadimenti, insiemi di proprietà o stati di cose transitori ed eccezionali.<sup>27</sup>

In terzo luogo, il fatto che Aristotele definisca la 'fortuna', come una causa che opera «nell'ambito delle cose che vengono a essere in base a una scelta tra le cose che vengono ad essere in vista di un fine» non deve essere necessariamente interpretato nel senso che qualsiasi esito della fortuna debba essere un fine perseguibile dalla ragione. La definizione potrebbe essere anche intesa in un senso più ampio, cioè nel senso che gli esiti della fortuna ricadono tra i risultati di processi pratici, come esiti inaspettati di un'azione pianificata in vista di altro, che potrebbero essere, essi stessi, oggetto di scelta,<sup>28</sup> come qualcosa da perseguire (p.e. il recupero di un debito) ma anche qualcosa da evitare (p.e. l'assalto dei pirati), se l'agente fosse in grado di determinare tutte le circostanze che contribuiscono a produrre l'evento e a deliberare di conseguenza.

Infine, com'è stato brillantemente mostrato da Rossi anche nel saggio presente in questo volume, i casi di cattiva fortuna (come trovare una morte violenta mentre si esce da casa per bere) riproducono la stessa struttura causale del caso di buona fortuna esaminato in *Fisica* B 5. Le due situazioni, infatti, hanno in comune i seguenti tratti. Innanzitutto, in entrambe si ha un principio di movimento, la cui azione è esercitata su certe circostanze concrete ed è diretta a un fine diverso da quello che è prodotto. In entrambi i casi questo principio del movimento è individuato in un soggetto razionale deliberante. Le circostanze concrete, invece, costituiscono il mezzo dell'azione del principio del movimento, che, con una felice definizione, è stato definito anche come il «sostrato cinetico» del processo o «il contesto situazionale che permette la realizzazione dell'azione.»<sup>29</sup> In un caso, il sostrato cinetico è dato dall'andare al mercato, che è il mezzo per realizzare il fine di vedere o fuggire qualcuno, andare a teatro ecc. Nell'altro caso, il sostrato cinetico è costituito dall'uscire di casa, che è il mezzo necessario al raggiungimento del fine, cioè alla soddisfazione della sete. Questo sostrato, che, in senso lato, rappresenta il fattore materiale del processo poetico in corso, ha la capacità di essere altrimenti da com'è e subire azioni caratterizzanti da parte di motori differenti. Andare al mercato può coincidere eccezionalmente con l'incontro con un debitore; uscire da casa, invece, con l'incontro con il proprio assassino. Il fine verso cui il processo di cambiamento è originariamente diretto, inoltre, consiste nell'attuazione della natura o della forma o dell'intenzione presente nel principio del cambiamento. Nel caso del tizio che va al mercato, il fine coincide con l'attuazione dell'intenzione per cui è andato al mercato, che Aristotele lascia indeterminata; nel caso del tizio che esce da casa, con la soddisfazione della sete. Infine, in entrambe le situazioni considerate, il processo si compie con un risultato inatteso, che, a sua volta, dipende dall'accidente del sostrato ci-

<sup>27</sup> Su questo si veda Quarantotto 2005, 46-47; Rossi 2011, 178; Dudley 2012, 42-48.

<sup>28</sup> Sulla distinzione tra una definizione ampia e una ristretta di teleologia, si veda Quarantotto 2005, 58.

<sup>29</sup> Rossi 2011, 171.



netico, che s'inserisce nell'ambito di ciò che non avviene né necessariamente né per lo più, vale a dire l'incontro con il debitore o l'assassino. La differenza tra il caso del tizio che va al mercato e quello del tizio che esce da casa e trova la morte consiste nel fatto che, nel primo, il risultato è un bene, che perfeziona la riuscita di un'azione, contribuendo, oltre alle previsioni e alle intenzioni, a incrementare la condizione di benessere di chi agisce; nel secondo, è un male, in quanto fattore che ostacola la realizzazione di un progetto fino anche a impedire la possibilità di realizzare un progetto di vita completo, ma che sarebbe, comunque, potuto essere evitato, modificando la strategia d'azione.

Chiarite la natura della cattiva fortuna, la sua relazione con la nozione generale di fortuna e la differenza con la buona fortuna, possiamo esaminare la seconda questione, che è al centro di questo saggio, vale a dire quale rapporto Aristotele stabilisca tra la buona fortuna e la cattiva fortuna, da un lato, la fortuna favorevole e la fortuna sfavorevole dall'altro.

## 2.2 Εὐτυχία, δυστυχία, ἀτυχία

Per comprendere la distinzione tra la buona fortuna e la cattiva fortuna, da un lato, la fortuna favorevole e la fortuna sfavorevole dall'altro, bisogna ricordare brevemente il significato delle espressioni εὐτυχία, δυστυχία, ἀτυχία.

Per εὐτυχία Aristotele intende, in generale, l'insieme dei beni esteriori all'anima (come ricchezza, buona nascita, buona discendenza, bellezza, doti naturali,<sup>30</sup> il poter avere figli)<sup>31</sup> che sono condizione della felicità. All'interno di questa nozione generale, poi, Aristotele distingue due tipi più specifici di εὐτυχία.

Nel secondo capitolo del libro VIII dell'*Etica Eudemia*, infatti, Aristotele distingue due tipi di buona fortuna: una che dipende o dalla natura o da un impulso naturale verso il bene, ovvero un'ispirazione divina, che non può essere oggetto di scelta e si caratterizza per essere continua; un'altra che, invece, deriva propriamente dalla fortuna, e che non può dare risultati permanenti. Del primo tipo fanno parte, per esempio, le doti con cui nasciamo e il fatto che le azioni di un certo soggetto, anche se compiute senza una pianificazione razionale appropriata, si risolvono positivamente. Nell'*Etica Eudemia*, in particolare, Aristotele fa l'esempio della predisposizione al canto, che fa sì che uno sappia cantare, anche senza avere scienza o capacità d'insegnamento, seguendo semplicemente il suo impulso naturale. Per esemplificare, invece, il secondo tipo di fortuna, Aristotele fa l'esempio della fortuna favorevole che appartiene al giocatore di dadi, che può anche ottenere parecchie vincite consecutive, ma che non può, comunque, contare in modo stabile su un risultato positivo.<sup>32</sup> Questa distinzione trova, in parte, un riscontro anche nei *Magna Moralia*, dove, però, sono indicate due ragioni per cui la 'fortuna favorevole' è una condizione

<sup>30</sup> Arist., *EN* 1179b22-23.

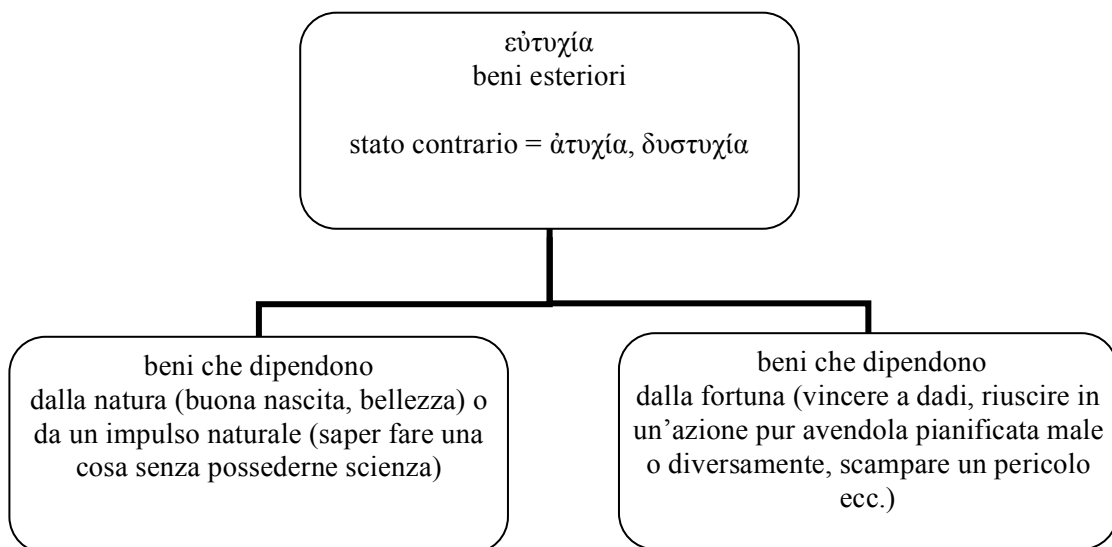
<sup>31</sup> Arist., *EN* 1099a31 ss.

<sup>32</sup> Arist., *EE* VIII 2, 1247b28ss.

stabile e continua. C'è l'εὐτυχία che consiste nell'avere beni come una buona nascita, la bellezza, ecc.,<sup>33</sup> e quella, detta in senso proprio, che dipende da un impulso naturale o da un'ispirazione divina verso il bene.<sup>34</sup> Quest'ultima è distinta da quell'εὐτυχία che coincide con il successo di un'azione o lo scampato pericolo, che sono casi di εὐτυχία non in senso proprio, ma κατὰ συμβεβηκός.<sup>35</sup>

Δυστυχία e ἀτυχία, invece, indicano stati contrari all'εὐτυχία. Aristotele non sembra distinguere chiaramente tra i due termini. Da alcune attestazioni, tuttavia, si può ricavare che la δυστυχία indica più specificamente lo stato di disgrazia che deriva dalla perdita dei beni o dall'acquisizione di mali dovuta alle circostanze fortuite;<sup>36</sup> mentre l'ἀτυχία sembra designare più in generale lo stato di fortuna sfavorevole dovuto a una privazione originaria di beni, sia questa mancanza dovuta alla natura o alla cattiva fortuna.

Possiamo sintetizzare e visualizzare quanto detto nel seguente schema:



Ora, secondo l'interpretazione di Dudley, la nozione aristotelica di εὐτυχία avrebbe subito nel tempo un'evoluzione. In particolare, nell'*Etica Nicomachea* e in *Fisica B 5* Aristotele avrebbe considerato il possesso di beni esteriori come il risultato della τύχη. Così facendo, quindi, non solo non avrebbe distinto tra una condizione favorevole stabile e una condizione favorevole transitoria, ma non avrebbe nemmeno distinto tra i beni permanenti e continui derivanti da una causa materiale e quelli derivanti da un impulso naturale. Nell'*Etica Eudemia*, invece, Aristotele avrebbe individuato un significato di prosperità più stabile, irriducibile all'azione del caso e un senso di fortuna favorevole più instabile. Egli, tuttavia, non avrebbe operato al-

<sup>33</sup> Arist., *MM* II 8, 1207a18-26.

<sup>34</sup> Arist., *MM* II 8, 1207a35-b5.

<sup>35</sup> Arist., *MM* II 8, 1207b9-16.

<sup>36</sup> Come si evince da Arist., *EN* I 1100a21; VII 1153b19ss.; VIII 1155a11.

cuna divisione nell'ambito della fortuna favorevole stabile tra beni come la nascita o la bellezza e beni come il cantar bene senza possedere scienza. In *Fisica* B 6, invece, Aristotele si sarebbe servito della distinzione stabilita in *Etica Eudemia* e avrebbe indicato in una condizione stabile di fortuna favorevole lo stato più prossimo alla felicità. Nei *Magna Moralia*, infine, oltre a riprendere la divisione dei due tipi di εὐτυχία stabilita nell'*Etica Eudemia*, Aristotele avrebbe individuato, nell'ambito di una fortuna favorevole stabile, quel tipo di fortuna che dipende da una causa materiale e quella che dipende dall'impulso naturale, e, infine, avrebbe utilizzato la nozione di accidentalità sviluppata nella *Fisica*, per distinguere l'azione di successo dettata dall'impulso naturale da quella riuscita per accidente. Tutto ciò, secondo Dudley, proverebbe che la trattazione aristotelica dell'εὐτυχία in *Fisica* B 5 è precedente a quella di *Etica Eudemia* e a quella dei *Magna Moralia* e che, presuppone, invece, solo la nozione di prosperità utilizzata nell'*Etica Nicomachea*.

Come si è anticipato in sede introduttiva, senza poter rendere pienamente giustizia al lavoro di Dudley ed entrare nelle questioni di cronologia relativa e autenticità degli scritti aristotelici, nei limiti del presente articolo, vorrei concentrarmi su un'unica questione, vale a dire chiarire se in *Fisica* B 5, 197a25-31 ci siano indicazioni utili su come intendere la nozione di εὐτυχία, se in un senso ampio, come condizione inclusiva di tutti i beni esteriori indipendentemente dalla loro origine, o ristretto, e, in questo secondo caso, in quale accezione, se per designare l'insieme dei beni esteriori che dipendono dalla causa materiale e dall'impulso naturale o quelli che dipendono propriamente dalla fortuna ovvero da una causa accidentale.<sup>37</sup>

Secondo Dudley, il fatto che nella riga 31 Aristotele tratti l'εὐτυχία come qualcosa d'instabile e la metta in relazione con la τύχη sarebbe il segno inequivocabile di un uso del termine limitato alla nozione di prosperità dipendente dalla fortuna.

Analogamente, molti interpreti moderni rendono il testo in modo tale da accentuare la continuità tra la nozione di τύχη e quella di εὐτυχία. La maggior parte di loro, infatti, come si è già anticipato, riferisce il pronome ταῦτα al bene o al male che deriva dalla τύχη e rendono il sostantivo μέγεθος in modo tale da stabilire tra i beni e i mali derivanti dalla fortuna e quelli che determinano una condizione favorevole solo una differenza di tipo quantitativo. Indicativa, in proposito, mi pare la traduzione di Charlton: «Luck is called good when something good comes out, and bad when something bad, and it is called good fortune or bad fortune when *the consequences are sizable*.»<sup>38</sup>

A sostegno di questa soluzione, si deve anche menzionare una lezione attestata dal manoscritto *Parisinus* e dalla parafrasi di Temistio,<sup>39</sup> in base alle quali, alla riga 25, avremmo prima di τύχη qualcosa del tipo «la fortuna è favorevole quando risulta [una cosa], poiché è stata scelta; si dà, invece, mancanza di fortuna quando risulta [una cosa] contraria alla scelta.»

<sup>37</sup> Dudley 2012, 238-57.

<sup>38</sup> Charlton 1970, 35.

<sup>39</sup> Temistio, in *Phys.* 53.24-5.

Questa precisazione, infatti, parrebbe confermare che la fortuna favorevole rientri tra i risultati dei processi pratici e produttivi, deliberati da un soggetto razionale, dovuti specificamente alla fortuna.<sup>40</sup>

Mi pare possibile, tuttavia, prescindendo per il momento dalla riga 31, interpretare il testo in modo diverso, alla luce delle seguenti considerazioni.

In primo luogo, il pronome ταῦτα di riga 27 può riferirsi all'ἀγαθόν e al φαῦλον in generale e non necessariamente a quel bene o quel male particolare che deriva rispettivamente dalla buona fortuna e dalla cattiva fortuna e che Aristotele menziona nelle linee precedenti.<sup>41</sup>

In secondo luogo, come già suggerito da Simplicio nel suo commento, μέγεθος può essere inteso non solo in termini esclusivamente quantitativi, ma anche qualitativi e designare la rilevanza che i beni e i mali devono possedere per determinare una condizione complessiva di εὐτυχία.

In terzo luogo, come sostenuto da Ross, «the identification of εὐτυχία with the success of an endeavour is not Aristotelian.» È più plausibile, invece, pensare che la versione del *Parisinus* così come la parafrasi di Temistio, siano state ispirate da Eudemo, il quale individuava esplicitamente la fortuna favorevole nel successo di un'azione, o da qualche Peripatetico a lui vicino.<sup>42</sup>

Infine, vale la pena notare che, se alla riga 27 Aristotele utilizza il termine δυστυχία, più avanti per indicare lo stato sfavorevole utilizza il termine ἀτυχία, che, come si è detto, non sembra applicarsi a quei casi di disgrazia dovuti alla mera fortuna.

Alla luce di queste considerazioni, mi sembra ragionevole pensare che Aristotele anche in questo passo della *Fisica*, stabilendo una differenza tra l'ἀγαθὴ τύχη e l'εὐτυχία, da un lato, la φαύλη τύχη e la δυστυχία, dall'altro, stia utilizzando nozioni di 'fortuna favorevole' e 'sfavorevole' più ampie di quelle che gli ascrive Dudley.

La differenza tra buona fortuna e fortuna favorevole, da un lato, fortuna cattiva e fortuna sfavorevole dall'altro, cioè, sarebbe non solo di dimensioni ma anche di significato. L'εὐτυχία e la δυστυχία, infatti, sembrano anche qui comportare un grado di completezza nel possesso dei beni e dei mali tale da designare stati qualitativamente diversi dal colpo di fortuna o dal colpo di sfortuna.

Questo modo di interpretare l'inizio del passo mi pare più proficuo anche per comprendere quanto segue, vale a dire che tipo di relazione Aristotele intenda stabilire tra un male derivante dalla fortuna e l'εὐτυχία, e tra un bene derivante dalla fortuna e la δυστυχία, o, più semplicemente, per capire quanta incidenza abbiano le circostanze fortuite sulle condizioni generali di benessere e malessere.

<sup>40</sup> Arist., *MM* II 8, 1207a26-30.

<sup>41</sup> Questa soluzione è adottata, per esempio, da Boeri 1993, 89; Russo 1968, 43; Ruggiu 1995, 87.

<sup>42</sup> Ross 1936, 522.

### 2.3 L'incidenza della fortuna su una complessiva condizione di prosperità esteriore o di disgrazia

È noto come Aristotele riconosca alla fortuna una funzione rilevante rispetto al complessivo stato di benessere esteriore di un individuo e quindi rispetto alla sua felicità. Egli, infatti, ritiene il possesso di alcuni beni, quali la nascita, la disponibilità di onori e di ricchezze, i figli, le doti fisiche, come condizione necessaria alla realizzazione di una vita completamente soddisfacente, considerando felice solo chi abbia fruito di una moderata prosperità e abbia vissuto sufficientemente, senza subire perdite capaci di mutare la sua complessiva condizione. La questione dell'incidenza della fortuna sul bene umano è ampiamente trattata nelle opere *Etiche* ed è stata ampiamente oggetto di discussione da parte dei critici, che hanno spesso evidenziato l'originalità o i limiti della dottrina aristotelica su questo punto rispetto alle teorie etiche del tempo.<sup>43</sup>

Un riflesso del problema si trova, a mio avviso, anche nel breve passo che è qui oggetto di analisi, in particolare nelle righe 27-30. Il significato di queste linee, tuttavia, è complicato da alcune incertezze e ambiguità del testo, che vale la pena affrontare per capire in che modo Aristotele concepisca esattamente la relazione tra la τύχη, da un lato, l'εὐτυχία e la δυστυχία, dall'altro. Come si è in parte anticipato ci sono tre questioni principali da considerare:

1. la prima riguarda alcune varianti del testo che rendono meno scontata l'interpretazione delle righe 27-29;
2. la seconda attiene alla funzione che la mente dovrebbe giocare nella percezione del male o del bene ricevuto;
3. la terza è relativa alla spiegazione fornita da Aristotele alle righe 29-30.

#### 2.3.1 Problemi testuali e di traduzione

Alla riga 28 tutti i manoscritti, Simplicio e la parafrasi di Filopono riportano κακὸν ἢ ἀγαθόν. In un lemma, tuttavia, Filopono suggerisce un'inversione dei due termini ἀγαθὸν ἢ κακόν. Tra gli interpreti moderni, Radice nella sua traduzione sembra accogliere questo suggerimento, in quanto traduce, come si è visto, come se i termini fossero invertiti. Da un punto di vista testuale, però, è più sicura la versione κακὸν ἢ ἀγαθόν e questa è un'altra ragione, per cui l'interpretazione del testo da lui suggerita mi pare poco plausibile.

Sempre alla riga 28, poi, è incerta la posizione di μέγα: alcuni manoscritti (Λ) e i commentatori (PS) riportano μέγα dopo λαβεῖν; il manoscritto E (*Parisinus*) riporta μέγα prima di λαβεῖν. Da un punto di vista testuale è più sicura la versione di Λ, tuttavia qui il significato di εὐτυχεῖν, inteso nel senso ampio suggerito nel precedente

<sup>43</sup> Su questo aspetto si vedano almeno Nussbaum 1986; Annas 1993; Dudley 2012, 199-259.

paragrafo, per indicare una condizione di prosperità che non dipende in tutto e per tutto dalla fortuna, potrebbe giustificare la lezione attestata in E.

Alle righe 28-29 E, una versione arabo-latina, Simplicio, un lemma di Filopono e, come sembra, Temistio riportano ἢ εὐτυχεῖν ἢ ἀτυχεῖν; invece l'altra serie di manoscritti (Λ) riporta ἢ δυστυχεῖν ἢ εὐτυχεῖν invertendo i termini e sostituendo δυστυχεῖν ad ἀτυχεῖν. Anche la parafrasi di Filopono riporta δυστυχεῖν al posto di ἀτυχεῖν, ma nell'ordine ἢ εὐτυχεῖν ἢ δυστυχεῖν. Da un punto di vista testuale è più sicura la versione di E,<sup>44</sup> tuttavia l'argomento, inteso nel modo suggerito da Porfirio e Alessandro, potrebbe giustificare l'inversione dei termini: come si è detto, infatti, 'ricevere di poco' un male o un bene che sia, però, significativo potrebbe bastare a determinare una condizione di disgrazia o di prosperità. Anche tra i commentatori contemporanei, c'è chi, come Boeri, nella traduzione, accetta l'inversione dei termini, ritenendo che 'essere sul punto di' ricevere un male o un bene sia sufficiente a determinare uno stato di disgrazia o prosperità. Si è già chiarito, però, perché questa soluzione risulti poco perspicua.

Un problema di traduzione riguarda, infine, il significato di τὸ παρὰ μικρὸν ... λαβεῖν che, a partire dai commentatori antichi, è stato interpretato in due modi contrari tra loro, cioè nel senso di 'aver ottenuto di poco' e 'aver mancato di poco'. Il primo significato, stando a Simplicio, sarebbe stato accettato da Porfirio e Alessandro. Il secondo, invece, è quello preferito dallo stesso Simplicio, da Filopono e dalla maggior parte degli interpreti moderni. L'espressione παρὰ μικρὸν, tuttavia, può avere anche un valore di stima ed essere inteso nel senso di 'di poco conto', cioè di 'trascurabile'.

Alla luce di ciò e delle considerazioni sin qui svolte, si può dunque pensare di tradurre e interpretare la frase com'è stato inizialmente suggerito e cioè:

perciò ricevere in misura trascurabile un male o un bene è [ancora] avere in grande misura una fortuna favorevole o una fortuna sfavorevole (197a27-29).

Aristotele, cioè, dopo aver spiegato che la fortuna favorevole e la fortuna sfavorevole coincidono con una condizione di benessere o malessere più rilevante di quella derivante dalla τύχη, sosterebbe anche che un bene o un male di entità trascurabile non possa incidere e mutare uno stato complessivo di εὐτυχία o δυστυχία.

Per giustificare pienamente questa traduzione e interpretazione, tuttavia, si deve anche spiegare come continui l'argomento e, in particolare, chiarire la funzione giocata dalla διάνοια in tale contesto.

### 2.3.2 *Il ruolo della ragione nei casi di cattiva e buona fortuna*

Per comprendere il ruolo che Aristotele attribuisce in tale ambito alla διάνοια nel giudicare i casi di cattiva o buona fortuna, dobbiamo capire che cosa significhi esat-

<sup>44</sup> Così come già indicato da Hamelin 1907, 127.

tamente la frase ὅτι ὡς ὑπάρχον λέγει ἡ διάνοια alla riga 29. A tal fine, è necessario comprendere la funzione che ha ὡς di fronte al participio.

Il modo più naturale di intenderlo è, certamente, come fanno in generale tutti i commentatori, con il valore modale di *come se*. Questo presuppone di sottintendere un'infinitiva oggettiva con κακὸν ἢ ἀγαθὸν come soggetto e εἶναι come infinito.

In base a questa soluzione, dunque, Aristotele fornirebbe una spiegazione del tipo: «il pensiero dice che il male o il bene è come se fosse presente.»

Questa soluzione, tuttavia, può essere intesa in due modi:

1. in un primo senso si potrebbe intendere che il pensiero dice qualcosa che non corrisponde alla realtà, cioè che tratta il male o il bene come se fossero reali, anche se non lo sono e, così facendo, s'inganna;
2. in un secondo senso si potrebbe, invece, intendere che il pensiero dice che quel male o quel bene è come se fosse presente, ma è consapevole che in realtà non lo è e, così facendo, ne svela il carattere illusorio.

Il primo senso è quello generalmente accettato dagli interpreti. Intendendo così la frase, però, si attribuisce ad Aristotele stesso, e non solo all'opinione comune, l'idea che il pensiero razionale abbia una funzione fuorviante. Come si è detto, infatti, dividendo e analizzando il testo, a questo punto dell'argomento Aristotele non si sta limitando a esaminare l'opinione veicolata dal linguaggio ordinario (λέγεται), ma è impegnato a descrivere come stiano le cose (ἐστίν). Che la mente, tuttavia, abbia effettivamente un ruolo fuorviante, da quanto mi risulta, è ipotesi contemplata raramente dall'autore, che preferisce attribuire alla διάνοια un ruolo positivo.<sup>45</sup>

Per questo, sono più propensa a intendere la spiegazione di Aristotele nel secondo senso e pensare che, anche in questo caso, la ragione eserciti una funzione correttiva rispetto al livello percettivo. Il ruolo della ragione, quindi, nei casi di cattiva o buona fortuna (cioè quelli in cui, come si è spiegato, processi pratici o produttivi si risolvono in un bene o in un male inaspettato e imprevedibile, rispetto a condizioni complessive di prosperità e disgrazia) sarebbe quello di svelare il carattere transitorio e illusorio di questi esiti di trascurabile entità, insufficienti a modificare lo *status quo* di chi vi incorre.

Perché, tuttavia, questa lettura del passo possa essere confermata, è necessario rivolgere l'attenzione all'ultima spiegazione che Aristotele offre, del perché cioè la διάνοια operi in un certo modo. In effetti, di primo acchito, per com'è formulata, tale spiegazione sembrerebbe dare ragione dell'interpretazione di Simplicio e di molti degli interpreti contemporanei.

L'interpretazione tradizionale, in base alla quale la spiegazione di Aristotele andrebbe intesa nel senso che «ciò che dista di poco non sembra distare affatto», si basa, però, su due presupposti che non sono scontati. Il primo è che la frase si riferisca solo a quanto precede immediatamente, cioè che «il pensiero dice che [quel male o quel bene] è come se ci appartenesse», ovvero che Aristotele qui stia motivando la ragione per cui la mente tratti un bene o un male appena sfiorato, come se fosse reale.

<sup>45</sup> L'unico caso che sono stata in grado di individuare in cui chiaramente si prende in considerazione l'ipotesi che la διάνοια s'inganni è Arist., *Parv. Nat.* 464a18ss.

Il secondo è che il verbo ἀπέχειν debba necessariamente avere il valore intransitivo di ‘essere distante’. Mi pare, tuttavia, innanzitutto, plausibile pensare che la spiegazione fornita alle righe 29-30 intenda dare ragione non solo di quanto precede nella riga 29, ma di tutto quanto è stato sostenuto a partire dalla riga 27, ovvero perché un esito fortuito, sia esso negativo o positivo, in quanto ente accidentale e, perciò, transitorio ed eccezionale, non sia sufficiente a modificare una condizione stabilmente favorevole o sfavorevole. Inoltre, il verbo ἀπέχειν, con valore transitivo, può avere il significato di ‘separare da’ e, quindi, in senso figurato, di ‘impedire a qualcuno di’. In questo caso, si dovrebbe, però, supporre che esso sottintenda i verbi già utilizzati ἢ εὐτυχεῖν ἢ ἀτυχεῖν e tradurre, come si è anticipato:

Infatti, ciò che è trascurabile non ci impedisce [di avere una fortuna favorevole o sfavorevole].

Sebbene questa resa possa sembrare indubbiamente meno naturale, essa ha, secondo me, l’enorme vantaggio di attribuire alla ragione una funzione positiva nella considerazione degli effetti della fortuna.

Nella mia interpretazione, infatti, la ragione, lungi da essere spettatrice passiva delle circostanze, sarebbe in grado di adempiere un duplice compito: ridimensionare la portata dei beni e dei mali che derivano dalla fortuna, alla luce di una valutazione della loro natura accidentale e delle condizioni di cui gode più stabilmente il soggetto; distogliere il soggetto, esposto alla τύχη, dall’illusione che la sua vita possa mutare improvvisamente corso, per l’aggiunta o la sottrazione di un bene esteriore. Insomma, al soggetto razionale sarebbe, comunque, riconosciuta da Aristotele la possibilità di limitare l’incidenza della sorte sul proprio grado di prosperità e, quindi, indirettamente, sulla propria felicità.

### Conclusione

In base all’analisi proposta, in *Fisica* B 5, 197a25-30, Aristotele, nel contesto di un esame delle opinioni notevoli sul caso e la fortuna, si sarebbe posto il problema di considerare alcune nozioni etimologicamente connesse a quella di τύχη, vale a dire quelle di ἀγαθὴ τύχη, εὐτυχία, φάυλη τύχη e δυστυχία.

Il passo sembra avere più funzioni: introdurre nozioni che siano poi utili a distinguere i concetti di αὐτόματον e τύχη; estendere la definizione di fortuna sia ai casi di buona sia ai casi di cattiva fortuna; indagare la relazione tra buona fortuna e fortuna favorevole, da un lato, fortuna cattiva e fortuna sfavorevole dall’altro, esaminare l’incidenza della fortuna su una condizione di fortuna favorevole o fortuna sfavorevole.

In particolare, stando all’interpretazione proposta, Aristotele avrebbe cercato di mostrare come εὐτυχία e δυστυχία siano rispettivamente condizioni di benessere e malessere complessivo, che non possono essere né ridotte a né alterate dagli esiti



della fortuna. Un soggetto razionale, infatti, ha sempre la possibilità di valutare le circostanze fortuite alla luce del suo stato generale di prosperità e disgrazia e di giudicare ininfluenza il male o il bene dovuto al caso.

Pur ammettendo, quindi, che esista una relazione tra le nozioni esaminate, così come stabilito dall'uso dei termini nel linguaggio ordinario, Aristotele sarebbe più interessato a marcare una differenza tra la buona fortuna e la fortuna favorevole, da un lato, la cattiva fortuna e la fortuna sfavorevole dall'altro.

Se quanto sin qui detto è corretto, rimane da spiegare T1, alla luce del passo esaminato ovvero l'opinione condivisa da Aristotele che l'εὐτυχία è instabile, perché la τύχη è instabile.

La mia proposta è che, sostenendo ciò, a conclusione del passo, l'autore ci voglia restituire un'opinione comune, in realtà rivista e corretta: la fortuna favorevole *ragionevolmente* è detta instabile, *nella misura in cui* essa, comprendendo sia beni che derivano dalla natura o dall'impulso naturale sia beni che derivano dalle circostanze fortuite, in parte dipende dalla fortuna, che è instabile. Che l'εὐτυχία, però, non sia completamente riducibile all'azione della fortuna o che la fortuna non incida più di tanto su di essa, è quanto Aristotele si è impegnato a chiarire prima.

Diversamente da quanto ha sostenuto Dudley, perciò, non credo ci sia bisogno di supporre un'incongruenza tra quanto Aristotele sostiene nel capitolo 5 e quanto sostiene nel capitolo 6 del secondo libro della *Fisica*. In entrambi i testi, infatti, Aristotele sembra fare ricorso a una nozione ampia e generale di εὐτυχία, inclusiva sia dei beni provenienti dalla natura sia dei beni provenienti dalla fortuna, e, perciò, dipendente ma irriducibile alla τύχη.

### Bibliografia

- Annas, J., 1993, *The Morality of Happiness*, Oxford : OUP.
- Boeri, M.D., 1993, (ed.), *Aristoteles: Física. Libros I-II*, Buenos Aires : Editorial Biblos.
- Carteron, H., 1973, (éd.), *Aristote: Physique (I-IV)*, Tome premiere, Paris : Les Belles Lettres.
- Charlton, W., 1970, (ed.), *Aristotle's Physics I-II*, transl. and comm., Oxford : OUP.
- Couloubaritsis, L., 1991, (éd.), *Aristote. La physique*, Paris : Librairie Philosophique J. Vrin.
- Dudley, J., 2012, *Aristotle's Concept of Chance. Accidents, Cause, Necessity, and Determinism*, Albany : SUNY Press.
- Giardina, G., 2006, *I fondamenti della causalità naturale. Analisi critica di Aristotele, Fisica II*, Catania : CUECM.
- Hamelin, O., 1907, (éd.), *Aristote. Physique II*, Paris : Félix Alcan Éditeur.
- Lennox, J., 1982, *Teleology, Chance and Aristotle's Theory of Spontaneous Generation*, "Journal of the History of Philosophy", 20, 219-38.

- Mansion, A., 1946, *Introduction à la physique aristotélicienne*, Louvain Paris : Institut supérieur de philosophie.
- Masi, F.G., 2013, *Le cause della fortuna: un'aporia. Aristotele*, *Fisica B 5. 197A20-25*, "Elenchos", 34, 127-53.
- Natali, C., - Maso, S., 2005, (a cura di), *La catena delle cause. Determinismo e antideterminismo nel pensiero antico e in quello contemporaneo*, Amsterdam : Hakkert.
- Nussbaum, M.C., 1986, *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge : Cambridge University Press.
- Quarantotto, D., 2005, *Causa finale, sostanza, essenza in Aristotele, Saggio sulla struttura dei processi teleologici naturali e sulla funzione del telos*, Napoli : Bibliopolis.
- Radice, R., 2011, (a cura di), *Aristotele: Fisica*, Milano : Bompiani.
- Repellini, F., 1996, (a cura di), *Aristotele. Fisica, Libri I e II*, Milano : Bruno Mondadori.
- Ross, W.D., 1936, (ed.), *Aristotle. Physics*, Oxford : OUP.
- Rossi, G., 2011, *El azar según Aristóteles, Estructuras de la causalidad accidental en los procesos naturales y en la acción*, Sankt Augustin : Academia Verlag.
- Ruggiu, L., 1995, *Aristotele. Fisica*, Milano : Rusconi.
- Russo, A., 1968, *Aristotele. Fisica*, Bari : Laterza.
- Zucca, D., 2005, *Il caso e la fortuna sono cause? Aristotele*, *Phys. II 4-6*, in Natali - Maso 2005, 75-97.

Maddalena Bonelli

ALEXANDRE D'APHRODISE ET LE DESTIN  
COMME CAUSE PRODUCTRICE<sup>1</sup>

*Abstract*

This paper considers the theory of fate to be found in Alexander of Aphrodisias' *On fate*. Against the opposing theory, which may be regarded as Stoic, and using Aristotelian 'materials', Alexander constructs a theory that identifies fate with nature. In this way, he saves human freedom on two fronts: on one hand, because in nature everything happens only "for the most part"; on the other, because in nature so conceived, and hence as regards fate, there is room for "counter-nature" and for "counter-fate", and, so, for human responsibility.

*Keywords*: Efficient Causes, Fate, Men's Conception, Men's Disagreement, Nature, Theory of Four Causes.

Au début du *De fato*, Alexandre annonce que «ce livre contient la doctrine d'Aristote concernant le destin et ce qui dépend de nous.»<sup>2</sup> À la fin de l'ouvrage, il affirme d'avoir donné un exposé, selon son opinion (κατ'ἐμὴν δόξαν), des points principaux de la doctrine d'Aristote sur le destin et ce qui dépend de nous.<sup>3</sup> De fait, il prend assez peu d'espace pour présenter la doctrine: en effet, peu après l'annonce (précisément sept pages après dans l'édition de Bruns), il déclare avoir donné les points principaux de la doctrine du destin selon l'opinion péripatéticienne (κατὰ τοὺς ἀπὸ τοῦ Περιπάτου δόξα),<sup>4</sup> alors qu'il consacra le reste du traité à la réfutation de la doctrine adverse. Ce sont ces sept pages qui font l'objet de cet article.

Une question à considérer est pourquoi Alexandre affirme qu'il va présenter la doctrine d'Aristote sur le destin, alors que, chez Aristote, on ne peut pas la trouver

<sup>1</sup> Cet article doit beaucoup au séminaire sur le *De fato* d'Alexandre d'Aphrodise qui a eu lieu à l'Université de Genève dans l'année académique 1998-1999. Que tous les participants, spécialement Jonathan Barnes, en soient remerciés. Une version de cet article a été présentée à l'atelier sur le *De fato* d'Alexandre d'Aphrodise à l'École Normale Supérieure de Lyon en avril 2012. Un grand merci aux participants qui, avec leurs commentaires pénétrants, m'ont aidée à éclaircir certains points et éviter quelques erreurs.

<sup>2</sup> Le *De fato* se trouve dans *Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minora* (Bruns 1892) et dès maintenant je le mentionnerai simplement comme *De fato*, en adoptant pour les citations les références de l'édition de Bruns et celles de l'édition de Thillet (1984). Dans le cas du passage mentionné, les références sont 164, 13-14 Bruns; 1, 17-18 Thillet: περιέχει τε τὸ βιβλίον τὴν δόξαν τὴν Ἀριστοτέλους, ἣν ἔχει περὶ τε εἰμαρμένης καὶ τοῦ ἐφ' ἡμῖν.

<sup>3</sup> *De fato* 212, 5-6 Bruns; 75, 14-16 Thillet.

<sup>4</sup> *De fato* 171, 16-17 Bruns; 11, 21-22 Thillet.

explicitement.<sup>5</sup> Mais on remarquera que, dans les passages que je viens de mentionner, Alexandre parle de «doctrine aristotélécienne», de la doctrine aristotélécienne «selon mon opinion», celle d'Alexandre, et de «doctrine péripatétécienne». On pourra alors dire raisonnablement qu'Alexandre construit la doctrine avec des matériaux pris du *corpus* aristotélécien, en utilisant aussi d'autres sources primaires.<sup>6</sup>

Dans cet article, je me concentrerai principalement sur trois questions:

1. la préconception des hommes, qui établit que le destin existe et qu'il est une cause;
2. la doctrine des quatre causes et le destin comme cause productrice;
3. l'identification entre le destin et la nature, qui pose plusieurs problèmes qui ont été l'objet de débat parmi les savants.

### 1. *La πρόληψις et la διαφωνία des hommes au sujet du destin*

Selon Alexandre, lorsqu'Anaxagore a affirmé que le destin est seulement «un nom vide», il est allé contre la croyance commune des hommes sur le destin (τῆ κοινῆ τῶν ἀνθρώπων πίστει περὶ εἰμαρμένης).<sup>7</sup> En effet, «la préconception des hommes établit suffisamment que le destin est quelque chose, et qu'il est cause de ce qui se passe selon lui.»<sup>8</sup> Cela à cause du fait que la nature commune des hommes (ἡ κοινὴ τῶν ἀνθρώπων φύσις), selon laquelle les hommes partagent les mêmes opinions sur certaines choses, n'est pas vaine ni incapable de saisir le vrai.<sup>9</sup> Selon Alexandre, donc, lorsque la nature commune des hommes leur permet de s'accorder sur un certain sujet (à l'occurrence, sur l'existence du destin), il y aura une croyance commune et une préconception (πρόληψις) commune, passablement vraies.

Le terme πρόληψις, que je traduis avec «préconception»<sup>10</sup> a été peut-être introduit par Épicure et utilisé par les Stoïciens.<sup>11</sup> Dans le commentaire d'Alexandre sur la

<sup>5</sup> Il y a des passages dans les ouvrages éthiques et ailleurs où Aristote dit certaines choses sur 'ce qui dépend de nous', mais il ne parle jamais du destin ni suggère qu'il sera une bonne idée d'avoir une opinion qui unit le destin et ce qui dépend de nous. Quant au destin, le terme pour 'destin', à savoir εἰμαρμένη, apparaît deux fois dans le *corpus* aristotélécien, une fois dans le *De mundo* (401b9-11), qui n'est pas d'Aristote, une fois dans la *Poétique* (1455a10-12), dans une quasi-citation. L'usage adjectival (εἰμαρμένος) se trouve deux fois, dans la *Physique* (v 230a30-31) et dans les *Meteorologica* (I 352a28-31). Pour tout cela, voir Barnes 2010, 27.

<sup>6</sup> Voir Alexandre, *Mantissa* (Bruns 1887), xxv 186, 28-31, où il montre d'avoir utilisé le *Callisthènes* de Théophraste et *Le destin* d'un inconnu Polyzelos.

<sup>7</sup> *De fato* 165, 21-22 Bruns; 3, 15 Thillet.

<sup>8</sup> *De fato* 165, 14-15 Bruns; 3, 5-7 Thillet: Τὸ μὲν οὖν εἶναι τι τὴν εἰμαρμένην καὶ αἰτίαν εἶναι τοῦ γίνεσθαι τινα κατ' αὐτὴν ἰκανῶς ἢ τῶν ἀνθρώπων συνίστησιν πρόληψις.

<sup>9</sup> *De fato* 165, 15-17 Bruns; 3, 7-9 Thillet: οὐ γὰρ κενὸν οὐδ' ἄστοχον τάληθοῦς ἢ κοινὴ τῶν ἀνθρώπων φύσις, καθ' ἣν περὶ τινῶν ὁμοδοξοῦσιν ἀλλήλοις.

Voir à ce propos ce qu'Aristote dit en *Metaph.* a 993a30-993b5, où il explique que, par rapport à la vérité, on ne peut ni la saisir de façon adéquate, ni la rater complètement.

<sup>10</sup> C'est la traduction de R. Goulet pour les Stoïciens en D.L. VII 54 (in Goulet-Cazé 1999, 825); Balaudé, pour Epicure en D.L. X 31 et 33, traduit avec «prénotion» (in Goulet-Cazé 1999, 1262-63).

*Métaphysique* d'Aristote il y a des passages où la πρόληψις est associée aux notions communes (κοινὰ ἔννοιαι),<sup>12</sup> à savoir aux croyances que tout le monde partage: en général Alexandre croit que les croyances de ce type sont vraies. Au-delà du sens du terme – une conception naturelle du général non élaborée pour le Stoïciens, (voir D.L. VII 54), ou bien une notion claire et évidente qui dérive de l'expérience (D.L. X 33) – on se demande si Alexandre n'a pas renversé la chose: les préconceptions communes pourraient en effet nous dire *ce que le destin est*, mais il paraît difficile qu'elles puissent nous montrer *qu'il y a une chose* comme le destin...<sup>13</sup>

En tout état de cause, l'idée, parfaitement aristotélécienne, est que le fait que les hommes partagent une opinion est une garantie de la vérité de l'opinion. Il s'agit de l'optimisme épistémologique, qui est devenu commun dans la philosophie de l'antiquité tardive.<sup>14</sup>

En revanche, affirme Alexandre, «la commune préconception des hommes ne suffit plus lorsqu'il s'agit d'établir ce que le destin est et dans quelles choses il se trouve».<sup>15</sup>

Ici on retrouve une distinction, elle aussi parfaitement aristotélécienne, entre la question si le destin existe et celle de sa nature.<sup>16</sup> Mais ce qui est important à remarquer est que, selon Alexandre, c'est à partir du désaccord (διαφωνία) qu'on commence à faire des recherches philosophiques. Dans notre cas, la διαφωνία concerne ce que le destin est (τί δέ ποτ' ἐστὶν ἡ εἰμαρμένη), c'est-à-dire quelle type de cause (car Alexandre a déjà dit que tout le monde accepte l'idée que le destin soit une cer-

Sharples 1983 traduit avec «conception», Thillet 1984 avec «opinion commune», Natali 1996 et 2009 avec «precongnizione», Barnes 2010 avec «preconception».

<sup>11</sup> Voir Natali 2009, 197, qui renvoie à D.L. X 31 et 33 pour Epicure, et à D.L. VII 52 et 54 pour les Stoïciens.

<sup>12</sup> Voir *Alexandri Aphrodisiensis in Metaphysica commentaria*, (Hayduck 1891), 9, 20 et 29; 15, 14.

<sup>13</sup> Sur ce problème voir aussi Jaulin 2008, 344-46.

<sup>14</sup> Voir Obbink 1997. Selon Alexandre, il y a pourtant une exception à cet accord général, à savoir Anaxagore, mais ce désaccord peut être ignoré, car l'opinion d'Anaxagore est simplement due à la volonté de garder la cohérence avec d'autres opinions, établies précédemment (*De fato* 165, 19ss. Bruns; 3, 12ss. Thillet). La référence à Anaxagore est unique et semble bizarre, car il est difficile de croire qu'il ait utilisé le terme εἰμαρμένη. Mais on ne connaît pas suffisamment Anaxagore pour juger s'il puisse avoir dit quelque chose à ce sujet.

<sup>15</sup> *De fato* 165, 23-25: τί δέ ποτ' ἐστὶν ἡ εἰμαρμένη καὶ ἐν τίσιν, οὐκέθ' [οὐ γὰρ μόνον οὐκ ἀλλήλοις ἅπαντες, ἀλλ' οὐδὲ] ἢ τῶν ἀνθρώπων κοινὴ πρόληψις ἰκανὴ τοῦτο μηνῦσαι. J'accepte l'élimination de Bruns des lignes 165, 24-25 [οὐ γὰρ μόνον οὐκ ἀλλήλοις ἅπαντες, ἀλλ' οὐδὲ], qui sont répétées immédiatement après, en 25-26, car il s'agit vraisemblablement d'une erreur du copiste. La traduction latine (voir Thillet 1963) garde la répétition mais essaie de donner un sens au texte grec en ajoutant *concordant*. Thillet 1984, *De fato* 3, 18-19, en suivant la traduction latine, garde la répétition, ajoute συμφωνοῦσιν et corrige οὐκέθ' du manuscrit principal in οὐκέτι, qui correspond au latin *non adhuc*.

<sup>16</sup> Voir Sharples 1983, 125, qui renvoie aux *Analytiques seconds* (II 1 89b31-5) et à la *Physique* (III 4, 202b35ss).

taine cause qui prédétermine),<sup>17</sup> et dans quelles choses, γινόμενα et ὄντα, il se trouve.<sup>18</sup>

Alexandre distingue entre deux types de désaccord: i) le désaccord des hommes entre eux; ii) le désaccord de chacun avec lui-même.

Il examine tout d'abord i), en présentant, en style aristotélicien, les opinions sur ce que le destin est et sur son 'domaine d'action':

ia) pour certains, tout ce passe par destin, et le destin est une cause insurmontable et inévitable;<sup>19</sup>

ib) pour d'autres, le destin ne se trouve pas partout, et de plus, il est une cause naturelle qu'on peut éviter.<sup>20</sup>

Dans la première théorie on peut reconnaître les adversaires d'Alexandre (jamais nommés, mais probablement identifiables en certaine mesure avec les Stoïciens), dans la deuxième l'opinion d'Alexandre lui-même.<sup>21</sup>

Ensuite, Alexandre présente le cas ii), celui de la διαφωνία des hommes avec eux-mêmes:

ii) d'autres gens sont prêts à accepter que tout se passe par destin surtout quand la τύχη va contre eux, tandis que, lorsqu'ils réussissent dans leurs projets, se considèrent causes d'eux-mêmes.<sup>22</sup>

Dans ce qui suit, Alexandre va défendre ib) contre ia).

## 2. La doctrine des quatre causes et le destin comme cause productrice

### i) Les quatre causes

Comme on a vu, selon Alexandre tout le monde (ou presque), pense que le destin est une cause de ce qui se passe selon lui; mais puisque les causes se disent de plusieurs façons (ἐπεὶ δὲ πλεοναχῶς λέγεται τὰ αἴτια),<sup>23</sup> il faudra présenter la théorie des quatre causes pour établir sous quelle cause se pose le destin.<sup>24</sup>

Alexandre présente la théorie, en affirmant que:

<sup>17</sup> Voir *supra*, 84 et n. 8; Natali 2009, 54.

<sup>18</sup> *De fato* 166, 13-15 Bruns; 4, 16-19 Thillet: δι' ἣν διαφωνίαν ἀναγκαία τοῖς φιλοσοφοῦσιν ἡ ζήτησις ἢ περὶ τῆς εἰμαρμένης, οὐκ εἰ ἔστιν, ἀλλὰ τί ποτ' ἔστιν καὶ ἐν τίσιν τῶν γινομένων τε καὶ ὄντων ἔστιν ἢ τοιαύτη φύσις. Sur la διαφωνία dans l'argument d'Alexandre voir Mansfeld 1988.

<sup>19</sup> *De fato* 166, 1-3 Bruns; 3, 24-4, 2 Thillet.

<sup>20</sup> *De fato* 166, 3-8 Bruns; 4, 2-8 Thillet.

<sup>21</sup> Alexandre ne considère pas la possibilité que le destin soit inévitable mais ne se trouve pas partout, ni que le destin se trouve partout mais soit évitable (position qu'on pourrait attribuer aux Épicuriens?), probablement parce qu'il veut défendre son opinion et détruire celle de ses adversaires directs.

<sup>22</sup> *De fato* 166, 8-13 Bruns; 4, 8-15 Thillet. On trouvera une sorte de réponse à cette position à la fin de cet article.

<sup>23</sup> *De fato* 166, 18-19 Bruns; 4, 23-24 Thillet.

<sup>24</sup> Dans cette section, je reprends en partie ce que j'ai écrit dans l'article *Alexandre d'Aphrodise: les causes κατὰ τὸ εἶδος*, qui sera publié prochainement dans un recueil édité par Carlo Natali e Cristina Viano.

διαίρεται δὴ τὰ τῶν γινομένων αἰτία εἰς τρόπους αἰτίων τέσσαρας, καθὼς [αἰτίας] Ἀριστοτέλης δέδειχεν. τῶν γὰρ αἰτίων τὰ μὲν ἐστὶ ποιητικά, τὰ δὲ ὕλης ἐπέχει λόγον, ἔστι δὲ τις ἐν αὐτοῖς καὶ ἡ κατὰ τὸ εἶδος αἰτία· παρὰ δὲ τὰς τρεῖς ταύτας αἰτίας ἐστὶν αἴτιον ἐν αὐτοῖς καὶ τὸ τέλος, οὗ χάριν καὶ τὸ γινόμενον γίνεται. καὶ τοσαῦται μὲν αἰ τῶν αἰτίων διαφοραί. ὅτι γὰρ ἂν αἴτιον ἦ τινος, ὑπὸ τούτων τι τῶν αἰτίων ὄν εὐρεθήσεται.

Les causes des γινόμενα se divisent de quatre façons, selon ce qu'Aristote a montré. Parmi les causes, en effet, 1) les unes sont productrices, 2) les autres possèdent le nom de matière, 3) parmi elles il y a aussi la cause selon la forme; outre ces trois causes, 4) est cause dans ces choses aussi la fin, en vue de quoi τὸ γινόμενον se produit. Si nombreux sont donc les types des causes qu'en effet, quelle que soit la cause de quelque chose, on trouvera qu'elle ressortit à l'une de ces causes» (*De fato* 166, 22-27 Bruns; 5, 1-8 Thillet).

La première question qui se pose est comment traduire l'expression τὰ γινόμενα. Il y a, me semble-t-il, trois possibilités:

a) τὰ γινόμενα sont les événements: dans ce cas, on serait en train de parler des causes qui expliquent *pourquoi* un événement se produit.<sup>25</sup> Mais ce premier sens est à rejeter car plus tard Alexandre, comme on verra, prendra comme exemple d'un γινόμενον une statue, qui n'est évidemment pas un événement;

b) τὰ γινόμενα sont les choses qui viennent à l'existence: dans ce cas, on prend γίγνομαι de façon absolue, et l'on parle des causes qui expliquent pourquoi une chose existe;

c) τὰ γινόμενα sont les choses qui deviennent F: on utiliserait ainsi γίγνομαι de façon elliptique, et on parlerait des causes qui expliquent pourquoi, par exemple, x est, ou devient, ou est devenu F. Le passage qui autorise cette interprétation est *Metaph.* Z 1041a10-26, où Aristote explique le διὰ τί (qui, comme on sait, s'identifie à la cause) dans les termes de l'appartenance de certaines propriétés à un objet, de sorte que chercher l'αἰτία signifierait chercher διὰ τί un attribut appartient à un sujet.

Le choix dépend de la question de décider ce qu'une véritable αἰτία est, question sur laquelle nous reviendrons.

ἔστω δὴ ἐπ' ἀνδριάντος ἡμῖν ἡ τῶν αἰτίων δεικνυμένη διαίρεσις. τοῦ δὲ ἀνδριάντος ὡς μὲν ποιητικὸν αἴτιον ὁ ποιήσας τεχνίτης, ὃν ἀνδριαντοποιὸν καλοῦμεν, ὡς δὲ ἡ ὕλη ὁ ὑποκείμενος χαλκὸς ἢ λίθος ἢ ὅτι ἂν ἦ τὸ ὑπὸ τοῦ τεχνίτου σχηματιζόμενον κατὰ τὴν τέχνην· αἴτιον γὰρ καὶ τοῦτο τοῦ γεγονέναι τε καὶ εἶναι τὸν ἀνδριάντα. ἔστι δὲ καὶ τὸ εἶδος τὸ ἐν τῷ ὑποκειμένῳ τούτῳ γενόμενον ὑπὸ τοῦ τεχνίτου καὶ αὐτὸ τοῦ ἀνδριάντος αἴτιον, δι' ὃ ἐστὶν εἶδος δισκεύων ἢ ἀκοντίζων ἢ ἐπ' ἄλλου τινὸς ὀρισμένου σχήματος. οὐ μόνον δὲ ταῦτα τῆς τοῦ ἀνδριάντος γενέσεως αἰτία ἐστὶν· οὐδενὸς γὰρ τῶν αἰτίων τῆς γενέσεως αὐτοῦ δεύτερον τὸ τέλος, οὗ χάριν γεγονὸς ἐστὶ, ἢ τιμὴ

<sup>25</sup> On sait qu'Aristote explique la cause, αἴτιον ou αἰτία, dans les termes de διὰ τί, du 'pourquoi': voir à ce propos le célèbre passage de *Phys.* II 3, 194b16-20.

τινος ἢ εἰς θεοὺς εὐσέβειά τις. ἄνευ γὰρ τοιαύτης αἰτίας οὐδ' ἂν τὴν ἀρχὴν ὁ ἀνδρῶς ἐγένετο.

Montrons la distinction des causes sur une statue. Comme cause productrice de la statue il y a l'artiste qui l'a façonnée, que nous appelons le statuaire, comme matière c'est l'airain sous-jacent, ou la pierre, ou n'importe quoi auquel l'artiste impose une figure selon son art: cela aussi est cause de l'être devenu et de l'être de la statue. Et la forme qui, par l'artiste, devient dans ce substrat est elle-même aussi cause de la statue, grâce à laquelle forme elle est un discobole, un lanceur de javelot, ou une autre figure déterminée. Mais ce ne sont pas les seules causes du devenir de la statue: en effet, à aucune de ces causes de son devenir n'est second le τέλος, 'en vue de quoi' elle est devenue, honneur de quelqu'un ou pitié envers les dieux. En effet, sans cette dernière cause, la statue ne serait pas du tout devenue (*De fato* 167, 2-12 Bruns; 5, 13-27 Thillet).

Les quatre types de causes dans la formulation d'Alexandre sont les suivantes:

1) τὰ αἰτία ποιητικὰ: Aristote ne s'exprime pas de cette façon,<sup>26</sup> mais la formule ποιητικὸν αἴτιον se réfère normalement à la cause souvent caractérisée par Aristote comme «ce dont vient le commencement du mouvement.»<sup>27</sup> Il s'agit de la cause la plus proche de celle au sens moderne, car elle est quelque chose *qui fait* quelque chose. Dans l'exemple donné par Alexandre, la cause productrice de la statue est l'artiste qui l'a façonnée.

2) τὰ ὕλης ἐπέχει λόγον: il s'agit de la cause matérielle, qui, pour Alexandre, n'est pas une cause véritable.<sup>28</sup> Dans l'exemple, elle est l'airain sous-jacent, ou la pierre, ou n'importe quelle chose façonnée par l'artiste selon son art. Alexandre ajoute que «cela aussi est cause de l'être devenu (τοῦ γεγονέναι) et de l'être de la statue.» Ainsi, il semble penser que l'αἰτία matérielle est la condition d'existence de la statue, de sorte que la traduction correcte de γεγονέναι devrait dans ce cas être: «être arrivé à l'existence.»

3) ἡ κατὰ τὸ εἶδος αἰτία est la cause formelle. Alexandre nous dit que la forme devient dans le substrat matériel, et qu'elle est la cause grâce à laquelle la statue est un discobole. On remarquera que la forme ici est la figure (σχῆμα) imprimée par l'artiste dans le substrat matériel, à savoir le παράδειγμα. Alexandre, en affirmant que grâce (δι' ὅ) à la forme la statue est un discobole, utilise un vocabulaire causal, en particulier en exprimant l'αἰτία dans les termes du διότι, du 'parce que'. Mais quel est son sens? S'agit-il d'un 'parce que' qui exprime une condition d'existence, ou bien d'un 'parce que' qui explique pourquoi la statue a certaines propriétés qui dépendent de sa forme?

4) τὸ τέλος est la cause finale. Alexandre explique que le τέλος n'est secondaire à aucune des causes du devenir de la statue, car il est ce 'en vue de quoi' elle est deve-

<sup>26</sup> Mais cf. Arist., *De generatione et corruptione* A 342b13 et A 729b13, passages qui préparent cette formule (voir Barnes 2010, 29 et n. 6).

<sup>27</sup> Voir *Phys.* II 3, 194b29-30 (ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς μεταβολῆς ἢ πρώτης); 195a8 (τὸ δ' ὡς ὅθεν ἡ κίνησις).

<sup>28</sup> Sur ce point, voir Bonelli 2009, 1-16, où j'ai montré que, pour Alexandre, la matière n'est pas une véritable cause, mais une condition *sine qua non*.



nue. En effet, sans cette dernière cause, la statue ne serait pas du tout devenue. Ici aussi, comme dans le cas de la cause matérielle, on serait tenté de donner aux occurrences de γίγνομαι le sens de 'venir à exister', en donnant à αἰτία la signification de 'ce qui explique pourquoi une chose existe'.

Quant à l'importance de la cause finale, elle est bien connue,<sup>29</sup> et on y reviendra dans la suite de cet article.

Sur la base de ce qu'on vient de dire, il semble qu'on puisse donner à l'αἰτία les sens suivants:

a) l'αἰτία est une chose qui *fait* quelque chose;

b) l'αἰτία est la condition d'existence de quelque chose, mais en l'occurrence on ne serait pas en train de parler de véritables causes, mais plutôt de conditions *sine qua non*;<sup>30</sup>

c) l'αἰτία explique *pourquoi* une propriété appartient à un objet.

De toute manière, ce qui nous intéresse principalement semblerait être le sens a), car à la fin de cette section Alexandre établit – sans le démontrer – que le destin, en se trouvant avec les γινόμενα dans un rapport analogue à celui existant entre l'artiste et la statue dont il est l'auteur, est une cause ποιητική.<sup>31</sup> Ainsi, le destin serait la cause productrice de certains γινόμενα. Mais de quel type de production s'agit-il? Et de quels γινόμενα? On verra dans la suite que penser le destin comme cause ποιητική s'avérera être une tâche complexe.

## ii) *Le destin comme cause productrice*

Selon les caractéristiques attribuées par Aristote à la cause productrice,<sup>32</sup> qui ont été commentées de façon détaillée par Alexandre,<sup>33</sup> elle est:

- un principe;
- actif;
- *externe* au substrat et au changement, au sens qu'elle préexiste aux deux;<sup>34</sup>
- dont le changement provient. Ce 'dont' semble avoir un sens de 'provenance existentielle'.

<sup>29</sup> Voir par exemple *Phys.* II 9, 200a5-10.

<sup>30</sup> On sait que l'origine de la distinction entre condition *sine qua non* et véritable cause se trouve chez Platon, *Phédon* 99AB.

<sup>31</sup> *De fato* 167, 12-16 Bruns; 6, 1-5 Thillet.

<sup>32</sup> Voir p.e. Aristote, *Metaph.* A 983a30-32; 984a18-27; Δ 1013a7-10; 1013b23-25; 1023a29-31.

<sup>33</sup> Voir Alexandre, in *Metaph.* (Hayduck 1891) 22, 7-15; 29, 5-8; 346, 7-17; 347, 15-19; 351, 35-38; 421, 36-422, 5. Je me réfère aux passages de la *Métaphysique* car on ne possède plus le commentaire d'Alexandre à *Physique* II, là où se trouve la théorie des causes. Pour une nouvelle édition des fragments du commentaire d'Alexandre à la *Physique* (mais seulement aux livres IV-VIII), voir Rashed 2011.

<sup>34</sup> Pour ce sens de 'externe' et en général pour une analyse détaillée des passages d'Aristote et d'Alexandre sur la cause productrice, voir Bonelli, *Alexandre d'Aphrodise et la cause efficiente*, qui sera publié prochainement dans un recueil édité par Carlo Natali et Cristina Viano.

Le destin serait donc une cause productrice, à savoir un principe actif qui pré-existe aux γινόμενα qu'il 'produit'.

Mais il faut donner des détails. Dans le chapitre IV du *De fato*, Alexandre, afin de délimiter le domaine du destin, introduit deux distinctions aristotéliennes bien connues.<sup>35</sup>

Tout d'abord,<sup>36</sup> il pose la distinction entre:

i) τὸ γινόμενον en vue de quelque chose, car l'agent qui le fait (ποιοῦν), le fait en ayant un but et une fin préalable;

ii) τὸ γινόμενον sans but, car l'agent qui le fait (ποιοῦν), le fait sans aucun propos et sans aucun but (comme tenir des fétus de paille et les tortiller, ou se lisser ou tirailler les cheveux).

On remarquera que, dans les deux cas, il s'agit du ποιοῦν, qui ποιεῖ ou bien avec un but préalable, ou bien sans. En effet, au début du chapitre IV, Alexandre commence la discussion sur les causes productrices afin de découvrir si le destin est à considérer comme la seule cause productrice de tous les γινόμενα, ou bien s'il y en a d'autres (toujours productrices).<sup>37</sup>

Ensuite,<sup>38</sup> pour ce qui est de la deuxième distinction aristotélienne, Alexandre distingue, parmi les γινόμενα en vue de quelque chose,

ia) les γινόμενα κατὰ τὴν φύσιν,

ib) les γινόμενα κατὰ τὸν λόγον.

Voici comment Alexandre décrit les deux types de γινόμενα:

τά τε γὰρ φύσιν αἰτίαν ἔχοντα τῆς γενέσεως κατὰ τινὰς ἀριθμοὺς καὶ τάξιν ὀρισμένην πρόεισιν εἰς τι τέλος, ἐν ᾧ γινόμενα τοῦ γίνεσθαι παύεται, εἰ μὴ τι αὐτοῖς ἐνσταν<sup>39</sup> ἐμποδῶν γένοιτο τῇ κατὰ φύσιν αὐτῶν ἐπὶ τὸ προκειμένον τέλος ὁδῶ, ἀλλὰ καὶ τὰ κατὰ λόγον γινόμενα ἔχει τι τέλος. οὐδὲν γὰρ ὡς ἔτυχεν τῶν κατὰ λόγον γινομένων γίνεται, ἀλλ' ἐπὶ τινὰ σκοπὸν ἢ ἀναφορὰ πᾶσιν αὐτοῖς. ἔστι δὲ κατὰ λόγον γινόμενα, ὅσα ὑπὸ τῶν ποιούντων αὐτὰ γίνεται λογιζομένων τε περὶ αὐτῶν καὶ συντιθέντων καθ' ὃν ἂν τρόπον γένοιτο. οὕτως γίνεται τὰ τε κατὰ τὰς τέχνας γινόμενα πάντα καὶ<sup>40</sup> κατὰ προαίρεσιν, ἃ διαφέρει τῶν γινομένων φύσει τῷ τὰ μὲν φύσει γινόμενα ἐν αὐτοῖς ἔχειν τὴν ἀρχὴν τε καὶ αἰτίαν τῆς τοιαύτης γενέσεως (τοιούτων γὰρ ἢ φύσις<sup>41</sup> καὶ γίνεται μὲν κατὰ τάξιν τινά, οὐ μὴν τῆς ποιούσης αὐτὰ φύσεως ὁμοίως ταῖς τέχναις λογισμῶ περὶ αὐτῶν χρωμένης), τὰ δὲ γινόμενα κατὰ τέχνην τε καὶ προαίρεσιν ἔξωθεν ἔχει τὴν ἀρχὴν τῆς κινήσεως καὶ τὴν αἰτίαν τὴν ποιούσαν,

<sup>35</sup> Pour la distinction entre ce qui a un but et ce qui ne l'a pas, voir *Phys.* II 5, 196b17-18; pour la distinction entre ce qui est (ou devient) par nature et ce qui est (ou devient) par raison, voir par exemple *Phys.* II 1, 192b8-193a2; 5, 196b17-22. Jaulin 2008, 347, remarque justement qu'Alexandre, à la place de spécifier un peu plus le rôle du destin comme cause productrice, passe subrepticement de l'analyse des causes à l'analyse des choses dont elles sont causes.

<sup>36</sup> *De fato* 167, 16-25 Bruns; 6, 10-19 Thillet.

<sup>37</sup> *De fato* 167, 16-19 Bruns; 6, 6-10 Thillet.

<sup>38</sup> *De fato* 168, 2-3 Bruns; 6, 22-24 Thillet.

<sup>39</sup> Thillet (7, 1) remplace ἐνσταν avec ποτ' ἂν, en suivant la traduction latine *aliquando*.

<sup>40</sup> Thillet (7, 8) ajoute τὰ après καί, en suivant le *quae* de la traduction latine.

<sup>41</sup> Thillet (7, 11) ferme ici la parenthèse.

ἀλλ' οὐκ ἐν αὐτοῖς καὶ τῆς γενέσεως αὐτῶν <αἴτιον ὁ><sup>42</sup> τοῦ ποιῶντος γίνεται περὶ αὐτῶν λογισμός.

En effet les <γινόμενα> qui ont la nature comme cause de leur devenir, procèdent vers une fin selon un certain nombre et ordre déterminé, et arrêtent de devenir quand ils y arrivent, sauf si quelque chose en les empêchant ne devienne obstacle dans la voie selon nature vers leur fin proposée. Mais les γινόμενα κατὰ λόγον aussi ont une fin. Car aucun des γινόμενα κατὰ λόγον ne devient au hasard, mais en tous il y a une référence à une fin. Les γινόμενα κατὰ λόγον sont tous ceux qui dérivent d'agents qui réfléchissent à leur sujet et qui fixent la manière selon laquelle ils deviennent. Ainsi deviennent toutes les γινόμενα selon les techniques et selon le choix, qui diffèrent des γινόμενα par nature parce que les γινόμενα par nature possèdent le principe et la cause d'un tel devenir en eux-mêmes (car ainsi est la nature; et deviennent selon un certain ordre, mais sans que la nature qui les produit se sert à leur sujet de la réflexion, comme pour les techniques), alors que les γινόμενα selon la technique et le choix ont le principe du mouvement et la cause qui produit à l'extérieur, et non pas en eux-mêmes, et la cause de leur devenir est la réflexion à leur sujet de ce qui fait (*De fato* 168, 3-18 Bruns; 6, 27-7, 17 Thillet).

ia) les γινόμενα κατὰ τὴν φύσιν procèdent vers une fin: Alexandre, en suivant Aristote, pense à une nature finalisée et ordonnée qui a ses buts qu'elle réalise,<sup>43</sup> sauf si quelque obstacle intervient à bloquer le processus naturel;<sup>44</sup> de plus, ces γινόμενα ont le principe et la cause en eux-mêmes.<sup>45</sup>

ib) par contre, les γινόμενα κατὰ λόγον (qui comprennent les produits de la technique, mais aussi les actions humaines), dont la cause est le raisonnement (168, 17: λογισμός) de l'agent, ont leur principe et leur cause productive dehors.<sup>46</sup>

On pourra ici faire deux remarques:

1) dans les γινόμενα qui nous intéressent (Alexandre ne l'a pas encore dit, mais le domaine du destin concerne les γινόμενα en vue de quelque chose), la cause productrice est tellement entrelacée avec la cause finale, au point qu'on peut se demander pourquoi Alexandre n'a pas identifié le destin avec elle, ou avec la cause formelle,<sup>47</sup> qui souvent marche, surtout dans les processus naturels, aussi comme fin;

2) Alexandre envisage plusieurs causes productrices des γινόμενα: celles qui agissent en vue d'une fin, celles qui agissent sans fin; celles qui produisent des choses

<sup>42</sup> αἴτιον ὁ: correction suggérée par Donini 1969 et acceptée par Sharples 1983. Mais voir Natali 2009, 203.

<sup>43</sup> Sans délibération: cf. *Phys.* II 8, 199a20; b26.

<sup>44</sup> Voir *Phys.* II 8, 199 b15ss; aussi *PA*, I 1, 641b25ss.

<sup>45</sup> Voir *Phys.* II 1, 192b13ss.

<sup>46</sup> Voir *Phys.* II 8, 199b28.

<sup>47</sup> Ce qu'Alexandre semble faire ici et là avec la nature (qui, comme on verra, s'identifie avec le destin), du moins selon le témoignage de Simplicius en *in Physica* (Diels 1882) 315, 12-15: καὶ δεῖ μὲν ἴσθαι, ὅτι ἐνταῦθα ὁ Ἀλέξανδρος ὁμολογεῖ μὴ εἶναι κυρίως ποιητικὸν αἴτιον τὴν φύσιν, ἀλλ' εἰδικὸν μᾶλλον. Mais cela dépend aussi de quelle nature on parle (voir *infra*, 98-100).

naturelles, celles qui produisent des choses artificielles, celles qui ‘produisent’ des actions (dans les deux derniers cas, moyennant la délibération). De sorte que, à la question posée au début du chapitre (est-ce que le destin est la seule cause productrice de tous les γινόμενα?), on pourrait répondre: ‘non, il y en a plusieurs’.

D’autres questions vont se poser une fois qu’on aura décidé où placer les γινόμενα qui se passent par destin.

### 3. L’identification entre destin et nature

#### i) Les arguments qui démontrent que le destin se trouve parmi les γινόμενα κατὰ τὴν φύσιν

Tout d’abord Alexandre écarte la possibilité que le destin se trouve parmi les γινόμενα sans finalité, car «nous utilisons toujours le mot ‘destin’ dans le cas d’une fin, lorsque nous disons que quelque chose s’est passée par destin.»<sup>48</sup> Sur la base de cette remarque, encore une fois on posera la question du pourquoi Alexandre n’a pas considéré le destin comme une cause finale. Et, encore, on remarquera qu’Alexandre s’appelle à ce que tout le monde dit («nous»: toute le monde? les philosophes?) comme garantie de vérité.

Ensuite, Alexandre exclut que le destin puisse se trouver dans les γινόμενα κατὰ λόγον. Pour ce faire, il donne un ou deux arguments, selon la ponctuation qu’on va choisir pour le passage suivant:

ἀλλὰ τὰ μὲν κατὰ λόγον γινόμενα τούτῳ δοκεῖ γίνεσθαι κατὰ λόγον τῷ τὸν ποιῶντα αὐτὰ καὶ τοῦ μὴ ποιεῖν ἔχειν ἐξουσίαν. τὰ τε γὰρ ὑπὸ τῶν τεχνιτῶν γινόμενα κατὰ τέχνην οὐκ ἐξ ἀνάγκης ὑπ’αὐτῶν γίνεσθαι δοκεῖ (οὕτως γοῦν ἕκαστον ποιῶσιν αὐτῶν ὡς καὶ τοῦ μὴ ποιεῖν αὐτὰ τὴν ἴσην ἔχοντες ἐξουσίαν· ἔτι τε πῶς οὐκ ἄτοπον τὴν οἰκίαν καὶ τὴν κλίνην καθ’ εἰμαρμένην λέγειν γεγονέναι ἢ τὴν λύραν ἠρμόσθαι καθ’ εἰμαρμένην;) (*De fato* 169, 6-12 Bruns).

Dans le texte, j’ai présenté la ponctuation de Bruns (avec Sharples), qui met entre parenthèse οὕτως... καθ’ εἰμαρμένην, alors que Thillet (avec Natali) élimine la parenthèse, met deux points après le deuxième δοκεῖ et un point final après le deuxième ἐξουσίαν.

Si l’on suit la ponctuation Bruns, on aura la version suivante:

(1B) Les γινόμενα κατὰ λόγον semblent se passer κατὰ λόγον parce que celui qui les produit a aussi la faculté de ne pas les produire; en effet, les γινόμενα faits par les artisans κατὰ τέχνην semblent venir d’eux sans nécessité (ainsi du moins ils produisent chacun d’eux comme ceux qui possèdent égale faculté aussi de ne pas les produire; de

<sup>48</sup> *De fato* 168, 27-169, 2 Bruns; 8, 2-5 Thillet: γὰρ ἐπὶ τέλους τινὸς τῷ τῆς εἰμαρμένης ὀνόματι χρώμεθα καθ’ εἰμαρμένην αὐτὸ λέγοντες γεγονέναι.

plus, comment ne serait-il absurde que de dire que la maison et le lit sont devenus par destin, ou que la lyre a été accordée par le destin?).

Selon cette ponctuation, les mots entre parenthèses ont juste le but de présenter des précisions à propos des objets qui sont produit par la τέχνη.

Voyons maintenant la version Thillet-Natali:

ἀλλὰ τὰ μὲν κατὰ λόγον γινόμενα τούτῳ δοκεῖ γίνεσθαι κατὰ λόγον τῷ τὸν ποιῶντα αὐτὰ καὶ τοῦ μὴ ποιεῖν ἔχειν ἐξουσίαν. τὰ τε γὰρ ὑπὸ τῶν τεχνιτῶν γινόμενα κατὰ τέχνην οὐκ ἐξ ἀνάγκης ὑπ' αὐτῶν γίνεσθαι δοκεῖ· οὕτως γοῦν ἕκαστον ποιῶσιν αὐτῶν ὡς καὶ τοῦ μὴ ποιεῖν αὐτὰ τὴν ἴσην ἔχοντες ἐξουσίαν. ἔτι τε πῶς οὐκ ἄτοπον τὴν οἰκίαν καὶ τὴν κλίνην καθ' εἰμαρμένην λέγειν γεγονέναι ἢ τὴν λύραν ἡρμόσθαι καθ' εἰμαρμένην; (*De fato* 8, 11-18 Thillet).

On suivant cette ponctuation, on aura deux arguments:

(1T) Les γινόμενα κατὰ λόγον semblent se passer κατὰ λόγον parce que celui qui les produit a aussi la faculté de ne pas les produire; en effet, les γινόμενα faites par les artisans semblent venir d'eux κατὰ τέχνην et non pas par nécessité;<sup>49</sup> ainsi du moins ils produisent chacun d'eux comme ceux qui possèdent égale faculté aussi de ne pas les produire.

(2T) De plus, comment ne serait-il absurde que de dire que la maison et le lit sont devenus par destin, ou que la lyre a été accordée par le destin?

Ici on remarquera que les exemples de la maison, du lit et de la lyre, rentrent dans un deuxième argument. De toute façon, l'argument (ou les arguments) vise à démontrer que les γινόμενα κατὰ λόγον sont κατὰ λόγον justement parce que celui qui les produit, possède aussi la faculté de ne pas les produire. Alexandre pose ainsi une sorte d'équivalence entre le κατὰ λόγον et le οὐκ ἐξ ἀνάγκης.

Pour ce qui est du deuxième, ou troisième argument, encore une fois des problèmes de ponctuation se posent.

Voici la version Bruns-Sharples:

ἀλλὰ μὴν καὶ ὧν προαίρεσις κυρία (ταῦτα δ' ἐστὶν ὅσα κατ' ἀρετὴν τε καὶ κακίαν πράττεται) καὶ ταῦτα ἐφ' ἡμῖν εἶναι δοκεῖ. εἰ ἐφ' ἡμῖν δὲ ταῦτα (...) τούτων δὲ οὐχ οἷόν τε λέγειν αἰτίαν τὴν εἰμαρμένην οὐδὲ ἀρχὰς εἶναι τινος καὶ αἰτίας ἔξωθεν προκαταβεβλημένας τοῦ πάντως ἢ γενέσθαι τι αὐτῶν ἢ μὴ γενέσθαι (οὐκέτι γὰρ ἂν εἴη τι τούτων ἐφ' ἡμῖν, εἰ γένοιτο τοῦτον τὸν τρόπον), λείπεται δὴ λοιπὸν τὴν εἰμαρμένην ἐν τοῖς φύσει γινομένοις εἶναι λέγειν, ὡς εἶναι ταῦτον εἰμαρμένην τε καὶ φύσιν (*De fato* 169, 12-19 Bruns).

<sup>49</sup> On remarquera ainsi une différence dans la traduction (Thillet et aussi Natali) par rapport à celle que j'ai donnée en (1B).

(2B) Mais aussi les choses dont le choix est maître, (à savoir les actions selon la vertu et le vice), semblent être ἐφ' ἡμῶν. **Si** c'est le cas, **et s'il** n'est pas possible de dire que le destin en est la cause, ni qu'il y a des principes et causes externes préétablis de leur devenir ou ne pas devenir πάντως (car aucun d'eux ne serait ἐφ' ἡμῶν, s'il se produisait de cette façon), **il ne reste qu'à** dire que le destin se trouve parmi les γινόμενα φύσει, **de sorte que** destin et nature sont la même chose.

L'argument se présente sous la forme d'un modus *ponendo ponens*, soit si A et B et C, alors D; A, B, C, donc D; donc E (?) où:

- A) les choses dont le choix est maître sont ἐφ' ἡμῶν;
- B) il n'est pas possible de dire que le destin est la cause des choses dont le choix est maître;
- C) il n'y a pas des causes et des principes externes préétablis responsables du devenir ou ne pas devenir πάντως des choses ἐφ' ἡμῶν;
- D) le destin se trouve parmi les γινόμενα φύσει.
- E) (?) destin et nature s'identifient.

Comme les produits de la technique, les actions aussi sont ἐφ' ἡμῶν<sup>50</sup> et, en tant que telles, elles ne peuvent pas être déterminées par le destin, considéré (selon la tradition stoïcienne qu'Alexandre attaque dans le *De fato*, sans jamais la mentionner) comme une cause ou principe externe préétabli. Ceci dit, le fait de conclure que le destin se trouve parmi les γινόμενα φύσει dérive du fait a) qu'on a exclu qu'il se trouve dans les γινόμενα sans finalité et b) qu'on a exclu qu'il se trouve dans les γινόμενα κατὰ λόγον. Les γινόμενα produits par le destin ne sont alors ni les objets artificiels ni les actions humaines délibérées.

Quant à la deuxième conclusion du passage, à savoir E), selon laquelle le destin et la nature s'identifient, elle est certainement forcée. C'est peut-être la raison de l'autre version du passage, celle de Thillet-Natali:

ἀλλὰ μὴν καὶ ὧν προαίρεσις κυρία (ταῦτα δ' ἐστὶν ὅσα κατ' ἀρετὴν τε καὶ κακίαν πράττεται) καὶ ταῦτα ἐφ' ἡμῶν εἶναι δοκεῖ. εἰ ἐφ' ἡμῶν δὲ ταῦτα (...) τούτων δὲ οὐχ οἷόν τε λέγειν αἰτίαν τὴν εἰμαρμένην οὐδὲ ἀρχὰς εἶναι τινὰς καὶ αἰτίας ἔξωθεν προκαταβεβλημένας τοῦ πάντως ἢ γενέσθαι τι αὐτῶν ἢ μὴ γενέσθαι, οὐκέτι γὰρ ἂν εἶη τι τούτων ἐφ' ἡμῶν, εἰ γένοιτο τοῦτον τὸν τρόπον<sup>51</sup> (*De fato* 8, 18-27 Thillet).

(3T) Mais aussi les choses dont le choix est maître, (à savoir les actions selon la vertu et le vice), semblent être ἐφ' ἡμῶν. **Si** c'est le cas, **il** n'est pas possible de dire que le destin en est la cause, ni qu'il y a des principes et causes externes préétablis de leur

<sup>50</sup> Il s'agit d'une célèbre formule qui se trouve souvent dans les ouvrages éthiques aristotéliens.

<sup>51</sup> Thillet et Natali considèrent que les lignes 18-19 Bruns (λείπεται δὲ λοιπὸν τὴν εἰμαρμένην ἐν τοῖς φύσει γινομένοις εἶναι λέγειν, ὡς εἶναι ταῦτ' ἐν εἰμαρμένην τε καὶ φύσιν) commencent le nouveau chapitre et un nouvel argument.

devenir ou ne pas devenir πάντως, car aucun d'eux ne serait ἐφ' ἡμῶν, s'il se produisait de cette façon.

Cette argument aussi présente la forme du MPP, soit  
si A, alors B; A, donc B  
si A, alors C; A, donc C  
où:

- A) les choses dont le choix est maître sont ἐφ' ἡμῶν;
- B) il n'est pas possible de dire que le destin est la cause des choses dont le choix est maître;
- C) il n'y a pas des causes et des principes externes préétablis responsables du devenir ou ne pas devenir πάντως des choses ἐφ' ἡμῶν.

Indépendamment de la forme de l'argument, Alexandre explicite C), en expliquant que les choses sont ἐφ' ἡμῶν quand justement il n'y a pas des causes et de principes externes préétablis responsables du leur devenir ou ne pas devenir πάντως. Le fait de le spécifier est important, car Alexandre avait déjà affirmé que presque tout le monde accepte sans difficulté que le destin soit une certaine cause préétablie;<sup>52</sup> seulement, Alexandre ne peut pas accepter qu'il soit la seule cause, d'où la raison de ce πάντως.

ii) *Ce qui se passe par nature se passe par destin, ce qui se passe par destin se passe par nature*

La section qui concerne cette question, à savoir le chapitre six du *De fato*, est longue et prolixe. Alexandre d'abord explique en quel sens destin et nature sont la même chose, pour ensuite présenter les conséquences de cette identification pour la théorie du destin. Pour ce qui est de l'identification entre destin et nature, il affirme que:

τὸ τε γὰρ εἰμαρμένον κατὰ φύσιν καὶ τὸ κατὰ φύσιν εἰμαρμένον. οὐ γὰρ κατὰ φύσιν μὲν ἐστὶν ἄνθρωπον ἐξ ἀνθρώπου καὶ ἵππον ἐξ ἵππου γίνεσθαι, οὐ καθ' εἰμαρμένην δέ, ἀλλὰ συνοδεύει τὰ αἴτια ταῦτα ἀλλήλοις ὡς ἂν ἔχοντα κατὰ τοῦνομα μόνον τὴν διαφοράν.

Ce qui se passe par destin se passe par nature, ce qui se passe par nature se passe par destin. Car, ce n'est pas le cas que l'homme provient de l'homme, et le cheval du cheval, par nature et non par destin; plutôt, ces causes s'accompagnent réciproquement, comme si elles n'avaient de distinction que de nom (*De fato* 169, 20-23 Bruns ; 8, 30-9; 1-4 Thillet).

<sup>52</sup> Voir *supra*, n. 8, 84, e n. 17, 86.

On peut interpréter ce passage de deux façons. Ou bien Alexandre affirme qu'il y a une équivalence entre destin et nature, au sens que ces deux termes désignent les mêmes choses, même si leur définition est différente;<sup>53</sup> ou bien il dit que même la définition est la même (au sens qu'ils sont les deux des causes), mais seulement les noms seraient différents (justement, 'nature' et 'destin'). Il est difficile de choisir entre les deux: en effet, d'une part Alexandre semble dire que le destin et la nature présentent juste une différence de nom (mais il faut remarquer l'expression ὡς ἄν); d'autre part, il parle d'«accompagnement réciproque», ce qui semble suggérer l'équivalence du premier sens.

Le reste du chapitre développe les conséquences de cette affirmation.

Voilà ce qu'Alexandre dit sur la première conséquence:

διὸ καὶ τὰ πρῶτα τῆς κατὰ φύσιν ἐκάστοις γενέσεως αἴτια (ἔστιν δὲ ταῦτα <τὰ> θεῖα καὶ ἡ τούτων εὐτακτος περιφορὰ) καὶ τῆς εἰμαρμένης αἴτια λέγουσιν. πάσης γὰρ γενέσεως ἀρχὴ ἢ τῶν θεῶν κατὰ τὴν κίνησιν ποιὰ σχέσις πρὸς τὰ τῆδε.

C'est pour cela qu'on dit que les causes premières de la génération naturelles de chaque chose (c'est-à-dire, les astres et leur révolution régulière) sont aussi causes du destin. En effet, le principe de chaque génération est la position d'un certain type des astres, selon leur mouvement par rapport aux choses d'ici-bas (*De fato* 169, 23-26 Bruns; 9, 5-9 Thillet).

Ici la formule τὰ θεῖα désigne clairement les astres, de sorte qu'on peut raisonnablement soutenir qu'Alexandre est en train de parler de l'astrologie. On se demandera aussi quel est le sujet de λέγουσιν à la ligne 25, question sur laquelle on reviendra dans quelques lignes. Il est intéressant de remarquer que beaucoup de monde dans l'antiquité a pensé que les astres étaient les responsables de ce qui se passe sur terre. Or, les Stoïciens ont pensé que les astres sont responsable de *tout* ce qui se passe sur terre,<sup>54</sup> alors qu'Aristote a pensé que les astres influencent *une partie* de ce qui se passe dans le monde sublunaire (comme par exemple le soleil qui crée les saisons, et qui, en réchauffant l'atmosphère au printemps, pousse les animaux à se reproduire).<sup>55</sup> On peut alors penser qu'il y avait dans l'antiquité deux types d'astrologie: celle des Stoïciens (et en ce cas, λέγουσιν ferait référence à «ils»); et celle d'Aristote

<sup>53</sup> Pour cette sorte d'équivalence, voir ce qu'Alexandre dit dans son commentaire à *Métaphysique Gamma* à propos du rapport un-étant (*in Metaphysica*, Hayduck 1891), 247, 4-7: τὸ ἐν τῷ ὄντι ὁμοίως τε καὶ κατὰ τῶν αὐτῶν λέγεται, «l'un se dit également à l'étant et selon les mêmes choses»), et sur le rapport cause-principe, toujours utilisé pour expliquer le rapport un-étant (247, 8-10: λέγει δὲ τὸ ἐν τῷ ὄντι οὕτω ταῦτόν εἶναι ὡς ἔστι ταῦτα ἀρχὴ τε καὶ αἴτιον. ὡς γὰρ ταῦτα ἀμφοτέρα μὲν ἀκολουθεῖ τε ἀλλήλοις καὶ κατὰ τοῦ αὐτοῦ κατηγορεῖται, «il dit que l'un est identique à l'étant ainsi, tout comme le sont principe et cause. Car, tout comme ceux-ci s'impliquent réciproquement et se prédisent de la même chose, de la même façon, etc.» On remarquera que 'principe' et 'cause' n'ont pas le même sens).

<sup>54</sup> Voir par exemple la description de la théorie des adversaires faite par Alexandre dans *De fato* 191, 30-192, 28 Bruns.

<sup>55</sup> Voir par exemple *Phys.* II 2, 194b13: «L'homme, et le soleil, engendrent l'homme»; *Metaph.* Λ 1071a15 (le soleil est cause de l'homme), etc.



(en ce cas, le sujet de λέγουσιν sera «on», car il s'agit de la théorie partagée par tout le monde).

Une autre remarque intéressante concerne les chaînes du destin, qui ne vont pas à l'infini. Elles remontent au soleil, par exemple, mais on ne pourra pas chercher la cause du soleil lui-même, ni de ses mouvements. Donc, on pourra dire que c'est par nature (et par destin) que l'homme se reproduit, car il se reproduit à cause du fait que le soleil chauffe; mais on ne pourra pas dire que c'est par destin que le soleil chauffe. Le destin ne sera pas alors responsable du soleil, mais seulement des événements qui se produisent grâce au soleil, et grâce aux autres astres.<sup>56</sup>

Pour ce qui est de la deuxième conséquence, dans un texte difficile pour plusieurs problèmes de syntaxe (169, 26-170, 9 Bruns; 9, 10-10, 3 Thillet),<sup>57</sup> Alexandre présente le raisonnement suivant. Ce qui se produit par nature ne se produit pas par nécessité, donc – en raison de l'identification nature/destin –, ce qui se produit par destin ne se produit pas par nécessité. En effet, certaines choses peuvent se produire contre nature, de sorte que certaines choses peuvent se produire contre le destin.

<sup>56</sup> Pour ce qui concerne ces remarques, je dois beaucoup à Jonathan Barnes. Pour la deuxième remarque, voir aussi Natali 2009, 205-07, qui renvoie aussi à *Mantissa* (Bruns 1887), xxv 181, 8-13. Voir aussi *Mantissa*, xxv 181, 16-22.

<sup>57</sup> Οὔσης δὲ τῆς εἰμαρμένης ἐν τούτοις τε καὶ τοιαύτης ἀναγκαῖον ὡς ἂν ἔχη τὰ γινόμενα κατὰ φύσιν οὕτως ἔχει καὶ τὰ καθ' εἰμαρμένην. ἀλλὰ μὴν τὰ γινόμενα κατὰ φύσιν οὐκ ἐξ ἀνάγκης γίνεται, ἀλλ' ἔστιν ἢ γένεσις τῶν οὕτω γινόμενων ἐμποδιζομένη † διὸ ποτὲ μὲν ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖστον μὲν γίνεται τὰ γινόμενα κατὰ φύσιν, οὐ μὴν ἐξ ἀνάγκης [ἔχει]. χώραν γὰρ ἐν αὐτοῖς ἔχει καὶ τὸ παρὰ φύσιν καὶ γίνεται, ὑπὸ τινος αἰτίας ἔξωθεν ἐμποδισθείσης τῆς φύσεως εἰς τὸ ἔργον τὸ ἑαυτῆς. διὸ οὔτε ἐξ ἀνάγκης ἄνθρωπος ἐξ ἀνθρώπου ἀλλ' ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖστον, ὥστε καὶ κατὰ τὴν ὠρίσθαι δοκοῦσαν προθεσίαν τοῖς γινόμενοις κατὰ φύσιν ἕκαστον τῶν οὕτως γινόμενων ἀεὶ γίνεται. ὄντος δὲ ἐν τοῖς γινόμενοις κατὰ φύσιν καὶ <τοῦ> παρὰ φύσιν, ὥσπερ καὶ ἐν τοῖς κατὰ τέχνην, χώραν ἂν ἔχοι καὶ ἐν τοῖς κατὰ τὴν εἰμαρμένην γινόμενοις τὸ παρὰ τὴν εἰμαρμένην, ὥστ' εἰ χώραν ἔχει τὸ παρὰ φύσιν καὶ μὴ κενὸν ἔστιν ὄνομα, ἔχοι ἂν ἐν τοῖς γινόμενοις χώραν καὶ τὸ παρὰ τὴν εἰμαρμένην.

Le texte est corrompu et chaque traducteur donne sa propre traduction, basée sur des conjectures textuelles différentes. Ici, pour des raisons pratiques, je donnerai la traduction française de Thillet légèrement modifiée (en me limitant, de ma part, à donner une paraphrase, car le sens me semble, après tout, clair):

«Puisque le destin se trouve dans de tels faits», c'est-à-dire, les γινόμενα κατὰ τὴν φύσιν, «il faut qu'il en aille exactement de même et pour ce qui se produit selon la nature, et pour ce qui se produit selon le destin. Toutefois, les choses qui se produisent selon la nature ne se produisent pas nécessairement, mais la génération des choses qui se produisent ainsi peut être empêchée parfois; c'est pourquoi les choses qui se produisent par nature se produisent le plus souvent, mais non certes nécessairement. Il y a place, en effet, dans ces choses pour ce qui est contre nature, et cela se produit lorsque la nature est empêchée par une cause extérieure dans son œuvre propre. C'est pourquoi ce n'est pas nécessairement que l'homme vient de l'homme, mais le plus souvent, de même aussi pour les événements se produisant par nature suivant une loi qui semble les déterminer à l'avance: chaque chose qui se produit ainsi ne se produit pas toujours. Puisqu'il y a dans les faits naturels du contre nature, comme aussi dans les produits de la technique, il doit également y avoir place, dans les événements produits par le destin, pour le 'contre-destin', de sorte que s'il y a place pour le contre-nature, il y aura également place, dans les événements, pour le contre-destin.»

C'est pour cela que ce qui se produit par nature se produit dans la plupart de cas, de sorte que ce qui se produit par destin se produit dans la plupart des cas.

Si on veut donner un exemple de ce qu'Alexandre veut dire, on pourra penser au fait que par nature les hommes deviennent généralement gris, c'est-à-dire qu'il est le destin des hommes de devenir gris. Mais ce n'est pas parce que c'est le destin des hommes de devenir gris que cela arrive par nécessité: on pourra prendre certains produits spéciaux pour éviter de devenir gris. En effet, Alexandre plus tard<sup>58</sup> dira que, pour ce qui est de notre corps, peuvent agir contre le destin les soins, les changements d'air et les conseils des dieux. Or, pourvu que nous pouvons contrarier la nature, alors nous avons une prise sur le destin, de sorte que même certaines choses qui arrivent et qui font partie du destin dépendent de nous. Les événements liés au destin et à la nature n'arrivent pas par nécessité, mais seulement *ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖστον*, pour la plupart des cas. Nous savons qu'Aristote dit souvent que, dans le monde sublunaire, tout arrive non par nécessité, mais dans la plupart des cas (*ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ*);<sup>59</sup> mais Alexandre énonce une thèse originale lorsqu'il affirme que cela s'applique au destin aussi: ce n'est pas parce que c'était le destin d'Œdipe de tuer son père et épouser sa mère, que cela devait se passer nécessairement.

#### 4. Conclusions: quelle est la nature du destin?

Alexandre donc, de façon 'péripatéticienne', conclut pour une identification entre la nature et le destin. Mais la question se pose de savoir de quelle nature s'agit-il, car dans la suite de la section du *De fato* qu'on est en train d'analyser, Alexandre introduit *ex abrupto* la 'nature individuelle' (170, 9-10 Bruns; 10, 4 Thillet: *οἰκείαν φύσιν*), alors que, du moins à l'avis de certains, il avait parlé jusqu'à maintenant de la nature en général:<sup>60</sup>

*διὸ καὶ λέγοι τις ἂν εὐλόγως τὴν οἰκείαν φύσιν ἀρχὴν ἐκάστου καὶ αἰτίαν εἶναι τῆς τῶν γινομένων ἐν αὐτῷ κατὰ φύσιν τάξεως. ἀπὸ ταύτης γὰρ ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖστον οἱ τε βίοι τῶν ἀνθρώπων τὴν τάξιν καὶ αἱ καταστροφαι λαμβάνουσιν.*

C'est aussi pourquoi on dirait de façon raisonnable que la nature propre, principe de chaque chose, è aussi cause de l'ordre des *γινόμενα κατὰ φύσιν* en elle. Car c'est d'elle, le plus souvent, que la vie et la mort des hommes tiennent leur ordre (*De fato* 170, 9-12 Bruns; 10, 3-5 Thillet).

Ce passage, où Alexandre introduit la nature individuelle, est présenté comme une inférence (à remarquer le *διὸ*) du fait que la nature admet un contre-nature, tout

<sup>58</sup> *De fato* 170, 14-16 Bruns; 10, 10-12 Thillet.

<sup>59</sup> Chez Aristote on trouve aussi la formule *ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖστον*, mais beaucoup moins souvent que *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ*.

<sup>60</sup> Voir par exemple Sharples 1983, 22-23; 128-29; *contra* Natali 1996, 53-54, position légèrement nuancée en Natali 2009, 57.

comme le destin admet un contre-destin.<sup>61</sup> Ici Alexandre dit que du fait que la nature admet un contre-nature s'ensuit qu'on dirait de façon raisonnable que la nature de chaque chose est principe et cause de l'ordre de ce qui devient en elle *selon nature*. L'inférence est difficile, mais peut-être explicable: Alexandre parle ainsi car il veut défendre la thèse selon laquelle chaque homme a une nature particulière à laquelle sa vie et sa mort sont conformes. Grâce à cette thèse, il voudra peut-être confirmer notre liberté, c'est-à-dire notre faculté de nous mettre 'contre la nature' et 'contre le destin' et du point de vue du corps et du point de vue de notre caractère. Quant au problème du passage *ex abrupto* de la nature en général à la nature individuelle, rien n'empêche de penser qu'Alexandre avait besoin seulement à ce moment d'aborder le cas particulier de l'être humain.<sup>62</sup>

Mais ainsi une deuxième question sérieuse se pose. Sur la base de l'introduction du destin dans la nature individuelle, Alexandre est obligé à considérer à nouveau l'action humaine, qu'il avait exclu du domaine du destin,<sup>63</sup> en soutenant maintenant qu'il y a un élément naturel (et donc, destinal) non seulement dans le corps humain, mais aussi dans le caractère.<sup>64</sup>

κατὰ δὲ τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ἐπὶ τῆς ψυχῆς εὗροι τις ἂν παρὰ τὴν φυσικὴν κατασκευὴν διαφόρους γινομένας ἐκάστω τάς τε προαιρέσεις καὶ τὰς πράξεις καὶ τοὺς βίους. ἦθος γὰρ ἀνθρώπων δαίμων κατὰ τὸν Ἡράκλειτον, τουτέστι φύσις. ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖστον γὰρ ταῖς φυσικαῖς κατασκευαῖς τε καὶ διαθέσεσιν τάς τε πράξεις καὶ τοὺς βίους καὶ τὰς καταστροφὰς αὐτῶν ἀκολουθῶς<sup>65</sup> ἰδεῖν ἔστι.

De la même manière<sup>66</sup> pour l'âme aussi, on peut trouver pour chaque individu, conformément à<sup>67</sup> sa disposition naturelle, choix, actions et vies différents. Selon Héraclite le caractère, c'est-à-dire la nature des hommes est leur démon. C'est le plus sou-

<sup>61</sup> Voir *supra*, 97 et n. 57.

<sup>62</sup> Voir Natali 2009, 57, pour la position du problème, et 58-61 pour la solution. D'ailleurs, dans *Mantissa*, Alexandre spécifie que le destin est l'οἰκεία φύσις de chaque chose (xxv 185, 11-12 Bruns), et qu'il est limité à l'univers sublunaire (xxv 181, 20-22 Bruns). La suite du passage qu'on est en train d'examiner (voir *supra*, 98) souligne d'abord notre pouvoir de nous mettre contre le destin naturel du corps. Le corps suit dans les maladies et dans la mort sa propre constitution naturelle, mais non par nécessité, car les soins, les changements de climat, les conseils des dieux, pourraient casser cet ordre.

<sup>63</sup> Voir *supra*, 94.

<sup>64</sup> Ce qui n'est pas une théorie qui trouve un fondement chez Aristote. Voir Natali 2009, 57-58.

<sup>65</sup> Il faut peut-être ici corriger en ἀκολουθῶν (Sharples 1983, 238, accepte cette correction de Donini 1969 et renvoie à *Mantissa* (Bruns 1887), xxv 185, 26).

<sup>66</sup> Alexandre vient d'expliquer que les changements d'air, les prescriptions des médecins et les conseils des dieux peuvent s'opposer à la déchéance naturelle des corps.

<sup>67</sup> Avec cette traduction, il faut prendre παρά + accusatif au sens de «à cause de» ou «conformément à» (voir la traduction de Thillet, 10; Natali 2009, 207. *Contra* Sharples 1983, 47 et 129-30, qui pense que le point est exactement le fait qu'on peut agir de façon opposée à la nature propre. Pourtant, tout le passage, et tout ce qui reste du chapitre VI, me semblent orientés à expliquer la vie et la mort des hommes conformément à leur nature).

vent, en effet, qu'on peut voir leurs actions, vies et morts se conformer à leur constitution et disposition naturelles» (170, 16-21 Bruns; 10, 13-20 Thillet).

Alexandre explique que, tout comme pour le corps, pour l'âme aussi on peut repérer, conformément à la constitution naturelle, choix, actions et vies différentes. En effet, on peut constater que les actions, la vie et les morts des hommes suivent ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖστον leurs constitutions et dispositions naturelles. C'est pour cela qu'Héraclite a pensé que le caractère d'un homme est sa nature, au sens que nos actes dépendent de notre caractère et que notre caractère est notre nature. Mais il me semble qu'ainsi faisant, Alexandre est obligé à accepter que le destin est cause productrice aussi d'actions, précisément d'actions conformes à la nature de l'individu. Mais peut-être, à ce moment, on ne sera pas obligé à conclure qu'il s'agit d'actions κατὰ λόγον?

Dans la suite, Alexandre présente plusieurs exemples qui illustrent sa théorie (170, 21-171, 4 Bruns; 10, 20-11, 4 Thillet): c'est ainsi que, par exemple, celui qui est audacieux par nature ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖστον meurt de mort violente, ou que le débauché par nature va passer la vie dans les plaisirs et une vie intempérante – *sauf si quelque chose de meilleur ne survienne et ne l'empêche de suivre sa vie de débauche* –,<sup>68</sup> et ainsi de suite.

Mais le texte clé pour comprendre finalement la position d'Alexandre se trouve peu après:

καὶ ἐπιλέγειν εἰώθασιν τοῖς τοιούτοις, ὅταν ἐν ταῖς ἀκολουθοῦσι τε τοῦ βίου <καὶ> καθ' εἰμαρμένην περιστάσεσιν ὧσιν, ὡς ἑαυτοῖς γεγονόσιν αἰτίοις τῶν παρόντων αὐτοῖς κακῶν.

Et on a l'habitude de reprocher tels gens, lorsqu'ils se trouvent dans les circonstances qui sont les conséquences de leur vie selon le destin, qu'ils ont été eux-mêmes causes des maux présents (*De fato* 171, 4-7 Bruns; 11, 5-7 Thillet).

Les hommes vivent et meurent d'une vie et d'une mort selon leur destin. Nous parlons de destin lorsqu'un événement se produit conformément à notre nature. Mais nous pouvons ne pas suivre le destin, de sorte que nous sommes les responsables aussi bien de nos actions conformes au destin, que de nos actions contre le destin, à savoir contre notre nature. En tout état de cause, ce que nous faisons selon le destin ou contre le destin dépendra de nous.

<sup>68</sup> *De fato* 170, 24-25 Bruns: ἄν μή τι κάλλιον ἐν αὐτῷ γινόμενον ἐμποδίσει, <τῷ δὲ καρτερικῷ> κατὰ φύσιν. Ce texte est de Bruns, le manuscrit V (γινόμενον ἐκπιστητης κατὰ φύσιν) n'ayant pas de sens. Le latin présente *fatum eiciat ab eo quod secundum naturam*, et Thillet (10, 24-25) corrige sur la base du latin. D'autres corrections ont été faites (voir Sharples 1983, 238-39, qui encourage à suivre la correction de Donini 1969, γινόμενον ἐκσειση τοῦ κατὰ φύσιν <βίου, τῷ δὲ καρτερικῷ> αἰ τῶν).

*Bibliographie*

- Barnes, J., 2010, *Aristotle's opinion concerning destiny and what is up to us*, in Cottingham - Hacker 2010, 26-45; version révisée in Bonelli 2011, 371-411.
- Bonelli, M., 2009, *Alexandre d'Aphrodise et la cause matérielle*, "Journal of Ancient Philosophy", 3, 1-17.
- Bonelli, M., 2011, (ed.), Jonathan Barnes, *Method and Metaphysics*, Oxford : OUP.
- Bruns, I., 1887, (ed.), *Alexandri Aphrodisiensis de anima libri mantissa, Supplementum Aristotelicum*, II, 1, Berlin : Reimer.
- Bruns, I., 1892, (ed.), *Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minora, Supplementum Aristotelicum*, II, 2, Berlin : Reimer.
- Cottingham, J., - Hacker, P.M., 2010, (eds.), *Mind, Method and Morality*, Oxford : OUP.
- Diels, H., 1882, (ed.), *Simplicii in Aristotelis Physicorum libros quattuor priores commentaria, Commentaria in Aristotelem Graeca*, IX, Berlin : Reimer.
- Donini, P.L., 1969, *Note al peri heimarmenes di Alessandro di Afrodizia*, "Rivista di filologia e di istruzione classica", 97, 335-51.
- Goulet-Cazé, M.-O., 1999, (éd.), *Diogène Laërce, Vies et doctrines des philosophes illustres*, Paris : La Pochothèque.
- Hayduck, M., 1891, (ed.) *Alexandri Aphrodisiensis in Metaphysica commentaria, Commentaria in Aristotelem Graeca*, I, Berlin : Reimer.
- Jaulin, A., 2008, *Remarques sur la conception de la nature dans les § 2-6 du De fato, d'Alexandre d'Aphrodise*, "Les Etudes Philosophiques", 343-52.
- Mansfeld, J., 1988, *Diaphonia: the Argument of Alexander De fato chs. 1-2*, "Phronesis", 33, 181-207.
- Natali, C., 1996, *Alessandro di Afrodizia, Il destino*, Milano : Rusconi.
- Natali, C., 2009, *Alessandro di Afrodizia, Il destino*, Sankt Augustin : Academia Verlag.
- Obbink, D., 1997, *What all men believe must be true*, "OSAP", 193-231.
- Rashed, M., 2011, *Alexandre d'Aphrodise, Commentaire perdu à la Physique d'Aristote (Livres IV-VIII). Les scholies byzantines*, Berlin, Boston : de Gruyter.
- Sharples, R.W., 1983, *Alexander of Aphrodisias On fate*, London : Duckworth.
- Thillet, P., 1963, *Alexandre d'Aphrodise, De fato ad imperatores, version de Guillaume de Moerbeke*, édition critique avec introduction et notes par P. Thillet, Paris : Vrin.
- Thillet, P., 1984, *Alexandre d'Aphrodise, Traité du destin*, Paris : Les Belles Lettres.



Jula Wildberger

BODIES, PREDICATES, AND FATED TRUTHS:  
ONTOLOGICAL DISTINCTIONS AND THE TERMINOLOGY  
OF CAUSATION IN DEFENSES OF STOIC DETERMINISM  
BY CHRYSIPPUS AND SENECA

*Abstract*

This paper will demonstrate the need to pay attention to the conceptual distinctions of Stoic ontology when analyzing arguments proffered by Stoics in defence of their deterministic compatibilism. It is necessary to frame the issues in Stoic terms, at least as a first step before we begin to discuss them in our modern terminology. Such an approach enhances our understanding in that it helps us to see more clearly which problems single Stoics were addressing and to note differences between versions, both those due to errors on the part of the reporting intermediary and those that point to philosophical innovation. The advantages of the approach will be illustrated with readings of Cic., *fat.* 20 and 26 (Chrysippus' proof of causal determinism by the principle of bivalence) and Stoic replies to the Lazy Argument in Eus., *P.E.* 6.8.25-38; Cic., *fat.* 28-30 and Sen., *nat.* 2.37-38.

*Keywords:* Bivalence of Future Statements, Cause, Effect, Fate, Kinesis, Lazy Argument.

There are many approaches to the riddle of Stoic determinism.<sup>1</sup> In this paper I wish to take one of the minor and less frequently trodden paths and argue that it is necessary 1) to spell out problems in Stoic terms first of all and 2) to take heed of Stoic ontological distinctions. I will demonstrate the usefulness of these two principles in readings of arguments that have not yet been fully understood precisely because the method I wish to advocate was not applied. The discussion will focus on Chrysippus' argument that the principle of bivalence implies full causal determinism and *vice versa*, and on Stoic replies to the Lazy Argument, one given by Chrysippus (and transmitted in works of Cicero and Eusebius) and another that we read in Seneca's *Naturales quaestiones*. The suggested method will enable us to delimit the purpose of the Stoic arguments, in particular which questions and objections they do *not* an-

<sup>1</sup> Earlier literature is thoroughly recorded in Schallenberg 2008. Recent publications not yet taken account of there include Wiener 2006; Maso 2007; Fischer 2008; Mikeš 2008; Mayet 2010; Koch 2011; Willms 2011; Gourinat 2012; Williams 2012, 295-334; Beckeld 2013.

swer. We will also arrive at a much closer fit between logical and physical conceptions. This will be a safeguard against equivocations suggested by the homonymous Latin term *fatum* both for Fate and that which is fated. Finally, we will be able to identify more precisely the degree and nature of variation or progress between the times of Cicero and Seneca.

### 1. *Basic tenets and ontological distinctions*

Before I can begin my readings, I must clarify a few basic tenets.<sup>2</sup>

Firstly: Stoics agree that Fate – Latin *Fatum* and Greek Εἰμαρμένη – is identical with the active principle God (θεός; τὸ ποιοῦν; ἀρχή) insofar as all its activity happens by way of a nexus of causes (εἰρμὸς αἰτίων) in such a manner that all its activity is causally determined. God is a self-mover and the only active principle in the cosmos. As such he is Αἰτία, the single ultimate cause of all. Causal determinism, at this level, describes a certain manner in which God organizes his own activity, both his overall activity as soul and mind of the cosmos and the activities of each part-body that God permeates, having created it out of himself and matter. Saying that God is Fate is equivalent to saying that for every state and motion or change (both: κίνησις) there is a cause and that the effects caused are fully determined in such a way that *ceteris paribus*, whenever a cause is active, it only has the effect it is actually having and, under these particular circumstances, could not have an effect different from the one it is having.<sup>3</sup>

Second: since God is a body,<sup>4</sup> Fate too is a body.

Third: causes are bodies as well. Being a body is a necessary condition both for being a cause and for being the suffering recipient of causal activity. This is so because causation happens through touch, and only bodies can touch or be touched. Effects, on the other hand, are not bodies, and accordingly bodies themselves are not caused. Rather, Stoics distinguish the ‘cause’ (αἴτιον), a body, which is also called δι’ ὃ,<sup>5</sup> and the effect, ‘that of which [a cause] is the cause’ (οὗ ἔστιν αἴτιον). This effect is an incorporeal predicate, a κατηγορημα which obtains or ‘belongs’ (ὑπάρχει) to the body suffering the effect. What suffers the effect is also a body, which can be the same as the body causing the effect. It seems that a term for the suffering body was ‘that for which [a cause] is the cause’ (ᾧ ἔστιν αἴτιον).

<sup>2</sup> Documentation of the evidence and a digest of secondary literature is provided in Wildberger 2006. Unless indicated otherwise, this account reports what is more or less consensus in current scholarship.

<sup>3</sup> More precise formulations of this causal principle as a special case of the general principle that nothing happens without a cause are proposed by Bobzien 1998, 43 (Chrysippus) and 373 (Philopator).

<sup>4</sup> This is still a moot point, although a majority of scholars now tend toward regarding God as a body in the full sense instead of just something corporeal or an aspect of a body. There is also disagreement about the exact meaning of the term ‘body’ (σῶμα). See Wildberger 2006, 5-7 with notes and, for a more recent discussion, Gourinat 2009.

<sup>5</sup> See also below, n. 16.



Fourth: it cannot be overstressed that, *qua* predicates, effects are sayables (λεκτά), just like the predicates that occur in the meaning (σημαινόμενον) of an utterance and as part of a statement (ἄξιωμα). Predicates are also that which we bring about with our actions as the intended effects at which our impulses are directed in a «rushing of the soul toward something in action» (φορά ψυχῆς ἐπί τι ἐν τῷ πράττειν).<sup>6</sup>

For, finally, we must be clear about what terms used in modern discussions of Stoic determinism, such as ‘event’, ‘occurrence’ or ‘motion’ could mean in the Stoic system. An ‘event’, for example, could be the effect, *i.e.* the incorporeal predicate (as, *e.g.*, ‘to be wise’ in the account of Zeno’s definition of cause).<sup>7</sup> If we take events to be a species of facts, they could be the equally incorporeal true statements (ἄξιωματα) that correspond to an effect such as the statement «This man is wise», which belongs to the body for whom wisdom is the cause of being wise and also subsist at the utterance or thought meaning and expressing that fact. On the other hand, what we call an ‘event’ could also be identified with what a Stoic calls κίνησις, or with a state (of which Stoics distinguish three types: διάθεσις, ἔξις, and σχέσις). This kind of ‘event’ would be a body, *i.e.* that for which some cause is a cause of its moving and changing or being in a certain state. Ricardo Salles underscores that «[...] events, as construed in modern event theory, are for the Stoics bodily states» (2005b, 99), to which I would add that motions are not just bodily, but bodies *tout court*, namely the body that is thus in motion.<sup>8</sup> This is why an honorable action, for example, can be regarded as a good even though goods are bodies – which they must be since goods are defined as something that benefits, *i.e.* something which causes for other bodies the effect of being benefited.

## 2. Chrysippus’ proof for causal determinism by the principle of bivalence

The use of bearing in mind these essential tenets becomes immediately apparent when we consider an argument in which Chrysippus famously connected fate to the principle of bivalence:<sup>9</sup>

*Concludit enim Chrysippus hoc modo:*

[1] “*Si est motus sine causa, non omnis enuntiatio, quod ἄξιωμα dialectici appellant, aut uera aut falsa erit;*

[2] *causas enim efficientis quod non habebit, id nec uerum nec falsum erit;*

[3] *omnis autem enuntiatio aut uera aut falsa est;*

[4] *motus ergo sine causa nullus est.*

[5] *Quod si ita est, omnia quae fiunt causis fiunt antegressis;*

<sup>6</sup> Stobaeus 2.7.9, p. 86-87 Wachsmuth and 9b, p. 88 Wachsmuth.

<sup>7</sup> Stobaeus 1.13.1c, p. 139-40 Wachsmuth (Ar. Did., *frg.* 18).

<sup>8</sup> This is a moot point. Further evidence is presented in Wildberger 2006, 595 n. 445 and 163-70.

<sup>9</sup> Cic., *fat.* 20. The English translation is that of Bob Sharples (1991) with minor changes to make it even more literal and align the terminology with the usage in this paper.

- [6] *id si ita est, fato omnia fiunt;*  
[7] *efficitur igitur fato fieri quaecumque fiunt.*”

Chrysippus argues to his conclusion as follows:

- [1] “If there is movement without a cause, not every statement (what the dialecticians call an *axiōma*) will be either true or false.  
[2] For that which does not have any causes that bring it about will be neither true nor false.  
[3] But every statement is either true or false;  
[4] so there is no movement without a cause.  
[5] But if this is so, all the things that come about do so through antecedent causes;  
[6] and if this is so, all things come about through fate.  
[7] So it is brought about that whatever things come about do so through fate.”

Formal analyses of the argument have been proposed in recent years,<sup>10</sup> and so I need not go into details here. Let me just quickly summarize that Chrysippus introduces complete causal determinism as a necessary condition of the principle of bivalence [1] and – assuming the truth of the principle of bivalence [3] – concludes by *modus tollendo tollens* that there must be complete causal determinism, *i.e.* that there is «no motion without cause» [4]. There follow two enthymemes, the first of which singles out a subclass of causes and concludes in *modus ponens* that «everything happens by antecedent cause» (this statement is the implied conclusion of [4] and [5]). With the second, again by *modus ponens*, Chrysippus concludes that everything happens by fate ([7], following from the implied conclusion of [4] and [5] and from [6]).

The real problem with the argument is the truth of its premises [1], [5] and [6]. In this paper I will only address premise [1] and the explanation that is supplied for it in statement [2]. This explanation has baffled modern readers, even to the degree that they wondered whether it might not be spurious.<sup>11</sup> Susanne Bobzien (1998, 63-64), who regards it as Chrysippean, translates it thus:

- (2) For that which will have no causes that bring it about, (that) will be neither true nor false.

This she interprets as follows: «Logically, ‘that which’ must refer to a class of things that at least encompasses motions, and the context, *i.e.* (1), suggests that it is restricted to motions. Taking the future tense in (2) to indicate counter factuality, we then can understand the sentence as

- (2’) If a motion had no causes, it would be neither true nor false.»

<sup>10</sup> To name but a few: Bobzien 1998, 61; Sharples 2007, 59 n. 21; Schallenberg 2008, 169-72.

<sup>11</sup> Duhot 1989, 196-97; Sharples 1991, 147.

Bobzien realizes, of course, that a motion cannot be either true or false. Accordingly, she assumes that there is a «blurring» of the «distinction» between physics and logic, and suggests to take sentence (2') «as brachylogy for something like:

(2'') If a motion had no causes, a proposition correlated to that motion would be neither true nor false.»

Bobzien then looks for something that could constitute a link between a motion and a true proposition and finds it in the fact that their occurrence is related to the occurrence of what she calls 'actualized predicates', *i.e.* predicates that 'belong' (ὑπάρχει). According to Bobzien, a «motion is the actualization of a predicate at a corporeal object during a time  $t_m$  to  $t_n$ » (64), while according to the Stoic definition of ἀξίωμα, a statement is true if it 'belongs' (ὑπάρχει), or in Bobzien's terms, is 'actualized'. This is the case when the predicate in it 'belongs' to the body of which the statement predicates it.

The problems with Bobzien's solution, which is on the whole the best I am aware of, are two. First, it is based on a *wrong* definition of motion. Motion, κίνησις, is a body insofar as it moves (see above, 105), not any immaterial actualization. In fact, it is the body to which the 'actualized' predicate belongs. Second, Bobzien's solution presupposes sloppy reasoning on the part of Chrysippus, an assumption that should be made only as a last resort.

Ricardo Salles (2005a, 7-8) regards premise [1] as a claim for which no argument is supplied. His interpretation is belabored by the same uncertainty as to what exactly Chrysippus is talking about. Bobzien thinks it is a motion (in her sense of the word); Salles uses the term 'event' and assumes that the true or false statements ('propositions' in his terminology) are statements about the occurrence of an event. He suggests the following interpretation of premise [2] in Chrysippus' argument:

[...] for any proposition asserting the occurrence of an event, its falsity requires the non-occurrence of the event. So given that the event does occur, the proposition cannot be false. [...] As for the claim that the proposition cannot be already true, one possible reason would be: (T'') For any event  $S$  that occurs at some future time  $t$ , the proposition  $S$  occurs at  $t$  cannot be true now, unless there is a cause now (that is, a causal chain stretching from the present to the future time  $t$ ) for  $S$ 's occurring at  $t$ .

Another piece to the jigsaw puzzle is provided by Karin Mayet (2010, 172-73). She realizes that the clue to the enigmatic premise lies in the Stoic conception of a cause and explains that just as a predicate is due to the activity of causes (*Ursachen*), since it obtains as an effect the cause has on the body, thus a true statement must have a reason (*Grund*) for it to be true. Here again a modern reader conceptualizes Stoic ideas with anachronistic terminology, without clarifying how it could correspond to the Stoic system. Later, Mayet comes even closer to the correct solution when saying that «eine Aussage besitzt nur dann einen Wahrheitswert, wenn sie die Wirkung einer vorhergegangenen Ursache darstellt» (179). In fact, statements are

true only when they *are* effects of causes, but there is no need for those causes to be antecedent. Quite on the contrary, the cause of a true statement must be contemporaneous to the time at which the statement is truly asserted. For the statement to be true, the predicated effect must obtain at the same time as the statement predicating that effect of the body to which both the effect and the true statement belong.

The correct solution, I think, will become accessible after we have performed a necessary step of transformation omitted by the authors quoted so far (or at least performed incompletely). We must re-translate what Cicero has adapted into his own language and world view both into Greek and into Stoic terminology. Assuming that *motus* is κινήσις, and also assuming that Chrysippus is talking about statements (ἀξιώματα) and causes (αἴτια), we get something like the following:<sup>12</sup>

- [1] Εἰ ἔστι τις ἀναίτιος κίνησις, οὐ πᾶν ἀξίωμα ἔσται ἢτοι ἀληθὲς ἢ ψεῦδος
- [2] οὗ γὰρ αἴτια ἀποτελεῖ οὐκ ἂν ἦ, ἐκεῖνο οὐτ' ἀληθὲς ἔσται οὔτε ψεῦδος
- [3] ἔστι δὲ πᾶν ἀξίωμα ἢτοι ἀληθὲς ἢ ψεῦδος
- [4] οὐκ ἄρ' ἔστι κίνησις ἀναίτιος.

[1] If there is some cause-less movement, not every statement will be either true or false.

[2] For that of which there are no efficient causes, will be neither true nor false.

[3] But every statement is either true or false;

[4] so there is no cause-less movement.

The protasis of statement [1] refers to a hypothetical motion, *i.e.* a body that is moving, for which there would be no cause (for it to be moving). The phrase κινήσις ἀναίτιος comes closest to *motus sine causa*. Cicero did not have an adjective ‘cause-less’ in Latin, but *sine* mirrors the alpha privativum even against the Latin preference for modifying nouns with attributes rather than adverbial expressions. If the original phrase had been ἢ οὐκ ἔστιν αἴτιον,<sup>13</sup> Cicero could have translated it literally as *cui non est causa*.

Statement [2] does not refer to a motion, but to an effect. As I wish to contend, Cicero’s *causas ... habet* translates the Stoic term ‘of which [a cause] is the cause’ (οὗ ἔστιν αἴτιον), which indicates an effect (see above, 104). Cicero seems not to have recognized the technical term. Instead, he took the phrase for a possessive expression (*cuius* or *cui est causa*) and preferred the construction with *habere*. If an effect is caused, it ‘belongs’ (ὑπάρχει) to the body for which the causes are causes of the effect. True statements also ‘belong’. As I have argued elsewhere in more detail, this means that the true statements and their predicates subsist at a specific body (or set of bodies), namely the body or bodies to which direct or indirect reference is made in the statement and of which the belonging predicates are predicated.<sup>14</sup> Now,

<sup>12</sup> The English translation is adapted from the one given above for the Latin version with changes corresponding to the difference in meaning between the original Greek and Cicero’s version.

<sup>13</sup> This was my solution in Wildberger 2006, 324.

<sup>14</sup> Wildberger 2006, 110-11, 172-73.

predicates belong to a body when they are effects of causes acting upon the body in question. Without causes no belonging predicates, and thus also no belonging true statements.

According to this reading, there would remain only one – slight – irregularity in statement [2]: Chrysippus uses the term for the effect of a cause, *i.e.* the belonging predicate, in order to refer to the belonging statement that contains such a predicate. But it may be that Chrysippus actually made such an identification.<sup>15</sup> Unfortunately, the text of Stobaeus is corrupt, but we can still recognize that Chrysippus not only discussed causation itself but also talked about explanation (αἰτία), the discourse giving an account of causation. So it may not be completely absurd to assume that in this context he also made a distinction similar to Aristotle's famous antithesis of knowledge that (*i.e.* knowledge of facts) and knowledge why (*i.e.* knowledge of causes). If this was so, we should probably read the corrupted statement in the report of Chrysippus' conceptions with the particles at the end of each colon inverted, so that Chrysippus would be distinguishing between the cause as 'because of what' and the effect as 'that'.<sup>16</sup> In this case, the term 'that of which [a cause] is the cause' (οὗ ἐστὶν αἴτιον) would have been used not only to refer to the belonging predicate φ, the effect a cause has on the body for which it is the cause, but also to indicate the corresponding statement «This body φ».

It now also becomes clear why Chrysippus had to state explicitly that the causes are 'sufficient' (αὐτοτελή).<sup>17</sup> If they were not, the predicate would not belong, nor would the corresponding statement. However, it is important to note the plural: one single effect-predicate can have several causes at once. Chrysippus is not talking about only one sufficient cause, nor does he specify the nature of those causes in any way, *e.g.* whether they are antecedent or not, or what and where they are. The only necessary condition for a corresponding statement to be true is that the predicate belongs, *i.e.* that all causes sufficient to bring it about are active at the same time when the statement is being made.

To summarize my reading of premises [1] and [2]: the two statements combine conceptions from two different Stoic theories, the definition of true statements from logic with the definition of cause from physics. If there were changing bodies without causes acting upon them, then there would be no effects belonging to these bodies – since the effects are effects of causes – so that the predicates in statements made about these bodies could not belong and thus could not be true or false.

The lesson to be learned from this partial reconstruction of Chrysippus' argument is the following. Since effects (the predicates belonging to the suffering bodies) are

<sup>15</sup> This identification is also suggested in an unpublished paper by Jean-Baptiste Gourinat, *Les causes sont causes de prédicats*. *Sur un aspect de la théorie stoïcienne de la cause*, Paris 2013.

<sup>16</sup> Reading καὶ αἴτιον μὲν διὰ τί, οὗ δὲ αἴτιον ὅτι («and cause 'because of what', but of which [it is] the cause 'that'») instead of the transmitted text καὶ αἴτιον μὲν ὅτι, οὗ δὲ αἴτιον διὰ τί at Stobaeus 1.13.1c, p. 139, line 2 Wachsmuth. The same source tells us that already Zeno called the cause 'because of which' (δι' ὅ). See also Mansfeld 2001 with a detailed discussion of the textual problems.

<sup>17</sup> On this term Bobzien 1999, in particular 219-20; Natali 2009, 25 n. 31.

at the same time also the predicates of statements (or even these statements themselves, if my conjecture concerning the text in Stobaeus is correct), Chrysippus was able to discuss physical problems in logical terms. Having established that there is an activity of sufficient causes whenever effects belong, he may just discuss these effects in a way that we, not expecting logic at this point, may easily mistake for a description of the causal activity itself.

Similarly, when interpreting the argument in Cic., *fat.* 26, there is no need to speculate about specific processes of causation.<sup>18</sup>

“*Quia* [8] *futura uera*” inquit “*non possunt esse ea, quae causas cur futura sint non habent;*

[9] *habeant igitur causas necesse est ea quae uera sunt;*

[10] *ita, cum euenerint, fato euenerint.*”

“Since,” says he, [8] “those things cannot be true in the future that do not have causes because of which they will be;

[9] so those things that are true necessarily have causes:

[10] and thus when they have come about, they will have done so through fate.”

At least in statements [8] and [9], Chrysippus<sup>19</sup> is talking about effects, not about causes. Again, Cicero’s text allows us to reconstruct the original Greek version, which must have been something like the following and thus contained only terms (μέλλοντα ἀληθῆ,<sup>20</sup> ἃ ἀληθῆ ἐστί) which clearly refer to statements, *i.e.* to sayables and effects, and not to bodies that could be causes.

[8] ἀδύνατον γὰρ εἶναι μέλλοντα ἀληθῆ ὧν αἴτια δι’ ἃ ἔσται οὐκ ἐστί·

[9] ἀναγκαῖον ἄρα εἶναι αἴτια ἐκείνων ἃ ἀληθῆ ἐστί.

So we need not follow Suzanne Bobzien (1998, 67) in positing a future motion *m* to which a statement *p* is correlated and present causes responsible for *m*, such that *p* is true in the present. What we need are presently active causes that effect a predicate  $\phi$ -future that is true *now* and now belongs to a body or a set of bodies in the world.

The difference may be illustrated with this example: let *p* be the statement «This one recovers». Then according to Bobzien there is a future motion *m* (the sick person recovering) to which *p* correlates. And there are already now causes present for the

<sup>18</sup> English translation from Sharples 1991 with changes to make it more literal.

<sup>19</sup> According to Sedley 2005, 245, this second version should not be attributed to Chrysippus. But the passage is part of a Carneadean reply to Chrysippus’ argument in Cic., *fat.* 20-21, *developing* the Epicurean approach of distinguishing causes that are not part of fate. Compare Koch 2011, 389-92.

<sup>20</sup> For μέλλοντα ἀληθῆ and the omission of the word ἀξίωμα in such contexts compare Arr., *Epict.* 2.19.1 (in an account of the Master Argument): πᾶν παρεληλυθὸς ἀληθές; Simp., *in Cat.* p. 406-07 Kalbfleisch ὡς γὰρ τὰ περὶ τῶν παρόντων καὶ παρεληλυθότων ἀντικείμενα, οὕτως καὶ τὰ μέλλοντα αὐτὰ τε, φασίν, καὶ τὰ μόρια αὐτῶν· ἢ γὰρ τὸ ἔσται ἀληθές ἐστί ἢ τὸ οὐκ ἔσται, εἰ δεῖ ἤτοι ψευδῆ ἢ ἀληθῆ εἶναι (ὄριστα γὰρ κατ’ αὐτοὺς τὰ μέλλοντα).

motion *m* that will take place in the future. It is for this reason, according to Bobzien's reading, that the corresponding statement *m* has a truth value already now. According to my reading, on the other hand, there is one statement *p* «This one recovers», but also another one, namely *r* «This one *will* recover». If *r* is true *now*, then there are causes active *now* which at the sick man *now* have the effect corresponding to the future-predicate 'will recover' in statement *r*. In the terms of the argument reported by Cicero: the future-statement (or future-predicate) is an effect ('that of which [a cause] is the cause'), and already now there are causes because of which this effect 'will recover' belongs to the sick person at the moment when the statement about the sick person's future is made.

Again, Chrysippus very wisely avoids having to clarify which exactly the causes or the suffering bodies may be and only talks about causes active now to effect presently belonging future-predicates. He does not discuss causal chains but presently active causes having an effect, which is at the same time the predicate of a true statement, only that the statement is about the future and therefore has a future-predicate.

### 3. *Chrysippus' reply to the Lazy Argument*

The same argumentative strategy can be observed in Chrysippus' reply to the Lazy Argument. The argument itself has been preserved for us by Origen in Greek, and in Latin by Cicero and Seneca.

Ἀλλὰ καὶ ὁ ἀργὸς καλούμενος λόγος, σόφισμα ὄν, τοιοῦτός ἐστι λεγόμενος ἐπὶ ὑποθέσεως πρὸς τὸν νοσοῦντα καὶ ὡς σόφισμα ἀποτρέπων αὐτὸν χρῆσθαι τῷ ἱατρῷ πρὸς ὑγίειαν, καὶ ἔχει γε οὕτως ὁ λόγος·

[1] εἰ εἴμαρταί σοι ἀναστῆναι ἐκ τῆς νόσου, ἐάν τε εἰσαγάγῃς τὸν ἱατρὸν ἐάν τε μὴ εἰσαγάγῃς, ἀναστήσῃ·

[2] ἀλλὰ καὶ εἰ εἴμαρταί σοι μὴ ἀναστῆναι ἐκ τῆς νόσου, ἐάν τε εἰσαγάγῃς τὸν ἱατρὸν ἐάν τε μὴ εἰσαγάγῃς, οὐκ ἀναστήσῃ·

[3] ἤτοι δὲ εἴμαρταί σοι ἀναστῆναι ἐκ τῆς νόσου ἢ εἴμαρταί σοι μὴ ἀναστῆναι·

[4] μάτην ἄρα εἰσάγεις τὸν ἱατρὸν.

But also the so-called Lazy Argument, which is a sophism, is of this kind. It is spoken in hypothetical fashion to some sick man and, sophism that it is, attempts to discourage him to consult a physician for his health. And it runs like this:

[1] if it is fated for you to recover from the disease, you will recover, whether you call in the doctor or do not call [him] in.

[2] But also if it is fated for you not to recover from the disease, you will not recover, whether you call in the doctor or do not call [him] in.

[3] And it is either fated for you to recover from the disease or it is fated for you not to recover.

[4] In vain, therefore, do you call in the doctor.<sup>21</sup>

<sup>21</sup> Orig., *Cels.* 2.20, lines 62-71 (my translation).

Cicero's version in *fat.* 28-29 is a literal translation of the Greek text attested in Origen, only that Cicero has shortened the third premise, probably because he felt that he had repeated *ex hoc morbo conualescere* already often enough. It would not be the first time that Cicero prioritizes stylistic elegance over precision and clarity of expression. On the other hand, Cicero also presents a second type of the argument in which the result of a person's action is not fated but instead «true since all eternity», and a simplified version of that second type is the basis for Seneca's discussion in the *Naturales quaestiones*.<sup>22</sup>

Luckily, Chrysippus' reply is also extant, again in Cicero's *De fato*, and in a Greek version, as part of the criticism leveled against Chrysippus by the Epicurean Diogenianus, which Eusebius quotes in the *Praeparatio evangelica*.<sup>23</sup> The table provides an overview of the two versions.

<sup>22</sup> Cic., *fat.* 28-29: [1'] "Si fatum tibi est ex hoc morbo conualescere, siue tu medicum adhibueris siue non adhibueris, conualesces; [2'] item, si fatum tibi est ex hoc morbo non conualescere, siue tu medicum adhibueris siue non adhibueris, non conualesces; [3'] et alterutrum fatum est; [4'] medicum ergo adhibere nihil attinet." Recte genus hoc interrogationis ignauum atque iners nominatum est, quod eadem ratione omnis e uita tolletur actio. Licet etiam inmutare, ut fati nomen ne adiungas et eandem tamen teneas sententiam, hoc modo: [1''] "Si ex aeternitate uerum hoc fuit 'Ex isto morbo conualesces', siue adhibueris medicum siue non adhibueris, conualesces; [2''] itemque, si ex aeternitate falsum hoc fuit 'Ex isto morbo conualesces', siue adhibueris medicum siue non adhibueris, non conualesces;" deinde cetera; Sen., *nat.* 2.37.3: [3'''] "Aut futurum" inquit "est aut non. [1'''] Si futurum est, fiet, etiamsi uota non suscipis. [2'''] Si non est futurum, etiamsi susceperis uota, non fiet."

<sup>23</sup> Eus., *P.E.* 6.8.25-38; Cic., *fat.* 30. Diogenianus is most probably not a Peripatetic, as Eusebius writes: see Isnardi-Parente 1990 and Hammerstaedt 1993.



Fated (*καθειμαρμένον, <i>fatum</i> )		
[not “out of us”]	“out of us” (26 ἐξ ἡμῶν)	
fated simply	fated not simply, but together with ...	... our also wanting and doing ...
27, 35 ἀπλῶς καθείμαρτο 30 <i>simplex res</i>	27, 29 οὐχ ἀπλῶς καθείμαρτο, ἀλλὰ μετὰ τοῦ ...	... καὶ ἡμᾶς βούλεσθαι [καὶ πράττειν] τι
	30 <i>copulata res et confatalis</i> *συνκαθειμαρμένα (compare 26 συγκαθειμάρθαι)	
Examples		
A human being will die. Cicero: Socrates will die on that day.	A coat will not get lost.	The owner of the coat will guard the coat.
A human being will be sus- ceptible to pain.	A man will escape the enemy.	The man flees from the enemy.
	A child will be born. Cicero/Orig., <i>Cels.</i> 2.20: Oedi- pus will be born to Laius.	The parent <i>wants</i> to have inter- course with a woman. Cicero: Laius will have inter- course with Iocasta; Orig., <i>Cels.</i> 2.20: has intercourse.
	Hegesarchus will come off the fight without suffering a single blow. Cicero: Milo will fight at the Olympic games.	Hegesarchus will have his guard up. Cicero: Milo will have an adver- sary.

Latin quotes from Cic., *fat.* 30; Greek quotes and examples, unless indicated otherwise, from Eus., *P.E.* 6.8.25-38.

Again, modern discussions have been belabored by fruitless attempts to reconstruct the exact causal relation that scholars thought Chrysippus must be describing. And in fact, the Lazy Argument in the form quoted above invites such a reading, insofar it draws an inference from assertions about a fated and future state of affairs *p* to an evaluation of a human action  $\phi$  as happening ‘in vain’ (μάτην/*nihil attinet*). Unless one reads this expression in the tautological sense that the performance of  $\phi$  is irrelevant for the occurrence, or truth, of *p*,<sup>24</sup> the argument is invalid. It confuses behavior with deliberate action. In the premises,  $\phi$  could be any activity that may or may not have a result, irrespective of whether that result is intended or not.<sup>25</sup> Inten-

<sup>24</sup> Compare Bobzien’s reconstruction of a valid version of the argument (1998, 185-86), according to which the last premise is synonymous to «Therefore, with regard to *p*, it is futile to  $\phi$ »; similarly also, *e.g.*, Schallenberg 2008, 199.

<sup>25</sup> This is true even in a formulation of the premises that retains the second person, *i.e.* the idea that it is a particular individual human being that would be  $\phi$ -ing, as suggested in Bobzien 1998, 187 and

tional action is introduced only in the conclusion with the word *μάτην*, which is derived from a noun referring to folly and used to describe either fruitless or unreasonable behavior of persons.<sup>26</sup> In addition, the argument implies a hidden premise that the agent's *sole* motivation for  $\phi$ -ing is a desire to bring about  $p$ , and a Stoic might not have subscribed to such an extreme consequentialist attitude.

It is therefore remarkable that Chrysippus seems not to have contested the validity of the argument. In fact, he *heals* the defect I have just outlined and expressly clarifies that it is not just  $\phi$ -ing that is at issue but our wanting to  $\phi$ .<sup>27</sup> Instead he contests the truth of the premises [1] and [2], or more precisely the truth of the generalized premises

- [1<sup>g</sup>] If it is fated for you to  $\psi$ , then you will  $\psi$ , whether you  $\phi$  or whether you do not  $\phi$ .  
[2<sup>g</sup>] If it is fated for you not to  $\psi$ , then you will not  $\psi$ , whether you  $\phi$  or whether you do not  $\phi$ .

Instead, he argues that there are cases in which it is fated that you (or another person) *both*  $\phi$  and  $\psi$ , and in such a case the generalized statements [1<sup>g</sup>] and [2<sup>g</sup>] would be inconsistent and therefore false.

According to information provided by Diogenianus in his critique of Chrysippus' refutation,<sup>28</sup> Chrysippus discussed the Lazy Argument in the second book of his treatise *On fate*, in a context in which he tried to prove the compatibility of fate with responsible human action. This might induce us to expect some argument for the possibility of human agency. However, we should not confuse the overall context with the purpose of this particular part of the discussion, which even Diogenianus himself describes as an attempt to address the apparently paradoxical consequences of determinism.<sup>29</sup> The Lazy Argument proposes such a paradox, and Chrysippus shows that it is not sound: at least this paradox does not exist.

Chrysippus refutes a specific argument, and explains neither the nature of human responsibility nor which kind of causal interaction might take place when humans act. Instead, he contests the truth of two premises. Susanne Bobzien notices this (1998, 181) but does not fully take it to heart when she asserts that Chrysippus assumes «that relations of (causally relevant) necessary condition hold between actions and outcomes» (232). Rather, as already John M. Rist argued and later, independently of each other, Michele Alessandrelli and I,<sup>30</sup> Chrysippus discusses the argument at

226: «If it is fated that  $p$ , then, whether or not you  $\phi$ ,  $p$ .» For example, the variable  $\phi$  could stand for 'encounter a doctor'.

<sup>26</sup> See *LSJ* s.v. and, for example, Salles's translation «there is no point in ...» (2005a, 11).

<sup>27</sup> Donini 1979, 216, and Beckeld 2013, 114, note Chrysippus' insistence on this point. Brennan 2005, 270-87, accuses Chrysippus of unfairly ignoring the argument's concern with deliberation. However, deliberation as conceptualized by Brennan himself (see his recasting of the Lazy Argument on 284) cannot fit into a determinist world view in which nothing is left unfated, and thus begs the question.

<sup>28</sup> At Eus., *P.E.* 6.8.25.

<sup>29</sup> Eus., *P.E.* 6.8.25: *λύειν πειρᾶται τὰ ἀκολουθεῖν δοκοῦντα ἄτοπα τῷ λόγῳ*.

<sup>30</sup> Rist 1969, 120; Alessandrelli 2007; Wildberger 2006, 328-31.

the level of statements and in logical terms. However, unlike Alessandrelli, I would further argue that this is a serious and relevant refutation and not just a light-handed counter to what Chrysippus perceived as a sophism. For Chrysippus logical terms are at the same time physical terms, since true statements are effects which causes have on bodies. This means that when he clarifies the logical form of what is fated, Chrysippus explains an important fact about the physical world.

For this purpose, Chrysippus introduces συγκαθειμαρμένα ('what is fated together'),<sup>31</sup> a special class of 'what is fated', which are at the same time a certain type of statements. Whereas the Lazy Argument assumes that what is fated is fated in a simple form, Chrysippus asserts that what is fated are not always 'simple statements' (ἄξιώματα ἀπλᾶ), the equivalent to modern 'atomic propositions'.<sup>32</sup> Even if the authors of our sources probably no longer understood the difference, they preserve traces of the terminology: *simplicia* in *De fato* and ἀπλῶς καθείμαρται ('fated simply') in the excerpt from Diogenianus.

Chrysippus asserts that not all that is fated is a simple statement. Some of the fated statements are statements like, e.g., «This human being will die». Sooner or later, all humans die, whatever they might do or not do to prevent it.<sup>33</sup> Much of what is fated, however, is fated in form of *complex* statements, or οὐχ ἀπλᾶ in the technical terminology of Stoic logic.<sup>34</sup> Premises of types [1<sup>st</sup>] and [2<sup>nd</sup>] in the Lazy Argument are therefore not true in all cases. A statement included in the second half of these complex premises might be fated as well, *together* with the first statement. The statement «You will (eventually) die, whether you call a doctor or not» is true. There is nothing that could prevent the death of a mortal animal; that it dies is fated simply. But statements such as «You will recover» in the Lazy Argument as reported by Origen, are likely to be fated together with other statements such as «You call a doctor» or «A god comes and heals you». For Chrysippus it is not necessary to show that this particular statement is fated together with another one; it suffices to show counter-examples to the general premises [1<sup>st</sup>] and [2<sup>nd</sup>] by demonstrating that there are at least certain cases in which the simple statements «You  $\psi$ » and «You  $\phi$ » are, in fact, fated together in a complex statement.

There are indications in the sources that the complex statements fated in such cases are conjunctions: Diogenianus quotes Chrysippus as saying that one is fated «together with» (μετὰ τοῦ) another.<sup>35</sup> Cicero repeats the expression *copulata res*, which could be the Latin equivalent to Greek συμπεπληγμένον, and uses the double con-

<sup>31</sup> Eus., *P.E.* 6.8.26.

<sup>32</sup> See on the distinction between simple and non-simple statements Bobzien in Algra *et al.* 1999, 96-97 and 103-05. Arguing mostly on the basis of Cicero's version, Alessandrelli 2007, 93, contrasts *simplex* (ἀπλοῦν) with *copulatum* (συμπεπλεγμένον), but the latter is only a species of non-simple statements.

<sup>33</sup> Eus., *P.E.* 6.8.35. At *fat.* 30, Cicero also uses the word *res*, which might translate the Greek πρᾶγμα, which was used by Stoics as a term for sayables.

<sup>34</sup> Eus., *P.E.* 6.8.27: οὐχ ἀπλῶς καθείμαρτο.

<sup>35</sup> Eus., *P.E.* 6.8.27 and 29.

junction «both ... and» (*et ... et*).<sup>36</sup> In general, Chrysippus tended to construct arguments with negated conjunctions and, according to Cicero, wanted mantic predictions to be expressed in negated conjunctions to avoid the assertion of a μάχη or ‘conflict’, which is part of the definitory features of a Stoic συνημμένον or implication.<sup>37</sup> Framing what is fated non-simply as conjunctions would also be the most neutral way to indicate a connection between two statements without committing oneself to any detailed physical theory how that connection comes about. Finally, fate itself is sometimes described as ἐπιπλοκή and at least once also as συμπλοκή in the extant sources on Stoic determinism.<sup>38</sup> Thus Chrysippus – very wisely and economically – again refuses to discuss causes and causation itself, talking only about the effects of whatever causes may be at work in the most non-committal manner possible in Stoic logic terminology.

Cicero did not understand this strategy and therefore provides us with an unsatisfactory account in which condensation combined with adaptation for a Latin readership lead to sometimes nonsensical results. For example, he seems to have substituted the more prominent Milo for Hegesarchus, whom his Roman readers would not have known. When adapting the sample statement to the other athlete, Cicero no longer refers to any action or volition on Milo’s part. That Milo has an adversary is, indeed, co-fated with his fighting at the Olympics. However, Chrysippus selects co-fated statements that include a statement about human action. This is so because he wishes to show that there are fated statements that are, as he calls it, ‘out of us’ (ἐξ ἡμῶν).<sup>39</sup>

Even worse is the distortion that has happened with the only example that Cicero gives for a fated simple statement, namely that Socrates will die on a certain day.<sup>40</sup> That Socrates, *qua* human being, will eventually die some day is fated simply, but that he dies on a certain day may very well depend of his own or someone else’s actions. The error probably came about because Cicero made a point of referring only to famous individuals (Socrates, Laius, and Milo), whereas Diogenianus’ account shows that Chrysippus himself must have combined references by name with anonymous illustrations. Having before him an example according to which humans in general will die, Cicero probably decided to make that assertion more specific, and so first introduced an individual, Socrates, and then, mistakenly, thought that he might make the example just a little bit more specific by speaking of a certain day of death.

<sup>36</sup> Cic., *fat.* 30: *et concubiturum [...] Laium et [...] procreaturum*; Alessandrelli 2007, 93.

<sup>37</sup> Cic., *fat.* 15; Bobzien 1998, 156-79.

<sup>38</sup> Compare also Brunschwig 1978a (1994) on the importance of conjunctions for the Stoic world view.

<sup>39</sup> See also above 114. Donini 1979, 215-16, regards this as a case of deliberate distortion to suppress the idea that even human volition is fated. Alessandrelli 2007, 99, assumes that Cicero changed the example in order to demonstrate the sophistic nature of the Lazy Argument by «smascherarne la sostanziale estraneità al problema della confatalità» since it reduces the problem to a matter of logical form.

<sup>40</sup> Noted in Sharples 1991, *ad loc.* Sedley 1993 tries to save the example.

#### 4. The ambiguity of 'fatum'

Another lesson to be learned from our analyses so far is the ambiguity of the word *fatum*, which we always must keep in mind when working with our Latin sources. Sometimes the word is used as a noun. As such it is identical with God. *Fatum* in this sense is a name of God in a specific function. But *fatum* or *fata* also occur as part of a verb phrase, e.g. when Cicero says at *fat.* 30: *At si ita fatum sit* («But if it is fated in this way»). In such a context, it is not difficult to distinguish the two uses. However, there are a host of Latin passages, where it requires much more careful attention not to confuse the name *Fatum*, which is sometimes also used in the plural, just as *deus* and *dei* tend to be used interchangeably, and the participle *fatum*.

The distinction is important because it has ontological implications. God-*Fatum* is a body and a cause; *fatum* in the sense of what is fated, is an effect and statement, and as such an incorporeal sayable. It is only in the latter sense that an identification of *fatum* ('something fated') and *uerum* ('something true', i.e. a true statement) is possible. One might wonder, for example, what is to be changed by vows, when Seneca, presenting a version of the dilemma raised by the Lazy Argument, discusses the question whether *fata* are changeable by religious rites or not (*Sen., nat.* 2.35.1). Assuming the voice of a stark determinist, Seneca describes *Fatum* (also called *Fata*) thus:<sup>41</sup>

*Fata aliter ius suum peragunt nec ulla commouentur prece. Non misericordia flect<i>, non gratia sciunt. Cursum irreuocabilem ing<ress>a ex destinato fluunt.*

The Fates pursue their rights in a quite different manner: they are not moved by any prayers; they cannot be swayed by pity, or by favoritism; they have started an irreversible course and surge ahead according to plan.

In *nat.* 2.36 he reports a definition of *Fatum* as «a necessity governing all events and all actions, which no force can disrupt». Analogies used in that passage are a torrent and the mind of a sage. Clearly, Seneca is talking of bodies and active causes. *Fatum* and *Fata* in this section are thus nouns referring to God, and apart from the fact that Seneca also uses the plural form, the description conforms to orthodox Stoicism. Nor does Seneca himself reject the definition, but explicitly says that the Stoic compatibilism he wishes to present does not imply «any infringement of the power and influence of Fate» (*nat.* 2.37.1). It is therefore not true that Seneca gives us «two opposing standpoints» as Gareth Williams insists (2012, 319), at least not in the sense that we would be dealing with two different philosophical positions. Rather, we get two opposing viewpoints or aspects of the same theory. Seneca's stark determinist looks at *Fatum* (the noun, God); the compatibilist talks in terms of *fatum*, the verb form, i.e. he discusses the statements which are fated.

<sup>41</sup> *Sen., nat.* 2.35.2. Unless indicated otherwise, translations of the *Naturales quaestiones* are those of Hine 2010.

Thus also in *nat.* 2.34.2-4, the passage that gives rise to the question posed at *nat.* 2.35.1. Here, the word *fatum* stands for ‘what is fated’. Seneca distinguishes corporeal signs and that which they portend, *i.e.* the incorporeal true statements that are fated. When Etruscans say that a lightning-bolt can undo another, weaker sign, they err, says Seneca,

because nothing is more true than *what is true*. If birds have sung *a future thing*, this auspice cannot be invalidated by a lightning-bolt; otherwise it was not *a future thing* that they sang about. For I am not now comparing a bird and a lightning-bolt, but two signs of *what is true*, which, if they indicate *what is true*, are of equal standing. [...] It makes no difference which thing has the grander appearance or the more powerful nature; if they both give indications of *what is true*, in this respect they are of equal standing. If you should say that flame is more powerful than smoke, you will not be mistaken; but as indications of fire, flame and smoke are equally significant. [...] If they are saying, “Although one of them had predicted what is true, the strike of the lightning-bolt did away with the previous signs and won acceptance for itself,” that is false. Why? Because it does not matter how many auspices there are: there is only one *thing fated*, and if that is properly understood from the first auspice, it is not annulled by the second.

Here I had to change Harry Hine’s otherwise excellent translation to bring out the terminological use of *uerum* (‘what is true’) and *futurum* (‘a future thing’). These expressions, which are marked by italics, all refer to statements. These statements are the incorporeal things signified (σημαινόμενα) by the corporeal signs, just as signified sayables subsist at meaningful utterances or thought (both: λόγος) and thus also at the mind that is the bearer of such thoughts – or also at God in his function as the divine Account (Λόγος). Similarly, what is fated (*fata*) subsists at God in his function as Fate. Lightning and other such signs are bodies, but the fated sayables they portend are incorporeal.

We will not be able to make head or tail of Seneca’s discussion of divination and expiation, if we do not take account of these two different ontological categories. For example, in a recent discussion of the passage (Williams 2012, 313), we read that it illustrates a unified cosmic viewpoint in contrast to the local, particularizing approach of Etruscan seers. I do not find fault with this thesis in general, but only with the way in which Williams adduces *nat.* 2.34 to substantiate it. He writes:

For Seneca, by contrast, the truth is *simplex*, a oneness without gradations (“nothing is truer than truth,” 2.34.2), just as fate is single (*fatum unum est*, 2.34.3) [...].

In fact, Seneca only asserts that one true statement is not truer than another true statement and then clarifies that it was just one thing that was truly predicted, that the debate is about one single future-statement that is either true or false. The passage is just a piece of evidence for Seneca’s adherence to the Stoic tenet that the principle of bivalence pertains to future-statements as well.

However, Seneca continues his discussion in a manner which *is* confusing to the degree that one could accuse him of an equivocation. For he says at 34.4:

[...] *non refert an aliud sit per quod quid[em] quaerimus, quoniam de quo quaeritur idem est. Fatum fulmine mutari non potest. Quidni? Nam fulmen ipsum fati pars est.*

[...] it does not matter if we are searching for something by a different means, because what we are searching for is the same. Fate/What is fated cannot be altered by a lightning-bolt. Of course not, for the lightning-bolt is itself a part of Fate/what is fated.

Either we assume that Seneca uses *fulmen* in the last sentence as shorthand for a statement like *hoc fulmen fieri*, so that we would have to read ‘what is fated’ in both instances, or he now moves on to discuss Fate itself, of which all existing bodies and causes are, indeed, a part since all individual bodies are parts of God.

### *5. Seneca’s refutation of the Lazy Argument*

In his refutation of the Lazy Argument at *nat.* 2.37-8, Seneca again refers to what is fated, the incorporeal statements, and not to Fate, the body, when he says that «this too is comprised in what is fated.»<sup>42</sup> I have published a fuller discussion of this refutation elsewhere;<sup>43</sup> here I only wish to close my paper with two final points.

First, it is important to bear in mind that Seneca presents a refutation that is logically different from the one attested for Chrysippus. This becomes apparent in a tabular presentation of the text. The left two columns here are the counterpart to the right two columns in the table visualizing Chrysippus’ refutation (113). Seneca does *not* make a formal distinction between what is fated simply or not, *i.e.* between simple and non-simple statements. Without calling them ‘non-simple’, he exclusively discusses non-simple cases as something fated with an «exception clause.»<sup>44</sup>

<sup>42</sup> Sen., *nat.* 2.38.1: *hoc quoque fato esse comprehensum*; compare also 38.2: *eodem fato continetur*; 38.2: *hoc quoque in fato est*; probably also in 38.2: *in illo fati ordine quo patrimonium illi grande promittitur, hoc quoque protinus adfatum est* [...].

<sup>43</sup> Wildberger 2006, 333-36.

<sup>44</sup> Sen., *nat.* 37.3: *exceptio*.

Fated		True	
<i>Fatum est</i> It is fated.	<i>Hoc quoque affatum est ut q.</i> This too is fated with it that <i>q</i> .	<i>Ideo: q</i> Therefore: <i>q</i>	[ <i>sc. p</i> ]
<i>Futurum est, sed si uota fiunt.</i> It will happen, but only if vows are undertaken.	<i>... ut fiant uota.</i> ... that vows are undertaken.	<i>Fient uota.</i> Vows will be undertaken.	[ <i>Futurum est.</i> ] It will happen.
<i>Hic disertus erit, sed si litteras didicerit.</i> This man will be eloquent, but only if he learns to read.	<i>... ut litteras discat.</i> ... that he learns to read.	<i>Docendus est.</i> He must be taught.	[ <i>Disertus erit.</i> ] He will be eloquent.
<i>Hic diues erit, sed si nauigauerit.</i> This man will be wealthy, but only if he goes to sea.	<i>... ut nauiget.</i> ... that he goes to sea.	<i>Nauigabit.</i> He will go to sea.	[ <i>Diues erit.</i> ] He will be rich.
<i>Effugiet pericula, si expiauerit praedicatas diuinitus minas.</i> Someone will escape the dangers if he expiates the divinely predicted threats.	<i>... ut expiet.</i> ... that he expiates.	<i>Expiat.</i> He will expiate.	[ <i>Effugiet pericula.</i> ] He will escape.

The exception is expressed with the conjunctions *sed si*: «It is fated that *p*, but only if *q*.» Logically this amounts to a bi-conditional and not just a simple implication.<sup>45</sup> A bi-conditional is a form that does not occur among the classical junctors of Stoic propositional logic, but it could, of course, be translated into such terms, as a conjunction of two implications. Furthermore, according to Chrysippus, what is co-fated is only one single, albeit non-simple statement. Seneca, on the other hand, introduces a complex fated statement *plus* another simple statement, which he calls ‘ad-fated’ (*affatum* = \*προσειμαρμένον).<sup>46</sup> Finally, if a conjunction is true, then its component statements are also true. However, if a bi-conditional or an implication are true, it does *not* follow that any of their component statements are true as well. This is why, together with the bi-conditional, there must be another fated statement in Seneca. And this also explains why Seneca explicitly addresses the truth of this

<sup>45</sup> In this respect Seneca’s solution differs from the distinction reported by Servius on Verg., *Aen.* 4.696, according to which there are *fata denuntiatiua* (similar to Chrysippus’ simply fated statements) and *fata condicionalia*, such as «If Pompeius reaches the shore of Egypt after the Pharsalian war, he will die». Here we have a simple conditional, not a bi-conditional. It should be noted however, that Seneca sometimes treats conditionals as if they were bi-conditionals (Wildberger 2006, 143-44).

<sup>46</sup> Hine 2010 translates *protinus adfatum* at 38.2 with «necessarily included».



second simple statement, the truth of which is the necessary condition for that which is fated with an exception to come true as well.

My second and last point is yet another reason why Seneca needs to state explicitly that the exception will be true. For it is remarkable that what is ‘ad-fated’ is not expressed as a statement. Instead we encounter directives, a gerundive, and purpose clauses to express indirect orders. Similarly, at the end of the passage, Seneca talks of a law, a *lex fati*, and thus resumes the legal imagery introduced with the reference to an exception clause at the beginning of his reply. This is a reference to God as Law, while the ad-fated directives in Seneca’s argument exemplify the content of legal prescriptions made by God as Law. As Law, God is the account «that prescribes what is to be done and prohibits what is not to be done».<sup>47</sup> Since humans do what God prescribes in this function, the question of what is *iuris nostri*, what our legal rights are, and what it is that is in our power (ἐφ’ ἡμῖν) thus surfaces again in a more precise and therefore aggravated form.

As Pier Luigi Donini has observed, already Chrysippus underscores the fact that what is fated pertains to human volition (see above, n. 27). And Diogenianus also tells us that Chrysippus regarded this volition as fated «by the management of the whole».<sup>48</sup> Yet Seneca’s version goes much further than that. Causal determinism is now set in the context of an extra-human intentionality. Fate is a description and a mechanism of causality, but Law is intentional and prescriptive: it needs to be turned into fact and description by our obeying it. It makes a huge difference whether it is true or causally determined that we will act in a certain manner or whether a divine Law ordains that we *shall* act in a certain manner, and then we actually do it.

Thus we can correct the current standard view, most lately defended by Gareth Williams (2012, 322-23), who in this assessment follows the deservedly authoritative study of Susanne Bobzien when he writes that «Seneca effectively asserts [...] the Chrysippean position on co-fated occurrents. [...] he studiously follows the Chrysippean precedent [...] in dealing only with the *confatalia* question» (323). Seneca presents both a more complex and a more problematic refutation of the Lazy Argument, and this is evidence that the debate about that argument was still alive and susceptible to innovation in his times.

<sup>47</sup> See, e.g., Stobaeus 2.7.11d, p. 96 Wachsmuth; Clem. Al., *strom.* 1.25.166.5.

<sup>48</sup> Eus., *P.E.* 6.8.26: τὸ μὲν ἐξ ἡμῶν πολλὰ γίνεσθαι δῆλον εἶναι, οὐδὲν δὲ ἦττον συγκαθεμάρθαι καὶ ταῦτα τῇ τῶν ὄλων διοικήσει. Most likely διοικήσει is here a synonym for διοικητῆ and a dative of agent, not a dative object of συγκαθεμάρθαι, as Donini 1979, 217, and Gourinat 2005 seem to think. Otherwise διοικήσει would have to refer to an incorporeal and thus be a term for some sayable *describing* the management of the whole.

*Bibliography*

- Alessandrelli, M., 2007, *Ratio ignava e causalità umana, De fato 28-30*, in Maso 2007, 83-102.
- Algra, K., et al., 1999, (ed.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge : Cambridge University Press.
- Beckeld, B., 2013, *Die Notwendigkeit der Notwendigkeit. Überlegungen zur stoischen Seelen- und Schicksalslehre*, Frankfurt am Main et al. : Lang.
- Bobzien, S., 1998, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford : Clarendon Press.
- Bobzien, S., 1999, *Chrysippus' Theory of Causes*, in Ierodiakonou 1999, 196-242.
- Brennan, T., 2005, *The Stoic Life. Emotions, Duties, and Fate*, Oxford, New York : Oxford University Press.
- Brunschwig, J., 1978, (éd.), *Les stoïciens et leur logique. Actes du Colloque de Chantilly 18-22 septembre 1976*, Paris : Vrin.
- Brunschwig, J., 1978a, *Le modèle conjonctif*, in Brunschwig 1978, 56-86.
- Brunschwig, J., 1994, *Papers in Hellenistic Philosophy*, Cambridge : Cambridge University Press.
- Brunschwig, J., 1994a, *The conjunctive model*, in Brunschwig 1994, 72-91.
- Brunschwig, J., - Nussbaum, M.C., 1993, (eds.), *Passions & Perceptions. Studies in Hellenistic Philosophy of Mind. Proceedings of the Fifth Symposium Hellenisticum*, Cambridge : Cambridge University Press.
- Donini, P.L., 1979, *Fato e volontà umana in Crisippo*, "AAT", 109, 187-230.
- Duhot, J.J., 1989, *La conception stoïcienne de la causalité*, Paris : Vrin.
- Fischer, S.E., 2008, *Seneca als Theologe. Studien zum Verhältnis von Philosophie und Tragödiendichtung*, Berlin, New York : de Gruyter.
- Georgoudi, S., et al., 2012, (éd.), *La raison des signes. Présages, rites, destin dans les sociétés de la méditerranée ancienne*, Leiden : Brill.
- Goulet-Cazé, M.-O., 2011, (éd.), *Études sur la théorie stoïcienne de l'action*, Paris : Vrin.
- Gourinat, J.-B., 2005, *Prediction of the Future and Co-Fatedness. Two Aspects of Stoic Determinism*, in Natali - Maso 2005, 215-40.
- Gourinat, J.-B., 2009, *The Stoics on Matter and Prime Matter. 'Corporealism' and the Imprint of Plato's Timaeus*, in Salles 2009, 46-70.
- Gourinat, J.-B., 2012, *Le signes du futur dans le stoïcisme. Problèmes logiques et philosophiques*, in Georgoudi 2012, 557-75.
- Hammerstaedt, J., 1993, *Das Kriterium der Prolepsis beim Epikureer Diogenian*, "JbAC", 36, 24-32.
- Hine, H.M., 2010, (transl.), *Seneca, Natural Questions*, Chicago, London : University of Chicago Press.
- Ierodiakonou, K., 1999, (ed.), *Topics in Stoic Philosophy*, Oxford : Clarendon Press.
- Isnardi-Parente, M., 1990, *Diogeniano, gli epicurei e la τύχη*, "ANRW", II 36.4, 2424-45.

- Koch, I., 2011, *Le destin et 'ce qui dépend de nous'. Sur les causes de l'impulsion*, in Goulet-Cazé 2011, 367-472.
- Mansfeld, J., 2001, *Chrysippus' Definition of Cause in Arius Didymus*, "Elenchos", 22, 99-109.
- Maso, S., 2007, (a cura di), *Cicerone, 'De fato'. Seminario internazionale, Venezia 10-12 luglio 2006*, "Lexis", 25.
- Mayet, K., 2010, *Chrysipps Logik in Ciceros philosophischen Schriften*, Tübingen : Narr.
- Mikeš, V., 2008, *Le paradoxe stoïcien. L'action déterminée et la responsabilité*, "Philosophie antique", 8, 189-214.
- Natali, C., 2009, (a cura di), *Alessandro d'Afrodisia (Tito Aurelio Alessandro). Il destino. Trattato sul destino e su ciò che dipende da noi. Traduzione di Carlo Natali e Elisa Tetano*, Sankt Augustin : Academia Verlag.
- Natali, C., - Maso, S., 2005, (a cura di), *La catena delle cause. Determinismo e antideterminismo nel pensiero antico e in quello contemporaneo*, Amsterdam : Hakkert.
- Rist, J.M., 1969, *Stoic Philosophy*, Cambridge : Cambridge University Press.
- Salles, R., 2005, (ed.), *Metaphysics, Soul, and Ethics in Ancient Thought. Themes from the Work of Richard Sorabji*, Oxford, New York : Oxford University Press.
- Salles, R., 2005a, *The Stoics on Determinism and Compatibilism*, Aldershot, Burlington : Ashgate.
- Salles, R., 2005b, *On the Individuation of Times and Events in Orthodox Stoicism*, in Salles 2005, 99-115.
- Salles, R., 2009, (ed.), *God and Cosmos in Stoicism*, Oxford, New York : Oxford University Press.
- Schallenberg, M., 2008, *Freiheit und Determinismus. Ein philosophischer Kommentar zu Ciceros Schrift 'De fato'*, Berlin, New York : de Gruyter.
- Sedley, D., 1993, *Chrysippus on Psychophysical Causality*, in Brunschwig - Nussbaum 1993, 313-31.
- Sedley, D., 2005, *Verità futura e causalità nel 'De fato' di Cicerone*, in Natali - Maso 2005, 241-54.
- Sharples, R.W., 1991, (ed.), *Cicero, On Fate (De Fato) & Boethius, The Consolation of Philosophy (Philosophiae Consolationis) IV.5-7, V. Edited with Introduction, Translations and Commentaries*, Warminster : Aris & Phillips.
- Sharples, R.W., 2007, *'Sed haec hactenus: alia videamus'*, in Maso 2007, 53-68.
- Wiener, C., 2006, *Stoische Doktrin in römischer Belletristik. Das Problem von Entscheidungsfreiheit und Determinismus in Senecas Tragödien und Lucans Pharsalia*, München, Leipzig : Saur.
- Wildberger, J., 2006, *Seneca und die Stoa. Der Platz des Menschen in der Welt*, Berlin, New York : de Gruyter.
- Williams, G.D., 2012, *The Cosmic Viewpoint. A Study of Seneca's Natural Questions*, Oxford, New York : Oxford University Press.
- Willms, L., 2011, *Epiktets Diatribe Über die Freiheit (4.1). Einleitung, Übersetzung, Kommentar*, Heidelberg : Winter.



Stefano Maso

‘QUARUNDAM RERUM INITIA IN NOSTRA POTESTATE SUNT’:  
SENECA ON DECISION MAKING, FATE, AND RESPONSIBILITY

*Abstract*

Does the Stoic school really, accepting fate, reject free will? It would seem so, mainly if we read the evidences of Zeno or Chrysippus. But the difficulty for us is to understand in detail the meaning of ‘deciding something’ independently and by oneself. Thus, we may discover that the issue of subjective responsibility not only affects us today, but is also directly and immediately involved in the ‘free will problem’. The Stoic Seneca is central to this particular theoretical inquiry, which hinges on the concepts of causality, of determinism and – indeed – responsibility. Seneca lays the groundwork for two different strategies: on the one hand there is a ‘defensive strategy’ which attempts to provide a remedy for the individual and protection from fortune and from the behavior of others (as it will be according to Epicurettus); on the other hand there is a ‘provocative strategy’, which arrives at interpreting human autonomy and responsibility as a *culpa*. However, in these terms man is exposed to the risk of social and existential failure (so it will be according to Augustine and, more in general, to the medieval Christian thought).

*Keywords:* Determinism, Fate, Fault, Free Will, Responsibility, Risk.

The doctrine of the ancient Stoa asserts, first of all, the deterministic structure of the universe. Consequently man, who belongs to the universe, lives, decides and acts in accordance with sequences of events and with the cause/effect relationships that define them. The key question is the following: How do man’s constituent qualities conform to this general structure?

Man in fact seems to be provided with free will, *i.e.* the capacity to decide something freely. Chrysippus, one of the fathers of the ancient Stoa, deemed that free will and the free choice<sup>1</sup> find expression at the moment of reasoning, when a decision is called for whether a certain perception of reality should be deemed true or false. In that case, the “ruling faculty of the mind” (*hēgemonikon*) determines *sunkatathesis*,

<sup>1</sup> The Greek idiom to indicate ‘what depends on us’, at the moment of free choice, is τὸ ἐφ’ ἡμῶν. It is likely but not certain, that even the ancient Stoics, especially Chrysippus, used this terminology. See Bobzien 1998, 280; Gourinat 2012, 143-50.

that is, the assent expressed by the individual subject.<sup>2</sup> In any case it appears that the very act which ensues from assent, being dependent on that assent, ends up being dependent on the free choice of the subject.<sup>3</sup> In simplified form, the complex mechanism may be expressed as a sequence: *perception* – *phantasia* (i.e. the mental representation of what is perceived) – *free choice* – *assent* – *action*. Obviously, this sequence relies on the following set of logical inferences: *action*  $\supset$  *assent*  $\supset$  *free choice*  $\supset$  *phantasia*  $\supset$  *perception*.<sup>4</sup> Well, this sequence is problematic. How can something which was not predetermined (the outcome of *free choice*) be placed within a wholly deterministic structure?

Cicero in his *De fato* had clearly drawn attention to this difficulty, which was present in Chrysippus' doctrine, given that the latter still intended to admit the existence of natural, prior causes (§ 9: *causas naturalis et antecedentes*) for any event and equally for any emotion and desire. Specifically, according to Cicero, Chrysippus seems to vacillate when, given the need for a premise, he finds himself forced to deduce the inevitability of the consequence in every circumstance, not only in relation to the past or what is observed in the present but also in relation to the future (*fat.* 14-16).<sup>5</sup> *If he did so* (that is, if he affirmed determinism always and absolutely), Chrysippus would deny the real «possibility of doing or not doing something.» He would settle upon the same position as Diodorus Cronus, for whom only what is true or will be true is possible. Unfortunately, in this way the 'possibility' is in fact removed.<sup>6</sup> *If he did not do so* (that is, if he relinquished his claim of determinism al-

<sup>2</sup> Cf. Aët. IV 21 (= SVF 2.836): «It is *hēgemonikon* which produces representations, assents, sensations and impulses (τὸ ἡγεμονικόν, τὸ ποιοῦν τὰς φαντασίας καὶ συγκαταθέσεις καὶ αἰσθήσεις καὶ ὀρμὰς).» All translations are my own.

<sup>3</sup> With regard to this implication, which seems completely evident to us today (cf. Goulet-Cazé 2011a, 94), the earliest Stoic texts that have come down to us are laconic. In a later era, in order to explain the connection between the gnoseological moment and the practical moment, the concept of *impulse* (ὀρμή) was exploited; cf. Ar. Did., in Stob. 2.7.9<sup>a</sup>, vol. 2, 86 17-19 Wachsmuth (SVF 3.169) and 9<sup>b</sup>, 88 1-6 Wachsmuth (SVF 3.171). Cicero, however, seems in no doubt that this connection dates back to the ancient Stoa (*Luc.* 39). Regarding these texts and the presumed equivalence, for Arius, between *impulse* and *assent*, see Goulet-Cazé 2011a, 96-121. Seneca too, in *ep.* 113.18, appears to confirm this line of explanation: «No rational animal acts unless it has first been stimulated by some external impression; then the impulse, and then the assent confirms this impulse. I shall now say what assent is. I must walk: I shall walk only when I have said it to myself and have approved this idea of mine» (*Omne rationale animal nihil agit, nisi primum specie alicuius rei irritatum est, deinde impetum cepit, deinde adsensio confirmavit hunc impetum, Quid sit adsensio dicam. Oportet me ambulare: tunc demum ambulo, cum hoc mihi dixi et adprobavi hanc opinionem meam*). On the role of impulse, see Inwood 1985, 205-42; Brennan 2003, 265-69.

<sup>4</sup> Setting aside *impulse*, as in my view it is the leader to the whole series of implications set out herein. It constitutes a sort of condition that is present in different phases: at the moment of the *free choice*, of the *assent*, and of the *action*.

<sup>5</sup> The issue is very subtle because it concerns the question of truth or falsity of an assertion regarding the possibility that it will be confirmed or not in the future. The principles of bivalence and of non-contradiction are involved. Cf. Sedley 2005, 241-54, and Cavini 2007, 130-39.

<sup>6</sup> Cic., *fat.* 13: «For he [= Diodorus] says that only what either is true or will be true can happen. And he says that what will be true must necessarily happen, and *he denies that what will not be true can*

ways and absolutely), Chrysippus would affirm the existence of ‘possibility,’ yet he would inevitably compromise the role of necessity and, in the end would find himself forced to deny the necessity of fate.

Nevertheless, Cicero seems willing to grant Chrysippus a sort of middle position between those who considered that everything occurs according to the will of fate (*omnia ita fato fieri*) and those who thought that there are voluntary motions of the soul free from necessity (*sine ullo fato esse animorum motus voluntarii*):

*Chrysippus [sc. mihi videtur] tamquam arbiter honorarius medium ferire voluisse, sed applicat se ad eos potius, qui necessitate motus animorum liberatos volunt.*

Chrysippus, like an esteemed arbitrator, seems to have wanted to strike a balance, but in fact inclines rather to those who want the movements of the mind to be free from necessity (*fat.* 39).

According to what Cicero tells us, Chrysippus effectively relinquished a radically coherent concept of ‘necessity’;<sup>7</sup> he came to this conclusion by distinguishing between various types of cause (not only *causae perfectae et principales*, but also *adiuvantes et proximae*)<sup>8</sup> and concluding that at least ‘assenting’ ought to be within our power (§ 43: *adsensio nostra erit in potestate*).<sup>9</sup> In other words, according to Cicero, the question of some form of decision free of fate had been posed already by Chrysippus, and thus in the ancient Stoa.

We know that Seneca openly declared himself to be an adherent of the Stoic doctrine, yet we are also familiar with his equally explicit assertions of personal autonomy and his claims that it is possible to follow one’s own path of reasoning. Here we are not interested in analyzing the orthodoxy of Seneca’s Stoic beliefs. Rather, it is important to note that, on the one hand, he inevitably aligns himself with the *soft* interpretation of Stoic determinism, which heralds a veritable form of compatibilism between the determined structure of the universe and the exercise of autonomy by

*happen*», *ille enim id solum fieri posse dicit, quod aut sit verum aut futurum sit verum, et quicquid futurum sit, id dicit fieri necesse esse, et quicquid non sit futurum, id negat fieri posse* (emphasis mine).

<sup>7</sup> Salles 2005, 69-89, closely examines ‘Chrysippean fatalism’, recognizing in all of its possible variations a confirmation of the compatibilist approach to the doctrine of action.

<sup>8</sup> On the Stoic doctrine of causality see Ioppolo 1994, 4491-545. Specifically regarding the distinction between the various types of cause, on the terminology adopted by Cicero and the issues raised by it see Ioppolo 1994, 4505-23 and Schallenberg 2008, 240-51. Bobzien (1999, 196-242) is convinced that Chrysippus – in contrast to what Cicero claims – limits himself to «some conceptual distinctions» aimed at «explaining particular features of certain causes» (197).

<sup>9</sup> Compare the example of the cylinder in *fat.* 43: «Therefore whoever pushed the cylinder», Chrysippus continues, «has set it in motion (*principium motionis*), but has not given its rotary motion (*volubilitatem*); similarly, representation (*visum*), when it presents itself, will be impressed and in a certain sense will stamp its image on the mind; but assenting will be within our power and, once it has been struck from the outside in the same way as was said in the case of cylinder, will continue to move by its own force and nature.» Cf. Schallenberg 2008, 252-61.

man, and that, on the other, he consciously presupposes an association between free will and responsibility.<sup>10</sup>

The responsible man is the one who is able to *respondere* at first hand to what happens or what he has caused to happen. The commonly accepted meaning of the Latin term refers to the language of law, and so a situation comparable to the one evoked by the Greek term *hupēthunon* should be imagined: in other words, an individual has accomplished a certain action and therefore finds him- or herself «called upon» to «answer for it»:<sup>11</sup>

*Trepidant enim [sc. inpotentes] cum fecerunt, haerent; conscientia aliud agere non patitur ac subinde respondere expectat.*

Those who lack self-control tremble and are insecure as a result of the behavior they have displayed; their conscience does not allow them to occupy themselves with anything else and expects them to stand before its court to answer for it (*ep.* 105.7).

Yet the nuance connected with the Greek *aition* (the ‘cause’) is also unquestionably present: a man is responsible insofar as he is the ‘cause’ of something.<sup>12</sup> And indeed Seneca writes:

*Quarundam rerum initia in nostra potestate sunt, ulteriora nos vi sua rapiunt nec regressum relinquunt.*

Of certain things the initial moment is within our power; once set in motion, with their force they seize us and do not leave the possibility of going back (*de ira* 1.7.4).

The beginning (*initium*) of some specific event depends directly upon ourselves. Then other factors come into play. What are they? Inevitably Chrysippus’ celebrated example, to which Cicero alludes, comes to mind: the cylinder moves because

<sup>10</sup> A first introduction to this point, with particular attention to the problem of suicide, is the essay *Seneca on Freedom and Autonomy*, in Inwood 2005, 302-21.

<sup>11</sup> There is no Latin equivalent *\*responsabilitas* to the modern word ‘responsibility’. Seneca’s metaphor is not referring to an ordinary term in moral discourse. The reference is clearly to uses of the word in a legal context, similar to the use of the Greek term. In Aristoph., *Eq.* 259, ὑπεύθυνοι are the magistrates who account for economic activity; in *V.* 102, they are those who are called to account for their wealth. The term occurs frequently in the oratory of Demosthenes and Aeschines. With regard to the philosophers, Aristotle, *Pol.* 1272a36-40, considers that the *irresponsibility* accorded to judges is too great and dangerous a prerogative for society; according to Epicurus, *Men.* 133, necessity (ἀνάγκη) is to be considered *irresponsible* (ἀνυπεύθυνον), in the sense that it “does not have to answer” to anybody. Posidonius, *fr.* 194/b.9 uses the adverbial neuter to indicate something that is “out of control”. In any case, Aesop, *sent.* 40.1, assures that “Everybody is responsible (ὑπεύθυνον) for his poor work.”

<sup>12</sup> Here a reference to Arist., *E.N.* 1113b23-24 will suffice, where mention is made of the work of legislators who ensure that the sentence is duly served by those who are «not in the condition of not being responsible (μη ἀυτοὶ αἴτιοι) for their actions as a result of coercion or ignorance.» Cf. Natali 2000, 481-509, and Destrée 2011, 278-311.



somebody or something has imparted motion to it (Cic., *fat.* 43: *qui protrusit cylindrum dedit ei principium motionis*); this however has not in itself caused the rotary motion, which instead belongs to the cylinder by its very nature. Chrysippus considers that, once it has received the impulse from the outside, «for the rest it is by their own nature that the cylinder rolls and the spinning-top spins.»<sup>13</sup> The cylinder's *natura* (or the spinning-top's *natura*) has the opportunity to manifest itself until external causes intervene to oppose it. Similarly, this time in a psychological and moral context, Seneca believes that the angry man goes downwards (*ad imum agat*), just as a falling body which loses all power over itself and is not able either to arrest or slow its fall. This happens because the irrevocable fall (*i.e.* the metaphorical *praecipitatio* of the angry man) has removed any possibility of deciding or of changing one's mind,<sup>14</sup> a decision or change of mind that was clearly possible at the moment in which the motion was about to occur (*initia*) but had not yet begun (*ulteriora*).

According to both Cicero and Seneca two types of cause are active: there are the principal causes which are essentially *properties* of a certain thing (rolling for the cylinder or falling through the air for a body with weight or plunging down a slope for a vicious man) and which therefore contain their own completeness in and of themselves. They are those which Clement of Alexandria classifies as *ta synektika*. Alongside but separate from them are causes which interact, perhaps setting in motion what then produces its effect and which Clement calls *ta synerga*: synergistic causes (*Strom.* 8.9 = *SVF* 2.351).<sup>15</sup>

Nevertheless, Seneca, in *Letter* 65, appears to wish to simplify the situation, by reducing all types of cause (and thus also preliminary causes, *ta prokatarktika*, and concomitant causes, *ta synaitia*) to one category of efficient cause: the Stoics believe in one cause only, that which makes.<sup>16</sup> Naturally Seneca can proceed in this direction by virtue of the materialism that characterizes Stoic physics: rolling or having weight are intimately constitutive of matter; any occasional causes (§ 14: *causae supervenientes*) are but mere corollaries. Consequently only that which enables the nature of the object to manifest itself remains *as efficient cause*, something, that is, which *performs and intervenes* by interrupting a given chain of events and which moreover – and this is a fundamental fact – might not have intervened: in this case,

<sup>13</sup> Cic., *fat.* 42: *suapte natura, quod superest, et cylindrum volvi et versari turbinem putat*. Cf. also Gel. 7.2.11. It is enough here to refer to the close analysis by Bobzien 1998, 258-71. A review of the Ciceronian text in comparison with that of Gellius is found in Eliasson 2008, 87-95. With regard to Seneca see Graver 2007, 61-70; Wildberger 2006, 346-48.

<sup>14</sup> *De ira* 1.7.4: [...] *ut in praeceptis datis corporibus nullum sui arbitrium est nec resistere morarive deiecta potuerunt [...] consilium omne et paenitentiam inrevocabilis praecipitatio abscedit*.

<sup>15</sup> Clement of Alexandria was a Christian theologian of the second and third centuries A.D., fond of Plato and the Stoics. Unfortunately, Clement's distinction between *synektika* and *synerga* causes is not expressly characterized as Stoic and it is disputed whether it is Stoic at all (Ioppolo 1994, 4538-45).

<sup>16</sup> *Ep.* 65.4: *Stoicis placet unam causam esse, id quod facit*. Cf. Frede 1980, 221-49. On 228, Frede states that Seneca «claims that there is just one kind of cause, the active cause, and that if the opponents assume more kinds of causes it is because they think that the effect would not obtain if it were not the presence of certain other kinds of items in addition to an active cause.»

naturally, it would not have produced the change in the causal chain or in the constituent matter. We must assume that most probably according to Seneca the efficient cause coincides with what, in humans, are the ‘beginnings’ of events (*de ira* 1.4.7: *quarundam rerum initia*).

In *ep.* 14.16, too, Seneca maintains the same thesis, yet also states something else because, more directly, the theory of action is at issue:

*Denique consilium rerum omnium sapiens, non exitum spectat; initia in potestate nostra sunt, de eventu fortuna iudicat, cui de me sententiam non do.*

The wise man looks at the intention behind every action, not the outcome; the initial moment depends on us, while it is fortune that decides the result, and I do not accord to it the right to judge me.<sup>17</sup>

Once again he refers to the initial moment. Yet this time his attention is turned not to the ineluctable occurrence of events, as in *De ira* 1.7.4, but to the one (in this case the wise man) who has the intention (*consilium*) of doing something. So, it is he, the wise man, who is the efficient cause, responsible for his decisions within the set sequence of events that destiny puts forward; everything that follows, however, is independent of his will. For that, he is no longer responsible. It is in fact *fortuna*, which comes into play and determines the outcome of the process which the wise man has set in motion. And fortune is not entitled to judge the goodness and the validity of the intention on the basis of which the wise man has decided something. Yet what is *fortuna* for Seneca?

### 1. Fortuna and subjective responsibility

*Fortuna* is frequently evoked in Seneca’s works. In his tragedies, in particular, it is also represented as a deity;<sup>18</sup> more generally it appears as the expression of something that is independent of man’s will. From this point of view it would appear to be characterized by the same autonomy that typifies *fatum*, except that fate is characterized by its coherent and cogent way of imposing itself and developing, while *fortuna*, in contrast, depends on chance: its will is absolute, in the sense that it does not obey any norms and does not admit any predictability. Thus, while in *fatum* it is possible to discern a goal (*i.e.* a destiny), in *fortuna* this is not possible.

<sup>17</sup> The opposition in Seneca between what ‘depends on us’ (*i.e.* which is *in nostra potestate*) and fortune (*i.e.* the power of chance) is addressed by Eliasson 2008, 97-106.

<sup>18</sup> In particular, cf. *Herc. F.* 524; *Tro.* 259, 269, 275, 711, 735; *Phoen.* 82, 212, 398, 386, 452; *Med.* 159, 176, 287; *Phaed.* 979, 1124, 1143; *Oed.* 11, 86, 786; 934; *Ag.* 28, 57, 72, 101, 248, 594; *Thy.* 618; *Herc. O.* 358, 697. Asmis 2009, 115-38, studies Seneca’s ideal of the virtuous Roman as a fighter against fortune. She asserts that «by recasting Stoic fate as an antagonistic fortune, Seneca lays the foundations for a morality of resistance» (115).

In one of the *consolationes* Seneca explains to his friend Marcia that there is no point in grieving over the death of her son Metilius, given that death is announced at the moment of birth and that such a fate accompanied her son from when he was in her womb.<sup>19</sup> Like that of *fatum*, also the ‘dominion’ of *fortuna* is harsh and invincible (*regnum fortunae durum et invictum*), the difference being that what happens during the period in which one is alive is not the result of order but of arbitrariness. *Fortuna* is «a fickle, capricious mistress, caring little for her slaves.»<sup>20</sup> It can take advantage of each man in an abusive, cruel manner, it can punish or heal, propose things that are worthy of doing or unworthy of being borne.<sup>21</sup> Thus both *fatum* and *fortuna* oppose man’s free will; however, as has already been said, they do so, in a diametrically opposite fashion: the former, indifferent to what the individual chooses or decides, proposes a system in which the succession of events follows a pre-established order within which each person finds him- or herself placed. The latter, while equally indifferent, is the concrete expression of the randomness of becoming, that is, of what seems to escape a certain order. In this sense, literally:

*Non minus saepe fortuna in nos incurrit quam nos in illam.*

Fortune runs into us as often as we run into it (*ep.* 37.5).

While *fatum* proceeds independently of us and is bound up with the order which it itself produces, *fortuna* in contrast is so unconstrained by everything that it may equally well come to us as wait for us to encounter it.

But there is another interesting aspect of the problem: Seneca seeks to distinguish between a rational and an emotional side of the matter. Reflection, decision and free will belong to the rational side, which is presented as the sphere in which wisdom can be displayed and where the sage expresses his capacity for control and resistance.

*Sapiens autem nihil perdere potest; omnia in se reposuit, nihil fortunae credit, bona sua in solido habet contentus virtute, quae fortuitis non indiget ideoque nec augeri nec minui potest; nam et in summum perducta incrementi non habent locum et nihil eripit fortuna nisi quod dedit; virtutem autem non dat, ideo nec detrahit: libera est,*

<sup>19</sup> *Marc.* 10.5: «If you grieve because your son is dead, the accusation regards the time at which he was born: his death was announced at the moment of his birth. He was given to you so that he would adapt to this law (*in hanc legem datus*): this fate (*hoc ... fatum*) accompanied him right from your womb.»

<sup>20</sup> *Marc.* 10.6: *varia et libidinosa mancipiorumque suorum neglegens domina.*

<sup>21</sup> *Marc.* 10.6: «In the kingdom of fortune (*in regnum fortunae*), which is harsh and invincible (*et quidem durum atque invictum*), we have come, through his will, to bear worthy and unworthy things (*illius arbitrio digna atque indigna passuri*). It will take advantage of our bodies unrestrainedly, abusively, cruelly: some it will burn, the flames being applied as punishment or as remedy: some it will place in chains (and this may happen first to the enemy and then to our fellow citizen). *Fortuna* will toss others naked about on uncertain seas, and after they have struggled with the waves, it will not even thrust them out noisily onto the sand or onto a beach, but after sending them down into the belly of some immense beast, will bury them there. Still others, being emaciated with various kinds of disease, it will keep long uncertain between life and death.»

*inviolabilis, inmota, inconcussa, sic contra casus indurata ut ne inclinari quidem, ne-  
dum vinci possit.*

The wise man cannot lose anything because he has everything securely within him-  
self. He entrusts nothing *to fortune*, his goods he has in a safe place, content with vir-  
tue, which certainly has no need *of fortune* and which therefore can neither be in-  
creased nor decreased (indeed, that which has reached the apex, has no room for  
growth, and *fortune* cannot take away anything except that which it has given itself.  
And since it does not give virtue, it does not take it away either). Virtue is free, invio-  
lable, immovable, it does not suffer turmoil, and is so inured that it can neither be  
subdued nor defeated (*const.* 5.4, emphasis mine).

As is well known, the Stoic sage is the man who has attained wisdom and, to-  
gether with it, perfection. He resembles a god who lacks nothing.<sup>22</sup> The virtue that  
marks him out, belongs to him totally and for this reason cannot be snatched from  
him, not even partially. This virtue depends only on him and thus is free from *fortu-  
na*. In this sense virtue is deemed 'free' (*libera*). In *De constantia sapientis* Seneca  
even claims that the adversities that the sage must face, serve to test his virtue. It is  
not worth even attempting to select, from among the various events, those which are  
most tolerable and those which are least so. No matter how or where, he is able to  
face the situation. Indeed, he is aware that *fortuna* overwhelms us if we do not op-  
pose it in its entirety: *vincit nos fortuna, nisi tota vincitur* (*const.* 15.3).<sup>23</sup>

With regard to the emotional side, the question becomes more complex.<sup>24</sup> In the-  
ory the authentic sage is capable of controlling his feelings and psychic motion; he  
knows how to stay away from the passions, but the fact that usually these develop,  
coming to impose themselves independently of his will – and this happens because  
they are the consequence of external factors – may give rise to critical situations.  
The experience of mental pain is emblematic:

<sup>22</sup> Cf. for example *ep.* 73.12-15. Wildberger 2006 dedicates the third part of her Seneca book to the  
dialogue between god and the wise man, concluding thus (351): «Kein anderer Stoiker hat in solchem  
Maße wie Seneca die Gott-Gleichheit des vollkommenen Menschen und die Verwandtschaft zwi-  
schen Gott und Mensch herausgestellt. Sobald der vollkommene Mensch die Vollkommenheit Gottes  
erkennt, erkennt er auch sein eigene Göttlichkeit.»

<sup>23</sup> In order to live happily, not simply to live, the wise man only needs a sound and upright soul, heed-  
less of what fortune holds in store for him (*ep.* 9.13: *ad illud tantum animo sano et erecto et des-  
piciente fortunam*). He will not be «*fortunae subiectum*» (*ep.* 9.15) unless he directs his attention dis-  
proportionately outwards. No external factor that arises will break him down: *sapientis vero contexi-  
tur gaudium, nulla causa rumpitur, nulla fortuna, semper et ubique tranquillus est* (*ep.* 72.4). Wis-  
dom does not dwell amid that which fortune administers (*ep.* 90.2: *inter fortuita non esse*); rather, it  
is the wise man who overcomes fortune, and does so through virtue: *sapiens quidem vincit virtute  
fortunam* (*ep.* 71.30).

<sup>24</sup> Cf. Graver 2007, 85-108. The scholar stresses the importance of the dialogue *De ira* in order to un-  
derstand to what extent not only reason, but also the emotions and the «preliminaries to emotion» (98,  
99, 101) belong to human nature. With regard to the Stoic doctrine, «the view that feelings sometimes  
occur in the absence of assent is developed to its fullest extent in the works of Seneca» (93).

*Scio rem non esse in nostra potestate nec ullum adfectum servire, minime vero eum qui ex dolore nascitur.*

I am aware that this is a matter which *is not in our power*, and that no passion is useful, least of all one arising from pain (*Helv.* 17.1, emphasis mine).

Seneca's mother Helvia is unable to control her pain because affection, and passions in general, do not allow themselves to be subordinated. Obviously Helvia is not a perfect sage: she is like a *proficiens*, like one who is on the way towards wisdom and still learning how to resist the passions.<sup>25</sup> However, on several occasions Seneca reaffirms the difficulty of conquering 'what does not depend on us.'<sup>26</sup> If one is not vigilant, it may happen that a series of involuntary reactions on our part will follow what has arisen by chance and what we have allowed to interfere with our capacity to judge and decide. It is a physiological fact: goose pimples because of the cold, blushing out of shame, hair standing on end on the announcement of unexpected news, the giddiness of the person who looks down from the top of a precipice: «Because none of these things lies within our power, no reasoning can keep them from happening.»<sup>27</sup>

In these situations there may be a subjective responsibility on man's part in any case. According to Seneca, this is found right at the beginning, at the point when *fortuna* and 'what does not depend on us' have been allowed to come forward for the first time.

*Deinde, si das aliquid iuris tristitiae, timori, cupiditati, ceteris motibus pravis, non erunt in nostra potestate. Quare? quia extra nos sunt quibus iritantur; itaque crescent prout magnas habuerint minoresve causas quibus concitentur. Maior erit timor, si plus quo exterreatur aut propius aspexerit, acrior cupiditas quo illam aprioris rei spes evocaverit. Si in nostra potestate non est an sint adfectus, ne illud quidem est, quanti sint: si ipsis permisisti incipere, cum causis suis crescent tantique erunt quanti fient. Adice nunc quod ista, quamvis exigua sint, in maius excedunt; numquam pernicioso servant modum; quamvis levia initia morborum serpunt et aegra corpora minima interdum mergit accessio. Illud vero cuius dementiae est, credere quarum rerum extra nostrum arbitrium posita principia sunt, earum nostri esse arbitri terminos!*

Furthermore, if we acknowledge any right to sadness, fear, desire and other perverse motions, they will no longer be under our control (*in nostra potestate*). Why? Because what stimulates them is outside of ourselves (*extra nos*), and therefore they will grow according to whether more or less powerful causes (*causas*) have provoked them. The longer or more closely we look at what frightens us, the greater our fear

<sup>25</sup> This evidence comes from *consolationes*. We can note that a certain acknowledgement of the bereaved person's emotions is part of the standard *topoi* of this genre. In this context, Seneca does not examine the behavior of a wise man but the behavior of someone (male or female) who may become it.

<sup>26</sup> Regarding *to eph'hēmin* in Stoicism in general see Gourinat 2007, 143-49; regarding *par'hēmas* see Hourcade 2006, 125-31; with regard to Cicero, see Maso (forthcoming).

<sup>27</sup> *De ira* 2.2.1: *quorum quia nihil in nostra potestate est, nulla quo minus fiant ratio persuadedit.*

will be; similarly, desire will be more acute if the hope for a greater gain provokes it. If it is not in our power (*in nostra potestate*) to prevent passions from arising, then neither will be the ability to control their intensity. If you have allowed them to arise, they will grow by virtue of their very causes (*causis suis*) and their intensity will be equal to their development. Add then that the passions, even though they are moderate, always tend to grow; what is harmful never maintains the right proportions. However mild illnesses may be at the beginning, they nevertheless worm their way in, and sometimes it happens that the slightest bout destroys a weakened body. What madness to delude oneself that it is possible to put an end, through our will (*nostris esse arbitrii*), to those passions whose beginnings (*principia*) are placed outside our power of control (*extra nostrum arbitrium*)! (*ep.* 85.11-13)

This is a key passage. It is not only the subtlety of the psychological analysis and analysis of the mechanics of the emotions studied by Seneca that should be noted, the conclusion, too, is decisive in excluding the possibility of bringing within the scope of the human subject's decision-making capacity (*arbitrium*) what has its roots and its starting moment (*initia* or *principia*) outside it. Allowing what occasionally stands before us (and what is not *in nostra potestate*) to enter our sphere of decision-making and action means arbitrarily setting off a new chain of effects which have their own internal consistency but over which we (our *hēgemonikon* or *principale*, *ep.* 92.1) have lost control.<sup>28</sup> Man is thus responsible for having relinquished his capacity to be, in fact, 'responsible.' It is pure illusion (*dementia*) to believe that it is not so and to think that it is still possible to remedy this!

## 2. Defensive strategy

Between a) the moment in which the *representation* of what is perceived is formed and b) *assent* to it (that is, the adherence to what the representation shows), «comes the *decision*», that is to say, the act through which the *hēgemonikon* comes directly into play. I'm not sure that this decision of the *hēgemonikon* must lead us to postulate a tangible additional step between representation and assent. In *ep.* 113.18 this seems like a possibility (see above n. 3). But we can also think that, ultimately, the moment of decision and the moment of assent are coincident: in this case the assent would be a form of decision. Decision is the original manifestation of the will, an *abstract will* which, moreover, necessarily demands to be made concrete: that is, to be translated into assent or dissent, the decision to act or not to act. Probably more than to reason (and therefore to the direct connection between representation and assent) this volition is due to the impulse (*hormē*) that man feels deep down within himself. And, in fact, Seneca says to Lucilius:

<sup>28</sup> Note that even what the Stoics call *indifferentia* is external to man. In reference to the *indifferentia*, each of us may decide from time to time to maintain control or to abandon it. In the second case, what we decide will be in our power only apparently.

*Neminem mihi dabis qui sciat quomodo quod vult coeperit velle: non consilio adductus illo sed impetu inpactus est.*

You cannot show me anybody who knows how he began to want what he wants: he did not get there through a conscious decision but it happened to him following an impulse (*ep.* 37.5).<sup>29</sup>

What is at issue is that volition (*voluntas*) which not only is crucial with respect to what is wished or not wished for, but for which we also «want it to seem that we want a series of things which we actually do not want»:<sup>30</sup> especially that volition which combines with *consistency* in giving or not giving assent and, in general, in the conduct of life.<sup>31</sup>

The objective which Seneca sets himself consists in reconciling what fate (*fatum*) has reserved for every man with what every man, day by day, circumstance after circumstance, must decide. In a condition of progressive *oikeiōsis*,<sup>32</sup> that is, of the progressive taking on of one's own identity within the identity of the Whole, a man becomes wise, in other words he becomes one who «always wants or does not always want the same thing.»<sup>33</sup> While the will that is expressed in the decision to assent and therefore to act is the starting point for the honest man,<sup>34</sup> it is nevertheless necessary for the result of this decision to be correct. In other words, the consistency between assenting and acting must be based a) *on truth*, that is, on the rational validity of what is insisted on:

*Si vis eadem semper velle, vera oportet velis.*

If you would always desire the same things, you must desire the truth (*ep.* 95.58).

and b) *on the conviction* according to which

<sup>29</sup> This passage is immediately followed by the consideration quoted above: *non minus saepe fortuna in nos incurrit quam nos in illam.*

<sup>30</sup> *Ep.* 95.2: *Multa videri volumus velle, sed nolumus.* In *ep.* 20.6 Seneca cautions: «Men do not know what they want (*nesciunt ... quid velint*) except at the moment they actually want it (*in illo momento quo volunt*); nobody has decided once and for all what he wants or does not want (*in totum nulli velle aut nolle decretum est*).»

<sup>31</sup> Cf. *ep.* 20.5-6. On conceptions of 'will' in Seneca see Voelke 1973, 174-79; Zöllner 2003, 108-15; Inwood 2005, 133-56.

<sup>32</sup> Of the thinkers belonging to the Stoic school, Seneca is the one who more than any other enables us to understand what *oikeiōsis* is: Seneca interprets it as *conciliatio* and thus as *appropriation*. Cf. in particular *ep.* 121, and the comments by Bees 2004, 16-74, and Inwood 2007, 332-46. More generally, Engberg-Pedersen 1986, 145-83; Radice 2000, 183-234; Reydams-Schils 2005, 53-82. The latter writes (53) that *oikeiōsis* is: «the ability to be aware of one's nature and needs and to adjust one's choices accordingly.»

<sup>33</sup> *Ep.* 20.5: *semper idem velle atque idem nolle.* What can the wise man offer other wise men? Exactly that «he always desires and always refuses the same things (*idem velle atque idem nolle*)» (*ep.* 109.16).

<sup>34</sup> *Ep.* 80.4: «What do you need in order to become good? To wish it (*quid tibi opus est ut sis bonus? velle*).»

*Quod vult habet qui velle quod satis est potest*

He who is able to desire what is enough for him has what he desires (*ep.* 108.11).<sup>35</sup>

In this attitude of the wise man, the deeper and more general sense of the ethical strategy of ancient Stoicism is immediately recognizable. Through it, the man who defends his identity from the crowd and from the ‘vices’ (*vitia*) that surround him, who builds his own *autarkeia*,<sup>36</sup> is placed at the centre. It is an attitude that evokes the moral and psychological strength of one who *puts up resistance*, of one who «remains upright, bearing any weight»:

*Da mihi adulescentem incorruptum et ingenio vegetum: dicet fortunatiorem sibi videri qui omnia rerum adversarum onera rigida cervice sustollat, qui supra fortunam extet. Non est mirum in tranquillitate non concuti: illud mirare, ibi extolli aliquem ubi omnes deprimuntur, ibi stare ubi omnes iacent. Quid est in tormentis, quid est in aliis quae adversa appellamus mali? hoc, ut opinor, succidere mentem et incurvari et subcumbere. Quorum nihil sapienti viro potest evenire: stat rectus sub quolibet pondere.*

Let us consider a youth who is not yet corrupted and of keen intelligence: he will say that whoever bears the entire burden of adversity with head held high, whoever lifts himself above fortune, seems more fortunate to him. There is nothing surprising about not being troubled when the situation is tranquil; yet it must surprise you if someone is upright when everyone also falls, standing when others lie prostrate, when he remains standing while the others lie prone on the ground. What is so terrible in our torments and in what we call adversities? This, in my view, that the spirit allows itself to be crushed, that it bends and ends up succumbing. And yet none of any of this can happen to the sage: he remains erect, bearing any weight (*ep.* 71.25-26).<sup>37</sup>

It is the same attitude that is found in the defensive strategy of Epictetus and Marcus Aurelius, who are both committed to defining the vital space within which the subject may continue to recognize his own identity and own fortitude when confronted with *fortuna*. The wise Stoic evoked by Epictetus is able to distinguish completely between *what is in our power* and *what is not in our power* and thus «does not depend on us.» Internalizing this value is needed for the attainment of true autarchy and inner freedom. In fact, since «what belongs to me» is not outside me but is exclusively «within me», it is clear that also the very moral choice (*proairesis*) for which «I» do one thing rather than its opposite «belongs to me», just because it excludes interference from what is outside me.<sup>38</sup> Thus both the decision and the action that the agent performs belong to him, which is why the greatest attention must be

<sup>35</sup> Perhaps this maxim is attributable to Publilius Syrus, cf. *sent. q.* 74 (Meyer).

<sup>36</sup> Cf. Maso 2006a, 136-47.

<sup>37</sup> Regarding the capacity of resistance of the sage and of the hero that the wise man embodies, cf. Maso 2006a, 32-39; one may recall the hyperbolic image of Hercules who withstands, *immutus* and *inconcussus*, the fire that burns him, *Her. O.* 1740-1744.

<sup>38</sup> Cf. Sorabji 2007, 87-98.



given to the decision-making capacity of the *hēgemonikon*, so that it is possible to arrive at a correct identification of that to which we must give our assent and for which we are truly responsible, a veritable control of desire<sup>39</sup> and – lastly – a reliable assessment of what our duty is.<sup>40</sup>

Already before Epictetus, Seneca had fallen back on a defensive strategy of this type. And in this, his sage even aspired to compete with god, as has been highlighted. He rightly claims:

*Non servio deo, sed assentior. Ex animo illum, non quia necesse est, sequor.*

I do not merely obey god, but I agree with his decisions. I follow him because my soul wills it, and not because I must (*ep.* 96.2).<sup>41</sup>

The above statement is a clear assertion of our capacity freely to accept what we cannot change, to acknowledge that we are not exempt from the laws of nature. It is in this sense that the sage makes his own fate by accepting that the fate of the cosmos lies in god's hands. And this is exactly what is inferred from the concluding verse of Cleanthes' famous prayer to Zeus, a verse which only Seneca conserves for us: «Fate leads the willing; the unwilling she drags (*ducunt volentem fata, nolentem trahunt*)», *ep.* 117.11.<sup>42</sup>

### 3. *Provocative strategy*

With this typically 'defensive' Stoic attitude which in certain respects aims to reduce difficulties to a minimum and, at the same time, «deproblematize» the wise man's conception of life, Seneca combines another type of strategy, which is at once constructive and combative and thus underlies an undeniably provocative approach. In other words, Seneca does not intend to forgo pursuing one's path in an *original* way. Not only are there references to the independence in one's study and the self-proclaimed quest of the philosopher, as this evidence assures:

*Quid ergo? non ibo per priorum vestigia? ego vero utar via vetere, sed si propiorem planioremque invenero, hanc muniam. Qui ante nos ista moverunt non domini nostri*

<sup>39</sup> Nussbaum 1996, 484-510.

<sup>40</sup> Arr., *Epict.* 2.5.4-5; Epict., *ench.* 1.1-3; *ench.* 5-11; *ench.* 30-45. With regard to the distinction between the control of assent, of desire and of action in both Epictetus and Marcus Aurelius, cf. Hadot 1992.

<sup>41</sup> Cf. *prov.* 5.6: «I am not compelled at all, I bear nothing against my will, I am not a servant of divinity but I give my assent: all the more so because I know that each event takes place according to a law that is given and established for ever (*nihil cogor, nihil patior invitus nec servio deo sed assentior, eo quidem magis, quod scio omnia certa et in aeternum dicta lege decurrere*).»

<sup>42</sup> Cf. Bobzien 1998, 346-51; Sharples 2005, 197-214. It has been argued, plausibly to my mind, that the line is Seneca's addition: Dahlmann 1977, 342-51.

*sed duces sunt. Patet omnibus veritas; nondum est occupata; multum ex illa etiam futuris relictum est.*

What then? Shall I not follow in the footsteps of those who came before me? Of course I can follow the old road, but if I find a faster, more level one, I will make it passable. Those who before us have devoted their energies to these problems are not our masters but our guides. The truth is open to everybody, nobody has taken possession of it yet; most of it has been left to our descendants (*ep.* 33.11).

What takes a central position is a moral and psychological need, by virtue of which each individual is placed before his own future and the choice he must make, projecting himself beyond acquired experience or reason, in which one usually trusts. It is as if Seneca wished to sound out the borderland between the rational system (*ratio*) that governs the universe and the *impetus* that pushes in the direction of uncontrolled action.<sup>43</sup> The fact of asserting a decision that is totally *in nostra potestate*<sup>44</sup> implies, as a consequence, abandoning the certainty that rationality purports to guarantee; it is accompanied by *risk* of an adventure that might have dramatic consequences. One thinks of the adventure of Phaëton, son of the Sun, who, against his father's judgment and against every kind of wise caution in the face of danger, decided to tackle fortune just like a sailor who holds the tiller steady (*prov.* 5.9: *contra fortunam illi tenendus est cursus*). The decision is explicit and conscious:

*Haec cum audisset ille generosus adulescens, "Placet" inquit "via, escendo. Est tanti per ista ire casuro" [...] Post haec ait: "Iunge datos currus; his quibus deterreri me putas, incitor. Libet illic stare ubi ipse Sol trepidat." Humilis et inertis est tuta sectari: per alta virtus it.*

Upon hearing these words, that generous youth said: «I like this path: I shall ascend. It is worth traveling these regions, even though there is the risk of falling down» [...] He then added: «Harness the horses that you have given me to the chariot: What you thought you would frighten me with excites me instead. I like to stand upright, where even the Sun trembles.» It befits a person of low, cowardly status to follow the safe path: Virtue moves through lofty regions (*prov.* 5.10).<sup>45</sup>

<sup>43</sup> Cf. the crucial evidence quoted above (*de ira* 1.7.4): *Quarundam rerum initia in nostra potestate sunt, ulteriora nos vi sua rapiunt nec regressum relinquunt*. It should be remembered that, unlike Zeno, Seneca thought that not only the *impetus* but also the emotions are not *immediately* controllable by the agent.

<sup>44</sup> Whereas Dihle (1982, 123-44) thought he had found in Augustine the effective «inventor of our notion of will» (144), Frede (2011, 66-88) suggested that it was Epictetus. In my view, the modern concept of free will (*i.e.* the free will accompanied by the acquisition of responsibility for the agent) is already active in Seneca.

<sup>45</sup> I have returned to this passage also on another occasion: Maso 2011, 16-18 and, in a more general study of the philosophical category of 'risk,' Maso 2006b, 39-44.

On the one hand, these decisions are due to the presence of external and internal tensions capable of deceiving or forcing the rational capacity to engage in action; on the other, they allow space for emotions and, in this way, stretch beyond the allowed limit. In a positive light, this assertion of freedom in deciding appears to translate the spiritual need of the soul to free itself from the slavery of the body.

*Corpora obnoxia sunt et adscripta dominis, mens quidem sui iuris, quae adeo libera et vaga est, ut ne ab hoc quidem carcere cui inclusa est teneri queat quo minus inpetu suo utatur et ingentia agat et in infinitum comes caelestibus exeat.*

Bodies are vulnerable and assigned to their masters; but the mind is autonomous, so free and independent that even the prison in which it is confined cannot prevent it from making use of its own power to plan great deeds and from departing for the infinite as a companion of the celestial bodies (*ben.* 3.20.1).

In this passage Seneca refers to the mind (*i.e.* the *rational* aspect of the soul) as free and independent as self-governing (*sui iuris*). This latter term denotes the legal autonomy of the adult free man, in contrast with the subjection of the slave or the minor under legal domination or tutelage. It is a mind that is ready to act according to its own will, perhaps listening to the emotions, and yet once again able to *respondere* to itself.

It is possible also to envisage a negative perspective (or at least one that is more difficult to connect with positive moral values). Seneca commits himself strongly to exploring it, doing so above all in his tragedies. Indeed, in them it is precisely the play between a) the inner urges and emotions, b) the *suspension* of the rational capacity that is able to control them, and c) its *re-establishment* which constitutes the inner dynamic of the tragic action. Consider, for instance, the story of *Phaedra*. The heroine is aware of what happens to her, but she is even more aware of not being able to take «sane decisions (*sana consilia*)» (180) once «she by dalliance nourished the sweet torment.»<sup>46</sup> Phaedra asks herself: «What power can reason have? It is violent passion that wins and dominates.»<sup>47</sup> She is aware that her Nurse's admonitions are sincere, but exclaims: «Violent passion forces me to follow evil. My soul runs away headlong and in vain it seeks to return in quest of sane decisions.»<sup>48</sup> Nevertheless, with regard to the pressure of the irrational impulse of amorous passion, there is a moment in which Phaedra realizes that it is up to her, and no one else, to decide what to do, thus establishing the 'beginning' (*initium*) of a new process. The appeals

<sup>46</sup> *Phaed.* 134: *blandiundo dulce nutritivum malum.*

<sup>47</sup> *Phaed.* 184: *quid ratio possit? vicit ac regnat furor.*

<sup>48</sup> *Phaed.* 178-180: *sed furor cogit sequi / peiora, vadit animus in praeceps sciens / remeatque frustra sana consilia appetens.* Cf. the passage already quoted from *de ira* 1.7.4 in which Seneca mentions the heavy body which, like Chrysippus's cylinder, falls without control.

to marital fidelity and family honor are to no avail: Phaedra decides<sup>49</sup> to give her assent to amorous passion and to carry her fate consistently to extreme consequences.

*Aude, anime, tempta, perage mandatum tuum.  
Intrepida constant verba: qui timide rogat  
docet negare. Magna pars sceleris mei  
olim peracta est, serus est nobis pudor:  
amavimus nefanda.*

Take courage, my soul, try it, carry through your task.  
May your words be courageous and firm: whoever makes timid request,  
produces a denial. Most of my crime  
was put into action long before; for us, it is too late for shame.  
We have fallen in love with something nefarious (*Phaed.* 592-596).

The tragic *crescendo* is accentuated chiefly at the moment when Phaedra decides, consciously, to pursue her criminal intent and also to throw unjust suspicion for the incestuous love back on her step-son Hippolytus, after he has rejected her advances and fled, scandalized by the revelation of her ill-omened passion to him. At this point Seneca, through the chorus, comments: «In a disorderly fashion (*ordine nullo*) Fortune, who scatters her gift with a blind eye, favoring the worst, rules human vicissitudes. Dire lust prevails against honest people, deceit (*fraus*) reigns within the halls of the palace» (978-982). There is no doubt that the responsibility for the terrible lie is Phaedra's. She admits as much herself during her final confrontation with Theseus:

*Falsa memoravi et nefas,  
quod ipsa demens pectore insano hauseram,  
mentita finxi.*

I have lied to you, and the crime  
which I, mad, conceived in my own sick breast,  
I falsely invented (*Phaed.* 1192-1194).

In these three marvelous lines, not only does Phaedra assert that she told a lie, but also that she has reconstructed – in an imaginary fashion, by lying – her behavior: she had been herself, mad, who had conceived the crime in her own sick heart.

The acknowledgment of responsibility at the rational level occurs when also the irrational side of human action is *rationally* and definitively claimed by the agent.

<sup>49</sup> The question of subjective decision and the role of the causal chain in the Stoic doctrine remain a problem within the corpus of Senecan tragedies. A recent analysis of this matter is that of Wiener 2006, particularly in the first chapter *Senecas Tragödien im Einflußbereich von stoischer Affekttheorie und hellenistischer Aggressionstherapie* (19-80). I am indebted to Jula Wildberger for this reference. Here I want to thank Jula and Marcia Colish for valuable comments on my paper.

At this point responsibility is transformed immediately into guilt (*culpa*). The Nurse had already disclosed this to Phaedra: «The wrongdoing has been discovered.»<sup>50</sup> It is the guilt, for a nefarious crime, that ought to have «remained secret»; indeed the Nurse and Phaedra remark: «Whether it was us (*i.e.* the Nurse and Phaedra) who were the first to attempt (*ausae*) the nefarious crime, or whether we suffered it, what witness will know if it remains secret?»<sup>51</sup> The verb *audere* reveals what happens: Phaedra and the Nurse dare (*ausae*, 723). Similarly Phaedra alone dares (*aude*, 992), in the same way that Medea dares or Oedipus demands of himself «to do something worthy of [his] crimes.»<sup>52</sup> So it is for Agamemnon, too, for Thyestes, who belongs to a family capable of «daring the undarable», and for Atreus.<sup>53</sup> They dare by opposing themselves to fate exactly as it happens in the case of Phaëton, who has the courage to board his father's chariot, aware that he must keep his course against fortune: *contra fortunam illi tenendus est cursus, prov. 5.9*.

It is now clear that, both in the event of a positive and of a negative choice, the claim for autonomy of the agent is presented according to the second part of the scheme set out at the beginning: ... free choice – assent – action. And it is significant, as has been highlighted, the fact that *responsibility*, which is implicit in the decision to ‘assent’ to performing an ill-omened action, is immediately interpreted as *culpa*.<sup>54</sup> The same would apply to a virtuous choice. Either way, the outcome seems to depend less on destiny or *fatum* than on our capacity to judge and to act on our moral options, and to accept the consequence of those choices. The Stoic norm of life in accordance with nature (ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν)<sup>55</sup> thus remains a double-edged sword in Seneca's hands. It is proactive as well as defensive,<sup>56</sup> responsible as well as ready to retort «to people, but even to fortune.»<sup>57</sup> The Stoic paradox remains, and Seneca is the philosopher who best articulates its conditions.

<sup>50</sup> *Phaed.* 719: *depressa culpa est*.

<sup>51</sup> *Phaed.* 723-724: *Ausae priores simus an passae nefas / secreta cum sit culpa, quis testis sciet?*

<sup>52</sup> *Med.* 566: *Nunc aude, incipe!*; *Oed.* 879: *Aliquid aude sceleribus dignum tuis*. Note that I move from a discussion of Phaedra's behavior to observing a feature present in all Senecan tragedies.

<sup>53</sup> *Ag.* 609: *Audetque vita ponere finem*; *Thy.* 20: *inausa audeat*; *Thy.* 284: *audendum est*.

<sup>54</sup> Naturally *culpa* is entailed in the sense of something that one might be called to *respondere* before the judges, in accordance with the meaning of ὑπεύθυνος.

<sup>55</sup> See the Senecan exclamation: «What is the task of a good man? To offer himself to fate. It is a great consolation to be swept away together with the universe.» – *Quid est boni uiri? praebere se fato. Grande solacium est cum universo rapi (prov. 5.8)*. It is perfectly consistent with the maxims of the early Stoa (*SVF* 3.5).

<sup>56</sup> *Prov.* 5.9: «It should be stronger than fate (*fortiore fato opus est*).»

<sup>57</sup> *De ira* 3.25.4: *nec homini tantum sed ipsi fortunae respondet*. What does the wise man *respond* to fortune? As required by his Stoic philosophy, he retorts: «(Fortune), you can do everything, but you are too small to tarnish my serenity.» – *Omnia licet facias, minor es quam ut serenitatem meam obducas (ibid.)*.

*Bibliography*

- Asmis, E., 2009, *Seneca on Fortune and the Kingdom of God*, in Bartsch - Wray 2009, 115-38.
- Bartsch, S., - Wray, D., 2009, (eds.), *Seneca and the Self*, Cambridge : Cambridge University Press.
- Bees, R., 2004, *Die Oikeiosislehre der Stoa. I: Rekonstruktion ihres Inhalts*, Würzburg : Königshausen & Neumann.
- Bobzien, S., 1998, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford : Oxford University Press.
- Bobzien, S., 1999, *Chrysippus' Theory of Causes*, in Ierodiakonou 1999, 196-242.
- Brennan, T., 2003, *Stoic Moral Psychology*, in Inwood 2003, 257-94.
- Canto-Sperber, M., - Pellegrin, P., 2002, (éds.), *Le style de la pensée: Recueil de textes en hommage à Jacques Brunschwig*, Paris : Les Belles Lettres.
- Cavini, W., 2007, 'Principia contradictionis'. *Sui principi aristotelici della contraddizione*, "Antiquorum philosophia", 1, 123-69.
- Dahlmann, H., 1977, *Nochmals 'Ducunt volentem fata, nolentem trahunt'*, "Hermes", 105, 342-51.
- Destrée, P., 2011, *Aristotle on Responsibility for One's Character*, in Pakaluk - Pearson 2011, 278-311.
- Destrée, P., - Salles, R., - Zingano, M., Forthcoming, (eds.), *What Is up to us? Studies on Causality and Responsibility in Ancient Philosophy*, Sankt Augustin : Academia Verlag.
- Dihle, A., 1982, *A Theory of Will in Classical Antiquity*, Berkeley : University of California Press.
- Eliasson, E., 2008, *The Notion of 'That Which Depends on Us' in Plotinus and Its Background*, Leiden, Boston : Brill.
- Engberg-Pedersen, T., 1986, *Discovering the Good: Oikeiōsis and Kathēkonta in Stoic Ethics*, in Schofield - Striker 1986, 145-83.
- Frede, M., 1980, *The Original Notion of Cause*, in Schofield - Burnyeat - Barnes 1980, 217-49.
- Frede, M., 2011, *A Free Will: Origins of the Notion in Ancient Thought*, edited by A.A. Long, with a foreword by D. Sedley, Berkeley, Los Angeles : University of California Press.
- Goulet-Cazé, M.-O., 2011, (éd.), *Études sur la théorie stoïcienne de l'action*, Paris : Vrin.
- Goulet-Cazé, M.-O., 2011a, *À propos de l'assentiment stoïcien*, in Goulet-Cazé 2011, 73-236.
- Gourinat, J.-B., 2012, *In nostra potestate*, in Maso 2012, 143-50.
- Graver, M.R., 2007, *Stoicism and Emotion*, Chicago : University of Chicago Press.
- Hadot, P., 1992, *La citadelle intérieure: Introduction aux Pensées de Marc Aurèle*, Paris : Arthème Fayard.

- Hourcade, A., 2006, *Le problème de la responsabilité chez Épicure*, "Studi Classici e Orientali", 52, 107-39.
- Ierodiakonou, K., 1999, (ed.), *Topics in Stoic Philosophy*, Oxford : Clarendon Press.
- Inwood, B., 1985, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, Oxford : Clarendon Press.
- Inwood, B., 2003, (ed.), *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge, New York : Cambridge University Press.
- Inwood, B., 2005, *Reading Seneca: Stoic Philosophy at Rome*, Oxford : Clarendon Press.
- Inwood, B., 2007, *Seneca: Selected Philosophical Letters*, Oxford : Oxford University Press.
- Ioppolo, A.M., 1994, *Il concetto di causa nella filosofia ellenistica e romana*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Berlin, New York : de Gruyter, II. 36.7, 4491-545.
- Maso, S., 2006a, *Le regard de la vérité: Cinq études sur Sénèque*, Paris : L'Harmattan. Original ed. Padova : il Poligrafo, 1999.
- Maso, S., 2006b, *Fondements philosophiques du risque*, Paris : L'Harmattan.
- Maso S., 2011, *The Risk in the Educational Strategy of Seneca*, "Journal of Ancient Philosophy", 5, 1-20.
- Maso, S., 2012, (ed.), *Cicerone 'De Fato'. Seminario internazionale, Venezia 10-12 luglio 2006*, Venezia : Hakkert and Cafoscarina; 1<sup>st</sup> edition: "Lexis", 25, 2007.
- Maso, S., Forthcoming, *Motus animi voluntarius: The Ciceronian Epicurus from Libertarian Free Will to Free Choice*, in Destrée - Salles - Zingano.
- Migliori, M., 2000, (ed.), *Il dibattito etico e politico in Grecia tra il V e il IV secolo*, Napoli : La città del Sole.
- Natali, C., 2000, *Responsabilità e determinismo nell'etica aristotelica*, in Migliori 2000, 481-509. English transl. *Responsibility and Determinism in Aristotelian Ethics*, in Canto-Sperber 2002, 267-95.
- Natali, C., - Maso, S., 2005, (eds.), *La catena delle cause. Determinismo e antideterminismo nel pensiero antico e in quello contemporaneo*, Amsterdam : Hakkert.
- Nussbaum, M.C., 1996, *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton : Princeton University Press.
- Pakaluk, M., - Pearson, G., 2011, (eds.), *Moral Psychology and Human Action in Aristotle*, Oxford : Oxford University Press.
- Radice, R., 2000, *'Oikeiōsis'. Ricerche sul fondamento del pensiero stoico e sulla sua genesi*, Milano : Vita e Pensiero.
- Reydams-Schils, G., 2005, *The Roman Stoics: Self, Responsibility and Affection*, Chicago : University of Chicago Press.
- Salles, R., 2005, *The Stoics on Determinism and Compatibilism*, Aldershot : Ashgate.
- Scaltsas, T., - Mason, A.S., 2007, (eds.), *The Philosophy of Epictetus*, Oxford : Oxford University Press.
- Schallenberg, M., 2008, *Freiheit und Determinismus: Ein philosophischer Kommentar zu Ciceros Schrift 'De fato'*, Berlin, New York : de Gruyter.
- Schofield, M., - Burnyeat, M., - Barnes, J., 1980, (eds.), *Doubt and Dogmatism: Studies in Hellenistic Epistemology*, Oxford : Clarendon Press.

- Schofield, M., - Striker, G., 1986, (eds.), *The Norms of Nature. Studies in Hellenistic Philosophy*, Cambridge : Cambridge University Press.
- Sedley, D., 2005, *Verità futura e causalità nel 'De fato' di Cicerone*, in Natali - Maso 2005, 241-54.
- Sharples, R.W., 2005, *Ducunt volentem fata, nolentem trahunt*, in Natali - Maso 2005, 197-214.
- Sorabji, R., 2007, *Epictetus on 'proairesis' and Self*, in Scaltsas - Mason 2007, 87-98.
- Voelke, A.-J., 1973, *L'idée de volonté dans le Stoïcisme*, Paris : Presses Universitaires de France.
- Wiener, C. 2006, *Stoische Doktrin in römischer Belletristik: Das Problem von Entscheidungsfreiheit und Determinismus in Senecas Tragödien und Lucans Pharsalia*, München, Leipzig : Saur.
- Wildberger, J., 2006, 2 vols., *Seneca und die Stoa: Der Platz des Menschen in der Welt*, Berlin, New York : de Gruyter.
- Zöller, R., 2003, *Die Vorstellung vom Willen in der Morallehre Senecas*, München, Leipzig : Saur.



Michele Alessandrelli

CLEANTE E CRISIPPO SUL RAPPORTO TRA PROVVIDENZA E FATO  
A PROPOSITO DI CALC. *IN PLAT. TIM.* 144

*Abstract*

In this paper is examined a controversial testimony from Calcidius (*in Plat. Tim.* 144) concerning the way in which Cleanthes and Chrysippus conceived of the relationship between Providence and Fate. The purpose is first of all to weigh the doxographical reliability of this passage, then to try to understand whether there has been a real disagreement on this point between Cleanthes and Chrysippus. The view expressed here is that Calcidius' testimony is as a whole unreliable. From this follows that it is not possible to uphold the thesis according to which Cleanthes distinguished Providence and Fate. The most that can be said is that the difference between Cleanthes and Chrysippus is not doctrinal but it is something like the distance that separates a complete philosophical theory of fate from a still popular and poetic representation of it.

*Keywords:* Calcidius, Chrysippus, Cleanthes, Fate, Providence, Theodicy

Mi propongo, in questo breve lavoro, di commentare un passo del *Commento al Timeo* di Calcidio dal quale risulta che Cleante e Crisippo avrebbero patrocinato una concezione sostanzialmente diversa del rapporto tra provvidenza e fato. Il passo in questione recita così:

*Itaque non nulli putant praesumi differentiam providentiae fatique, cum reapse una sit, quippe providentiam dei fore voluntatem, voluntatem porro eius seriem esse causarum, et ex eo quidem, qui voluntas providentia est, <providentiam,> porro, quia eadem series causarum est, fatum cognominatam. Ex eo fieri, ut quae secundum fatum sunt etiam ex providentia sint, eodemque modo quae secundum providentiam ex fato, ut putat Chrysippus; alii vero, quae quidem ex providentiae auctoritate, fataliter quoque provenire, nec tamen quae fataliter ex providentia, ut Cleanthes.*

Perciò alcuni ritengono di annullare la differenza tra provvidenza e fato, poiché di fatto essi sono una cosa sola: infatti la provvidenza è la volontà del dio e la volontà del dio, a sua volta, è la serie delle cause, e ne segue, senza dubbio, che, poiché la sua volontà è provvidenza, è chiamata con quel nome, e d'altra parte, poiché essa stessa è serie delle cause, è chiamata fato. Da ciò segue che ciò che è secondo il fato è anche secondo la provvidenza e, allo stesso modo, ciò che è secondo la provvidenza è secondo il fato, come ritiene Crisippo. Altri comunque pensano che le cose che avvengono per volontà della provvidenza, avvengano anche per decreto del fato, ma che in-

vece le cose che avvengono per decreto del fato non avvengano per volontà della provvidenza. Così pensa Cleante. (144, trad. Moreschini leggermente modificata)

Secondo quanto riferito da Calcidio, mentre Crisippo avrebbe sostenuto l'identità di fato (inteso come *series causarum*) e provvidenza (intesa come *voluntas dei*), Cleante invece avrebbe distinto provvidenza e fato (non è chiaro se sempre inteso come *series causarum* ma si presume di sì), sostenendo che ciò che proviene dalla prima accade in modo conforme a un decreto del secondo ma non viceversa. Dal momento che quanto viene riferito sul conto di Cleante in questo passo non sembra trovare un riscontro letterale nelle altre testimonianze sulla dottrina alto-stoica del fato,<sup>1</sup> bisogna in primo luogo stabilire se si tratta di un documento attendibile dal punto di vista dossografico. La maggiore o minore affidabilità dossografica della parte su Cleante condiziona infatti il valore dell'intera testimonianza. Le possibilità finora prese in considerazione dagli studiosi sono due: vi è chi lo reputa una elaborazione tarda molto più vicina al Medioplatonismo che allo Stoicismo antico e quindi inattendibile sul piano storico<sup>2</sup> – soprattutto per quanto riguarda la sezione su Cleante – e chi invece lo giudica un resoconto affidabile che può essere agevolmente ricondotto alla posizione storica di Crisippo e di Cleante perfezionando in modo particolare la nostra conoscenza del fatalismo di quest'ultimo.<sup>3</sup> La mia ipotesi di lavoro, che s'inscrive nel novero del primo filone interpretativo,<sup>4</sup> è la seguente: la sezione di questo passo di Calcidio riguardante Crisippo ha tutta l'aria di essere un resoconto sostanzialmente fedele della sua posizione (anche dal punto di visto terminologico),<sup>5</sup> mentre quello riguardante Cleante sembra una radicalizzazione deformante di alcune tensioni realmente presenti nella sua visione poetica e non teoretica dei rapporti tra provvidenza e fato, sfociante in una sorta di dualismo mal riuscito,<sup>6</sup> sicuramente inaccettabile in un orizzonte di tipo stoico.

Vorrei esaminare in primo luogo la sezione del passo di Calcidio che riguarda Cleante. Si tratta senza dubbio della parte più interessante e controversa dell'intera testimonianza. Prima di cercare altri testi o passi il cui contenuto possa fare da riscontro, è necessario cercare di comprendere che tipo di tesi è qui ascritta a Cleante da Calcidio. Affermare che *quae quidem ex providentiae auctoritate, fataliter quoque provenire* significa affermare che la provvidenza è anche fato, che essa con la

<sup>1</sup> Dragona-Monachou 1973, 262.

<sup>2</sup> In particolare Dragona-Monachou 1973, 289-97. Di questa idea sembrano essere anche Magris 1984-1985, II, 653 e n. 114; Reydams-Schils 1999, 76 n. 109; Moreschini 2003, 727 n. 334.

<sup>3</sup> In particolare Bobzien 1998, 45-47, 50 e n. 90; cf. anche Bréhier 1910, 209; Long-Sedley 1987-1988, I, 333; Thom 2005, 97-98 e n. 287 e 288; Lévi 2007, 40-41; Alessandrelli 2010, 188-91. Susanne Bobzien pur considerando tarda e non crisippea la definizione di fato come serie delle cause riconosce la sostanziale consonanza del suo contenuto con la genuina concezione che Crisippo aveva del fato. Per quanto riguarda invece la sezione del passo riguardante Cleante, ella sembra considerarla attendibile trovando un sostanziale riscontro ad essa nell'*Inno a Zeus*.

<sup>4</sup> In questo lavoro prendo pertanto le distanze da quanto affermato in Alessandrelli 2010, 188-91.

<sup>5</sup> Meyer 2009, 72 e n. 3.

<sup>6</sup> Bréhier 1910, 209.

sua *auctoritas* opera nel mondo come fato, decretando in anticipo cosa deve succedere e facendo in modo che ciò accada indefettibilmente. Affermare invece che *nec tamen quae fataliter ex providentia* significa affermare che «le destin n'est pas nécessairement engendré par la providence»,<sup>7</sup> ossia che ci sono eventi non voluti dalla provvidenza che, invece di non verificarsi, hanno luogo per decreto fatale. Sembra quindi che la provvidenza non possa impedire che accada ciò che essa non vorrebbe mai che accadesse. Da questo punto di vista sembrerebbe esserci un'impotenza della provvidenza nei confronti del fato. Lungi dall'ascrivere a Cleante la tesi di una resa o di una subordinazione della provvidenza al fato,<sup>8</sup> il passo, se letto con attenzione, sembra invece suggerire l'esatto contrario. Se esso sembra limitare il campo d'azione della provvidenza, ciò avviene *ad maiorem gloriam dei voluntatis*. Il campo lasciato all'azione del solo fato serve a disculpare o esonerare la provvidenza dalla responsabilità di ciò che essa non approva, cioè dalla complicità con la sua pianificazione tramite decreti fatali emanati all'inizio di ogni ciclo cosmico. In altri termini, si può dire che la provvidenza smette di coincidere con i decreti fatali, quando questi ultimi sono artefici di esiti da lei non approvati. La provvidenza non prende parte alla pianificazione di ciò che non approva, ma questa pianificazione ha pur sempre luogo e ha luogo per decreti fatali. Siamo al cospetto di quanto di più simile a un dualismo di fato e provvidenza possa darsi in un orizzonte cosmologico di tipo stoico. Non si arriva all'ipostatizzazione di due potenze cosmiche, la provvidenza e il fato, contrapposte l'una all'altra dall'esterno. Ciò che abbiamo davanti è l'ampliamento del dominio del fato e il restringimento contemporaneo di quello della provvidenza. Il fato finisce quindi con l'includere la provvidenza. È quindi più esteso di quest'ultima e in questo senso se ne distingue. Quando si defila la provvidenza, che finché opera lo fa sempre come fato, non rimane che il fato del cui operato la provvidenza declina la responsabilità. Questa sorta di dualismo mal riuscito è determinato da un rapporto di inclusione e non di esclusione. Esso scaturisce da un motivo di teodicea, chiaramente presente nella distinzione di fato e provvidenza attribuita a Cleante da Calcidio o dalla sua fonte.<sup>9</sup> Abbiamo a che fare con qualcosa di simile a un dualismo per il fatto che ciò che accade solo *fataliter* non costituisce un'eccezione che conferma la regola (la quale prevede la sostanziale coincidenza di provvidenza e fato), ma per l'appunto una regola (la quale prevede la sostanziale non coincidenza di provvidenza e fato). Se così non fosse, non avrebbe senso affermare che il fato è più esteso della provvidenza, mentre il passo, se letto con la dovuta attenzione, ascrive a Cleante proprio questo. In altri termini, fato e provvidenza si distinguono senza contrapporsi o contrapponendosi solo in parte o, meglio ancora, in parte coincidendo in parte contrapponendosi. Alla fine si rimane con l'impressione molto

<sup>7</sup> Lévi 2007, 41.

<sup>8</sup> Non concordo con Dragona-Monachou 1973, 263, quando afferma, sulla scia di Merlan 1970<sup>2</sup>, 124 n. 1, che Calcidio attribuisce a Cleante la tesi di una subordinazione della provvidenza al fato.

<sup>9</sup> Non è possibile affrontare in questa sede il difficile e molto dibattuto problema dell'identificazione delle fonti dirette o indirette di Calcidio. Mi limito semplicemente a dare per scontato che si tratti di una fonte platonica. A tal proposito rimando a Dragona-Monachou 1973, 290-91.

forte che la genuina posizione cleantea sia stata manipolata proprio per ottenere questo effetto. È proprio questa l'ipotesi che intendo avanzare e mettere alla prova. Ripeto la mia idea: la sezione del passo di Calcidio su Cleante è il risultato di un'interpretazione non stoica del fatalismo del filosofo di Asso. In particolare, molto forte è in essa una preoccupazione che mira a esonerare il più possibile la provvidenza da tutto quello che non si lascia direttamente ricondurre alla sua *voluntas*, senza però oltrepassare i limiti di una visione stoica della realtà. Siamo forse davanti al tentativo di portare Cleante il più possibile vicino a una concezione platonica dei rapporti tra provvidenza e fato. La distinzione di fato e provvidenza è il massimo che si possa fare per avvicinarsi a Platone in un orizzonte cosmologico di tipo stoico. Ciò potrebbe spiegare perché lo studioso di Stoicismo che legge questo passo ha sia l'impressione di riconoscere e sia quella di non riconoscere in esso Cleante.

Questa sorta di dualismo è viziato per altro anche da un anacronismo abbastanza clamoroso, dal momento che a Cleante viene implicitamente e surrettiziamente attribuita una nozione di fato come *network* di cause.<sup>10</sup> Su questo non possono esserci dubbi perché il fato da Crisippo identificato con la provvidenza non può essere inteso da Calcidio in un senso diverso dal fato che Cleante distingue dalla provvidenza. Si dà il caso però che noi sappiamo che Cleante non contribuì alla messa a punto della nozione di fato come serie delle cause, essendo una tale nozione crisippea e post crisippea.<sup>11</sup>

Per verificare questa ipotesi, possiamo rivolgerci a due testi,<sup>12</sup> entrambi di natura poetica. La scelta di considerare solo testi originali cleantei è resa obbligatoria dal fatto che non si può escludere che il materiale dossografico indiretto o di seconda mano che lo riguarda non sia condizionato da un tipo di precomprensione analogo a quello che caratterizza il passo di Calcidio.

Leggiamo innanzitutto i seguenti versi cleantei, riferitici da Epitteto,<sup>13</sup> da Vettio Valente,<sup>14</sup> dal cosiddetto Anonimo del Mai<sup>15</sup> e dalla traduzione latina di Seneca:<sup>16</sup>

<sup>10</sup> Non è convincente quanto sostenuto da Dragona-Monachou 1973, 269, quando afferma che nel passo di Calcidio il disaccordo tra Crisippo e Cleante «was not limited to the relationship between Providence and Fate, but perhaps implied on Cleanthes' part a concept of Fate different from that occurring in this quotation.» La lettera del passo è chiara. Il fato è sempre inteso come *series causarum* e la provvidenza è sempre intesa come *voluntas dei*. Faccio poi notare che, qualora avesse ragione Dragona-Monachou, la sezione del passo di Calcidio su Cleante sarebbe inattendibile per un verso e attendibile per un altro. Inattendibile per la tarda coloritura platonica della posizione cleantea, attendibile per il fatto di non ascrivere a Cleante la più tarda e quasi sicuramente crisippea concezione del fato come serie delle cause.

<sup>11</sup> Dragona-Monachou 1973, 274-75; Bobzien 1998, 84.

<sup>12</sup> Cf. al riguardo *SVF* 1, 509 e le osservazioni di Dragona-Monachou 1973, 276ss.

<sup>13</sup> *Ench.* 53.

<sup>14</sup> 6.9.24-27 Kroll.

<sup>15</sup> Vedi Setaioli 1988, 70 e n. 271.

<sup>16</sup> *Ep.* 107.10. In Seneca è presente anche un quinto verso: *ducunt volentem fata, nolentem trahunt*. La questione se questo verso appartenga al componimento cleanteo oppure se costituisca un'aggiunta di Seneca è ben dibattuta da Setaioli 1988, 70-82. Setaioli, e con lui una folta rappresentanza di autorevoli studiosi, propende per la seconda ipotesi. Malgrado ciò, il contenuto di questo verso è genui-

Conducimi, o Zeus, e tu fato (*prepōmenē*),  
là dove da voi sono destinato  
poiché terrò dietro (a voi) intrepido e risoluto; se non lo volessi  
divenuto malvagio (*kakos*), non di meno terrei dietro (a voi).

Il minimo che si può dire sull'*incipit* di questo componimento è che il destino è coordinato a Zeus, il massimo è che sembrano quasi aspetti diversi di un'unica realtà. Va notato il fatto che tanto il destino quanto Zeus sono concepiti come interlocutori da Cleante, e quindi come potenze di tipo personale. Questo è un indizio del carattere arcaico e popolare della visione cleantea. Ma questo cosa vuol dire? Che c'è un dualismo di provvidenza, personificata da Zeus, e di fato o destino? No. C'è un unico fato che si compie ora in modo virtuoso, se ci conforma alla volontà di Zeus, all'autorità del suo disegno provvidenziale, ora in modo stolto e sciagurato se non ci si conforma a essa. I due nomi sembrano per giunta costituire quasi un'endiadi.

La stessa idea è ben rappresentata dalla famosa immagine del cane e del carro a cui il cane è legato.<sup>17</sup> Il cane che tenta di liberarsi dal giogo del carro e che suo malgrado viene trascinato rappresenta l'uomo disperatamente impegnato nella difesa e nell'affermazione di sé. Costui non ne vuole sapere di conformarsi al *logos* universale e patisce così la costrizione degli eventi. Invece il cane che segue e asseconda con la sua andatura quella del carro rappresenta l'uomo la cui vita è in armonia con il *logos* universale.

Non rimane che rivolgersi, per completare il quadro, al secondo testo poetico, che è anche il più importante documento cleanteo a nostra disposizione, il famoso *Inno a Zeus*.<sup>18</sup> È necessario muovere dall'osservazione che questo componimento è una celebrazione del *kratos* di Zeus.<sup>19</sup> Proprio all'inizio Zeus è apostrofato come *pankrates aiei*,<sup>20</sup> come sempre onnipotente. Il *kosmos*, su cui Zeus esercita la sua signoria in-

namente stoico, come è confermato dalla sua perfetta consonanza con l'immagine stoica del cane legato al carro in movimento. Riguardo al plurale senecano *fata* osserva Bobzien 1998, 346 n. 47, che «if the plural was in the Greek, *fata* should translate *Moirai* rather than *heimarmenē*, and thus stem from the area of common belief rather than the context of philosophical fate theory.»

<sup>17</sup> Hipp., *ref.* 1 21 (*SVF* 2, 975). Su questo passo si è acceso, in tempi recenti, un dibattito interessante tra Bobzien e Sharples. La prima, 1998, 351-57, sostiene che l'analogia del cane legato al carro non è veterostoica ma è un contributo tardo basato sull'interpretazione di Epitteto della preghiera di Cleante (*ench.* 53). Il secondo invece, 2005, 197-214, pur riconoscendo che il passo non illumina la relazione tra fato e azione umana responsabile, ritiene che esso illustri l'atteggiamento del sapiente stoico nei confronti delle cose che non sono in nostro potere. Considerata da questa prospettiva, l'analogia risulta essere secondo Sharples del tutto pertinente all'etica veterostoica. Condividiamo le osservazioni di Sharples che mettono in luce, articolandone il profilo, due aspetti molto importanti della riflessione veterostoica sul fato: quello che tende a concepire il fato come una potenza esterna all'uomo (ciò che non dipende da noi) e quello che integra la causalità umana in quella fatale. Il primo aspetto rappresenta lo sfondo etico e teleologico su cui si innesta la riflessione crisippea sulla responsabilità umana analizzata in termini rigorosamente causali.

<sup>18</sup> *SVF* 1, 537.

<sup>19</sup> v. 6.

<sup>20</sup> v. 1.

contrastata attraverso il *nomos*,<sup>21</sup> subisce volentieri (*ekōn*) l'azione della sua forza o potere.<sup>22</sup> Zeus esercita il suo *kratos* servendosi dell'eterno fulmine infuocato, con cui percuote la natura soggiogandone le opere.<sup>23</sup> È con il fulmine che Zeus guida il *koinos logos* che permea di sé ogni cosa.<sup>24</sup>

È importante questo preludio sul *kratos* di Zeus perché permette di comprendere i versi 17-31 del componimento, quelli più problematici e discussi. Si tratta dei versi che riguardano il rapporto tra Zeus e i *kakoi*, costituiti dalla maggioranza degli uomini.<sup>25</sup> I vv. 15-16 affermano qualcosa di cruciale. In essi si dice che niente di quello che accade nel *kosmos* ha luogo *sou dicha, daimōn*, «senza di te, fato». Ritengo che fato o destino (molto probabilmente nel senso di *moira*) siano il modo migliore di tradurre *daimōn*.<sup>26</sup> E questo per almeno tre ragioni. In primo luogo perché in questo senso<sup>27</sup> è sovente inteso da Omero, del cui lessico poetico il componimento cleanteo è intessuto.<sup>28</sup> In secondo luogo perché rende meno traumatica e improvvisa l'introduzione dei *dusmoroi* al v. 23. Infine perché nel breve componimento riferito da Epitteto e da Seneca, i nomi fatali 'Zeus' e '*prepōmenē*', come si è visto, sembrano costituire quasi un'endiadi. Se questo è vero, e ritengo che abbia buone possibilità di esserlo, qui Zeus è identificato, attraverso il termine *daimōn*, con il fato o destino. Ed è quindi in quanto *daimōn*, quale figura del fato o destino, che viene contrapposto ai *dusmoroi*. Ciò a mio avviso esclude la possibilità di vedere in Zeus una personificazione della sola provvidenza. La scelta della parola *daimōn* da parte di Cleante potrebbe spiegarsi con il fatto che essa, tra quelle veicolanti l'idea di destino o di fato, ha il pregio di raffigurare il destino o fato come una potenza di tipo personale,<sup>29</sup> quale è anche Zeus nel contesto dell'*Inno*. Andiamo avanti. Ogni cosa nel *kosmos* ha luogo non senza Zeus, *plēn*, eccetto, «quel che tramano i *kakoi*, i malvagi, nella loro follia.»<sup>30</sup> La preposizione *plēn* indica in modo molto chiaro che i *kakoi* costituiscono l'unica eccezione anomica nel *kosmos*. In quanto eccezione Cleante li colloca 'al di fuori' dell'ordine cosmico stabilito da Zeus finendo così con il concedere loro una qualche autonomia. Quale tipo di autonomia è qui in gioco? Sappiamo che dal punto di vista stoico gli uomini possono essere nei confronti del fato o *volentes* o *nolentes*.<sup>31</sup> Coloro che sono *volentes* sono accompagnati dal fato, i *nolentes* invece sono da questo trascinati con la forza. Per Cleante la volontà degli uomini non è pre-determinata a dar seguito all'una o all'altra delle due possibilità e in questo senso è autonoma. Ma che dia luogo a un corso di vita volontariamente sottomesso al giogo fa-

<sup>21</sup> v. 2.

<sup>22</sup> v. 8.

<sup>23</sup> vv. 9-11.

<sup>24</sup> vv. 12-13.

<sup>25</sup> vv. 22, 33. Cf. Thom 2005, 116, e Alessandrelli 2010, 186ss.

<sup>26</sup> Cf. Onians 1951, 404 e n. 1.

<sup>27</sup> *Il.* 8, 166; *Od.* 5, 396, 11, 61. Si veda anche Aeschl., *Pers.* 601.

<sup>28</sup> Si veda al riguardo il ricco apparato di rimandi letterari compilato da Thom, 2005, 34-39.

<sup>29</sup> Burkert 1985, 180.

<sup>30</sup> *Inno a Zeus*, v. 17.

<sup>31</sup> *Ep.* 107.10.

tale di Zeus o che riottosa cerchi di liberarsene, essa rimane sempre in balia del potere del fato. La tensione tra Zeus/*daimōn* e la maggior parte degli uomini dipende solo da questo, che le volontà di questi ultimi non sono dal primo predestinate in un senso o nell'altro. Per questo sono detti *kakoi* da Cleante. Zeus non vuole esercitare o non può esercitare (questo non è chiaro) il suo *kratos* sulla volontà degli uomini.

Tuttavia, se è vero che Zeus non forza la volontà dei *kakoi*, è altrettanto vero che forza il corso di eventi cui le singole volontà dei *kakoi* mettono capo ribellandosi all'ordine universale. Zeus non viola la sorgente del loro essere responsabili ma manda a monte i loro progetti ribelli assoggettandoli, *noletes*, al giogo armonioso del fato. In altre parole, è Zeus in quanto *daimōn* che rende *dusmoroi* i *kakoi*.

Per Cleante si tratta di mostrare come alla fine, nonostante i *dusmoroi*, sia sempre Zeus ad avere l'ultima parola sul *kosmos* in quanto supremo e indiscusso garante del suo ordine. A ben guardare, per Cleante è solo una questione di rapporti di forza. Forte, anzi fortissimo deve essere colui che sa rendere dritto ciò che è storto, ordinato ciò che è disordinato, e amabile ciò che è spregevole.<sup>32</sup> Proprio per far risaltare in tutta la sua magnificenza questa forza cosmica, intelligente e normativa, Cleante accentua la drammaticità del conflitto tra Zeus e i *dusmoroi*. Quella dei *dusmoroi* è la classica eccezione che conferma la regola. L'armonia<sup>33</sup> che Zeus ristabilisce è un atto di forza,<sup>34</sup> non certo un accordo spontaneo o l'esito di un accordo spontaneo. Se è vero che il male è rappresentato solo dai *dusmoroi* con la loro anomia, nel bene che Zeus accorda armonicamente con esso deve essere compreso anche quello che viene solitamente chiamato male cosmico. Se c'è un fato sventurato (rappresentato da un'eccezione), c'è anche e soprattutto un fato felice (evocato nell'immagine del carro dalla concordia che regna tra il carro e il cane disposto docilmente a seguirlo). Il conflitto nell'*Inno a Zeus* è tra forze fatali di tipo personale, Zeus/*daimōn* da una parte, i *kakoi/dusmoroi* dall'altra. Il conflitto si risolve proprio grazie alla forza nettamente superiore di Zeus che, in quanto giustizia, ristabilisce l'ordine armonizzando il bene con il male. Lo scopo di Cleante sembra essere anche quello di rovesciare la percezione che sovente si ha del *kosmos* come qualcosa di caotico e disordinato. Il *kosmos* è per buona parte ordinato e laddove c'è disordine vi è chi ha la forza e l'autorità per ristabilire l'ordine. Cleante non sembra avere preoccupazioni riconducibili all'ambito della teodicea. Il punto per lui è come conciliare la celebrazione del *kratos* di Zeus con la responsabilità inalienabile che gli esseri umani portano di quello che fanno,<sup>35</sup> nel male più che nel bene. È evidente che se gli uomini sono i soli responsabili del male che fanno, Zeus viene per ciò stesso esonerato da ogni colpevolezza. Questa però è solo una conseguenza secondaria (tra l'altro già acquisita dalla poesia arcaica).<sup>36</sup> Se la preoccupazione di Cleante fosse veramente stata di questo tipo, egli non si sarebbe mai accontentato di deresponsabilizzare Zeus unicamente

<sup>32</sup> vv. 18-19.

<sup>33</sup> v. 20.

<sup>34</sup> Sul significato arcaico di armonia, per noi moderni assai inquietante, rimando a Kingsley 2003.

<sup>35</sup> Cf. Homer., *Od.* 1, vv. 32-34. Si veda al riguardo anche Thom 2005, 95ss.

<sup>36</sup> Cf. Thom 2005, 95 n. 277.

dal male commesso dagli uomini, ma si sarebbe premurato di deresponsabilizzarlo dal male *tout court*, per esempio da quello che gli uomini patiscono senza motivo da parte di forze intracosmiche. In altre parole, laddove c'è teodicea non ci si può accontentare di esonerare dio solo dal male commesso dagli uomini, bisogna riuscire a dimostrare che egli non è responsabile nemmeno di quello cosmico, da loro ingiustamente patito.<sup>37</sup>

Una simile preoccupazione è invece presente nella sezione del passo di Calcidio su Cleante in cui il campo dell'accadere fatale separato dalla provvidenza è più ampio di quello definito e costituito dai soli *dusmoroi*. I *dusmoroi* sono solo un'eccezione e come tale insufficiente a fare del fato un dominio più esteso di quello della provvidenza.<sup>38</sup> In quanto eccezione essi si limitano a confermare la regola, che valeva anche per Cleante, della sostanziale coincidenza di provvidenza e fato. Tutto ciò giustifica il sospetto che nel passo di Calcidio siamo di fronte a un'interpretazione del pensiero di Cleante ispirata da un motivo di teodicea assente o solo secondariamente presente in esso. Non si può escludere che questa interpretazione si sia basata proprio sull'*Inno a Zeus*. Il suo autore, quasi sicuramente un platonico, spinto da un motivo di teodicea, ha identificato Zeus con la sola provvidenza (ignorando o sottovalutando o mal interpretando il *daimōn* del v. 15), i *dusmoroi* con il solo fato, ha esagerato e ingigantito l'autonomia di questi ultimi, ha infine ampliato il dominio stoico del male fino ad includere in esso anche quello cosmico, addivenendo così a questo mal riuscito dualismo cosmico di provvidenza e fato, incompatibile con l'ortodossia stoica. Non escludo che si possa essere arrivati ad attribuire a Cleante una distinzione di provvidenza e fato sfruttando anche alcune incongruenze e lacune presenti nella sua visione fatalista genuinamente stoica. Quando parlo di incongruenze mi riferisco alla tensione che genera in una siffatta visione il fatto di appellarsi al principio supremo come a una forza di tipo personale. Le lacune invece riguardano la mancanza di un'adeguata dottrina della causalità che permetta di superare quella prospettiva identificando senza residui la volontà di dio con l'intreccio delle cause, il quale si dipana come una trama provvidenzialmente ordinata in cui a ciascuna cosa, *dusmoroi* compresi, è assegnata una specifica mansione causale sin dall'eternità.

Calcidio o la sua fonte potrebbero anche essere stati condizionati, più o meno consapevolmente, dal famoso passo del *Timeo*<sup>39</sup> in cui l'intelligenza (*nous*) persuade la necessità (*anagkē*) a conformarsi ai suoi decreti cosmogonici. Alla luce di questo passo, potrebbe essere stata letta la disarmonia che nell'*Inno a Zeus* si genera tra

<sup>37</sup> Magris 2008, 478-79, ritiene che «solo a proposito del platonismo si può parlare propriamente di una "teodicea".»

<sup>38</sup> Da p. 346 a p. 349 del suo volume Bobzien illustra la concezione cleantea del fato o destino. In particolare, con riferimento al passo di Calcidio, Bobzien afferma (347) che dall'*Inno a Zeus* «we obtain some hint that the things which are not the work of providence are the bad actions of bad people.» Sarebbe questa la porzione del *kosmos* «that is fated but not in accordance with god's will.» Bobzien non tiene però conto del fatto che i *dusmoroi* sono introdotti nell'*Inno a Zeus* come un'eccezione che conferma la regola.

<sup>39</sup> Plat., *Tim.* 48A. Su questo passo si veda Morrow 1950.



Zeus e i *kakoi* come l'espressione stoica del dualismo cosmologico di *nous* e *anagkē*. Onde l'attribuzione a Cleante di un'analogia distinzione tra provvidenza e fato.

Alla luce di tutte queste riflessioni, risulta evidente che quanto Calcidio ascrive a Cleante in questo passo del suo commento al *Timeo* platonico non è dossograficamente affidabile.

Veniamo adesso a Crisippo. Quanto Calcidio gli attribuisce, la coincidenza di provvidenza e fato, trova riscontro in alcune testimonianze superstiti. Il passo di Calcidio almeno da questo punto di vista sembra essere fededegno e veritiero.

Vediamo meglio questo punto. Alle spalle della concezione crisippea della causalità era operante la prospettiva dell'intreccio. Tale prospettiva si formò in lui nel corso di una lunga e costante meditazione su Omero e sui tragici.<sup>40</sup> Con questo non si vuol dire che Crisippo fece della tragedia l'oggetto di un'indagine specifica e che da questa estrasse, generalizzandola, la nozione di *nexus* per svilupparne le implicazioni causali. Molto più semplicemente Crisippo trovò incorporata nella rappresentazione tragica dell'intreccio una visione della realtà che permetteva di cogliere alcuni aspetti dell'*heimarmenē* che Zenone e Cleante, dalla loro prospettiva logo/nomocentrica o eraclitea, non potevano mettere in luce. In primo luogo, identificando l'*heimarmenē* in quanto *epiplokē* con la mente di Zeus,<sup>41</sup> Crisippo poteva stabilire che vi è un unico ordine di realtà, quello che si esplica, per l'intera durata di un ciclo cosmico, nell'intreccio delle cause. Lo stesso Zeus per Crisippo si identifica con esso<sup>42</sup> e non si pone mai al di sopra di esso. La piena coincidenza in Crisippo di fato e provvidenza sanzionava la razionalità integrale, senza scarti o smagliature, dell'intreccio. La prospettiva dell'intreccio gli permise di affermare che l'*heimarmenē* è la sola e unica causa esistente<sup>43</sup> e che essa si distribuisce nella complessa trama in cui il *kosmos* si sgomitola e srotola. Tutto quello che accade deve così essere compreso all'interno del nesso o intreccio di cause. Non c'è ente nel *kosmos* a cui non sia stata assegnata una precisa mansione causale,<sup>44</sup> anzi non c'è ente nel *kosmos* le cui proprietà causali non siano espressione della sola e unica causa che è l'*heimarmenē*. *Logos*, *heimarmenē*, e *Zeus* sono tutti nomi che per Crisippo designano da prospettive differenti la stessa cosa,<sup>45</sup> ossia la trama del *kosmos* che si svolge e sviluppa secondo una logica interna irrefragabile e indefettibile. Non è certo irrilevante il fatto che Crisippo sia stato il primo Stoico<sup>46</sup> a usare un linguaggio esplicitamente causale (parlando di 'catena', di 'intreccio', di 'nesso', 'concatenazione') per esplicitare le implicazioni contenute nel concetto di *heimarmenē*. E non è certo trascurabile il fat-

<sup>40</sup> Magris 1984-1985, I, 224, scrive: «È interessante notare come con ciò (*scil.* con il suo trattato *Sul destino*) Crisippo non mirasse semplicemente ad esporre una dottrina filosofica accanto alle altre, bensì a presentarla quale sintesi matura e teoreticamente fondata di un tema nodale della visione greca del mondo già espresso con altro linguaggio nella poesia di Omero e dei Tragici.»

<sup>41</sup> Procl., in *Hesiod. Op. et Dies* v. 105 (SVF 2, 929).

<sup>42</sup> *Schol. in Hom. Iliad.* Θ 69 (SVF 2, 931).

<sup>43</sup> Stob., *ecl.* 1.79, 1-12 (SVF 2, 913); D.L. 7.149 (SVF 2, 915).

<sup>44</sup> Alex. Aphrod., *de fat.* 191.30-192.28 (SVF 2, 945).

<sup>45</sup> Plutarch., *de stoic. rep.* 1049f (SVF 2, 937).

<sup>46</sup> Bobzien 1998, 84.

to che proprio grazie alla prospettiva dell'intreccio egli fu in grado di riscattare positivamente l'azione umana come parte costitutiva e attiva della causalità che si spiega nell'intreccio. Significativamente nei pochi passi che presentano l'anima umana come frammento (*apospasma*)<sup>47</sup> o parte (*meros*)<sup>48</sup> del *kosmos* vivente sono menzionati Crisippo e Stoici a lui posteriori, ma raramente si fa parola di Stoici precrisippeï. La stessa parola greca *apospasma* porta con sé l'idea di qualcosa che si è spezzato, staccato e separato dal tutto cui appartiene. *Apospasma* è da questo punto di vista più efficace di *meros* perché ciò che è *meros* può presentarsi con tratti di autosufficienza in virtù dei quali è pensabile *indipendentemente da e al di fuori* del tutto di cui è parte, mentre un frammento non raggiunge mai una simile exteriorità ma portando con sé l'idea di imperfezione, di manchevolezza, di deficienza non è pensabile se non in riferimento al tutto cui appartiene. L'idea crisippea di frammento è fondamentale perché abolisce la distinzione tra un dentro e un fuori, essendo il frammento contemporaneamente dentro e fuori. Nella tragedia ateniese, l'unità di responsabilità causale e colpevolezza oggettiva,<sup>49</sup> sintesi veicolata dalla parola *aition*, aveva raggiunto livelli ineguagliabili di compiutezza espressiva. L'intrigo rendeva possibile una descrizione tortuosa e a un tempo razionale del disegno di Zeus. Poiché malvagità e follia sono più diffuse di bontà e saggezza, la volontà di Zeus realizza il proprio disegno soprattutto attraverso la malvagità e la follia degli uomini, quindi attraverso i *dusmoroi* (Laio ed Edipo, figure centrali per Crisippo,<sup>50</sup> sono senza dubbio *dusmoroi*). Il modo in cui Crisippo fu sollecitato dalla tragedia ateniese si tradusse forse in domande molto simili a quelle che si pongono Vernant e Vidal nel loro splendido libro sui rapporti tra mito e tragedia: «In quale misura l'uomo è realmente la fonte delle sue azioni? Anche allorquando delibera su di esse nel proprio intimo, ne prende l'iniziativa, ne assume la responsabilità, non hanno esse la loro vera origine altrove, non in lui? Il loro significato non resta opaco a colui che le commette, derivando le azioni la loro realtà non dalle intenzioni dell'agente, ma dall'ordine generale del mondo, al quale solo gli dei presiedono? Perché vi sia azione tragica occorre che si sia già sviluppata la nozione di una natura umana avente caratteri suoi propri e che di conseguenza i piani umano e divino siano abbastanza distinti per contrapporsi; ma bisogna anche che non cessino di apparire inseparabili. Il senso

<sup>47</sup> D.L., 7.143; *SVF* 2, 758.

<sup>48</sup> D.L., 7.88 (*SVF* 3, 4 [Chrysippus]).

<sup>49</sup> Louis Gernet, citato da Vernant–Vidal–Naquet 1976, 42-43, afferma a proposito della colpa oggettiva che «l'atto criminoso si presenta come una forza demonica di sozzura, e all'interno dell'uomo come uno smarrimento dello spirito» e che è «tutta la categoria dell'azione ad apparire organizzata diversamente che da noi. L'errore, percepito come un attentato all'ordine religioso, cela una potenza nefasta che oltrepassa di molto l'agente umano. L'individuo che lo commette (o più precisamente, che ne è la vittima) si trova egli stesso preso nella forza sinistra che egli ha scatenato (o che si esercita attraverso lui). Invece di emanare dall'agente come propria fonte, l'azione lo avvolge e lo trascina, assorbendolo in una potenza che tanto più gli sfugge quanto più essa si estende, nello spazio e nella durata, ben oltre la sua persona. L'agente è preso nell'azione. Non ne è l'autore. Resta incluso in essa.»

<sup>50</sup> Alex. Aphrod., *de fato* 201, 32 su cui si vedano le osservazioni di Pack 1937, 429-30 e Magris 1984-1985, II, 530-31; Cic., *fat.* 30 (*SVF* 2, 956).

tragico della responsabilità sorge allorché l'azione umana fa posto al dibattito interiore del soggetto, all'intenzione, alla premeditazione, senza avere però acquisito bastante consistenza e autonomia per essere autosufficiente.»<sup>51</sup>

Alla luce di questo stato di cose, si può ancora affermare che vi sia stato un disaccordo dottrinale tra Cleante e Crisippo riguardante il rapporto tra provvidenza e fato? No, credo che parlare di disaccordo dottrinale tra i due sia erroneo e che su questo punto (determinato dalla sua interpretazione platonizzante della visione fatalista di Cleante) Calcidio non sia affidabile. Tuttavia, anche questo disaccordo potrebbe essere la rappresentazione deformata della differenza che intercorre tra una teoria pienamente filosofica del fato e una sua rappresentazione pre-teoretica e poetica ancora imbevuta di elementi propri della tradizione arcaica e popolare.

Crisippo sapeva che concepire il principio attivo del *kosmos* come una potenza di tipo personale imponeva di esonerare tale potenza da ogni correatà con il male commesso dagli uomini. In nessun modo gli uomini devono essere deresponsabilizzati dal male che commettono e in nessun modo si deve imputarne al sovrano del *kosmos* la responsabilità. Il rovescio della medaglia di questa purificazione razionale di Zeus dalla complicità con il male commesso dagli uomini era rappresentato da un indebolimento del suo potere causale e fatale. La sfida per Crisippo consisteva allora nell'elaborare una sintesi che ascrivesse a tale principio la piena responsabilità fatale del male commesso dagli uomini senza deresponsabilizzare questi ultimi. La soluzione escogitata da Crisippo fu quella di sostenere che gli uomini sono parti del fato (concepito come un grande intreccio di cause). In quanto parti del fato, non ha più senso distinguere la loro responsabilità da quella del fato di cui sono parti. Si tratta di un'unica grande catena causale, quella fatale. In quanto parti del fato sono allora parti della responsabilità fatale. E in questo senso sono sempre parti causalmente responsabili. Una simile sintesi filosofica richiedeva che Zeus, in quanto principio attivo del *kosmos*, venisse prima depersonalizzato e poi integrato nella catena della causalità fatale senza residui (inevitabilmente implicati da una sua rappresentazione popolare personalistica). A questo punto la piena identificazione di fato e provvidenza era per Crisippo il più semplice e naturale dei passi da compiere.

<sup>51</sup> Vernant–Vidal-Naquet, 1976, 27.

*Bibliografia*

- Alessandrelli, M., 2010, recensione a J.C. Thom, *Cleanthes' Hymn to Zeus*, "Elenchos", 31, 183-91.
- Armstrong, A.H., 1970<sup>2</sup>, (ed.), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge : Cambridge University Press.
- Bobzien, S., 1998, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford : Oxford University Press.
- Bréhier, È., 1910, *Chrysippe et l'ancien stoïcisme*, Paris : Felix Alcan Éditeur.
- Burkert, W., 1985, *Greek Religion*. Trans. J. Raffan. Cambridge Massachussets : Harvard University Press.
- Dragona-Monachou, M., 1973, *Providence and Fate in Stoicism and Prae-Neoplatonism. Calcidius as an Authority on Cleanthes' Theodicy (SVF 2, 933)*, "Philosophia", 3, 262-306.
- Kingsley, P., 2003, *Reality*, Inverness CA : The Golden Sufi Center.
- Lévi, N., 2007, *Sénèque et Marc-Aurèle: l'intrusion du doute face à la providence?*, "Vita Latina", 176, 39-49.
- Long, A.A., - Sedley, D.N., 1987-1988, (eds.), *The Hellenistic Philosophers*, 2 voll., Cambridge : Cambridge University Press.
- Magris, A., 1984-1985, *L'idea di destino nel pensiero antico*, 2 voll., Udine : Del Bianco Editore.
- Magris, A., 2008, *Destino, provvidenza, predestinazione. Dal mondo antico al cristianesimo*, Brescia : Morcelliana.
- Merlan, Ph., 1970<sup>2</sup>, *Greek Philosophy from Plato to Plotinus*, in Armstrong 1970<sup>2</sup>, 14-132.
- Meyer, S.S., 2009, *Chain of Causes: What is Stoic Fate?*, in Salles 1999, 71-90.
- Moreschini, C., 2003, (a cura di), *Calcidio. Commentario al Timeo di Platone*, Milano : Bompiani.
- Morrow, G.R., 1950, *Necessity and Persuasion in Plato's Timaeus*, "The Philosophical Review", 59, 147-63.
- Natali, C., - Maso, S., (eds.), 2005, *La catena delle cause. Determinismo e antideterminismo nel pensiero antico e in quello contemporaneo*, Amsterdam : Hakkert.
- Onians, R.B., 1951, *The Origins of European Thought*, Cambridge : Cambridge University Press.
- Pack, R.A., 1937, *A Passage in Alexander of Aphrodisia Relating to the Theory of Tragedy*, "American Journal of Philology", 58, 418-36.
- Reydams-Schils, G., 1999, *Demiurge and Providence. Stoic and Platonist Readings of Plato's Timaeus*, Turnhout : Brepols.

*Cleante e Crisippo sul rapporto tra provvidenza e fato*

- Salles, R., 1999, *God & Cosmos in Stoicism*, Oxford : Oxford University Press.
- Setaioli, A., 1988, *Seneca e i Greci. Citazioni e traduzioni nelle opere filosofiche*, Bologna : Pàtron.
- Sharples, R., 2005, 'Ducunt volentem fata, nolentem trahunt', in Natali - Maso 2005, 197-214.
- Thom, J.C., 2005, *Cleanthes' Hymn to Zeus*, Tübingen : Mohr-Siebeck.
- Vernant, J.-P. - Vidal-Naquet, P., 1976, *Mito e tragedia nell'antica Grecia*, trad. it. M. Rettori, Torino : Einaudi.



Pierre-Marie Morel

## EPICURO E LA DESACRALIZZAZIONE DELLA NECESSITÀ

### *Abstract*

One of the most remarkable features of Epicurus' conception of necessity is his criticism of necessitarianism, especially against Democritus' theory of causality. The recent scholarship has particularly focused on the psychological and ethical arguments for preserving human agency from determinism. In this paper two points are argued: 1) this is not the only one aspect of Epicurus' criticism of necessitarianism and 2) Epicurus makes room for necessity in his explanation of events and phenomena. Against Democritus, who takes necessity for the unique cause in the universe, Epicurus admits necessary causes but insert them in a set of causal determinations, which includes also chance and human agency (what is up to us). His fundamental purpose is to show that necessity is not an absolute principle. Taken that way, Epicurus' attitude is neither a rejection nor a mere limitation of necessity, but rather a desecration of it.

*Keywords:* Atoms, Causality, Chance, Cosmology, Democritus, Epicureanism, Epicurus, Ethics, Fate, Fortune, Necessity, Responsibility.

Uno degli aspetti più noti della concezione epicurea della necessità è sicuramente la critica del necessitarismo.<sup>1</sup> Per 'necessitarismo' intendo il tipo di determinismo in virtù del quale ogni evento – sia esso un fenomeno naturale o un'azione umana – è determinato esclusivamente dalla necessità. Per Epicuro e gli Epicurei, è errato, e anche assurdo, affermare, come pretendono di fare Democrito e i Megarici,<sup>2</sup> che tutto sia prodotto secondo la necessità e da quella soltanto: la responsabilità umana ha un'efficacia reale, in quanto l'uomo è realmente un agente causale. Del resto, le conseguenze derivanti dalla credenza che la necessità sia egemonica sono catastrofiche per la condotta di vita, per la morale e per la felicità.

<sup>1</sup> Ringrazio sinceramente Francesca Masi per la traduzione italiana del mio testo e Stefano Maso per la sua accurata revisione.

<sup>2</sup> Contro costoro Epicuro ha scritto un trattato, menzionato in D.L. X 27. Epicuro rifiuta, in effetti, l'argomento 'dominatore' (Cic., *Acad.* II, 97; Long-Sedley 20 I). Nondimeno Democrito, l'autore che più di tutti sembra aver avvalorato il determinismo interpretandolo come necessità naturale, è molto probabilmente il primo bersaglio di Epicuro. Si veda, com'è noto, D.L. IX 44-45 [DK 68 A 1]. Si veda ancora l'unico frammento conservato di Leucippo, *ap.* Aët. I 25, 4 [DK 67 B 2], secondo il quale «nessuna cosa si produce fortuitamente, ma tutte procedono dalla ragione e dalla necessità.» C'è generale accordo nel riconoscere Democrito nella critica di certi «fisici» del testo [9], § 134 (cf. *infra* 173).

Quanto sin qui detto è ben conosciuto e la sottigliezza degli argomenti epicurei, noti grazie al XXV libro del *Peri Phuseōs*, è stata giustamente sottolineata, dopo l'articolo pionieristico di David Sedley dedicato a tale questione,<sup>3</sup> da alcuni lavori recenti, come quelli di Francesca Masi e di Tim O'Keefe.<sup>4</sup>

Ritornero brevemente su questo problema, perché è su un altro aspetto della necessità epicurea che vorrei soffermarmi. Penso, infatti, che tale critica sia soltanto un aspetto di una critica più complessiva al necessitarismo democriteo. Chiamo questo particolare aspetto 'critica psicologica' del necessitarismo. E siccome l'interesse, per altro legittimo, che l'argomentazione del XXV libro ha suscitato negli ultimi decenni presenta l'inconveniente di far pensare che il problema affrontato da Epicuro sia unicamente di ordine psicologico ed etico, ecco che allora si potrebbe essere tentati di pensare che la posizione di Epicuro consista unicamente a) nell'affermazione della responsabilità dell'agente razionale – cioè si situi a un livello esclusivamente etico-psicologico –, al fine b) di respingere l'idea di causalità necessaria in quanto tale.

A dire il vero, per quanto riguarda il punto a), la dottrina del *clinamen* ci dissuade dal pensarla in tale modo. Questa dottrina opera a due livelli: non solamente a quello psicologico della libertà dell'agente, ma anche a quello fisico e cosmologico della formazione dei composti e dei mondi. Senza entrare nel complesso dibattito sulla natura e sulla funzione teorica della deviazione atomica, quale è presentata nel secondo libro del poema di Lucrezio, si deve almeno ammettere che essa introduce un principio di indeterminazione e, di conseguenza, una rottura nella concatenazione necessaria dei movimenti atomici, all'interno ma anche al di là dei processi mentali.

Ritengo inoltre, a proposito del punto b), che la stessa attitudine di Epicuro nei confronti della necessità meriti una rinnovata attenzione, in quanto essa è più complessa di quanto di solito non sembri. Prenderò come punto di partenza la formula che ha utilizzato Maria Luisa Silvestre per definire l'opposizione di Epicuro a Democrito su tale questione: l'idea di una «limitazione dei poteri di ἀνάγκη.»<sup>5</sup> Si può andare più lontano, a mio avviso, e vedere non solo una limitazione, ma anche una ridefinizione della necessità e del suo ruolo nel complesso della teoria atomistica della causalità. Intendo con ciò una nuova delimitazione degli ambiti in cui opera la necessità causale. Ciò significa ammettere allo stesso tempo che ci siano *altre cause* di eventi oltre alla necessità. Perciò, propongo di introdurre un modello esplicativo alternativo piuttosto che riconoscere una semplice limitazione dei poteri della necessità.

A tal fine, vorrei evidenziare due punti.

Da una parte, nonostante il suo fermo rifiuto del necessitarismo, Epicuro fa un uso positivo della nozione di necessità e riconosce al concetto di 'necessità/necessario' una reale legittimità. È sufficiente, per rendere conto di ciò, richiamare la nozione di desideri necessari nella *Lettera a Meneceo*, vale a dire di desideri necessari alla

<sup>3</sup> Sedley 1983.

<sup>4</sup> Masi 2006; O'Keefe 2005.

<sup>5</sup> Silvestre 1985.



felicità, in opposizione ai desideri semplicemente naturali e ai desideri vuoti o vani.<sup>6</sup> Ciò comporta, come si vedrà, anche una critica delle nozioni errate di necessità.

D'altra parte, Epicuro non si accontenta di concepire la necessità come l'opposto della responsabilità. La colloca, invece, in un dispositivo causale più complesso, che riconosce alla necessità una reale efficacia causale. Alcuni testi invitano a individuare un dispositivo a tre termini che comprende, oltre alla necessità e alla responsabilità, il caso (o la fortuna). Il filosofo della natura deve, a questo punto, variare i tipi di spiegazione causale e domandarsi, in ciascun caso, se il fenomeno considerato debba essere spiegato dalla necessità o, invece, dalla responsabilità dell'agente o ancora dalla fortuna. La necessità, dunque, non sarebbe altro che una delle tre grandi categorie causali che si possono invocare. È anche così, e non solo dunque attraverso la critica psicologica, che Epicuro intende confutare il necessitarismo in generale e, in particolare, quello di Democrito.

L'idea generale che vorrei difendere è la seguente: la concezione democritea della causalità, almeno se crediamo agli Epicurei, è un riduzionismo causale a un solo termine, una necessità onnipotente; la teoria epicurea della causalità, invece, appare come una teoria a tre termini.

Perché una tale generalizzazione sia accettabile si deve tenere conto non solamente della critica psicologica, di cui richiamerò brevemente i termini insistendo sullo spazio che essa riserva alla causalità necessaria, ma anche degli altri approcci alla nozione di necessità: in particolare si deve considerare la sua trattazione cosmologica. Per questo farò riferimento anche all'uso della nozione di necessità nella *Lettera a Pitocle*.

Al riguardo si osservi che mentre Democrito ritiene che la necessità sia l'unico principio cosmogonico, vale a dire l'unico principio che interviene nella formazione dei mondi, Epicuro rifiuta una simile spiegazione.

I testi dedicati a questo problema permettono, secondo me, di trarre delle indicazioni più generali, non trascurabili, sul tipo di trattamento che Epicuro riserva alla nozione di necessità. Presenterò perciò un confronto con i testi morali che dovrebbe dare più peso alla visione generale – cioè il dispositivo causale a tre termini – che propongo.

È bene chiarire da subito, tuttavia, che questo tentativo di sistematizzazione non ci permetterà di unificare perfettamente il concetto di necessità che si caratterizza, soprattutto in Epicuro, per la diversità dei suoi aspetti.

### 1. *L'alternativa psicologica: sul buon uso della necessità*

#### a) *Necessità e azione umana: l'argomento per assurdo*

La *SV 40* introduce un argomento che ha la forma di un'auto-confutazione e può essere inteso in due maniere e a due livelli:

<sup>6</sup> Si veda in primo luogo Epic., *Men.* 127-128.

[1] ὁ λέγων πάντα κατ' ἀνάγκην γίνεσθαι οὐδὲν ἐγκαλεῖν ἔχει τῷ λέγοντι μὴ πάντα κατ' ἀνάγκην γίνεσθαι· αὐτὸ γὰρ τοῦτό φησι κατ' ἀνάγκην γίνεσθαι.

Chi dice che tutto avviene per necessità non ha niente da rimproverare a chi nega che tutto avviene per necessità: anche questo infatti dice che avviene per necessità. (Epic., *GV* 40; trad. Arrighetti)

In primo luogo l'argomento significa – dal punto di vista dello stesso necessitarista, anche se suo malgrado – che la posizione contraria alla sua è giustificata, nella misura in cui la sua esistenza e la sua verità sono necessarie. L'affermazione che il necessitarista pretende di confutare comporta quindi (quanto la sua e quanto ogni altro evento) il medesimo statuto di determinazione necessaria. Essa cioè, come la sua, è necessariamente vera.

In secondo luogo, l'argomento riposa su una premessa implicita che si suppone il necessitarista accetti, ovvero che colui che afferma una tesi assuma la tesi che egli afferma:<sup>7</sup> il determinista, per poter sostenere la propria tesi (p) e rifiutare la tesi avversaria (non-p), deve assumere personalmente, cioè dare il proprio assenso, la tesi che proferisce.

Ora, esigendo che ciascuno assuma i propri propositi o i propri pensieri, l'argomento suppone che ciascuno sia allo stesso tempo responsabile personalmente, il che comporta a sua volta che non tutto derivi dalla necessità e che si debba ammettere non-p. Perciò, sostenere p implica non-p e il determinista risulta essere quel medesimo soggetto che assume contemporaneamente p e non-p.

Coloro che difendono la posizione necessitarista si confutano dunque da sé o si espongono da sé a conseguenze disastrose, come si vede nel testo [2]:

[2] Coloro che per primi iniziarono l'indagine in maniera egregia, così da essere superiori non solo ai pensatori precedenti, ma anche, e molto di più, a coloro che vennero dopo, non si accorsero, così come in molti altri casi, di aver fatto una gran cosa inutile nel porre come causa di tutto la necessità e il caso (ε[ί]ς τὸ τ[ῆ]ν ἀνάγκην καὶ ταῦτόματ[ο]ν πάντα α[ί]τι[α]σθαι). Ma un modo di ragionare che insegna di tali cose si confuta da se stesso, e coglie l'uomo, nelle sue azioni, in contraddizione con le sue opinioni, e se al momento di agire non sopravvenisse una specie di oblio della sua falsa opinione, si troverebbe tutt'a un tratto nella più grave confusione, nel caso che l'opinione avesse il sopravvento; e cadrebbe anche nei mali più gravi se non lo avesse, pieno di turbamento per la contraddizione fra l'opinione e le azioni. (Epic., *Sulla natura* XXV 34. 30 Arrighetti; Long-Sedley 20 C 13-14; trad. Arrighetti)

Epicuro fa notare che il necessitarista non può contemporaneamente sostenere che «la necessità e il caso sono cause di tutte le cose» e continuare nel frattempo ad agire. In questo caso, infatti, la sua dottrina entrerebbe in conflitto con i suoi atti (*erga*), che sono, per definizione, *liberamente provocati*. Una situazione contraddittoria

<sup>7</sup> Si veda in questo senso l'argomento, piuttosto simile, del *Peri Phuseōs*, 34, 28 Arrighetti; Long-Sedley 20 C 6.

di questo tipo metterebbe, insomma, il necessitarista in opposizione alla felicità in una condizione di turbamento interiore.

Questi due testi [1] e [2] inducono, a mio avviso, a tre osservazioni sull'uso epicureo del concetto di necessità.

Innanzitutto va constatato che, nei due casi, l'argomento è legato a tesi di carattere psicologico, sebbene si situi a prima vista su un piano logico e formale. L'argomento, infatti, in un caso riposa implicitamente sul principio psicologico 'di autorità': si tratta infatti della tesi relativa alla responsabilità del pensiero propria dell'agente, che appare qui come autore delle proprie asserzioni; nell'altro, invece, fa appello alla spiegazione del turbamento psichico. Epicuro sembra dunque non mostrare un grande interesse per la definizione puramente modale e logica della necessità.

Questa attitudine può dipendere dalla sua critica alla dialettica e dal suo rifiuto della dottrina dei futuri contingenti, almeno per come questi possono essere stati intesi ai suoi tempi, a partire dal *De interpretatione* aristotelico. Epicuro, secondo Cicerone, rifiuta infatti il principio di bivalenza nel caso delle proposizioni relative al futuro. Egli ritiene che la disgiunzione «o p o non-p» non sia necessaria se riferita alle proposizioni relative al futuro, dato che una simile necessità non esiste in natura.<sup>8</sup>

In secondo luogo, questi due testi non inducono a rifiutare qualunque spiegazione che faccia ricorso alla necessità.

Nel testo [1] Epicuro avrebbe potuto opporre alla tesi necessitarista quella opposta, vale a dire: «niente deriva dalla necessità.» L'argomento, infatti, avrebbe funzionato comunque bene: il necessitarista sarebbe stato ugualmente confutato per la sua posizione. Mi sembra molto significativo che la tesi addotta per costringere il necessitarista a confutare se medesimo sia, invece, quella secondo la quale «non tutto deriva dalla necessità» che, a sua volta, lascia intendere precisamente che certe cose derivano dalla necessità. Analogamente, nel *Peri phuseōs* (testo [2]), se i predecessori si sono sbagliati, è perché hanno creduto che la necessità (vale a dire la coppia ἀνάγκη/αὐτόματων) sia una causa totalizzante e unica.

Nel testo [2], il πάντα della proposizione εἰς τὸ τῆν ἀνάγκην καὶ αὐτόματ[ο]ν πάντα αἰτιῶσθαι, ancora, limita la portata della critica e lascia spazio a un'attitudine che, pur ammettendo l'esistenza della causalità necessaria, non la considera come esclusiva. Io vedo in ciò una chiara conferma della tesi che ho avanzato all'inizio, secondo la quale Epicuro non rifiuta interamente per principio l'intervento della necessità negli eventi del mondo. Il libro XXV del *Peri Phuseōs* va del resto in questo senso, in quanto attribuisce il potere di dissuadere gli altri dalle azioni malvage a colui che, precisamente, «vede quali cose sono sottomesse alla necessità» (ὁ συνορῶν τὰ ποῖα κατ' ἀνάγκην ἐστίν).<sup>9</sup>

Il medesimo testo indica, qualche colonna prima, che «la responsabilità risiede anche in noi stessi, e non solamente nella nostra costituzione iniziale e nella necessità casuale (τὴν κατὰ τὸ αὐτόματων ἀνάγκη) di ciò che ci circonda e che penetra in

<sup>8</sup> Cic., *fat.* 37 (Long-Sedley 20 H); *Acad.* II 97 (Us. 376 - Long-Sedley 20 I).

<sup>9</sup> Epic., *Peri Ph.* 34. 29 Arrighetti; Long-Sedley 20 C 10. Si veda anche 20 C 5 per un altro uso significativo del (μη) πάντα.

noi.»<sup>10</sup> Senza voler entrare in un'interpretazione dettagliata di questo passo, mi limito a notare che, alla luce di quanto qui sostenuto, la necessità non deve essere rifiutata: si tratta al contrario di farne un buon uso, ammettendo il reale potere causale dell'agente razionale sui suoi atti e sulle sue disposizioni morali.

In terzo luogo, se ci soffermiamo sull'ultimo passo citato, notiamo che qui, come nel testo [2], la necessità è strettamente associata al caso. Ciò non ha nulla di eccezionale e sarebbe anacronistico pensarlo. Se αὐτόματον rinvia all'idea della spontaneità – al fatto cioè che una data struttura produca da se stessa certi effetti – e non a quella della pura indeterminazione, allora è certamente possibile associarlo ad ἀνάγκη, soprattutto quando si tratta di opporsi a una spiegazione causale finalistica o intenzionale. Di fatto, i simulacri e i corpi in generale che si trovano nella periferia dell'aggregato che agisce, e che sono suscettibili di influenzare i suoi comportamenti, producono i loro effetti da se stessi e senza obbedire ad alcuna intenzione: tutto questo caratterizza assai bene i processi necessari. Proprio come Democrito, ma anche come Platone, sebbene su di un altro piano,<sup>11</sup> Epicuro può ben parlare di necessità e di caso a proposito della stessa cosa, cioè ritenere che i movimenti aleatori degli atomi provengano senza contraddizione dalla necessità, intesa come potenza che dà inizio al movimento. Piuttosto, dunque, che cercare di distinguere, nel testo [2], la parte della necessità da quella del caso, è senza dubbio più naturale supporre che Epicuro stia lì evocando una necessità cieca o incontrollabile che, d'altra parte, egli stesso qualifica nel *Peri Phuseōs* come insensata.<sup>12</sup> Tuttavia, ciò non significa che questa sia la sua ultima parola sulla necessità, e che, in certi casi, essa non debba essere precisamente opposta ai processi aleatori. Tornerò sull'argomento più avanti.

#### b) *Necessità e azione umana: l'argomento che muove dalle conseguenze*

Ricorderò molto brevemente l'argomento che muove dalle conseguenze del necessitarismo. Esso consiste nel negare che la felicità e la condotta morale siano possibili nel caso in cui la necessità fisica fosse onnipotente. Nel caso in cui lo fosse, infatti, la responsabilità dell'agente risulterebbe nulla.

<sup>10</sup> Epic., *Peri Ph.* 34. 27 Arrighetti; Long-Sedley 20 C 2.

<sup>11</sup> È molto difficile sapere fino a che punto Democrito abbia distinto tra una necessità determinante e regolata, da una parte, e una necessità aleatoria, dall'altra. In ogni caso, la necessità che, secondo lui, è all'origine della formazione dei mondi opera spontaneamente, in un modo tale, comunque, da consentire ad Aristotele di dire che, secondo alcuni – chiaramente si tratta dei primi atomisti –, l'universo e tutti i mondi hanno l'*automaton* come causa; Arist., *Phys.* II 4, 196a24-26 [DK 68 A 9]. In Platone si confronti, ad esempio: *Soph.* 265C (τὴν φύσιν αὐτὰ γεννᾶν ἀπὸ τινος αἰτίας αὐτομάτης καὶ ἄνευ διανοίας φουούσης...) e *Leggi* XII 967A (οἶονται γιγνόμενα ἀνάγκαις πράγματ' ἄλλ' οὐ διανοίαις βουλήσεως ἀγαθῶν πέρι τελομένων); si veda anche *Timeo* 46E (ἐξ ἀνάγκης ... τὸ τυχὸν ἄτακτον) et 47E (τὰ δι' ἀνάγκης γιγνόμενα).

<sup>12</sup> Epic., *Peri Ph.* 34, 29 Arrighetti; Long-Sedley 20 C 9.

Diogene di Enoanda (testo [3]) si basa su questo argomento e lo sviluppa a sostegno della declinazione, associando implicitamente a Democrito l'insieme dei teorici del destino:

[3] ... Una volta dunque [che la divinazione sia stata eliminata], quale altra prova c'è del destino? Se, in effetti, qualcuno adoperasse l'argomentazione di Democrito, affermando che gli atomi non hanno alcun movimento libero a causa del loro collidere reciproco, e che di conseguenza tutte le cose sembrano mosse dalla necessità, noi potremmo replicare: «[Non] sai forse, chiunque (col. 3) tu sia, che negli atomi c'è anche un movimento libero, che Democrito non ha scoperto, ma che Epicuro ha messo in luce; che c'è un movimento di deviazione come risulta a partire dai fenomeni?» E, cosa più importante ancora, se si crede a un destino, si elimina qualsiasi spazio a qualsiasi ammonimento o rimprovero, e perfino i malvagi stessi [non è giusto punirli, perché non sono responsabili delle loro offese]. (Diogene di Enoanda, *fr.* 54, col. 2-3 Smith)

Si deve anche citare il testo famoso del *De fato* di Cicerone:

[4] Epicuro ha introdotto questo resoconto perché temeva che, se l'atomo fosse sempre mosso da una gravità naturale e necessaria, non ci sarebbe niente di libero in noi, in quanto l'animo si muoverebbe solo al modo in cui è costretto dal moto degli atomi. È ciò che Democrito, l'inventore degli atomi, ha preferito ammettere, {cioè}\* che tutte le cose avvengono per necessità (*necessitate omnia fieri*), piuttosto che strappare il moto naturale dai corpi indivisibili. (Cic., *fat.* 23 – Us. 281; trad. Leszl)

Se tutto fosse mosso dalla necessità e non si desse «un movimento libero» negli atomi, vale a dire la declinazione, e si credesse, invece, nel destino, noi non potremmo più rivolgere esortazioni o rimproveri, perché negheremmo la possibilità stessa dell'azione responsabile. Analogamente, nel *Peri phuseōs*, Epicuro adduce il fatto di biasimare (nel senso che noi ci biasimiamo reciprocamente per le nostre azioni malvagie) a riprova dell'idea che noi siamo responsabili; come pure cita l'educazione morale per confutare l'idea secondo la quale noi saremmo interamente determinati dalla nostra costituzione (*sustasis*) iniziale, dalle influenze esteriori e più in generale dalla «necessità casuale» di cui si è parlato in precedenza.<sup>13</sup>

Si noti in ogni caso che nei testi [3] e [4], come del resto in Lucrezio,<sup>14</sup> il *clinamen* è chiaramente opposto alla necessità, la quale cessa quindi d'apparire sotto l'aspetto della necessità aleatoria e va intesa piuttosto come la concatenazione ineluttabile dei movimenti a partire da una data occasionale situazione dei corpi in questione. È ugualmente degno di nota che Diogene faccia intervenire la deviazione su un piano fisico, quello del movimento degli atomi in generale. Il legame con la problematica della responsabilità morale è solamente implicito e riposa, di fatto, su di

<sup>13</sup> Epic., *Peri Ph.* 34, 27 Arrighetti; Long-Sedley 20 c 2.

<sup>14</sup> Lucr., *DRN* II 289-290.

un altro argomento. Si può vedere in ciò una conferma del fatto che il confronto con i necessaristi non sia da situare solo sul piano psicologico.

A questo punto, è utile trattare brevemente della deviazione atomica. Com'è noto, la teoria del *clinamen*, sin dall'antichità, è stata percepita come la soluzione propriamente epicurea al problema della responsabilità, sebbene non si trovi alcuna traccia esplicita di questa dottrina nei testi conservati di Epicuro. A tale proposito si vedano i testi [3] e [4]. Che noi l'attribuiamo o no a Epicuro medesimo, che noi concepiamo la deviazione come la causa immediata della volizione, come la volizione stessa, come la risposta alla volizione o come una semplice condizione di possibilità cosmologica, in tutti i casi, essa è chiamata a rispondere al problema del determinismo introducendo un principio d'indeterminazione. La declinazione rende concepibile l'idea di una rottura nella concatenazione dei movimenti atomici. Essa corrisponde a un arresto nella concatenazione degli urti e crea anche una sorta di gioco funzionale nel meccanicismo materiale, un intervallo di discontinuità causale all'interno del quale è possibile far trasparire l'idea di libertà. Del resto, è dopo aver introdotto la declinazione degli atomi che Lucrezio afferma che la mente ha un potere proprio. Egli esclude che sia dominata dalla «necessità interna» delle sue disposizioni anteriori, o ancora che sia ridotta alla passività di fronte ai movimenti atomici in generale.<sup>15</sup> La mente mette essa stessa l'anima e il corpo in movimento. Ritengo superfluo sviluppare qui questo punto; mi limito soltanto a ricordare che la deviazione non è un principio esclusivamente psicologico: è un principio fisico generale, chiamato a giocare un ruolo, almeno indiretto, sul piano cosmologico. Senza il *clinamen*, dice Lucrezio, la natura non avrebbe prodotto niente.<sup>16</sup>

Ma vengo ora a considerare un'interpretazione alternativa: quella che allude alla complessità causale dell'eziologia cosmologica.

## 2. L'alternativa eziologica: complessità causale e cosmologica

### a) L'accordo apparente con Democrito

Riguardo alla cosmologia, la posizione di Epicuro è a prima vista in totale accordo con quella di Democrito. I principi generali della cosmologia epicurea sono in effetti conformi alle indicazioni che si possono trovare nel *corpus* abderitano, ovvero in Leucippo e Democrito.<sup>17</sup> Vediamo in particolare a questo proposito i seguenti testi:

[5] Ἀλλὰ μὴν καὶ κόσμοι ἄπειροί εἰσιν, οἱ θ' ὅμοιοι τούτῳ καὶ οἱ ἀνόμοιοι. αἶ τε γὰρ ἄτομοι ἄπειροι οὖσαι, ὡς ἄρτι ἀπεδείχθη, φέρονται καὶ πορρωτάτω. οὐ γὰρ κατανήλωνται αἱ τοιαῦται ἄτομοι ἐξ ὧν ἂν γένοιτο κόσμος ἢ ὑφ' ὧν ἂν ποιηθείη, οὔτ' εἰς ἓνα οὔτ' εἰς πεπερασμένους, οὔθ' ὅσοι τοιοῦτοι οὔθ' ὅσοι διάφοροι τούτοις. ὥστε οὐδὲν τὸ ἐμποδοστατήσόν ἐστι πρὸς τὴν ἀπειρίαν τῶν κόσμων.

<sup>15</sup> Lucr., *DRN* II 284-293.

<sup>16</sup> Lucr., *DRN* II 224.

<sup>17</sup> Si veda Leucippo, in D.L. IX 31 [DK 67 A 1]; Hippol., *Haer.* I 12 [DK 67 A 10].

In realtà i mondi sono illimitati di numero, sia quelli simili a questo sia quelli dissimili. Gli atomi, infatti, essendo illimitati, come si è appena dimostrato, si spingono anche massimamente in avanti. Tali atomi, a partire dai quali potrebbe generarsi o per effetto dei quali potrebbe costituirsi un mondo, infatti, non vengono consumati né per un mondo solo né per un numero limitato di mondi, né per quanti siano simili né per quanti (siano) differenti da questi. Cosicché nulla ostacola l'illimitatezza dei mondi. (Epic., *Hrdt.* 45; trad. Verde)

[6] Ἐπί τε τοῖς προειρημένοις τοὺς κόσμους δεῖ καὶ πᾶσαν σύγκρισιν πεπερασμένην τὸ ὁμοειδῆς τοῖς θεωρουμένοις πυκνῶς ἔχουσαν νομίζειν γεγονέναι ἀπὸ τοῦ ἀπείρου, πάντων τούτων ἐκ συστροφῶν ἰδίων ἀποκεκριμένων καὶ μειζόνων καὶ ἐλαττόνων· καὶ ἄλιν διαλύεσθαι πάντα, τὰ μὲν θᾶπτον, τὰ δὲ βραδύτερον, καὶ τὰ μὲν ὑπὸ τῶν τοιῶνδε, τὰ δὲ ὑπὸ τῶν τοιῶνδε τοῦτο πάσχοντα.

Oltre a quanto fin qui detto, bisogna ritenere che i mondi e ogni aggregato limitato che ha la stessa forma di ciò che frequentemente osserviamo siano nati dall'infinito essendosi essi separati tutti da particolari agglomerati sia maggiori che minori; e che tutti si dissolveranno di nuovo, gli uni più velocemente, gli altri più lentamente e alcuni subendo ciò da parte di certe cose, altri da parte di altre. (Epic., *Hrdt.* 73-74; trad. Verde)

Gli atomi in numero infinito si muovono nel vuoto infinito e i loro scontri generano mondi in numero illimitato. I mondi sono sostenuti dalla loro coesione intrinseca e sono destinati a perire qualora altri scontri atomici più forti distruggano questa coesione. In entrambi i casi, noi abbiamo a che fare con una cosmologia priva di ogni fattore teleologico, provvidenziale o intenzionale, e fondamentalmente non contingente, nel senso che ciascun mondo non ha più ragione di esistere che di non esistere.

#### b) Critica della cosmologia abderita

L'accordo, tuttavia, è solo superficiale. Il disaccordo sui processi cosmogonici è reale. Prima di tutto, esso deriva dal fatto che Democrito ricorre a un principio d'indeterminazione e non si richiama, invece, alle condizioni particolari della formazione dei mondi. Mentre Democrito sembra accontentarsi, quindi, di invocare l'infinità delle combinazioni atomiche per ammettere *a principio* la formazione di un'infinità di mondi differenti,<sup>18</sup> Epicuro, da parte sua, introduce un principio di limitazione,

<sup>18</sup> Si veda, per la formulazione di questo principio, Simp., *in Phys.* 28.17-27 [DK 68 A 38]; Simp., *in De Cael.* 202.16 [DK 67 A 21]. Cf. anche Leucippo, *ap.* D.L. IX, 31 [DK 67 A 1]: φέρεσθαι κατὰ ἀποτομὴν ἐκ τῆς ἀπείρου πολλὰ σώματα παντοῖα τοῖς σχήμασιν εἰς μέγα κενόν. Se intendiamo παντοῖα in senso forte (= 'senza eccezioni'), la frase può significare che basta supporre un'infinità di forme atomiche per spiegare (almeno materialmente) la formazione di un mondo. Per l'uso di παντοῖος in un contesto simile, si veda anche Simp., *in Phys.* 327.24 [DK 68 A 67; B 167].

richiamandosi a condizioni atomiche determinate, senza le quali un mondo non si potrebbe formare.

Nel testo [5], la nostra attenzione è attratta da un dettaglio che, se consideriamo lo stile molto denso e calcolato della lettera, non sarà per niente fortuito. Il testo evoca certi atomi «a partire dai quali (ἐξ ὧν) potrebbe generarsi o per effetto dei quali (ὑφ' ὧν) potrebbe costituirsi un mondo.» La variazione delle preposizioni e dei verbi lascia intendere che il processo cosmogonico è complesso e che dipende originariamente dalla natura o dalle proprietà specifiche degli atomi coinvolti nel processo. Non è facile sapere se Epicuro, distinguendo implicitamente ἐξ ὧν e ὑφ' ὧν a proposito del rapporto tra gli atomi e i mondi, distingue effettivamente tra una relazione di provenienza e composizione, da una parte, e un rapporto di causalità efficiente, dall'altra. Ciò che è certo è che egli vuole insistere, non solamente sul ruolo che gioca la materia, ovvero gli atomi, nella spiegazione del processo cosmogonico, ma anche sul fatto che questo ruolo è complesso. Si può dunque supporre che la generazione di un mondo necessiti di condizioni particolari e che queste condizioni derivino dalle proprietà degli atomi in questione: la presenza di atomi determinati, di forma e grandezza definite, e non solo l'infinità astratta degli atomi che errano nell'universo. La *Lettera a Pitocle* fornisce preziose indicazioni in questo senso.<sup>19</sup>

[7] Κόσμος ἐστὶ περιοχὴ τις οὐρανοῦ, ἄστρα τε καὶ γῆν καὶ πάντα τὰ φαινόμενα περιέχουσα, ἀποτομὴν ἔχουσα ἀπὸ τοῦ ἀπείρου<sup>20</sup> καὶ καταλήγουσα ἐν πέρατι ἢ ἀραιῶ ἢ πυκνῶ – καὶ οὗ λυομένου πάντα τὰ ἐν αὐτῷ σύγχυσις λήψεται – [καὶ λήγουσαν] ἢ [ἐν] περιεχομένην ἢ [ἐν] στάσις ἔχοντι, καὶ στρογγύλην ἢ τρίγωνον ἢ οἴαν δῆποτε περιγραφὴν· πανταχῶς γὰρ ἐνδέχεται· τῶν γὰρ φαινομένων οὐδὲν ἀντιμαρτυρεῖ τῷδε τῷ κόσμῳ, ἐν ᾧ λήγον οὐκ ἔστι καταλαβεῖν. Ὅτι δὲ καὶ τοιοῦτοι κόσμοι εἰσὶν ἄπειροι τὸ πλῆθος ἔστι καταλαβεῖν, καὶ ὅτι καὶ ὁ τοιοῦτος δύναται κόσμος γίνεσθαι καὶ ἐν κόσμῳ καὶ μετακοσμίῳ, ὃ λέγομεν μεταξὺ κόσμων διάστημα, ἐν πολυκένῳ τόπῳ καὶ οὐκ ἐν μεγάλῳ εἰλικρινεῖ καὶ κενῷ καθάπερ τινές φασι, ἐπιτηδείων τινῶν σπερμάτων ῥυέντων ἀφ' ἐνός κόσμου ἢ μετακοσμίου ἢ ἀπὸ πλειόνων κατὰ μικρὸν προσθέσεις τε καὶ διαρθρώσεις καὶ μεταστάσεις ποιούντων ἐπ' ἄλλον τόπον, ἐὰν οὕτω τύχη, καὶ ἐπαρδεύσεις ἐκ τῶν ἐχόντων ἐπιτηδείως ἕως τελειώσεως καὶ διαμονῆς ἐφ' ὅσον τὰ ὑποβληθέντα θεμέλια τὴν προσδοχὴν δύναται ποιεῖσθαι. οὐ γὰρ ἀθροισμὸν δεῖ μόνον γενέσθαι οὐδὲ δῖνον ἐν ᾧ ἐνδέχεται κόσμον γίνεσθαι κενῷ κατὰ τὸ δοξαζόμενον ἐξ ἀνάγκης, αὐξεσθαί τε, ἕως ἂν ἐτέρῳ προσκρούσῃ, καθάπερ τῶν φυσικῶν καλουμένων φησὶ τις· τοῦτο γὰρ μαχόμενόν ἐστι τοῖς φαινομένοις.

Il cosmo è un perimetro di cielo che comprende astri e terra e tutti i fenomeni, separato dall'infinito, e il suo estremo, in cui termina, può essere di costituzione rada o fitta – e quando si dissolverà tutto ciò che esso contiene avrà fine – in moto o fermo, di forma rotonda o triangolare o di qualsiasi altro genere. È possibile che sia in molti modi, perché nessuno dei fenomeni è in contrasto con un mondo di tal fatta, nel quale

<sup>19</sup> Su questo punto rinvio a Morel 2003.

<sup>20</sup> Cf. Leucippo, *ap.* D.L. IX 31 [DK 67 A 1]: φέρεσθαι κατὰ ἀποτομὴν ἐκ τῆς ἀπείρου πολλά σώματα παντοῖα τοῖς σχήμασιν εἰς μέγα κενόν.



non è possibile scorgere l'estremo. [89] Che mondi di tal genere siano infiniti di numero è possibile concepirlo, e anche che un mondo siffatto può formarsi sia in un mondo, sia in un metacosmio – come noi chiamiamo lo spazio interposto fra i mondi – in uno spazio molto vuoto, ma non in un grande spazio assolutamente vuoto, come dicono alcuni; e si forma per il confluire da un solo cosmo o metacosmio, o da più, di certi semi appropriati, i quali determinano a poco a poco aggiunte e connessioni e mutamenti in un altro luogo, a seconda di come cãpiti, e afflussi da complessi appropriati fino al compimento e in modo da poter durare, fino a che cioè le basi sottoposte ammettono l'aggiunta di materia. [90] Non basta infatti che si formi soltanto un accozzo di materia e un vortice nel vuoto, nel quale il cosmo può per necessità, come si crede, nascere, e aumentare fino a che cozzi contro un altro, come dice qualcuno di quelli chiamati fisici, perché ciò è in contrasto coi fenomeni. (Epic., *Pyth.* 88-90; trad. Arrighetti modificata)

Senza entrare nel dettaglio, assai complesso, dell'intero processo, ecco quello che si può dire relativamente alla necessità. L'inizio del passo mostra delle chiare somiglianze con la cosmogonia abderita: l'universo è illimitato e il mondo nasce in una sezione limitata di quell'infinito che costituisce il vuoto.

L'espressione ἀποτομήν ἔχουσα ἀπὸ τοῦ ἀπείρου fa chiaramente eco a φέρεσθαι κατὰ ἀποτομήν ἐκ τῆς ἀπείρου πολλὰ σώματα παντοῖα τοῖς σχήμασιν εἰς μέγα κενόν nella cosmologia di Leucippo (§ 31). Altre somiglianze sono reperibili, come l'uso dei termini appartenenti alla famiglia di περιοχή.

Il § 89 segna tuttavia una netta rottura, e testimonia una presa di distanza da parte di Epicuro rispetto ai suoi predecessori abderiti.

In primo luogo, Epicuro prende in considerazione due tipi di ambienti propizi alla nascita di un mondo: mondo e intermondo. In secondo luogo, egli corregge la caratterizzazione del vuoto dentro il quale si forma il mondo. L'espressione ἐν πολυκένῳ τόπῳ si oppone chiaramente a ἐν μεγάλῳ εἰλικρινεῖ καὶ κενῷ (sottointeso: τόπῳ) che, a sua volta, fa eco alla localizzazione εἰς μέγα κενόν, che si trova in Leucippo. Il vuoto propizio alla nascita di un mondo non sarà vuoto in senso assoluto, ma vuoto in senso relativo, vale a dire parzialmente popolato di strutture atomiche.

Gli Abderiti hanno commesso l'errore grossolano di credere che una struttura atomica si possa costituire a partire da niente? Questo non è solamente assurdo, ma anche contrario alla loro ontologia, la quale richiede che nulla nasca dal nulla e che nulla ritorni nel non essere. Gli atomi sono infiniti, eterni e inalterabili. Comunque sia, la proposizione al participio che segue (ἐπιτηδείων τινῶν σπερμάτων ρύεντων...) sembra proprio dare la spiegazione: il vuoto non è assoluto, perché è il luogo di un afflusso di «semi appropriati». Ora questo punto non è senza conseguenze. Nonostante ciò sia oggetto di disputa,<sup>21</sup> è assai probabile che i «semi» in questione siano degli atomi. Un mondo può dunque nascere qualora siano presenti atomi «appropriati» – o «adatti» (*epitēdeia*) –, per la loro forma e grandezza, a tale formazione. In questo caso, non è l'infinità stessa degli atomi e delle loro molteplici

<sup>21</sup> Com'è noto, in Sedley 1998, 196 n. 6.

combinazioni che dona ragion d'essere, di diritto, ai mondi (come accade in Democrito), ma una specie di selezione spontanea, all'interno di questa infinità.

Sono necessari atomi dotati di proprietà determinate, e non solamente una riserva infinita di materia, perché si formi un mondo. Ciò si spiega, forse, perché i mondi non possono avere tutte le forme possibili né contenere tutti gli esseri immaginabili,<sup>22</sup> contrariamente a quanto gli Abderiti hanno affermato. I movimenti si compiono secondo il caso (ἐὰν οὕτω τύχη), ma trasportano degli elementi materiali determinati e appropriati a un processo cosmogonico. Quindi, l'allusione ad altri filosofi, la cui tesi sarebbe errata, («come dicono alcuni»: καθάπερ τινές φασιν) ha forti probabilità di essere riferita agli Abderiti e introduce quella che appare come una novità nella storia delle cosmologie atomiste.

Allo stesso tempo, si può comprendere come le circostanze casuali cui si riferisce Epicuro non riguardino il puro caso, ma un caso determinato, limitato dalle condizioni atomiche necessarie alla formazione del *kosmos*. L'espressione ἐὰν οὕτω τύχη non è in se stessa una formula tecnica: è un'espressione corrente; si potrebbe dunque essere tentati di non prenderla in considerazione. In ogni caso, essa indica assai chiaramente che i movimenti menzionati sono aleatori e che potrebbero anche benissimo non prodursi.

Il paragrafo 90 opera un ulteriore passo: mostra che non è sufficiente invocare un «vortice» (*dinē*) originale di atomi qualsiasi per spiegare la formazione di una struttura cosmica, né ricorrere alla sola «necessità». La doppia indicazione dialettica (κατὰ τὸ δοξαζόμενον e καθάπερ τῶν φυσικῶν καλουμένων φησί τις) ci invita a cercare un bersaglio. Ora, i primi atomisti spiegano la formazione di un mondo per mezzo di un vortice in cui sono presenti tutte le forme atomiche: fenomeno che Democrito designa precisamente con il nome di «necessità».<sup>23</sup> La critica di Epicuro è, dunque, qui molto probabilmente rivolta contro tale fenomeno, la cui spiegazione è insufficiente (si vedano le condizioni enumerate al § 89, condizioni richieste, secondo Epicuro, perché si formi un mondo). Il vortice non è in se stesso una spiegazione soddisfacente perché, se ci si accontenta di invocarlo, dimenticando di menzionare i semi appropriati, non si potrà avere una cosmogenesi. La necessità, da questo punto di vista, sembra giocare il ruolo negativo di un termine privo di significato e, per così dire, magico.

Da ultimo, l'argomento in base al quale la spiegazione di Democrito sarebbe in conflitto con i fenomeni ha senza dubbio un duplice intento: da una parte sta il principio metodologico fondamentale della *Lettera a Pitocle* secondo cui ogni inferenza sui fenomeni che si verificano lontano da noi è sottomessa alla constatazione dei fenomeni che si produce presso di noi; dall'altra parte, Democrito è ben noto per aver difeso posizioni epistemologiche molto critiche riguardo ai fenomeni o alle apparenze sensibili.

<sup>22</sup> Epic., *Hrdt.* 74.

<sup>23</sup> Si veda D.L. IX 31, 32 [67 A 1], 45 [DK 68 A 1]. Sul vortice, si veda ancora Simp., *in Phys.* 327.24 [DK 68 A 67; B 167]. È probabile che la menzione della necessità nel passo cosmogonico della *Lettera a Erodoto* (§ 77) rinvii ugualmente a Democrito.

Si noterà, in ogni caso, per ritornare alla necessità, che non è tanto l'ἀνάγκη in se stessa che si trova a essere rifiutata quanto piuttosto un certo uso dell'idea di necessità. Epicuro sembra suggerire qui che l'errore consista non tanto nel ricorrere alla necessità, quanto piuttosto nel conferire a essa tutta la responsabilità della genesi e della distruzione dei mondi. Da un lato, come si è visto, anche il caso gioca un ruolo; dall'altro, la necessità resta in se stessa un principio astratto, in quanto non ci dice nulla sulla natura dei materiali implicati nella formazione del cosmo, materiali che Epicuro qualifica, invece, come appropriati.

Mi si potrebbe obiettare che qui l'opposizione tra necessità e caso non sia netta, tanto più che, come si è visto, la loro distinzione non è certa quando si tratta di Democrito (si veda testo [2]). Sembra tuttavia che Epicuro, introducendo un fattore d'indeterminazione, abbia mostrato almeno che la genesi di un cosmo non corrisponde alla necessità assoluta, cioè a questo tipo di determinazione secondo la quale c'è uno stretto legame consequenziale tra un evento e quello posteriore. Ciò non vuol dire, però, che Epicuro abbia così respinto ogni tipo di necessità. Si può continuare a parlare di necessità, a proposito del processo cosmogonico, a patto che non ci si riferisca a una necessità onnipotente o assoluta. Per altro, la *Lettera a Erodoto* indica un certo numero di condizioni che necessariamente devono verificarsi, siano esse intese a designare il legame reciproco di proprietà permanenti<sup>24</sup> oppure siano la conseguenza da inferire logicamente.<sup>25</sup> Ciò conferma che ci sono diverse applicazioni e differenti livelli della nozione di necessità nei testi di Epicuro. Non penso, dunque, che Epicuro intenda, nella *Lettera a Pitocle*, semplicemente sostituire la casualità (anche relativa) a una necessità onnipotente, quanto piuttosto che egli rifiuti una causalità semplice – quella che gli Abderiti chiamano «ἀνάγκη» – a vantaggio di una spiegazione complessa, capace di rendere conto a un tempo delle condizioni necessarie imposte dalla materia atomica e delle circostanze casuali prodotte dai loro movimenti.

Per la storia della filosofia che s'interessa alla tradizione atomista nel suo complesso, il prezzo da pagare è assai alto: secondo me, Democrito aveva già sviluppato, sottomettendo tutti i fenomeni a una necessità globale, una concezione complessa della causalità e aveva senza dubbio cercato di caratterizzare i processi aleatori per opposizione ai processi regolari. E, d'altra parte, anche il suo concetto di necessità è lontano dall'essere uniforme, come emerge dall'insieme dei testi che compongono il *corpus* abderita.<sup>26</sup> L'immagine che gli Epicurei ci lasciano della fisica dei predecessori non sarebbe dunque del tutto esatta. In ogni caso, per il tema di cui ci occupiamo qui, basterà ricordare che Epicuro intende rendere conto, nella maniera più precisa possibile, delle differenti modalità dei fenomeni, e che, per farlo, si rifiuta di riconoscere alla necessità quello statuto di causa assoluta e sufficiente che alcuni dei suoi predecessori le avevano attribuito.

<sup>24</sup> Si veda per esempio Epic., *Hrdt.* 54, 61.

<sup>25</sup> Si veda per esempio Epic., *Hrdt.* 58.

<sup>26</sup> Su questi punti differenti, rinvio a Morel 1996 e Morel 2013.

Che d'altra parte la necessità non sia esclusa dal processo cosmogonico, si può provare sulla base del testo seguente, che riguarda i movimenti degli astri.

[8] τάς τε κινήσεις αὐτῶν οὐκ ἀδύνατον μὲν γίνεσθαι κατὰ τὴν τοῦ ὅλου οὐρανοῦ δίνην, ἢ τούτου μὲν στάσιν, αὐτῶν δὲ δίνην κατὰ τὴν ἐξ ἀρχῆς ἐν τῇ γενέσει τοῦ κόσμου ἀνάγκην ἀπογεννηθεῖσαν ἐπ' ἀνατολῆ.

I loro moti poi non è impossibile che avvengano per il movimento vorticoso di tutto il cielo, oppure, stando questo immobile, per il loro moto vorticoso, secondo la necessità determinatasi all'inizio, alla genesi del cosmo quando essi si levarono nel cielo. (Epic., *Pyth.* 92-93; trad. Arrighetti)

Questo testo è tanto più notevole quanto più sostiene che all'origine del mondo, oltre la necessità, ci sia il vortice, fatto che suggerisce ancora una volta che ciò che è errato nelle spiegazioni precedenti non sono tanto il vortice e la necessità, quanto l'indifferenza rispetto a un criterio di appropriatezza e selezione in seno alla materia atomica.

In questo modo la necessità democritea finisce per figurare come principio astratto ed egemonico, dato che, per spiegare la nascita di un mondo, è necessario ammettere anche condizioni atomiche particolari e una parte di fortuna o caso.

### 3. *Necessità epicurea e spiegazione causale*

#### a) *Necessità, necessario: una terminologia fluttuante*

Giunti a questo punto dell'analisi, può essere utile caratterizzare i diversi aspetti semantici della necessità che emergono dai testi epicurei, o almeno da quelli di Epicuro. Possiamo distinguere:

- 1) la necessità pratica (per esempio, ciò che è necessario alla felicità, e che entra nella categoria dei desideri naturali necessari);
- 2) la necessità come principio fisico: a. aleatoria (la necessità cieca); b. strettamente determinata (la concatenazione degli eventi in una serie continua e determinata da uno stretto meccanicismo);
- 3) la necessità secondo il senso comune e non tecnico: per esempio le necessità della vita quotidiana, come quelle con cui il saggio si deve misurare.<sup>27</sup>

Di fronte a questi differenti aspetti della necessità, e tenendo conto del loro carattere irriducibile, è senza dubbio presuntuoso aspirare a delineare uno schema capace

<sup>27</sup> Si veda Epic., *GV* 44: «Il saggio venuto a paragone di fronte alla necessità della vita (εἰς τὰ ἀναγκαῖα) sa piuttosto dare che prendere; tale è il tesoro di indipendenza dai bisogni che possiede» (trad. Arrighetti). Ci sono anche testi in cui la distinzione tra i diversi aspetti della necessità non è chiara: ad esempio, Epic., *GV* 9 («La necessità è un male, ma non c'è nessuna necessità di vivere nella necessità»), dove 'necessità' può essere intesa tanto come principio fisico, quanto come necessità comune ('non c'è nessuna necessità' nel senso di 'non bisogna fare qualcosa').

di unificarli. Tuttavia, mi sembra che si possa circoscrivere la difficoltà ammettendo che è possibile individuare chiaramente quali eventi non dipendano dalla necessità. È precisamente quello che, secondo me, la *Lettera a Meneceo* invita a fare.

b) *Un nuovo dispositivo esplicativo*

Siamo dunque invitati a distinguere in un certo modo tra caso e necessità. Si deve almeno distinguere tra una necessità cieca che può essere ugualmente aleatoria (nel senso in cui la nozione è utilizzata, per esempio nell'espressione «necessità casuale» nel *Peri phuseōs*), da una parte, e una necessità scevra da ogni indeterminazione, dall'altra parte. Epicuro, sicuramente, non è sempre così sistematico né chiaro. Egli fornisce, tuttavia, delle indicazioni indirette sulla distribuzione dei compiti causali e ci invita dunque, *de facto*, a fare questo tipo di distinzione. È il caso della *Lettera a Meneceo*:

[9] ...τὴν δὲ ὑπὸ τινῶν δεσπότην εἰσαγομένην πάντων ἀγγέλοντος ... < ὧν ἂ μὲν κατ' ἀνάγκην ἐστίν, > ἂ δὲ ἀπὸ τύχης, ἂ δὲ παρ' ἡμᾶς, διὰ τὸ τὴν μὲν ἀνάγκην ἀνυπεύθυνον εἶναι, τὴν δὲ τύχην ἄστατον ὄραν, τὸ δὲ παρ' ἡμᾶς ἀδέσποτον, ᾧ καὶ τὸ μεμπτὸν καὶ τὸ ἐναντίον παρακολουθεῖν πέφυκεν. ἐπεὶ κρεῖττον ἦν τῷ περὶ θεῶν μύθῳ κατακολουθεῖν ἢ τῇ τῶν φυσικῶν εἰμαρμένη δουλεύειν· ὁ μὲν γὰρ ἐλπίδα παραιτήσεως ὑπογράφει θεῶν διὰ τιμῆς, ἡ δὲ ἀπαραίτητον ἔχει τὴν ἀνάγκην.

E che quel potere che da parte di alcuni è addotto come sovrano assoluto di tutte le cose proclama ... delle quali alcune avvengono per necessità altre per caso, altre poi sono in nostro potere, poiché la necessità è irresponsabile, il caso instabile, il nostro arbitrio invece è libero, per cui può subire biasimo o conseguire lode. [134] Era meglio infatti credere ai miti sugli dèi piuttosto che essere schiavi del destino dei fisici: quelli infatti suggerivano la speranza di placare gli dèi per mezzo degli onori, questo invece ha implacabile necessità. (Epic., *Men.* 133-134; trad. Arrighetti)

Sebbene il testo sia corrotto, si può ammettere che qui Epicuro prenda in considerazione tre cause possibili degli eventi, includendo in questo termine i fenomeni naturali e le azioni: la necessità (ἀνάγκη), la fortuna o il caso (τύχη) e ciò che dipende da noi (τὸ παρ' ἡμᾶς).

In contrasto con la τύχη, si può supporre che l'ἀνάγκη designi qui la concatenazione naturale, spontanea e meccanica di certe cause e di certi effetti (il destino, come concatenazione predeterminata delle cause e degli effetti, è escluso dalla lista delle cause). Tale necessità è priva d'intelligenza o di intenzione, è «irresponsabile», e non può quindi «rendere conto», ma non è onnipotente. D'altra parte, nessuna di queste tre cause è onnipotente e nessuna può essere eliminata: esse si limitano reciprocamente. Neppure il caso, che appartiene alla categoria della τύχη, non è scartato dalla lista delle cause; di fatto, esso può favorire o generare alcune delle nostre azio-

ni,<sup>28</sup> come mostra il seguito immediato del testo. In sostanza, la τύχη può essere di aiuto per le nostre azioni, ma la felicità o il dolore non dipendono da essa. Bisogna quindi apprezzarne il potere entro i suoi giusti limiti.

Infine è da costatare che ‘ciò che è in nostro potere’ è limitato all’esterno dalla necessità e dal caso; in se stesso però è «libero», «senza padrone». È dunque onnipotente nel suo ambito. L’autarchia, menzionata nel paragrafo 130, permette insomma al saggio di rimanere padrone dei propri desideri in tutte le circostanze. In particolare, si suppone che egli agisca e si muova secondo le tre categorie causali che la filosofia naturale permette di identificare e di distinguere: la necessità, la fortuna e ciò che dipende da noi.

Epicuro ha distinto tra caso e fortuna, αὐτόματον e τύχη? Il punto mi sembra quasi indecidibile, se non per il fatto che le occorrenze di τύχη nei testi conservati riguardano tutte, se non mi sbaglio, l’etica. Si può dunque supporre che Epicuro impieghi questo termine, preferendolo a αὐτόματον, quando si riferisce alle circostanze imprevedibili dell’azione umana.

La polemica con Democrito non consiste dunque solamente nel dire che la necessità non è onnipotente – al contrario di quello che l’Abderita ha dichiarato con forza – e ad assegnare all’ἀνάγκη dei limiti fisici, ma anche ad assegnarle dei limiti esplicativi all’interno di un dispositivo causale complesso, nell’ambito del quale la necessità costituisce solo uno dei termini che lo costituiscono. In altre parole, penso che Epicuro proceda non solamente a una limitazione del potere della necessità, ma anche a una chiarificazione del concetto, che così risulta investito di una funzione più determinata.

Sarà «necessario» in senso rigoroso ciò che non potrà essere attribuito né all’agente razionale né alla fortuna. L’alternativa alla tesi dell’egemonia della necessità non consiste solamente, in questo senso, nell’affermazione della responsabilità dell’agente razionale; essa consiste, più globalmente e più radicalmente, nell’elaborazione di una nuova teoria causale, le cui applicazioni sono non solo psicologiche ed etiche, ma anche cosmologiche. In modo più generale, si tratta di una teoria causale a tre termini, chiaramente distinta dalla spiegazione a un solo termine (la necessità onnipotente) di Democrito. Quanto alle fluttuazioni semantiche che attraversano la nozione di necessità, esse sicuramente deludono chi vorrebbe un Epicuro perfettamente sistematico. In ogni caso sono espressione di quella desacralizzazione della necessità, alla quale l’Epicureismo intende procedere.

<sup>28</sup> Si veda Diog. Oen., *fr.* 71 Smith, NF 132; Epic., *MC* XVI.

*Bibliografia*

Masi, F.G., 2006, *Epicuro e la filosofia della mente. Il XXV libro dell'opera Sulla Natura*, Sankt Augustin : Academia Verlag, coll. "Studies in Ancient Philosophy", vol. 7.

Morel, P.-M., 1996, *Démocrite et la recherche des causes*, Paris : Klincksieck.

Morel, P.-M., 2003, *Corps et cosmologie dans la physique d'Épicure*. Lettre à Hérodote, § 45, "Revue de Métaphysique et de Morale", 1, 33-49.

Morel, P.-M., 2013, *Atome et nécessité. Démocrite, Épicure, Lucrèce*, Paris : PUF; ed. or. 2000.

O'Keefe, T., 2005, *Epicurus on Freedom*, Cambridge : Cambridge University Press.

Sedley, D., 1983, *Epicurus' Refutation of Determinism*, in *Suzētēsis. Studi sull'epicureismo greco e romano offerti a M. Gigante*, Napoli : Bibl. della Parola del Passato, 16, I, 11-51.

Sedley, D., 1998, *Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom*, Cambridge : Cambridge University Press.

Silvestre, M.L., 1985, *Democrito e Epicuro. Il senso di una polemica*, Loffredo : Napoli.





Francesco Verde

ΤΥΧΗ Ε ΛΟΓΙΣΜΟΣ ΝΕΛΛ'ΕΠΙCΥΡΕΙΣΜΟ\*

*Abstract*

This paper tries to examine the deep relation between *tyche* or chance and *logismos* or (good) reasoning in Epicurus and in some Epicurean philosophers (Metrodorus, Hermarchus, Colotes, Diogenes of Oinoanda), starting from Democritus' position on this matter. According to Epicurus (and to Epicurean tradition), chance keeps a specific (even though restricted and limited) causal role/power in human life, but the (good) reasoning of the Epicurean *sophos* is able to oppose the unstable and variable events aroused by *tyche*.

*Keywords:* Chance, Democritus, Epicureans, Epicurus, Fate, (Good) Reasoning, Necessity.

Questa è insomma l'opinione dei filosofi: la ragione posseduta dall'intelletto umano è sufficiente a guidarci e ad indicare il giusto cammino; la volontà che le è sottomessa è tentata e sollecitata dai sensi ad agire male; tuttavia avendo la libera scelta, non può essere impedita di seguire interamente la ragione.<sup>1</sup>

Così Calvino, forte della sua solida formazione umanistica, nel II libro dell'*Istituzione della religione cristiana* (Capitolo II, § 3) sintetizzava l'atteggiamento dei filosofi (antichi) sul problema del libero arbitrio e sulla delicata questione di quanto sia effettivamente libera o meno l'azione malvagia; evidentemente il tutto rientrava nel più ampio dibattito sul peccato originale e sulla possibilità di azione da parte dell'uomo dopo la caduta. Il contenuto dell'affermazione di Calvino, sebbene per forza di cose tenda a generalizzare la più complessa e varia condotta dei filosofi antichi nei riguardi di problemi tanto rilevanti come 'libertà', 'responsabilità' e 'teoria dell'azione', a mio parere, coglie fundamentalmente nel segno. L'affidarsi (in particolare) del saggio alla ragione intesa come guida privilegiata all'azione giusta e retta costituisce un vero e proprio *topos* nell'ambito del pensiero antico a cui non si sottrae nemmeno l'Epicureismo che pure aveva messo in atto strategie teoriche alta-

\* Sono sinceramente riconoscente a Tiziano Dorandi, Stefano Maso ed Emidio Spinelli per avermi fornito consigli significativi e osservazioni preziose. Ringrazio anche Aurora Corti che ha avuto la pazienza di leggere questo saggio prima della pubblicazione.

<sup>1</sup> Calvino 1983, I, 371.

mente raffinate per tutelare l'indipendenza dell'individuo da qualunque tipo di temibile necessità e da ogni rischioso determinismo.

Lo scopo di questo contributo, pertanto, è specificamente circoscritto all'esame della relazione che intercorre tra la τύχη e il λογισμός nella filosofia di Epicuro e in alcuni filosofi epicurei. I numerosi studi sulla questione della 'libertà' – intesa principalmente come autodeterminazione – e il determinismo – soprattutto di carattere fisico – nell'Epicureismo sono molteplici e si sono concentrati in particolare sul noto passo lucreziano dedicato alla dottrina del *clinamen* (II 216-293) – che è pure connessa al caso<sup>2</sup> –, sulle colonne del XXV libro del Περὶ φύσεως e su alcuni luoghi del *De fato* ciceroniano (21-23; 46-48). Tra le diverse tematiche affrontate, questi lavori hanno investigato la critica epicurea al determinismo (specialmente di stampo democriteo), le argomentazioni sollevate da Epicuro e Lucrezio per giustificare e legittimare l'autodeterminazione del soggetto agente, nonché la sua *libera voluntas* e, dunque, la sua indipendenza da catene causali precedentemente determinate, la funzione della deviazione atomica e il suo rapporto con la διάνοια/*mens*.

Mi pare, tuttavia, che, in questo campo di studi, vi sia una questione poco considerata o, quanto meno, esaminata solo marginalmente dalla critica: il ruolo del λογισμός nella sua capacità di arginare per quanto possibile gli eventi della fortuna che costituiscono per il saggio epicureo un serio motivo di turbamento, soprattutto in un'epoca come l'età ellenistica in cui la τύχη, essendo considerata una divinità a tutti gli effetti, ricopriva un ruolo assolutamente rilevante.<sup>3</sup> È probabilmente questo il motivo principale per cui Epicuro si confronta filosoficamente con il problema del fortuito.

Nell'ambito dell'Atomismo antico si ritrova un atteggiamento simile già in Democrito che, da questo punto di vista, anticipa significativamente la posizione epicurea. Il frammento 68 B 119 DK di Democrito è uno dei maggiormente significativi in proposito. Questo frammento viene trasmesso in due redazioni diverse: rispettivamente dal vescovo Dionisio di Alessandria (vissuto tra il II e il III secolo d.C.) in Eusebio di Cesarea e da Stobeo. Riporto di seguito il testo greco di Dionisio/Eusebio e quello di Stobeo secondo l'edizione stabilita da Hermann Diels e Walther Kranz e le relative traduzioni:

τῶν γοῦν ὑποθηκῶν ἀρχόμενος λέγει ἄνθρωποι τύχης εἰδῶλον ἐπλάσαντο πρόφασιν ἰδίης ἀνοίης'. φύσει γὰρ γνώμη τύχη μάχεται· καὶ τὴν ἐχθίστην τῆι φρονήσει ταύτην αὐτὴν ἔφασαν κρατεῖν· μᾶλλον δὲ καὶ ταύτην ἄρδην ἀναιροῦντες καὶ ἀφανίζοντες ἐκείνην ἀντικαθιστᾶσιν αὐτῆς· οὐ γὰρ εὐτυχῆ τὴν φρόνησιν, ἀλλ' ἐμφορονεστάτην ὕμνοῦσι τὴν τύχην. (Eus., PE XIV 27 5)

<sup>2</sup> Ciò è confermato da un passo del *De signis* (PHerc. 1065) di Filodemo in cui si dice chiaramente che non è sufficiente accettare le minime declinazioni degli atomi διὰ τὸ τυχηρὸν καὶ τὸ παρ' ἡμᾶς (xxxvi 7-17 De Lacy-De Lacy); occorre, infatti, mostrare che nulla di quanto è evidente contrasti con ciò. Per il significato dell'espressione τὸ παρ' ἡμᾶς v. *infra*, 187, nonché Hourcade 2006, 125-31. Sulla relazione tra il *clinamen* e la possibilità di eventi fortuiti v. Long 2006, 165-66.

<sup>3</sup> Per questa accentuazione tipicamente ellenistica del culto della Τύχη rinvio alle indicazioni fornite da Emidio Spinelli nel saggio presente in questo volume (221-37).

In effetti all'inizio dei suoi *Consigli* [scil. Democrito] dice: "Gli uomini si sono creati un'immagine della fortuna come scusa per la propria stoltezza". L'intelligenza per natura si oppone alla fortuna e questa stessa, cioè la maggior nemica della saggezza, essi dicono che ha il dominio su di essa; o meglio: sopprimendo questa totalmente e facendola scomparire, pongono quella al suo posto, giacché essi non celebrano la saggezza come propizia di fortuna ma la fortuna come eminentemente saggia.<sup>4</sup>

Δημοκρίτου. ἄνθρωποι τύχης εἶδωλον ἐπλάσαντο πρόφασιν ἰδίης ἀβουλίας. βαιὰ γὰρ φρονήσει τύχη μάχεται, τὰ δὲ πλεῖστα ἐν βίῳι εὐζύνετος ὄξυδερκείη κατιθύνει. (Stob., *ecl.* II 8 16)

Di Democrito. Gli uomini si sono creati un'immagine della fortuna come scusa per la propria mancanza di senno. La fortuna infatti si oppone alla saggezza scarsamente e la perspicacia intelligente rende rette la maggior parte delle cose nella vita.<sup>5</sup>

Dalle due redazioni Diels ha tratto un unico frammento democriteo che corrisponde alla versione fornita da Stobeeo. Diels, infatti, ha ritenuto che Dionisio avesse riportato solo parzialmente il frammento di Democrito, cioè fino ad ἀνοίης; il testo che va da φύσει fino a τύχην sarebbe una libera parafrasi (o, forse, sarebbe più corretto dire una vera e propria reinterpretazione) del frammento democriteo a opera di Dionisio.<sup>6</sup> Differentemente da Diels, Tiziano Dorandi *per litteras* mi suggerisce che in Dionisio/Eusebio il testo di Democrito potrebbe estendersi fino a μάχεται, tenendo conto della redazione che leggiamo in Stobeeo. Di conseguenza, le differenze più rilevanti tra le due versioni si ridurrebbero a due:

1. Dionisio scrive ἀνοίης mentre Stobeeo trasmette ἀβουλίας;
2. Dionisio riporta φύσει γὰρ γνώμηι τύχη μάχεται (che, come già detto, secondo Dorandi dovrebbe appartenere a una versione del frammento democriteo), mentre in Stobeeo si legge βαιὰ γὰρ φρονήσει τύχη μάχεται. La differenza, pertanto, consisterebbe nel fatto che Dionisio scrive φύσει e Stobeeo βαιά.

Democrito, servendosi di un termine tecnico della propria epistemologia, parla di 'idolo' o, più letteralmente, di 'simulacro', 'immagine' della fortuna come pretesto o scusa della mancanza di consiglio, di rettitudine degli uomini. Costoro, pertanto, attribuirebbero alla τύχη tutti quegli eventi che, in realtà, sono frutto della loro ἀβουλία (o ἀνοίη, come invece si legge in Dionisio) e che, quindi, sono esclusivamente loro imputabili. Democrito, inoltre, stando al testo trasmesso da Stobeeo, precisa che solo raramente/debolmente (βαιά) la τύχη combatte, si pone in contrasto con la φρόνησις; ciò potrebbe significare non che tra τύχη e φρόνησις non vi sia una ben precisa differenza ma che la φρόνησις sia in grado di organizzare l'esistenza e,

<sup>4</sup> Trad. Leszl, modificata. A differenza di Leszl, per rispettare il testo di Diels, chiudo le virgolette dopo «propria stoltezza», laddove Leszl chiude le virgolette alla fine del testo di Dionisio (dunque a «eminentemente saggia»); cf. Leszl 2009, 24 n. 94.

<sup>5</sup> Trad. Leszl, modificata.

<sup>6</sup> Diels-Kranz 1951-1952, II, 167 (app.): «Dion., der im folgenden frei paraphrasiert».

di conseguenza, di circoscrivere e contenere il flusso (solo apparentemente incontrollabile) della τύχη. Se si accoglie questa esegesi, è possibile comprendere agevolmente la conclusione del frammento; nella maggior parte dei casi, infatti, è lo sguardo acuto dell'uomo intelligente (dunque, non di ogni uomo) che guida e dirige la vita correttamente. In sintesi: quasi mai la φρόνησις contrasta con la τύχη ma, nella vita, di frequente è l'intelligente perspicacia dell'uomo assennato che sa dirigere le cose e le azioni per il verso giusto.

Si è osservato che mentre in Dionisio/Eusebio si legge che la fortuna si opporrebbe alla saggezza per natura (φύσει), Stobeo riporta che ciò avverrebbe di rado (βαιά).<sup>7</sup> In Dionisio, quindi, ci si troverebbe di fronte a una reale accentuazione del conflitto tra τύχη e φρόνησις che non compare, invece, in Stobeo. Qui si dice non solo (e tanto) che la fortuna contrasta con la saggezza ma che essa coincide con ciò che domina (violentemente) la φρόνησις, a tal punto che avviene quasi uno 'scambio di ruoli' tra di loro.<sup>8</sup> In questo senso, gli uomini celebrano la fortuna come eminentemente saggia e non la saggezza come fortunata. Come già notato, nei *Fragmente der Vorsokratiker*<sup>9</sup> Diels e Kranz inseriscono in caratteri grandi e spaziati il testo trasmesso da Stobeo, evidentemente con l'intenzione di far presente che si trattava effettivamente di un frammento ascrivibile per intero a Democrito, laddove le ulteriori righe riportate da Dionisio in Eusebio apparivano come una sorta di parafrasi del testo democriteo originario. A mio avviso, non è facile stabilire se sia esattamente così oppure no, tuttavia, soprattutto per via di segnali lessicali e linguistici, il testo trasmesso da Stobeo appare, per così dire, 'più democriteo' di quello di Dionisio. Al di là di tale questione, però, rimane il problema di stabilire se per Democrito la fortuna contrasta per natura con la saggezza (Dionisio) o se ciò avvenga solo raramente (Stobeo). A ben vedere, il testo di Stobeo non nega affatto che la τύχη possa venire in contrasto con la φρόνησις; ciò, infatti, può verificarsi ma di rado. Dionisio, invece, – come già osservato – sembra molto più radicale: la τύχη contrasta φύσει con la φρόνησις dato che, d'altro canto, la prima è nemica alla saggezza. Di conseguenza, Democrito era del parere che fosse possibile un contrasto tra τύχη e φρόνησις; resta da stabilire se la frequenza (in termini quantitativi e qualitativi) di questa opposizione fosse elevata o meno, come testimonia Stobeo. Dato che il frammento trasmesso da Stobeo sembra possedere più espliciti e genuini caratteri e lineamenti democritei, è forse possibile concludere che, fermo restando l'effettivo contrasto tra τύχη e φρόνησις, questo, secondo Democrito, avverrebbe solo raramente/scarsamente, in quanto, il più delle volte, è lo sguardo acuto e intelligente

<sup>7</sup> Per le diverse sfumature di significato di βαιά in questo contesto, rinvio alle utili osservazioni di Leszl 2009, 380 n. 1133.

<sup>8</sup> Solo di passaggio, ci si potrebbe chiedere se, quando Aristotele in *Phys.* B 5, 197a18-20 approva l'idea che la τύχη sia qualcosa di contrario al λόγος (τι παράλογον), dal momento che il λόγος verte su ciò che è sempre o per lo più (ἢ τῶν ἀεί ὄντων ἢ τῶν ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ), mentre la τύχη concerne ciò che avviene oltre queste cose (ἐν τοῖς γιγνομένοις παρὰ ταῦτα), non vi sia un riferimento velato o perfino critico alla posizione democritea.

<sup>9</sup> Mi riferisco alla VI edizione dell'opera: Diels-Kranz 1951-1952.

dell'uomo assennato a essere in grado di arginare gli eventi della fortuna. Ciò si verifica non solo perché Democrito riconosce davvero alla perspicacia dell'uomo intelligente la reale capacità di limitare e circostanziare gli eventi del caso, ma anche per il fatto che la fortuna, se intesa in un certo modo, è sostanzialmente una sorta di chimera, per questa ragione la τύχη è un εἶδωλον e solo una πρόφασις della ἀβουλίη degli uomini.

Nella filosofia di Democrito (che, su questo punto, doveva convergere anche con la posizione di Leucippo) il 'caso' propriamente detto, inteso cioè come pura assenza di qualunque tipo di spiegazione causale, non esiste; l'infinità dei mondi e, quindi, del cosmo, anzi, è dominata dalla necessità. Aezio trasmette uno dei pochissimi frammenti leucippeï che dovrebbe appartenere allo scritto *Sull'intelletto* (Περὶ νοῦ); secondo il dossografo, in quest'opera Leucippo si sarebbe occupato di argomentare a favore dell'idea che ogni cosa è conforme alla necessità (πάντα κατ' ἀνάγκην) e che questa è (ὑπάρχειν) la εἰμαρμένη. Nel Περὶ νοῦ, pertanto, Leucippo avrebbe sostenuto che οὐδὲν χρῆμα μάτην γίνεται, ἀλλὰ πάντα ἐκ λόγου τε καὶ ὑπ' ἀνάγκης, ossia che nulla di ciò che propriamente esiste accade invano ma ogni cosa consegue dalla ragione e dalla necessità.<sup>10</sup> Se si possedessero più testi, la corretta contestualizzazione di questo frammento apporterebbe notevole conoscenza della filosofia di Leucippo. Malgrado ciò, il passo trasmesso da Aezio è di grande interesse soprattutto per via di quello che sembra essere una sorta di 'binomio': λόγος e ἀνάγκη. Nulla, pertanto, si verifica invano, sostiene Leucippo, ma ogni cosa si genera a partire dalla ragione e dalla necessità; ciò significa che nel cosmo leucippeïo non vi è alcun posto per il caso. Perfino la fisica atomistica antica bandisce dal proprio universo il caso ed è in grado di giustificare l'ordine e la razionalità del tutto in virtù della ragione e della necessità che, di conseguenza, presiedono alla generazione di ogni cosa.<sup>11</sup> Il frammento di Leucippo non legittima affatto l'idea di una ἀνάγκη cieca e quasi violenta nei suoi effetti; si tratta, infatti, di una 'necessità razionale' ovvero di una ἀνάγκη che è anche λόγος. Essa incorpora in sé quell'elemento razionale che predispone ordinatamente ogni cosa. Tutto ciò che si verifica per necessità, si genera anche per 'motivi razionali', cosicché nulla avviene a caso o in maniera disordinata.

Sulla base delle fonti in nostro possesso, sembra che Democrito avesse caratterizzato e determinato in maniera più definita la necessità di cui si occupava Leucippo nel suo Περὶ νοῦ. Diogene Laerzio testimonia che, secondo Democrito, ogni cosa si genera secondo necessità (πάντα τε κατ' ἀνάγκην γίνεσθαι), dato che il vortice è la causa che presiede alla generazione di tutto, vortice che il filosofo di Abdera chiama 'necessità' (τῆς δίνης αἰτίας οὔσης τῆς γενέσεως πάντων, ἦν ἀνάγκην λέγει).<sup>12</sup> Si os-

<sup>10</sup> Aët. I 25, 4 (*Dox.* 321 10) = 67 B 2 DK.

<sup>11</sup> Cf. su questo punto Sedley 2011, 145-51.

<sup>12</sup> D.L. IX 45 = 68 A 1 DK; cf. anche Aristot., *Phys.* B 4, 196a24-26 = 68 A 69 DK. In questo passo Aristotele parla di taluni che posero come causa di questo cielo e di tutti i mondi il caso (τὸ αὐτόματον); il riferimento è con ogni probabilità agli Atomisti e in particolare a Democrito. In un noto luogo del XXV libro del Περὶ φύσεως (Laursen 1997, 40; [34.30] Arrighetti), inoltre, Epicuro, riferendosi molto verosimilmente agli Atomisti e nello specifico a Democrito, li descrive come oi

serva subito una chiara vicinanza tra la testimonianza di Diogene e il frammento di Leucippo trasmesso da Aezio: entrambi gli Atomisti ritengono che tutto si genera per necessità, sebbene in Leucippo l'uso della preposizione ὑπό ('sotto') rispetto al κατά ('secondo/per') presente in Diogene segnali verosimilmente una forte accentuazione del ruolo di ἀνάγκη. In Democrito (ma è quasi certo che ciò valesse anche per Leucippo), pertanto, la necessità intesa come vortice originario – che fornisce una prima organizzazione agli atomi che si raccolgono insieme<sup>13</sup> – è la causa (αἰτία) della generazione di ogni cosa.

La presenza forte della necessità nell'infinito cosmo democriteo spinge a ritenere che, in sostanza, il caso non giochi in esso alcun ruolo, almeno se per 'caso' si intende una 'condizione' in cui ciò che avviene si verifica senza che vi sia una causa antecedente.<sup>14</sup> Dire che per Democrito tutto avviene secondo necessità significa, in fin dei conti, sostenere che nulla avviene senza causa. Da questo punto di vista, se il caso è considerato come causa, perfino il caso partecipa della necessità: il caso, insomma, se inteso come causa, diviene una 'specificazione' del più ampio ed esteso concetto di necessità. In questo senso, Democrito, pur non distinguendo nettamente tra αὐτόματον e ἀνάγκη (come, d'altronde, sembra confermare anche Epicuro),<sup>15</sup> in un universo che rimane deterministicamente orientato, lascia spazio anche al caso inteso come causa certamente non regolare ma che in qualche modo 'dispone' quegli eventi che potremmo definire 'spontanei' che pure avvengono in un cosmo infinito e atomistico dominato dalla necessità.<sup>16</sup>

Senza entrare nei complessi dettagli del problema del determinismo in Democrito – questione che ci porterebbe lontano dallo scopo che ci siamo prefissati in questo saggio, dato che, tra le altre cose, occorrerebbe esaminare anche la difficile testimonianza aristotelica a riguardo –, conviene tornare al frammento democriteo da cui siamo partiti. Ora risulteranno, forse, più chiare le motivazioni per cui Democrito parla di τύχης εἶδωλον che non è altro che il pretesto della ἀβουλία o ἀνοίη degli uomini. Costoro attribuiscono alla misteriosa e incontrollabile 'attività' della τύχη tutti quegli avvenimenti di cui non riescono a rintracciare la causa; il non saper rintracciare la causa di un dato evento, per quanto essa sia oscura e difficile da individuare, coincide con l'assenza di senno e con la mancanza di intelligenza. È per que-

δ'αἰτιολογήσαντες ἐξ ἀρχῆς ἰκανῶς ai quali, tuttavia, sembra contestare l'aver posto come causa di tutto la necessità e il caso (τὸ τ[ῆ]ν ἀνάγκην καὶ ταὐτόματ[ο]ν πάντα α[ι]τιᾶσθαι). A differenza di Aristotele che si limita a riconoscere in τὸ αὐτόματον la causa degli Atomisti, Epicuro aggiunge, dunque, la ἀνάγκη come causa di tutto, il che risulta più fedele all'originaria posizione di Leucippo e Democrito, almeno sulla base dei testi posseduti. Epicuro, inoltre, sembra considerare τὸ αὐτόματον e la ἀνάγκη degli Atomisti come termini aventi sostanzialmente la medesima estensione di significato. Sui problemi testuali ed esegetici di questo passo epicureo, v. Masi 2006, 144-52.

<sup>13</sup> Cf. Simpl., in *Aristot. de caelo* 242.15 = 67 A 14 DK e D.L. IX 31 = 67 A 1 DK. Sulla relazione tra il vortice e la necessità cf. Perilli 1996, 93-97.

<sup>14</sup> Cf., tuttavia, Simpl., in *Aristot. phys.* 330 14 = 68 A 69 DK. Sull'importanza delle spiegazioni causali in Democrito cf. il noto passo di Dionys., *ap. Eus.*, *PE* XIV 27 4 = 68 B 118 DK.

<sup>15</sup> V. *supra*, n. 12, nonché Morel 2000, 28ss.

<sup>16</sup> Cf. in proposito Morel 1996, 71-72 e soprattutto Morel 2005.

sto motivo che a una situazione del genere può ovviare solo lo sguardo intelligente dell'uomo che, quindi, sarà in grado di trovare le giuste cause agli avvenimenti e, di conseguenza, guidare e dirigere le cose in maniera retta e per il verso giusto.

Già Hermann Diels nei suoi *Vorsokratiker* rubricava la *Massima Capitale XVI* di Epicuro all'interno del frammento 119 di Democrito sopra riportato. Lo studio di questa massima è assai utile come punto di partenza per comprendere la posizione di Epicuro e per verificare se (e in che modo) si distingue da quella democritea:<sup>17</sup>

Βραχέα σοφῶ τύχη παρεμπίπτει, τὰ δὲ μέγιστα καὶ κυριώτατα ὁ λογισμὸς διώκηκε καὶ κατὰ τὸν συνεχῆ χρόνον τοῦ βίου διοικεῖ καὶ διοικῆσει.

Poca importanza<sup>18</sup> ha il caso per il sapiente, poiché le cose più grandi e importanti le ha già preordinate il ragionamento, e per il continuo corso del tempo della vita le preordina e le preordinerà.<sup>19</sup>

La posizione di Epicuro è chiara: il caso non gioca un ruolo né decisivo né significativo per il sapiente (epicureo) non per via del fatto che la τύχη non esista, ma perché il migliore 'antidoto' alla sua azione, il λογισμός, ha organizzato anticipatamente in vista del meglio ciò che è più grande e cruciale e non per un tempo limitato ma per l'intero corso della vita. La triplice occorrenza del verbo διοικέω accentua il ruolo del λογισμός che cura, governa e amministra le cose più importanti, dirigendole, appunto, verso il meglio tanto nel presente quanto nel futuro. In questo caso il λογισμός (da differenziarsi per ruolo e funzione dal più specifico ἐπιλογισμός)<sup>20</sup> non possiede un significato epistemologico tecnico (come, invece, in altri luoghi)<sup>21</sup> ma, a mio parere, indica in termini piuttosto generali la capacità razionale riconosciuta all'essere umano o, più nello specifico, al sapiente<sup>22</sup> che, solo tra gli uomini, è capace di disporre rettamente nel tempo le cose più importanti.<sup>23</sup> Come insegna l'*Epistola a Meneceo* (132), il λογισμός, qualificato significativamente da νήφωv, è sostanzialmente il sobrio calcolo razionale<sup>24</sup> che pondera, misura e indaga le cause di ogni scelta e di ogni rifiuto compiuti sulla base del piacere che è assenza di dolore nel corpo e nell'anima (*Men.* 131).<sup>25</sup> Esso valuta i vantaggi e gli incomodi di ogni nostra azione, per questo il suo ruolo se non coincide, è almeno assai prossimo a quello

<sup>17</sup> Per un primo orientamento in merito cf. Silvestre 1985, 139-55.

<sup>18</sup> Arrighetti (a mio avviso, giustamente) non interpreta βραχέα in termini temporali; evidentemente, come nota Leszl 2009, 380 n. 1134, se βραχέα avesse un'accezione temporale, il parallelismo con il frammento democriteo (68 B 119 DK) non risulterebbe così cogente.

<sup>19</sup> Epic., RS XVI (trad. Arrighetti, modificata).

<sup>20</sup> In merito v. Schofield 1996.

<sup>21</sup> Cf. Epic., *Hrdt.* 39.

<sup>22</sup> O, in ogni caso, a chi segua i precetti di Epicuro; non credo che in questo caso la nozione epicurea di 'sapiente' debba essere necessariamente intesa nei termini rigoristici e quasi mitici del σοφός stoico.

<sup>23</sup> Epicuro sembra usare λογισμός in un senso piuttosto generico in *Hrdt.* 75-76; cf. anche l'occorrenza di questo termine (dal carattere verosimilmente epicureo) in Porph., *ad Marcell.* 29 = 485 Us.

<sup>24</sup> Cf. in proposito Erler 2010.

<sup>25</sup> Sulla dottrina epicurea del piacere e della felicità mi limito a rinviare a Konstan 2012.

della φρόνησις che Epicuro considera il massimo bene e più apprezzabile della stessa filosofia.<sup>26</sup> In questo modo il potere della τύχη viene di gran lunga indebolito; di fronte al λογισμός del sapiente esso perde la sua ‘efficacia’ esattamente perché non può organizzare le cose a suo piacimento. Il sapiente, al contrario, forte della sua facoltà razionale ossia della sua capacità di applicare il ragionamento alle cose e agli avvenimenti, sa e saprà ordinarli perché da quelle stesse cose non tragga il minimo turbamento. Questa posizione viene argomentata in modo più ampio e dettagliato nella sezione finale dell’*Epistola a Meneceo* che conserva dei seri problemi testuali, largamente dibattuti dagli interpreti. Per questa ragione dividerò il testo in due diverse sezioni: la prima riguarda la parte finale del § 133 (che solleva più problemi testuali), la seconda il § 134 e l’inizio del § 135. Riporto, dunque, di seguito, come punto di partenza il testo greco della chiusa del § 133 della lettera, così come viene stabilito dalla recente edizione delle *Vite* di Diogene Laerzio di Tiziano Dorandi, al cui ricco e dettagliato apparato rinvio anche per i dettagli dello stato del testo:<sup>27</sup>

τὴν δὲ ὑπὸ τινῶν δεσπότην εἰσαγομένην πάντων ἰαγγέλλοντος†, ἃ δὲ ἀπὸ τύχης, ἃ δὲ παρ’ ἡμᾶς, διὰ τὸ τὴν μὲν ἀνάγκην ἀνυπεύθυνον εἶναι, τὴν δὲ τύχην ἄστατον ὄραν, τὸ δὲ παρ’ ἡμᾶς ἀδέσποτον, ᾧ καὶ τὸ μεμπτὸν καὶ τὸ ἐναντίον παρακολουθεῖν πέφυκεν.

La sezione conclusiva del § 133 dell’*Epistola a Meneceo* è corrotta; la corruzione – molto verosimilmente antica, cioè già presente, a quanto sembra, nella copia di Epicuro consultata e trasmessa da Diogene Laerzio – dovrebbe attestarsi, come segnalano le *crucis*, a livello di ἰαγγέλλοντος†. È molto probabile che vi sia una lacuna, come mostra la presenza di due ἃ δὲ che lasciano presupporre la caduta di un ἃ μὲν. Senza scendere eccessivamente nei dettagli di tale *vexatissima quaestio*, cosa che ci porterebbe assai lontano dallo scopo principale di questo saggio, tra le diverse proposte presentate al fine di sanare questo luogo corrotto, cito solo quelle che mi sembrano più rilevanti e che, a mio giudizio, possiedono più verosimiglianza.

Se Peter Von der Muehl<sup>28</sup> riteneva che tutto ciò che andava da ἃ δὲ a πέφυκεν fosse probabilmente uno scolio, Hermann Usener<sup>29</sup> non inseriva *crucis* nel testo e scriveva: τὴν δὲ ὑπὸ τινῶν δεσπότην εἰσαγομένην πάντων διαγελῶντος <εἰμαρμένην καὶ μᾶλλον ἃ μὲν κατ’ ἀνάγκην γίνεσθαι λέγοντος>. Se si segue il testo di Usener, la traduzione sarebbe la seguente: «egli [*scil.* il saggio epicureo] ride del fato che da alcuni viene introdotto come sovrano assoluto di tutte le cose e dice piuttosto che al-

<sup>26</sup> Cf. a riguardo De Sanctis 2010.

<sup>27</sup> Dorandi 2013, 811. Si tenga presente che Dorandi si propone di editare il testo del manoscritto di Epicuro così come lo ebbe tra le mani Diogene Laerzio; per questo criterio metodologico, v. Dorandi 2010.

<sup>28</sup> Von der Muehl 1922, 49 (app.).

<sup>29</sup> Usener 1887, 65; si tenga conto del fatto che Usener proponeva questa congettura presupponendo la perdita di una frase per *saut du même au même*.



cune cose avvengono secondo necessità [...]»<sup>30</sup> La proposta di Usener viene accolta con alcune importanti modifiche da Anthony A. Long e David N. Sedley<sup>31</sup> che, quindi, leggono: τὴν δὲ ὑπὸ τινῶν δεσπότην εἰσαγομένην πάντων ἂν γελοῦντος <εἰμαρμένην, ἀλλ' ἂ μὲν κατ'ἀνάγκην ὄντα συνορῶντος> e traducono «[the man who]...would deride the <fate> which some introduce as overlord of everything, <but sees that some things are necessitated.><sup>32</sup> Più complesso (e forse difficile da accogliere) il parere di integrazione di Ettore Bignone<sup>33</sup> che, tra le diverse proposte descritte in nota, traduceva un testo che in greco dovrebbe suonare così: τὴν δὲ ὑπὸ τινῶν δεσπότην εἰσαγομένην πάντων ἀγγέλλοντος <κενὸν ὄνομα εἶναι, ἣν γ'εἰμαρμένην ἢ καὶ μοίραν καλοῦσιν; σοφὸς γὰρ ὁ τὴν μὲν τῶν γινομένων κυριωτάτην αἰτίαν παρ'ἡμᾶς τιθέμενος – ὧν ἂ μὲν κατ'ἀνάγκην γίνονται>. Lo studioso forniva, quindi, questa traduzione: «e quel potere che alcuni considerano signore supremo del mondo, proclama <vano nome e senza soggetto, il destino o fato? E saggio appunto è chi in noi ripone la causa principale degli avvenimenti – dei quali alcuni accadono> secondo necessità.» Graziano Arrighetti<sup>34</sup> propone questo testo: τὴν δὲ ὑπὸ τινῶν δεσπότην εἰσαγομένην πάντων ἀγγέλλοντος ..... <ὧν ἂ μὲν κατ' ἀνάγκην ἐστίν,> e traduce di conseguenza «E che quel potere che da parte di alcuni è addotto come sovrano assoluto di tutte le cose proclama .... delle quali alcune cose avvengono per necessità.» Miroslav Marcovich, infine, non molto diversamente da Arrighetti ma aggiungendo εἰμαρμένην con Usener, scriveva: τὴν δὲ ὑπὸ τινῶν δεσπότην εἰσαγομένην πάντων ἀγγέλλοντος <εἰμαρμένην...; ... ὧν ἂ μὲν κατ' ἀνάγκην γίνεται.> Seguendo questo testo, la traduzione è: «egli [*scil.* il saggio epicureo] annuncia/proclama che il <fato> che da alcuni viene introdotto come sovrano assoluto di tutte le cose <...?... delle quali alcune avvengono secondo necessità>.»<sup>35</sup>

I §§ 134 e 135 non presentano problemi testuali così ostici come quelli che abbiamo appena visto; riporto in nota il testo e, di seguito, la traduzione di Arrighetti che modifico solo leggermente:

[134] Era meglio infatti credere ai miti sugli dèi piuttosto che essere schiavi del destino dei fisici: quelli infatti suggerivano la speranza di placare gli dèi per mezzo degli onori, questo invece ha implacabile necessità. E riguardo alla fortuna non la stima né una divinità come fa la moltitudine – poiché il dio niente fa che sia privo di ordine e armonia – né un principio causale privo di qualsiasi fondamento di realtà, e non crede che essa dia agli uomini beni e mali che determinino vita beata, ma solo che i principi di grandi beni e mali da essa provengano. [135] Egli reputa infatti meglio essere saggiamente sfortunati che stoltamente fortunati: perché è preferibile che nelle

<sup>30</sup> Trad. mia. L'integrazione di Usener è seguita da Isnardi Parente 1983, 202 (si veda anche la n. 3, nonché Maso 2008, 122 n. 5, per le altre proposte di integrazione, in particolare di Cyril Bailey e di Carlo Diano).

<sup>31</sup> Long-Sedley 1987, II, 104.

<sup>32</sup> Long-Sedley 1987, I, 102.

<sup>33</sup> Bignone 1920, 50-51 e n. 5.

<sup>34</sup> Arrighetti 1973, 114-17.

<sup>35</sup> Marcovich 1999, 798 (trad. mia).

nostre azioni saggio consiglio non sia premiato dalla fortuna, piuttosto che stolto consiglio sia da esso coronato.<sup>36</sup>

La corretta comprensione del contenuto dei §§ 134 e 135 dipende dalla sezione finale del § 133. Si nota intuitivamente che le diverse proposte di integrazioni di-schiudono interpretazioni altrettanto diverse. L'integrazione formulata da Usener mi sembra quella che più delle altre coglie nel segno,<sup>37</sup> anche perché appare come una delle più 'economiche' e delle più 'efficaci' dal punto di vista dell'esegesi storico-filosofica, benché Usener corregga la lezione ἀγγέλλοντος dei mss. B (*Neapolitanus* III B 29, *saec.* XII) e F (*Laurentianus* 69.13, *saec.* XIII) in διαγελῶντος:<sup>38</sup> τὴν δὲ ὑπὸ τινῶν δεσπότην εἰσαγομένην πάντων διαγελῶντος <εἰμαρμένην καὶ μᾶλλον ἂ μὲν κατ'ἀνάγκην γίνεσθαι λέγοντος.> Di conseguenza, il senso generale del passo in questione sarebbe questo: il saggio epicureo ride della εἰμαρμένη che viene introdotta da alcuni (probabile riferimento democriteo) come assoluto sovrano di tutte le cose. In sostanza, dunque, per l'Epicureo il fato non esiste,<sup>39</sup> ossia non esiste una εἰμαρμένη che dirige e organizza tutte le cose. Se così non fosse, l'Epicureismo sarebbe una filosofia rigorosamente deterministica. Bisogna credere, piuttosto, che alcune cose si verificano secondo necessità (ἂ μὲν κατ'ἀνάγκην), altre (dipendono) dal caso (ἂ δὲ ἀπὸ τύχης) e altre ancora dipendono da noi (ἂ δὲ παρ' ἡμᾶς). Ciò non è affatto in contraddizione con la più generale posizione di Epicuro; si potrebbe pensare, infatti, che sia alquanto assurdo che Epicuro ammetta che alcuni avvenimenti si verificano κατ'ἀνάγκην.<sup>40</sup> Eppure il filosofo non nega affatto questo, ossia non esclude la possibilità di eventi necessari nel senso di fatti e accadimenti che seguano la 'normale' catena delle cause e degli effetti. Ciò che davvero viene rifiutato è l'esistenza di una εἰμαρμένη che possa tutto, che sovrintenda ogni cosa: una εἰμαρμένη di questo tipo renderebbe tutto pienamente determinato e, pertanto, la

<sup>36</sup> [134] ἐπεὶ κρεῖττον ἦν τῷ περὶ θεῶν μύθῳ κατακολουθεῖν ἢ τῇ τῶν φυσικῶν εἰμαρμένη δουλεύειν· ὁ μὲν γὰρ ἐλπίδα παραιτήσεως ὑπογράφει θεῶν διὰ τιμῆς, ἡ δὲ ἀπαραίτητον ἔχει τὴν ἀνάγκην. τὴν δὲ τύχην οὔτε θεόν, ὡς οἱ πολλοὶ νομίζουσιν, ὑπολαμβάνων, – οὐθὲν γὰρ ἀτάκτως θεῶν πράττεται – οὔτε ἀβέβαιον αἰτίαν, <οὐκ> οἶεται μὲν γὰρ ἀγαθὸν ἢ κακὸν ἐκ ταύτης πρὸς τὸ μακαρίως ζῆν ἀνθρώποις δίδοσθαι, ἀρχὰς μὲντοι μεγάλων ἀγαθῶν ἢ κακῶν ὑπὸ ταύτης χορηγεῖσθαι· [135] κρεῖττον εἶναι νομίζει εὐλογίστεως ἀτυχεῖν ἢ ἀλογίστεως εὐτυχεῖν· βέλτιον γὰρ ἐν ταῖς πράξεσι τὸ καλῶς κριθὲν <μὴ ὀρθωθῆναι ἢ τὸ μὴ καλῶς κριθὲν> ὀρθωθῆναι διὰ ταύτην.

<sup>37</sup> Pace Bignone 1920, 50 n. 5 per cui, nel caso si seguisse la *lectio* di Usener, si attribuirebbe a Epicuro «un modo di ragionare [...] sofistico.»

<sup>38</sup> Ciò, in ogni caso, potrebbe non voler dire nulla, dato che è assai probabile, come ricordato in precedenza, che già la copia di Epicuro contenente l'*Epistola a Meneceo* trasmessa da Diogene Laerzio avesse la corruzione. Per la datazione dei mss. v. Dorandi 2013, 60, nonché 811 (app.) per lo stato del testo qui preso in esame.

<sup>39</sup> In questa direzione va la traduzione di Morel 2011, 102: «Il proclame d'autre part que <le destin>, que certains présentent comme le maître de toutes choses, <ne l'est pas. [...]>»

<sup>40</sup> Per questo motivo in Epicuro si può parlare di "buon uso della necessità", come sostiene Pierre-Marie Morel nel saggio presente in questo volume (159-75). Cf., del resto, Epic., *SV* 40, Aët. I 29, 5 (*Dox.* p. 326 3) = 375 Usener = [189] Arrighetti, nonché Maso 2008, 121-24.

distinzione dell'*Epistola a Meneceo* tra ciò che accade per necessità, per caso e ciò che dipende da noi sarebbe completamente inutile e insensata.

Il saggio epicureo, invece, ammette questa triplice 'declinazione' degli eventi, tuttavia, allo stesso tempo, le riconosce una sorta di gerarchia. È perfettamente consapevole, infatti, che la necessità è irresponsabile (ἀνυπεύθυνον), la sorte è instabile (ἄστατον), mentre ciò che dipende da noi è libero o, alla lettera, è 'senza padrone' (ἀδέσποτον), per cui può subire biasimo o conseguire la lode. Quanto è παρ' ἡμᾶς, di conseguenza, è 'senza padrone' perché ha come unico e autentico 'padrone' se stesso; in altri termini, noi siamo le cause responsabili di ciò che è παρ' ἡμᾶς,<sup>41</sup> per questo, come Epicuro ribadisce in un noto luogo del XXV libro del Περὶ φύσεως,<sup>42</sup> l'elogio, il biasimo e la critica risultano 'pratiche' sociali evidenti e concretamente possibili. Elogiare o criticare un individuo per via di alcune azioni che, tuttavia, non dipendono da lui non avrebbe alcun senso. Dal momento che ciò che è παρ' ἡμᾶς è ciò che è davvero 'libero' perché 'senza padrone', non è azzardato, a mio parere, sostenere che ciò che dipende da noi può dipendere dal λογισμός, quella capacità razionale che, come si legge nella *Massima Capitale* XVI, è in grado di ordinare anticipatamente le cose più importanti nel tempo, a discapito dei colpi sferrati dal potere della τύχη. Non vi è dubbio, pertanto, della reale 'accentuazione' da parte di Epicuro di ciò che è παρ' ἡμᾶς come un ambito certamente privilegiato ed efficace nei confronti di quanto, invece, si verifica per necessità o per caso.

Sulla base di questa inaggirabile premessa, è possibile comprendere le argomentazioni che seguono; Epicuro è fermamente convinto della preferibilità dei miti divini rispetto al fato dei fisici dietro i quali credo sia rintracciabile un riferimento più o meno velato a Democrito e alla sua schiera. I miti degli dèi, infatti, offrono meno turbamento rispetto al fato dei fisici esattamente perché meno ineluttabili; nei miti, infatti, viene offerta (almeno) la speranza di placare i sentimenti irosi degli dèi per mezzo di offerte, mentre, nel caso del fato, la sua implacabilità non lascia scampo. Tutto, infatti, è da sempre e per sempre determinato: in un universo del genere dove vige la più dura necessità, un concetto di 'libertà' come quello epicureo legato all'autodeterminazione<sup>43</sup> non troverebbe alcuno spazio. Ciò, tuttavia, non significa che il saggio epicureo non creda nell'azione della τύχη e nella sua efficacia causale; evidentemente si tratterà di verificare se tale efficacia sia fondata e costante o meno.

Epicuro, andando consapevolmente contro l'interpretazione corrente, dato che, in particolare nell'Ellenismo, il culto della Τύχη era molto influente e importante, non reputa la τύχη una divinità, come la maggior parte degli uomini crede, in quanto la divinità non compie nulla ἀτάκτως, ossia in maniera disordinata. Da questa affermazione si ricavano due punti rilevanti: per un verso, il dio viene considerato come un essere che non può compiere nulla che non sia ordinato e armonico, per un altro, la sorte è considerata come una realtà che agisce confusamente e, quindi, senza ordine,

<sup>41</sup> Questa è, in ultima analisi, l'interpretazione *causative one-sided* dell'espressione παρ' ἡμᾶς proposta (a mio giudizio, condivisibilmente) da Bobzien 2000, 293-98. Cf. anche Bobzien 1998, 283-85.

<sup>42</sup> Epic., *nat.* XXV, Laursen 1997, 35 ([34.27] Arrighetti).

<sup>43</sup> E alla possibilità, dunque, di essere «effective agents» (O'Keefe 2010, 78).

ossia senza quell'ordine a cui provvede, invece, il λογισμός. La sorte, inoltre, non va neppure considerata una ἀβέβαιος αἰτία, ovvero una causa priva di saldezza e di fondamento reali. Anche su questo punto non v'è accordo tra gli interpreti, soprattutto per motivi testuali. Senza scendere anche in questo caso in dettagli eccessivamente minuziosi, se ἀβέβαιον è presente nell'archetipo tardoantico della tradizione di Diogene Laerzio, Heinrich Lewy<sup>44</sup> in una nota del 1892 propose di leggere βέβαιον al posto di ἀβέβαιον, dato che non era disposto a credere che Epicuro potesse negare che la τύχη fosse una ἀβέβαιος αἰτία del μακαρίως ζῆν. A dire il vero, la proposta di Lewy non è stata seguita dagli interpreti e probabilmente a ragione; Epicuro, infatti, per un verso, esclude che la sorte sia una divinità ma, allo stesso tempo, è pronto ad ammettere che sia una causa ἀβέβαιος.<sup>45</sup> Si tratta di comprendere quale sia il significato di questo aggettivo. Bignone traduceva ἀβέβαιος αἰτία con «causa incostante» ma subito dopo integrava <μεγίστων ἀγαθῶν ἢ κακῶν>, traducendo dunque «[causa incostante] dei maggiori beni o mali». Bignone era costretto a inserire questa integrazione in quanto, a suo dire, «il senso non correrebbe; perché il non essere semplicemente la fortuna una causa incostante (ἀβέβαιον αἰτίαν), non sarebbe punto dimostrato da ciò che segue, cioè che da essa non provenga il bene e il male che conta per la felicità, ma che solo son posti sotto il suo influsso i principii di grandi beni e mali. Anzi, se la fortuna fosse una causa costante, da lei proverrebbe il maggior bene o male, durevole per tutta la vita. L'argomentazione corre solo se si determini, come abbiamo fatto, il valore degli effetti di questa causa incostante».<sup>46</sup> Lo stesso tipo di esigenza sembra avere Marcovich<sup>47</sup> che, infatti, «post C. Bailey»,<sup>48</sup> come si legge in apparato, aggiunge un <πάντων> tra ἀβέβαιον e αἰτίαν: se seguiamo il testo stabilito da Marcovich, Epicuro, dunque, sostenerrebbe che non bisogna credere che la sorte sia una divinità e nemmeno va escluso che si tratti di una causa incostante di ogni cosa.

Io credo che le aggiunte proposte da Bignone e Marcovich non siano necessarie; a mio parere, infatti, Arrighetti coglie nel segno quando traduce ἀβέβαιον αἰτίαν con «principio causale privo di qualsiasi fondamento di realtà». In sostanza, Epicuro riterrrebbe che non è possibile asserire che la sorte sia una causa inesistente, irreal; proprio questo è il dato più importante e significativo da tenere a mente e che forse viene a volte frainteso o posto in disparte dagli interpreti, molto verosimilmente anche a causa degli importanti problemi testuali dei paragrafi dell'*Epistola a Meneceo* in questione. Perfino nell'Epicureismo, come d'altronde attesta chiaramente la *Massima Capitale XVI*, si ritrova un posto, un margine (per quanto limitato) per la τύχη che, evidentemente, pur conservando una sua efficacia causale (sebbene *sui gene-*

<sup>44</sup> Lewy 1892, 765.

<sup>45</sup> Sulla base di Stob., *ecl.* II 9 5 (= 68 B 176 DK), Democrito considerava la τύχη μεγαλόδωρος ma ἀβέβαιος, a differenza della φύσις giudicata, invece, αὐτάρκης.

<sup>46</sup> Bignone 1920, 51 n. 3; cf. anche le note di Isnardi Parente 1983, 203 n. 1.

<sup>47</sup> Marcovich 1999, 799.

<sup>48</sup> Cf. Bailey 1926, 90 (§ 134 6) e 342.

ris),<sup>49</sup> non per questo è una divinità.<sup>50</sup> La τύχη, di conseguenza, possiede una certa efficacia causale che, tuttavia, viene limitata e circoscritta dall'azione dettata dal λογισμός del sapiente epicureo. Per questo, prosegue Epicuro, la sorte non è la causa determinante della vita beata (τὸ μακαρίως ζῆν), la stessa che vivono gli dèi: essa non concede agli uomini i beni e i mali decisivi per ottenere di vivere μακαρίως. L'azione della sorte si limita, invece, a determinare (ma ovviamente non sempre, in ogni caso e con la medesima intensità) o, più correttamente, a influire solamente sui principi di grandi beni o mali (ἀρχὰς μέντοι μεγάλων ἀγαθῶν ἢ κακῶν). Ciò significa che la sorte è, per così dire, 'attiva' quando si tratta di 'avviare' grandi beni o mali che, tuttavia, non trovano nella τύχη una causa costante e decisiva. Epicuro delimita la causalità della τύχη ai soli principi di grandi beni o mali, pertanto può capitare che questi contribuiscano all'ottenimento della felicità, ma questa non è affatto la 'regola'. Per tale motivo Epicuro ribadisce che la τύχη non può fornire beni e mali che siano in grado di determinare la vita beata: se così fosse, lo spettro di azione dell'uomo sarebbe assai ridotto, se non del tutto nullo.

Si ricorderà che il frammento 119 DK di Democrito nella redazione di Dionisio<sup>51</sup> si concludeva mettendo in luce l'errore a cui vanno incontro gli uomini: «infatti essi esaltano non la saggezza come fortunata (εὐτυχῆ τὴν φρόνησιν), ma la fortuna come sommamente saggia (ἐμφορονεστάτην [...] τὴν τύχην).» L'inizio del § 135 dell'*Epistola a Meneceo* sembra andare nella stessa direzione del frammento democriteo;<sup>52</sup> secondo Epicuro, infatti, date l'incostanza e l'instabilità della sorte, è preferibile (κρεῖττον) essere saggiamente sfortunati (εὐλογίστεως ἀτυχεῖν) piuttosto che stoltamente fortunati (ἢ ἀλογίστεως εὐτυχεῖν), laddove, per Democrito, gli uomini, per via della loro elevata dissennatezza, celebrano il caso come saggio al massimo grado e la φρόνησις come fortunata. Epicuro ha chiarito in modo assai lucido che la sorte non potrebbe essere considerata una divinità perché la sua azione è ἀτάκτως; per questo non è possibile che la τύχη possieda regolarità e costanza tali da determinare in ogni caso la felicità e l'ottenimento dell'imperturbabilità. In altri termini, Epicuro colloca senza alcun dubbio il λογισμός al di sopra della τύχη nella direzione della vita, se arriva a dire che è meglio essere sfortunati ma in modo (positivamente) saggio, piuttosto che fortunati ma ἀλογίστεως: il λογισμός e non la τύχη, infatti, permette di regolare costantemente gli eventi con ordine e senno, resistendo così agli eventuali 'colpi' instabili e mutevoli della sorte. A livello delle azioni (ἐν ταῖς πράξεσι), del resto, è meglio che ciò che viene deciso con ragione non sia coronato dalla sorte, piuttosto che l'opposto. Può verificarsi, infatti, che la sorte porti a buon fine un proposito fatto con retto giudizio, ma questo non può accadere sempre: è allora meglio

<sup>49</sup> A ragione Long 2006a rileva come l'attributo ἀβέβαιος fa in modo che la αἰτία in questione possa difficilmente essere considerata «a genuine cause at all» (162).

<sup>50</sup> Cf. Morel 2011, 155 n. 34. Di diverso avviso, per esempio, Kechagia 2011 per cui «Now according to Epicurean theory chance should be thought of as neither a divine nor a causal power in human life» (64).

<sup>51</sup> V. *supra*, 178-79.

<sup>52</sup> Cf. anche Stob., *ecl.* III 4 71 e III 5 26 = 68 B 197 e 210 DK.

che un proposito, un giudizio formulato grazie all'ausilio della ragione sia sfortunato piuttosto che venga coronato dalla 'fluttuante' τύχη, che, d'altronde, come attesta un luogo del cosiddetto *Trattato etico epicureo* (PHerc. 346),<sup>53</sup> i saggi epicurei sembrano svalutare e considerare οὐ προσδοκητή (col. II 13), cioè, alla lettera, 'non attesa', a causa del suo carattere instabile e mutevole.

La posizione di Epicuro sulla (ristretta) efficacia causale della τύχη e sull'azione del λογισμός viene confermata dagli Epicurei seriori, sia da quelli della prima generazione sia da quelli cronologicamente più lontani dal Maestro. Per motivi di spazio, la trattazione che segue non intende affatto essere esaustiva dell'intera tradizione epicurea; mi occuperò brevemente, infatti, solo di quegli Epicurei che mi sembrano più rilevanti in relazione al tema qui preso in esame.

È noto che le cosiddette *Sentenze Vaticane* non contengono esclusivamente massime di Epicuro; alcune, infatti, sono attribuibili a Metrodoro. È il caso della *Sentenza Vaticana 47* che, a ragione, l'editore dei frammenti metrodorei Alfred Körte, sulla base del confronto con due luoghi rispettivamente di Plutarco (*de tranquill. an.* 18 p. 476C) e di Cicerone (*Tusc.* V 9 27), ha rubricato sotto il frammento 49 della sua edizione:

Ti ho prevenuta (προκατείλημμαί), o sorte, e ti ho tolta ogni via di scampo. Non a te né mai ad alcuna circostanza (περιστάσει) ci arrenderemo: ma quando una ineluttabile necessità (τὸ χρεών) ci imponga di andarcene, ce ne andremo sputando (προσπύσαντες) forte sulla vita e su quanti si attaccano a essa stoltamente,<sup>54</sup> proclamando con un bel peana<sup>55</sup> quanto bene abbiamo vissuto.<sup>56</sup>

È indubbio che la massima metrodorea, ricca di allusioni lessicali e spie linguistiche proprie della prosa di Epicuro,<sup>57</sup> espliciti un energico disprezzo nei confronti della mutevolezza della sorte e, quindi, delle circostanze che essa provoca. Di questo 'spirito' tanto vigoroso dovette accorgersi anche Cicerone che, nelle *Tusculanae*, dopo aver riportato in sintesi la *Massima Capitale XVI* di Epicuro (*fortunam exiguam intervenire sapienti*), è pronto a riconoscere che la sentenza metrodorea (*Occupavi te [...] Fortuna, atque cepi, omnisque aditus tuos interclusi, ut ad me adspirare non posses*) esprime lo stesso concetto di quello epicureo ma *melioribus verbis*. Gli eventi mutevoli non devono spingerci a stimare eccessivamente l'attaccamento alla vita, visto che dovremo necessariamente abbandonarla una volta o l'altra. Alla massima metrodorea si collega bene un'altra sentenza trasmessa dallo Pseudo-Massimo Confessore:

<sup>53</sup> L'edizione di riferimento rimane quella stabilita da Capasso 1982.

<sup>54</sup> Si legge qui περιπλεκόμενοις (Usener) al posto del trådito περιπλαττομένοις: cf. Isnardi Parente 1983, 532 n. 1. Diversamente legge Bignone 1920, 156 n. 5.

<sup>55</sup> Sul tema della composizione di un peana alla fine della vita v. anche Diog. Oen., 3 II 12-III 1 Smith.

<sup>56</sup> *Sent. Vat.* 47 = 49 Körte (trad. Isnardi Parente).

<sup>57</sup> Cf. le occorrenze di προσπύω (sputare) in Stob., *ecl.* XVII 34 (= 181 Us.), Athen., *deipn.* XII 547a e Plutarch., *adv. Col.* 30 1124E (= 512 Us.).

Di Metrodoro: non cercare (μὴ ζῆτει) che le cose che accadono accadano così come vuoi tu (γίνεσθαι τὰ γινόμενα ὡς θέλεις), ma cerca di volerle così come accadono.<sup>58</sup>

Il disprezzo della τύχη è intrinsecamente legato alla volontà e alla deliberazione: lamentarsi che le cose accadono proprio nella maniera in cui non vogliamo, dice Metrodoro, è da dissennati. L'importante è volere che gli eventi accadano così come si verificano, in modo tale che la sorte non possa sorprenderci con la sua completa instabilità.

Si ritraccia un atteggiamento simile anche in Ermarco, come testimonia un luogo filodemeo del *De oeconomia*:

Per dire più propriamente, far partecipi gli amici e quanti degli altri non sono indegni sembra essere ad alcuni privazione e diminuzione del patrimonio; invece curarsi di siffatti uomini è per Ermarco un possesso più utile che (occuparsi) dei campi e un tesoro sicurissimo di fronte alla sorte (πρὸς τὴν τύχην ἀσφαλέςτατοι θησαυροί).<sup>59</sup>

L'amicizia è sicuramente uno dei mezzi privilegiati per ottenere la ricchezza (da non considerarsi ovviamente nei termini di smodatezza e di avidità)<sup>60</sup> e per conservarla; condividere il proprio patrimonio con gli amici non costituisce una diminuzione o un rischio per il proprio patrimonio ma, anzi, un possesso sicuro πρὸς τὴν τύχην. La posizione di Ermarco si iscrive nel più ampio tema (genuinamente) epicureo della ἀσφάλεια φιλίας, così come viene lucidamente esemplificato dalla *Massima Capitale* XXVIII. Non solo nell'ambito della ricchezza ma, più in generale, della vita la sicurezza dell'amicizia, ossia il poter contare concretamente sugli amici, è un ottimo antidoto ai colpi della sorte che pure agisce in modo (parzialmente) incontrollato sulla nostra esistenza, come lo stesso Ermarco indirettamente riconosce.

Uno dei casi più interessanti che conferma in maniera particolarmente chiara e diretta quanto la problematica del rapporto tra τύχη e λογισμός fosse significativa in seno all'Epicureismo è lo scritto di Colote *Contro l'Eutidemo di Platone* conservato nel *PHerc.* 1032, i cui resti testuali si leggono ancora nell'edizione di Wilhelm Crönert.<sup>61</sup> In una sezione dell'opera Colote criticava la relazione tra εὐτυχία e σοφία stabilita da Socrate con il suo giovane interlocutore Clinia nell'*Eutidemo* (278E-281E). Senza entrare nei dettagli della trattazione platonica, nel contesto dell'educazione giovanile e dell'esortazione alla filosofia, il problema di fondo è quello dello 'stare bene', dello εὖ πράττειν tanto nella sua accezione passiva (stare/sentirsi bene) quanto in quella attiva (agire/fare bene). Per ottenere di 'stare bene', occorre servirsi di beni tra cui Socrate enumera alcune qualità morali alle quali aggiunge la

<sup>58</sup> Ps.-Max. Conf., *Loci Communes* 71.27/42.21 Ihm 1049 = 50 Körte (trad. Isnardi Parente, modificata).

<sup>59</sup> Philod., *vit.* IX (*PHerc.* 1424) coll. XXIV 41- XXV 4, 68 Jensen = 45 Longo Auricchio.

<sup>60</sup> Cf. Epic., *SV* 43, nonché, su questo tema, Spinelli 1996. V. anche Tsouna 2012, xxx-xxxvii.

<sup>61</sup> Su questo scritto coloteo v. Concolino Mancini 1976, 64-66; Alesse 2003, 105-06, e, in particolare, Kechagia 2011, 62-68; più in generale si veda Corti, di prossima pubblicazione.

σοφία presentata in prima istanza come distinta dalla εὐτυχία o ‘successo’. In un secondo momento, però, Socrate convince Clinia della sostanziale identità tra σοφία ed εὐτυχία, benché poi giunga alla conclusione che «se la sapienza è presente, colui a cui sia presente non ha affatto bisogno in più del successo»<sup>62</sup> (280B), di conseguenza l’identità tra σοφία ed εὐτυχία, alla fine, viene meno. Il punto significativo è che quando Socrate propone l’equivalenza tra σοφία ed εὐτυχία, Clinia si meraviglia, evidentemente perché non riesce a comprendere le ragioni di questa identità, la stessa che Colote critica nel suo scritto. È assai probabile che Platone in qualche modo giochi con il doppio valore di εὐτυχία.<sup>63</sup> per un verso, infatti, l’εὐτυχία indica il successo nel senso della ‘buona fortuna’ che si può ottenere indipendentemente dalla propria azione, per sorte, appunto, ed è per questo che Clinia si meraviglia; infatti, l’εὐτυχία, in questa accezione, non potrebbe avere nulla a che fare con la σοφία. Per un altro, l’εὐτυχία, intesa come successo che si raggiunge tramite un’azione retta e deliberata, è direttamente connessa allo εὖ πράττειν.<sup>64</sup> Di conseguenza, per Socrate l’identità tra εὐτυχία e σοφία è, per così dire, solo ‘temporanea’ nel dialogo; ciononostante, Colote, riportando esattamente il passo platonico (T. III p. 7a 1-6), concentra la sua critica sull’equivalenza di εὐτυχία e σοφία. In effetti, Colote non solo sembra mettere in contrapposizione τὰ μετὰ λογισμοῦ a ciò che è ἀπὸ ταῦτομάτου (T. V p. 9d 6-9), ma sostiene che la felicità della vita (ἡ τοῦ βίου εὐδαιμονία) segue dal deliberare (βουλευέσθαι) sulle cose in modo corretto e in maniera utile (ὀρθῶς καὶ χρησίμως; T. V p. 9c 3-7), dunque da una vera e propria attività che il soggetto agente svolge.<sup>65</sup> In ultima analisi, pertanto, Colote sembra rivendicare contro l’assunto socratico-platonico l’accezione evidente del termine εὐτυχία e ribadire, perfettamente in linea con l’originaria posizione di Epicuro, che la sapienza di certo non può acquistarsi grazie al caso<sup>66</sup> (è significativo che Colote parli di ταῦτόματων piuttosto che di τύχη)<sup>67</sup> ma in virtù dell’uso e dell’applicazione del λογισμός

<sup>62</sup> Trad. Decleva Caizzi.

<sup>63</sup> Cf. a riguardo le utili osservazioni di Decleva Caizzi 1996, 53-54.

<sup>64</sup> È molto probabile che, quando Aristotele si occupa in *Phys.* B 6 (197b1-13) della differenza tra caso e fortuna e asserisce che la fortuna (τύχη) riguarda τὰ πρακτά, abbia in mente questi luoghi dell’*Eutidemo*. Aristotele, infatti, è del parere che la τύχη concerna l’ambito dello εὐτυχεῖν o, in senso lato, della πρᾶξις. Ne sarebbe prova il fatto che il successo è identico alla felicità o le è vicino (ταῦτόν εἶναι τῇ εὐδαιμονίᾳ ἢ εὐτυχίᾳ ἢ ἐγγύς), quindi la felicità è una certa azione, è, appunto, un agire bene (ἢ δ’εὐδαιμονία πρᾶξις τις· εὐπραξία γάρ). Di conseguenza, conclude Aristotele, ὥσθ’ ὁπόσοις μὴ ἐνδέχεται πρᾶξαι, οὐδὲ τὸ ἀπὸ τύχης τι ποιῆσαι, «a tutti quelli che non possono agire non è dato neppure di fare qualcosa con fortuna» (trad. Radice).

<sup>65</sup> Sulla connessione già democritea tra saggezza e (buona) deliberazione cf. *Etym. Orion.* p. 153 5 (= 68 B 2 DK).

<sup>66</sup> Cf. in proposito la testimonianza (che dovrebbe conservare materiale epicureo) di Porfirio (*ad Marcell.* 30 = 489 Us.) per cui σοφία δὲ καὶ ἐπιστήμη οὐδαμῶς τύχης κοινωνεῖ.

<sup>67</sup> Anche nel *fr.* 71 Smith (v. *infra*) Diogene di Enoanda parla di ταῦτόματων (II 3-4), alternando, però, questo termine a τύχη. La presenza di ταῦτόματων in Colote e in Diogene non può non rammentare la fondamentale trattazione aristotelica dei capitoli 4-6 di *Phys.* B. Si tenga presente, inoltre, che Aristotele, pur ammettendo che caso e fortuna esistano (196b10-17), nega che τύχη e αὐτόματων



indispensabile per l'ottenimento di quella εὐδαιμονία che è il fine della filosofia epicurea.

A ulteriore conferma del fatto che la tematica di cui ci si occupa in questa sede sia stata davvero significativa, non stupirà che, entro confini spaziali e cronologici alquanto lontani dalla scuola madre di Atene, in uno dei frammenti litici di Enoanda, forse appartenenti alla *Lettera a Dionisio (e a Caro?)*, Diogene non solo cita quasi esattamente (o almeno rispetto a come la riporta D.L. X 144) la *Massima Capitale* XVI, ma discute in termini particolarmente chiari ed efficaci la relazione tra τύχη e λογισμός. Vale la pena di riportare per intero il testo del fr. 71 e la traduzione stabiliti dall'editore Martin Ferguson Smith:

I	[ἡμεῖν δὲ δὴ]	
	γὰρ συναντᾶν ἢ τύχη	
	καὶ κακῶς ποιεῖν, ἀλλὰ	
	σπανίως· οὐ γὰρ ὕλην ἔ-	
	χει, καθάπερ τὸ πῦρ, ἧς	5
	ἐπιλάβηται. πρὸς ταῦτα	
	[ο]ὔν Ἐπίκουρος ἀπιδῶν	
	[ὄλ]ην μὲν ἀπὸ τῶν πρα-	
	γμάτων ἄραι τὴν τύχην	
	οὐκ ἠθέλησεν (ἰταμὸν	10
	γὰρ ἦν καὶ οὐ φιλοσόφου	
	σεμνότητος οὕτω φα-	
	νεροῦ καταψεύσασθαι	
	πράγματος καὶ ἐν μέ-	
	σῳ πᾶσιν προδήλου), μὴ	
—		
II	ὀλίγα δὲ μόν[ον ἐκάλεσε]	
	μεικρά. ὥσπ[ερ οὖν ἢ τοῦ]	
	σοφοῦ διάθεσ[ις τὴν ταῦ]-	
	τομάτου συν[τυχίαν]	
	παραδεῖξαι ἔ[χει τοι]-	5
	αὐτὴν τινά, [οὔτως, ὡς ἔοι]-	
	κεν, βραχέα π[οιεῖ κυρί]-	
	ως, ὡς λέγει Νε[οκλείδης]	
	“βραχέα σοφῶ [τύχη παρεν]-	
	πείπτει, τὰ δ[ὲ μέγιστα]	10
	καὶ κυρι[ώ]τα[τα ὁ λογισ]-	
	μὸς διο[ικ]εῖ κ[αὶ διώκη]-	
	σεν.” Δε.Λ.Τε[— — — — —μά]-	
	λιστα I- — — — — — — — — — —	

siano identici in quanto il caso ha maggiore estensione rispetto alla fortuna (197a 36-b1). Per una recente analisi complessiva dell'indagine aristotelica su caso e fortuna v. Masi 2013, 128-40.

Chance [can] befall us and do harm, but rarely; for it does not have fuel, like fire, which it may lay hold of. So Epicurus, having regard to these matters, refused to remove chance from things entirely (for it would have been rash and incompatible with philosophical respectability to give a false account of a matter so clear and patently obvious to all), but not a few occurrences [he called only] small. As [then the] disposition of [the wise] man can represent the accidental [happening in this way, so, it seems, it] seldom [operates dominantly], as [the son of Neocles] says: «It is seldom that [chance] impedes the wise man: it is reason which controls [and controlled] the [greatest] and most important matters.» ..... [most of all]

Come Metrodoro, Diogene di Enoanda usa di certo un'immagine energica ed efficace per descrivere il fatto che la fortuna non possa danneggiarci se non raramente (σπανίως); la τύχη, infatti, non possiede, come il fuoco, della materia o, più letteralmente, della legna (ύλη) di cui possa servirsi. Successivamente Diogene conferma direttamente che Epicuro non poté rimuovere completamente dalle cose l'azione della τύχη, in quanto ciò sarebbe risultato avventato e filosoficamente imprudente, dato che l'attività della sorte è una questione a tutti chiara ed evidente. Per non risultare troppo 'azzardato', quindi, Epicuro conservò la τύχη ma ne limitò di gran lunga l'efficacia; esattamente in questa limitazione consiste la διάθεσις del σοφός (epicureo), ovvero quella costante disposizione che fa sì che il saggio possa rappresentarsi gli avvenimenti fortuiti come circoscritti e controllati dal suo λογισμός.

Questa rapida rassegna di alcuni tra i più importanti esponenti dell'Epicureismo della prima generazione fino a quello di età imperiale convalida la rilevanza filosofica del rapporto tra τύχη e λογισμός. È altrettanto significativo che gli Epicurei non si allontanarono dall'originario insegnamento di Epicuro e rispettarono in pieno la sua dottrina che, da un lato, ammetteva l'esistenza e l'azione della sorte, dall'altro, però, circostanziava la sua (rada) efficacia causale in virtù del λογισμός del saggio che sa disporre diacronicamente gli eventi fortuiti della vita. A mio parere, è in questo contesto che si può comprendere a fondo un passo dell'*Epistola a Meneceo* sul futuro:

Si deve ricordare ancora che il futuro (τὸ μέλλον) non è né del tutto nostro, né del tutto non nostro (οὔτε πάντως ἡμέτερον οὔτε πάντως οὐχ ἡμέτερον), affinché né ci aspettiamo che assolutamente si avveri, né disperiamo come se assolutamente non si avveri.<sup>68</sup>

Credo che probabilmente uno dei migliori e più efficaci 'testi paralleli' che potrebbero essere richiamati a 'commento' di questo luogo epicureo sia una celeberrima pagina del Capitolo XXV<sup>69</sup> del *De principatibus* di Niccolò Machiavelli dove, prima dell'icastica immagine dei «fiumi rovinosi», si legge che «Nondimanco, perché il nostro libero arbitrio non sia spento, iudico potere essere vero che la fortuna sia arbitra della metà delle azioni nostre, ma che *etiam* lei ne lasci governare l'altra metà, o presso, a noi». La supremazia della 'virtù' del principe in Machiavelli e

<sup>68</sup> Epic., *Men.* 127 (trad. Arrighetti).

<sup>69</sup> Il cui titolo è: *Quantum fortuna in rebus humanis possit, et quomodo illi sit occurrendum.*

quella del λογισμός del saggio in Epicuro denotano un certo 'ottimismo' – che non possiede nulla di finalistico o di provvidenziale – nei riguardi della capacità dell'uomo di fronteggiare quegli eventi che la τύχη incontrollata e volubile provoca. Si tratta, infatti: o di 'sfruttare' gli accadimenti fortuiti, cercando di sottrarsi per quanto possibile ai colpi della sorte o, a seconda del caso, 'assecondandoli' (Machiavelli); oppure di 'attivare' il λογισμός (Epicuro) capace di apportare ordine e disposizione negli eventi provocati da quella incerta e, per certi versi, angosciante fortuna, a cui soprattutto in età ellenistica si rendeva culto. Quella *fortuna* o τύχη che, pur non contravvenendo alla dottrina del Maestro,<sup>70</sup> Lucrezio e Filodemo non esitavano a definire rispettivamente *gubernans*<sup>71</sup> e πάντων δυνάστις ἀνθρώπων.<sup>72</sup>

### Bibliografia

Alesse, F., 2003, *La polemica di Colote contro il 'socratico' Menedemo*, "Cronache Ercolanesi", 33, 101-06.

Arrighetti, G., 1973, (a cura di), *Epicuro: Opere*, Torino : Einaudi.

Bailey, C., 1926, (ed.), *Epicurus: The Extant Remains*, Oxford : Clarendon Press.

Bignone, E., 1920, *Epicuro*, Bari : Laterza.

Bobzien, S., 1998, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford : Oxford University Press.

Bobzien, S., 2000, *Did Epicurus Discover the Free Will Problem?*, "Oxford Studies in Ancient Philosophy", 19, 287-337.

Calvino, G., 1983, *Istituzione della religione cristiana*, a cura di G. Tourn, 2 voll., Torino : UTET.

Capasso, M., 1982, (a cura di), *Trattato etico epicureo (PHerc. 346)*, Napoli : Giannini.

Concolino Mancini, A., 1976, *Sulle opere polemiche di Colote*, "Cronache Ercolanesi", 6, 61-67.

Corti, A., di prossima pubblicazione, *L'adversus Colotem di Plutarco. Storia di una polemica filosofica*.

<sup>70</sup> Per alcune indispensabili chiarificazioni sull'espressione lucreziana e su quella filodemea cf. rispettivamente Long 2006a, 163 e Henry 2009, 57 n. 95.

<sup>71</sup> Lucret., *DRN* V 107.

<sup>72</sup> Philod., *de morte* 24 36 Henry.

- Crönert, W., 1906, *Kolotes und Menedemos: Texte und Untersuchungen zur Philosophen- und Literaturgeschichte*, Mit einem Beitrag von P. Jouguet und P. Perdrizet und einer Lichtdrucktafel, Studien zur Palaeographie und Papyruskunde VI, hrsg. von C. Wessely, Leipzig : Avenarius.
- Decleva Caizzi, F., 1996, (a cura di), *Platone: Eutidemo*, Milano : Bruno Mondadori.
- De Sanctis, D., 2010, Φρόνησις e φρόνιμοι *nel Giardino*, "Cronache Ercolanesi", 40, 75-86.
- Diels, H. - Kranz, W., 1951-1952, (hrsg.), *Die Fragmente der Vorsokratiker griechisch und deutsch*, 6. verbesserte Auflage, 3 Bände, Berlin : Weidmannsche Verlagsbuchhandlung.
- Dorandi, T., 2010, *Diogene Laerzio, Epicuro e gli editori di Epicuro e di Diogene Laerzio*, "Eikasmos", 21, 273-301.
- Dorandi, T., 2013, (ed.), *Diogenes Laertius: Lives of Eminent Philosophers*, Cambridge : Cambridge University Press.
- Erler, M., 2010, Νήφων λογισμός: *A proposito del contesto letterario e filosofico di una categoria fondamentale del pensiero epicureo*, "Cronache Ercolanesi", 40, 23-29.
- Frede, M., - Striker, G., 1996, (eds.), *Rationality in Greek Thought*, Oxford : Clarendon Press.
- Giannantoni, G., - Gigante, M., 1996, (a cura di), *Epicureismo greco e romano*, Atti del Congresso Internazionale, Napoli, 19-26 maggio 1993, 3 voll., Napoli : Bibliopolis.
- Henry, W.B., 2009, (ed.), *Philodemus: On Death*, Atlanta : Society of Biblical Literature.
- Hourcade, A., 2006, *Le problème de la responsabilité chez Épicure*, "Studi Classici e Orientali", 52, 107-39.
- Isnardi Parente, M., 1983, (a cura di), *Opere di Epicuro*, Torino : UTET.
- Kechagia, E., 2011, *Plutarch Against Colotes: A Lesson in History of Philosophy*, Oxford : Oxford University Press.
- Konstan, D., 2012, *Epicurean Happiness: A Pig's Life?*, "Journal of Ancient Philosophy", 6/1, 1-24 (<http://www.revistas.usp.br/filosofiaantiga/article/view/43309>).
- Laursen, S., 1997, *The Later Parts of Epicurus, On Nature, 25th Book*, "Cronache Ercolanesi", 27, 5-82.
- Leszl, W., 2009, *I primi atomisti: raccolta dei testi che riguardano Leucippo e Democrito*, I testi in traduzione italiana con CD allegato, Firenze : Olschki.
- Lewy, H., 1892, *Einiges über Τύχη*, "Jahrbücher für classische Philologie", 145, 761-67.
- Long, A.A., 2006, *From Epicurus to Epictetus: Studies in Hellenistic and Roman Philosophy*, Oxford : Clarendon Press.
- Long, A.A., 2006a, *Chance and Laws of Nature in Epicureanism*, in Long 2006, 157-77.
- Long, A.A., - Sedley, D.N., 1987, (eds.), *The Hellenistic Philosophers*, 2 voll., Cambridge : Cambridge University Press.
- Marcovich, M., 1999, (ed.), *Diogenis Laertii Vitae Philosophorum*, vol. I: Libri I-X, Stuttgartiae, Lipsiae : Teubner.
- Masi, F.G., 2006, *Epicuro e la filosofia della mente: Il XXV libro dell'opera Sulla Natura*, Sankt Augustin : Academia Verlag.
- Masi, F.G., 2013, *Le cause della fortuna: un'aporia. Aristotele, Fisica B 5. 197A20-25*, "Elenchos", 34, 127-53.

- Maso, S., 2008, *Capire e dissentire: Cicerone e la filosofia di Epicuro*, Napoli : Bibliopolis.
- Morel, P.-M., 1996, *Démocrite et la recherche des causes*, Préface de J. Brunschwig, Paris : Klincksieck.
- Morel, P.-M., 2000, *Atome et nécessité: Démocrite, Épicure, Lucrèce*, Paris : Presses Universitaires de France.
- Morel, P.-M., 2005, *Democrito e il problema del determinismo: A proposito di Aristotele*, *Fisica II*, 4, in Natali - Maso 2005, 21-35.
- Morel, P.-M., (éd.), 2011, *Épicure: Lettres, maximes et autres textes*, Paris : Flammarion.
- Natali, C., - Maso, S., 2005, (a cura di), *La catena delle cause. Determinismo e antideterminismo nel pensiero antico e in quello contemporaneo*, Amsterdam : Hakkert.
- O'Keefe, T., 2010, *Epicureanism*, Durham : Acumen.
- Perilli, L., 1996, *La teoria del vortice nel pensiero antico: Dalle origini a Lucrezio*, Pisa : Pacini.
- Schofield, M., 1996, *Epilogismos: An Appraisal*, in Frede - Striker 1996, 221-37.
- Sedley, D., 2011, *Creazionismo: Il dibattito antico da Anassagora a Galeno*, Edizione italiana a cura di F. Verde, Roma : Carocci.
- Silvestre, M.L., 1985, *Democrito e Epicuro: Il senso di una polemica*, Napoli : Loffredo.
- Spinelli, E., 1996, *Epicuro contro l'avidità di denaro*, in Giannantoni - Gigante 1996, I, 409-19.
- Tsouna, V., 2012, (ed.), *Philodemus: On Property Management*, Atlanta : Society of Biblical Literature.
- Usener, H., 1887, (ed.), *Epicurea*, Lipsiae : Teubner.
- Von der Muehl, P., 1922, (ed.), *Epicuri Epistulae tres et Ratae Sententiae a Laertio Diogene servatae. Accedit Gnomologium Epicureum Vaticanum*, Lipsiae : Teubner.



Erik Eliasson

## PLOTINUS ON FATE (EIMAPMENH)

### *Abstract*

The paper argues that rather than oscillating between a Peripatetic and a Stoic position, Plotinus' account of Fate in *Enneads* is distinctively Platonist. Through a comparison with the 'standard' Middle-Platonist theory of how Fate and 'that which depends on us' are compatible, it is argued that Plotinus' account shares many of the key elements of that theory, and arises from a similar exegesis of the very same Platonic source-texts, in particular the choice of lives-section of the myth of Er in *Republic X*. Still, Plotinus, in contrast to the Middle-Platonist theory's key notion that the soul's activity or our agency as such is not determined by Fate, puts a stronger emphasis on the Platonic point that 'virtue has no master', and his account implies that only the activity of the sage, the soul which lives on the intelligible level, is not determined by Fate, a position that resembles the position expressed in Alcinous's *Didascalicus*, chapter 2, on the two lives.

*Keywords:* Determinism, Fate, Middle Platonism, Plotinus, Providence.

### 1. Introduction

In their recent translation and commentary of Plotinus' treatise [3] III 1 *On Fate*, L. Brisson *et al.* claim that there is a tension in Plotinus' position on Fate, namely in that he sometimes comes close to Alexander of Aphrodisias' Peripatetic emphasis of the contingency of the sublunar world, and sometimes instead emphasises the 'universal connection' and thus comes close to 'Stoic fatalism', especially in the two treatises *On Providence*.<sup>1</sup> Their discussion refers, in addition to Alexander's *De fato*, to Pseudo-Plutarch's *On Fate*. On the whole, though, they do not mention the standard Middle-Platonist theory of Fate, to which Pseudo-Plutarch's *On Fate* is considered to be one of the main sources.

In what follows I will analyse what Plotinus says about Fate in the *Enneads* with the focus on some key elements that I think have close resemblance to the central notions of the standard Middle-Platonist theory of Fate, and forms part of an exegesis of the same Platonic source-texts as that theory. This comparison thus helps to shed some light on the sometimes quite unclear accounts of Fate given in the *Enne-*

<sup>1</sup> Brisson *et al.* 2002, 147.

*ads*, and also shows how Plotinus differs from the standard Middle-Platonist theory. In this way, I hope to show that Plotinus position after all is neither sometimes Peripatetic, nor sometimes Stoic, but rather generally Platonist.

## 2. The Platonic source-texts

The key source-texts to the Middle-Platonist theory of Fate, are the myth of Er in the *Republic* X, the account of the conditions of incarnated individual souls in the *Timaeus* and the parallel account in the *Laws*. While focusing on different things, they all involve some aspect of the relation between human agency, *i.e.* the agency of the human soul, and other causal factors, particularly factors due to its embodied state, and some notion of necessity.

In the Myth of Er, it is the *connection* between the choice of life and its consequences (*i.e.* specific events happening to the future embodied soul), that is explicitly said to be necessary. Moreover, while there is no explicit characterisation of all such connections as being law-like, and even if the later standard word for Fate εἰμαρμένη only figures at *Rep.* 619C1 depicting the content or portion of the choice made by a soul, not the connection between choices and their consequences, the entire mythological setting evokes a quasi-legal procedure, and significantly one where the legal administrators – the deities, their priests and the guardian-spirits – *assure the necessity of the connection* between the choices made by the souls, and the consequences of their choices, *i.e.* the specific embodied lives. Not all these aspects are brought out in the other relevant Platonic texts also drawn upon in the Middle-Platonist discussions of Fate.

The discussion of the ‘for-ordained laws’ (the νόμοι εἰμαρμένοι) at *Timaeus* 42A3-B2 rather involves the notion that when souls are necessarily embodied, such and such consequences necessarily follow for all of them, and the laws of Fate are thus the *general built-in constraints* in this embodied life.

The account at *Laws* 904C6-9 of how the cause of the changes of things possessing soul lies within themselves, while the resulting bodily changes on the other hand all follow the law of Fate (the τάξις καὶ νόμος τῆς εἰμαρμένης), also focuses on the *general constraints* of embodied life, but in addition involves the distinction between our own individual non-necessitated agency on the one hand and the different necessary consequences on the other.

## 3. The central elements in the standard Middle-Platonist theory of Fate

The standard Middle-Platonist account of Fate and its compatibility with what depends on us (τὸ ἐφ’ ἡμῶν),<sup>2</sup> is preserved mainly in Ps.-Plutarch’s *De fato*, Nemesius

<sup>2</sup> This account of the Middle-Platonist theory draws mainly on Eliasson 2013.



of Emesa's *De natura hominis*, Calcidius' *In Timaeum*, Alcinous' *Didascalicus*, Apuleius' *De Platone*, and to some extent in Maximus of Tyre's, *Dissertationes*.<sup>3</sup> The theory probably dates from the first half of the second century.<sup>4</sup>

In response to Stoics such as Chrysippus, who had defended the principle that all things are included in Fate and that *all things happen according to Fate*,<sup>5</sup> the Middle-Platonist theory, drawing particularly on the choice of lives section of the myth of Er, introduced the idea that Fate has the conditional or hypothetical form of the law of a state.<sup>6</sup> As the law of a state determines certain consequences for certain actions, so does Fate, and similarly, Fate includes all things, but some only 'hypothetically', e.g. what is ἐφ' ἡμῖν, and others 'as consequences' of the former. The point is that only the latter are determined by Fate.<sup>7</sup> A frequent example is the hypothesis 'if Laios begets a son', and the consequence following from it 'Laios will be killed by his son'. Another is the hypothesis 'if Paris steals Helen', and its consequence 'the Greeks will go to war'.<sup>8</sup>

G. Boys-Stones helpfully depicts the elements of the theory as follows:

1. Fate is a subordinate instrument of providence, operating in the natural realm;
2. insofar as it is active in the world, fate ('fate as *energeia*') is understood to be 'divine law which ineluctable cause makes incapable of transgression';
3. the substance to which this activity belongs ('fate as *ousia*') is the tripartite world soul. Thus the three parts of the world soul are associated with the three Fates of mythology: i) the fixed sphere of the stars with Clotho; ii) the planetary sphere with Atropos; iii) the sublunary sphere with Lachesis.

<sup>3</sup> Ps.-Plutarch, *De fato*, *passim*; Alcinous, *Did.* XXVI; Nemesius, *NH* 109.9ff. (with *NH* 135-6; *NH* 101.20ff.); Calcidius, *In Timaeum* 142-190; Apuleius, *De Platone* I 12; Maximus of Tyre, *Diss.* XIII, though as rightly pointed out by Trapp 1997, 115, Maximus' treatment is subordinate to the main theme of *Diss.* XIII, i.e. the compatibility of prophecy and human intelligence (γνώμη). The theory is echoed already in Tacitus, *Ann.* (c. 110-114 AD) VI 22, 5-8 Fisher. Cf. Theiler 1946/1966, *passim*. It is clearly expressed later by Porphyry, *Περὶ τοῦ ἐφ' ἡμῖν*, *ap.* Stobaeus, II 42.21-30 W-H=271F, 20-29 Smith. Boys-Stones 2007, 431-47, suggests that Plutarch provides evidence for the theory at *QC* 740C, but cf. Eliasson 2013, 63 n. 14.

<sup>4</sup> Gercke 1886, followed by Moraux 1984, 495-96, and Bobzien 1998b, 147f.

<sup>5</sup> Cf. e.g. Cicero, *De fato* ch. 40-46; A. Gellius, *NA* VII ii; Nemesius, *NH* 34.

<sup>6</sup> I.e. in Apuleius, *De Platone* I 12, 205 Beaujeu; Porphyry, *Περὶ τοῦ ἐφ' ἡμῖν*, *ap.* Stobaeus, II 8 42.21-30 W-H=271F, 20-29 Smith. In Maximus of Tyre, *Diss.* XIII this idea is never explicit, though his overall point seems to be that both divine prophecy (through e.g. Apollo) and human foresight at its best (e.g. Socrates) reveal law-like connections between some things e.g. wickedness and intemperance, and their consequences.

<sup>7</sup> Boys-Stones 2007, instead argues that the theory (like the Stoic target theory), defended the idea that all events in the world repeat themselves in reoccurring time-cycles, and hence that this should be seen as overriding the distinction between things included in Fate and fated, and things included in Fate but not fated, in that both types of things are predetermined, but cf. Eliasson 2013, 65 n. 20, and von Boeft 1970, who raised doubts against the earlier attempts of Gercke and others to take the reoccurring time-cycles as part of the common theory.

<sup>8</sup> On both examples see Eliasson 2013, 64 n. 18, 65 n. 19.

4. The number of particular events in the natural realm is infinite, but fate (as the expression of divine law) must be finite. So rather than specifying events *seriatim*, fate is understood to express general laws of consequence. Fate does not say, for every event, that y will happen, but that ‘if x happens, *then* y will follow’. In this way, everything is *in* fate (everything falls under its laws), but not everything happens *by* fate (*i.e.* not everything is fated).

5. The realm of human rational decision is whatever in the realm of the possible is neither *necessary*, nor *usual*, nor *unusual* (these last two categories being explained in terms of what is ‘natural’). An example is: walking or not walking.

6. The good order of the cosmos ultimately relies on the (‘primary’) providence of the supreme creator god; but fate operates under its direction as a ‘secondary providence’. Further provision is made for the care of individuals in the work of the guardian daemons.<sup>9</sup>

As we will see in what follows, the comparison with this Middle-Platonist theory in many ways helps to clarify what Plotinus says about Fate himself.

#### 4. Plotinus on Fate as a reception of the key Platonic texts

Plotinus mentions Fate, εἰμαρμένη in six treatises that quite obviously constitute exegesis of the same Platonic source texts as the Middle-Platonist theory. This is revealed by the mere title of the early treatise [3] III 1 *On Fate*, as well as the treatise [15] III 4 *On our allotted guardian spirit*, and indirectly by treatise [16] I 9 *On going out of the body*. But also treatise [27] IV 3 *On difficulties about the soul (I)*, is a lengthy exegesis of the same Platonic passages and moreover adds to the account in the early treatise [6] IV 8 *On the descent of the soul into bodies* – which interestingly though, did not mention Fate. Moreover, the late treatise [48] III 3 *On Providence (II)*, is largely an attempt to explain the account given in the same Platonic texts, of the rational principles and causes behind what the soul undergoes as a consequence of its own actions and of other factors. In treatise [52] II 3 *On whether the stars are causes*, Plotinus distinguishes the Platonist position, as outlined in the same source texts, from contemporary astrological accounts of what does and does not affect the outcome of our lives.

#### 5. The notion of Fate in treatise [3] III 1, *On Fate*

In III 1, *On Fate*, Plotinus employs a distinction between the activity of the sage and that of the non-sage, and seems to imply that the activity of the non-sage agent is what acting according to Fate means.<sup>10</sup> Even though his account of the sage’s activi-

<sup>9</sup> See Boys-Stones 2007, 435-36 and the sources given there.

<sup>10</sup> This account of III 1 draws partly on Eliasson 2010.

ty, and of how that activity depends on him, differs from Alexander of Aphrodisias' solution regarding the compatibility of Fate and τὸ ἐφ' ἡμῖν, Plotinus employs similar notions in the account of what acting according to Fate means, both in the critical (mainly anti-Stoic) part of the treatise and the part sketching his own solution.<sup>11</sup>

Alexander in his *De fato* identifies Fate with *nature*, sometimes hinting that the *general* nature of a species is intended,<sup>12</sup> though generally referring to the *particular* nature of individuals, and he thus defines acting according to Fate as acting according to one's individual nature (ἡ οἰκεία φύσις).<sup>13</sup> He further defines Fate *qua* individual nature, regarding the soul, as 'the natural constitutions and dispositions' (αἰ φυσικαὶ κατασκευαὶ τε καὶ διαθέσεις).<sup>14</sup> His examples of action according to one's natural constitution and disposition cover agents of both vicious and virtuous natures. Moreover, even though the conclusion, said to represent the opinion concerning Fate of the Peripatetic school, is illustrated by the paradigmatically virtuous case of Socrates who, while given a less favorable nature, was able to 'through the discipline that comes from philosophy, become better than his nature',<sup>15</sup> the point is simply that Socrates became *different* from his natural disposition, and the example merely illustrates the non-necessitating nature of Fate as identified with individual nature.<sup>16</sup>

Elsewhere in the *De fato*, it is rather the exercise of *deliberation* that enables human agents to act not in accordance with Fate, *i.e.* their individual nature, an idea which partly explains Alexander's narrowing down of Aristotle's notion of what is ἐφ' ἡμῖν as that of which we are the causes,<sup>17</sup> to that which follows from deliberation and rational assent.<sup>18</sup>

In the *Mantissa*,<sup>19</sup> Fate is in § 25 again defined as *particular* nature (ἡ οἰκεία φύσις ἐκάστου, or ἡ ἰδία φύσις),<sup>20</sup> and the view is attributed to other Peripatetics as

<sup>11</sup> On Plotinus' knowledge of Alexander, see Porphyry, *VP* 14.13, with Brisson 1982, 62-63.

<sup>12</sup> *I.e.* in using as an example how 'things happening according to Fate', 'that man comes to be from man, and horse from horse', at *De fato* VI 169, 20-24 Bruns. See Sharples 1983, 23f.

<sup>13</sup> Alex., *De fato* 170, 9-171, 7 Bruns.

<sup>14</sup> Alex., *De fato* 170, 19-21 Bruns: ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖστον γὰρ ταῖς φυσικαῖς κατασκευαῖς τε καὶ διαθέσεσιν τάς τε πράξεις καὶ τοὺς βίους καὶ τὰς καταστροφὰς αὐτῶν ἀκολουθῶς ἰδεῖν ἔστι.

<sup>15</sup> Alex., *De fato* 171, 15-16 Bruns: διὰ τὴν ἐκ φιλοσοφίας ἄσκησιν ἀμείνων τῆς φύσεως ἐγένετο.

<sup>16</sup> On the Socrates anecdote, used similarly by Cicero, *De fato* 10, see Sharples 2001, 528 n. 114.

<sup>17</sup> See *EN* 1110a15-18; 1113b20-21; 1113b30-32; 1114a18-19 Bywater. For the variant that the agent is the cause, see *EE* 1223a2-4; *EE* 1223a4-7 Walzer-Mingay.

<sup>18</sup> *E.g.* at Alex., *De fato* 183, 26-29 Bruns: οὐ μὴν ταῦτόν τό τε ἐκούσιον καὶ τὸ ἐφ' ἡμῖν. ἐκούσιον μὲν γὰρ τὸ ἐξ ἀβιάστου γινόμενον συγκαταθέσεως, ἐφ' ἡμῖν δὲ τὸ γινόμενον μετὰ τῆς κατὰ λόγον τε καὶ κρίσιν συγκαταθέσεως. Cf. *Quaest.* III 13, 107.5ff. Bruns; *Ethical Problems* 29, 159.37-160.3 Bruns.

<sup>19</sup> See Sharples 2008, 4.

<sup>20</sup> Alex., *Mant.* 185, 11-17 Sharples: λείπεται ἄρα τὴν εἰμαρμένην μηδὲν ἄλλο ἢ τὴν οἰκείαν εἶναι φύσιν ἐκάστου. οὐ γὰρ δὴ ἐν τῷ καθόλου καὶ κοινῷ τὸ τῆς εἰμαρμένης, οἷον ἀπλῶς ζῶω, ἀνθρώπων, ἀλλ' ἐν τοῖς καθ' ἕκαστα, Σωκράτη τε καὶ Καλλιᾶ. ἐν δὲ τούτοις ἡ ἰδία φύσις ἀρχὴ καὶ αἰτία, τοιαύδε οὖσα, τῆς κατὰ ταύτην γινομένης τάξεως. ἀπὸ γὰρ ταύτης ὡς ἐπὶ τὸ πᾶν καὶ οἱ βίοι καὶ αἱ τῶν βίων γίνονται καταστροφαί, μὴ ἐμποδισθείσης ὑπὸ τινῶν.

well.<sup>21</sup> Significantly, the *Mantissa* explicitly refutes the view that Fate would be the general nature of each species.<sup>22</sup> Just as in the *De fato*, Fate as individual nature is defined as ‘the natural constitution’ (ἡ φυσικὴ κατασκευὴ), and ‘the natural constitutions and dispositions’ (αἱ φυσικαὶ κατασκευαὶ τε καὶ διαθέσεις) of the agent, which are realized for the most part, and from which hence the individual decisions, actions and lives of men sometimes differ.<sup>23</sup> Again, this is merely an argument for the view that Fate is non-necessitating and leaves room for what is ἐφ’ ἡμῖν.

The notion of action or activity according to one’s individual natural constitution (κατασκευὴ) is central to Plotinus’ most important distinction in III 1, between the activity of the non-sage and the sage agent. Within the anti-Stoic argument in chapter 7, moving or being active according to one’s impulse, (which allegedly is all that is granted to us on the criticized view) is defined as ‘being enslaved to one’s natural constitution and moving according to it’.<sup>24</sup> In stating that the activity according to one’s natural constitution (κατασκευὴ) does not qualify as activity which is ἐφ’ ἡμῖν, Plotinus comes close to Alexander’s definition of acting according to Fate as acting according to one’s natural constitution (κατασκευὴ), which does not qualify as activity that is ἐφ’ ἡμῖν. Plotinus’ definition of the activity which is not according to Fate, but is ἐφ’ ἡμῖν, is rather different though.

Plotinus’ solution is focused, notably in the light of the stoic notion of the chain of causes, which on Plotinus’ view implies the collapsing of all causes into one, on establishing the *multiplicity of causes*, and significantly, that the *individual soul* as such is a true cause, in that it is ‘a cause initiating activity’.<sup>25</sup> This feature, which explains how our activity can be ἐφ’ ἡμῖν, is linked to the soul’s rationality, but in a different sense than Alexander’s deliberation-based Peripatetic account.<sup>26</sup>

<sup>21</sup> I.e. to i) Theophrastus, Καλλιस्थένης (lost) *Mantissa* 186, 28-31 Sharples (part of Theophrastus, *fr.* L64 Fortenbaugh 1984 = *fr.* 504 *FHS&G*), cf. Fortenbaugh 1979 and Fortenbaugh 1984, 44, 230-32; and ii) the otherwise unknown Polyzelus, Περὶ εἰμαρμένης, cf. Theiler 1966, 71, 81f. Theophrastus is also attributed the same view in Stob., *Anth.* 1.6.17c (I, 89.2-5 Wachsmuth) = Theophrastus, *fr.* 503 *FHS&G*, see Fortenbaugh 1979.

<sup>22</sup> See n. 20.

<sup>23</sup> Alex., *Mant.* xxv 185, 21-26 Sharples: κατὰ δὲ τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ἐπὶ τῆς ψυχῆς εὐροὶ τις ἂν παρὰ τὴν φυσικὴν κατασκευὴν διαφορὸς γιγνομένης καὶ τὰς πράξεις καὶ τὰς προαιρέσεις καὶ τοὺς βίους. ἦθος γὰρ ἀνθρώπων κατὰ τὸν Ἡράκλειτον, δαιμών, τουτέστι φύσις. ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖστον γὰρ ταῖς φυσικαῖς κατασκευαῖς τε καὶ διαθέσεσιν καὶ τὰς πράξεις καὶ τοὺς βίους καὶ τὰς τῶν βίων καταστροφὰς ἀκολουθεῖν συμβέβηκεν. On xxv Sharples 1983 27f., Sharples 2001, 523-33.

<sup>24</sup> *Enn.* III 1.7.17-21: τοιοῦτόν τε τὸ ἡμέτερον ἔσται, οἷον καὶ τὸ τῶν ἄλλων ζώων καὶ τὸ τῶν νηπίων καθ’ ὁρμὰς τυφλὰς ἰόντων καὶ τὸ τῶν μαινομένων· ὁρμῶσι γὰρ καὶ οὗτοι· καὶ νῆ Δία καὶ πυρὸς ὁρμαὶ καὶ πάντων ὅσα δουλεύοντα τῇ αὐτῶν κατασκευῇ φέρεται κατὰ ταύτην. HS2 *ad loc.* correctly refer to Alex., *De fato* 182, 23 Bruns, and Plotinus’ examples, of impulses of other animals and of fire, are used at *De fato* 183, 10f., 184, 15f. Bruns.

<sup>25</sup> *Enn.* III 1.8.8: πρωτουργοῦ αἰτίας οὔσης.

<sup>26</sup> Plotinus’ conception that something being ἐφ’ ἡμῖν is based on the sense in which the individual soul is a πρωτουργὸς αἰτία, resounds Alexander’s conception that τὸ ἐφ’ ἡμῖν ‘refers to’ τὸ αὐτεξούσιον Alex., *De fato* 182, 24 (cf. 188, 21; 189, 10) Bruns, but their accounts of what this

The paradigm underlying the distinction Plotinus employs is the state of the undescended pre-embodiment soul, as contrasted with the common conditions of all descended, embodied souls:

ἄνευ μὲν οὖν σώματος οὕσα κυριωτάτη τε αὐτῆς καὶ ἐλευθέρα καὶ κοσμικῆς αἰτίας ἔξω· ἐνεχθεῖσα δὲ εἰς σῶμα οὐκέτι πάντα κυρία, ὡς ἂν μεθ' ἐτέρων ταχθεῖσα. τύχαι δὲ τὰ κύκλω πάντα, οἷς συνέπεσεν ἐλθοῦσα εἰς μέσον, τὰ πολλὰ ἤγαγον, ὥστε τὰ μὲν ποιεῖν διὰ ταῦτα, τὰ δὲ κρατοῦσαν αὐτὴν ταῦτα ὅπη ἐθέλει ἄγειν.<sup>27</sup>

Now when the soul is without body it is in absolute control of itself and free, and outside the causation of the physical universe; but when it is brought into body it is no longer in all ways in control, as it forms part of an order with other things. Chances direct, for the most part, all the things round it, among which it has fallen when it comes to this middle point, so that it does some things because of these, but sometimes it masters them itself and leads them where it wishes.<sup>28</sup>

The final distinction, between the individual soul which acts because of circumstances and the one which masters them, is then used strictly to distinguish two kinds of soul:

πλείω δὲ κρατεῖ ἢ ἀμείνων, ἐλάττω δὲ ἢ χειρῶν. ἢ γὰρ κράσει σώματός τι ἐνδιδούσα ἐπιθυμεῖν ἢ ὀργίζεσθαι ἢνάγκασται ἢ πενίαις ταπεινῇ ἢ πλούτοις χαῦνος ἢ δυνάμεσι τύραννος· ἢ δὲ καὶ ἐν τοῖς αὐτοῖς τούτοις ἀντέσχεν, ἢ ἀγαθὴ τὴν φύσιν, καὶ ἡλλοίωσεν αὐτὰ μᾶλλον ἢ ἡλλοιώθη, ὥστε τὰ μὲν ἑτεροιοῦσαι, τοῖς δὲ συγχωρῆσαι μὴ μετὰ κάκης.<sup>29</sup>

The better soul rules more, the worse less. For the soul that gives in at all to the temperament of the body, is compelled to feel lust or anger, either abject in poverty or puffed up by wealth or tyrannical in power; *but the other soul*, the one which is good by nature, holds out in these very same circumstances, and changes them rather than is changed by them; so it alters some of them and yields to others if there is no vice in yielding.<sup>30</sup>

The a) ‘the better soul’ (ἢ ἀμείνων), *i.e.* ‘the soul good by nature’ (ἢ ἀγαθὴ τὴν φύσιν), thus ‘has power over more’, and in whatever circumstances is capable of holding out, and hence more often changes them, and only yields to them, if there is no vice implied. The b) ‘the worse soul’ (ἢ χειρῶν), *i.e.* ‘the soul that gives in something to the bodily union’ (ἢ...κράσει σώματός τι ἐνδιδούσα), is forced to have pas-

means, are different, as is clear when Plotinus himself in VI 8 relates τὸ ἐφ' ἡμῖν το τὸ αὐτεξούσιον. See Eliasson 2010.

<sup>27</sup> *Enn.* III 1.8.9-14.

<sup>28</sup> Transl. Armstrong.

<sup>29</sup> *Enn.* III 1.8.14-20.

<sup>30</sup> Transl. Armstrong, slightly altered.

sions and not to handle well whatever circumstances in life.<sup>31</sup> This distinction then turns out to be decisive for the definition of what is voluntary (ἐκούσιος):

ὅταν μὲν οὖν ἀλλοιωθεῖσα παρὰ τῶν ἔξω ψυχὴ πράττη τι καὶ ὀρμᾶ οἷον τυφλῆ τῆ φορᾶ χρωμένη, οὐχὶ ἐκούσιον τὴν πρᾶξιν οὐδὲ τὴν διάθεσιν λεκτέον· καὶ ὅταν αὐτὴ παρ' αὐτῆς χειρῶν οὔσα οὐκ ὀρθαῖς πανταχοῦ οὐδὲ ἡγεμονούσαις ταῖς ὀρμαῖς ἢ χρωμένη.<sup>32</sup>

When therefore, the soul is altered by the external causes, and so does something and moves with a sort of blind impulse, neither its action nor its disposition is to be called voluntary – not even when it has become worse through itself and uses impulses not entirely right nor under control.

Thus, neither the disposition nor the action of the ‘worse soul’ are voluntary (ἐκούσιος), even if it has become worse by itself.<sup>33</sup> This is contrasted to the good soul:

λόγον δὲ ὅταν ἡγεμόνα καθαρὸν καὶ ἀπαθῆ τὸν οἰκεῖον ἔχουσα ὀρμᾶ, ταύτην μόνην τὴν ὀρμὴν φατέον εἶναι ἐφ' ἡμῖν καὶ ἐκούσιον, καὶ τοῦτο εἶναι τὸ ἡμέτερον ἔργον, ὃ μὴ ἄλλοθεν ἦλθεν, ἀλλ' ἔνδοθεν ἀπὸ καθαρᾶς τῆς ψυχῆς, ἀπ' ἀρχῆς πρώτης ἡγουμένης καὶ κυρίας, ἀλλ' οὐ πλάνην ἐξ ἀγνοίας παθούσης ἢ ἦταν ἐκ βίας ἐπιθυμιῶν, αἱ προσελθοῦσαι ἄγουσι καὶ ἔλκουσι καὶ οὐκέτι ἔργα ἐῶσιν εἶναι, ἀλλὰ παθήματα παρ' ἡμῶν.<sup>34</sup>

But when it moves, with its own pure and untroubled reason ruling, this impulse *alone* should be said to be depending on us and voluntary, and this is our own work, which does not come from outside, but from within, from the pure soul, from a primary, ruling and controlling cause, and not one erring, suffering from ignorance, or yielding to the force of the passions, which in attacking drive and drag it about and no longer permit any activity from us, but passive impressions.<sup>35</sup>

<sup>31</sup> This two-fold distinction, first between the common features of all undescended souls and the common features of all descended souls, and second between the different features of virtuous and non-virtuous descended souls, draws mainly on Plato, *Resp.* 617D6ff.; *Tim.* 42A3-B2 and *Leg.* 904C6-9 Burnet, see Eliasson 2009, 408f. I take it that the temporal aspect here (*e.g.* οὐκέτι) implies that the initial reference is simply to the soul before the descent, and not to the undescended ‘part’ of the soul.

<sup>32</sup> *Enn.* III 1.9.4-9.

<sup>33</sup> This notion of what is voluntary (ἐκούσιος) thus differs from Aristotle’s, which, defined as that of which the origin or cause is in the agent when the agent knows the particular situational facts, did not take lack of knowledge of what one ought to do, or a morally bad character as disqualifying something from being voluntary (ἐκούσιος), but granted that both bad actions and bad characters as such are voluntary. See *EN* III 1-5 Bywater, and for Plotinus, the discussion of *Enn.* VI 8 in Eliasson 2010.

<sup>34</sup> *Enn.* III 1.9.9-16.

<sup>35</sup> My transl.

So, only the soul which moves,<sup>36</sup> directed by its own reason and where reason is as such untroubled by anything else, qualifies as having an impulse or motion which is voluntary (ἐκούσιος) and depends on us (ἐφ' ἡμῖν). *I.e.*, such a soul is not acting on ignorance, nor on passions, but – in some sense – acts on knowledge, and thereby generates its own impulse or motion, its own work.

The degree to which this knowledge condition on what is ἐφ' ἡμῖν restricts what kind of agents that perform activities depending on themselves, becomes clear as the distinction is restated in the last paragraph, where the sage (ὁ σπουδαῖος) is explicitly named:<sup>37</sup>

πραττούσας δὲ ψυχὰς ὅσα πράττουσι κατὰ μὲν λόγον ποιούσας ὀρθὸν παρ' αὐτῶν πράττειν, ὅταν πράττωσι, τὰ δ' ἄλλα ἐμποδιζόμενας τὰ αὐτῶν<sup>38</sup> πράττειν, πάσχειν τε μᾶλλον ἢ πράττειν. ὥστε τοῦ μὲν μὴ φρονεῖν ἄλλα αἴτια εἶναι· καὶ ταῦτα ἴσως ὀρθὸν καθ' εἰμαρμένην λέγειν πράττειν, οἷς γε καὶ δοκεῖ ἐξωθεν τὴν εἰμαρμένην αἴτιον εἶναι· τὰ δὲ ἄριστα παρ' ἡμῶν· ταύτης γὰρ καὶ τῆς φύσεώς ἐσμεν, ὅταν μόνοι ὦμεν· καὶ τοὺς γε σπουδαίους <τὰ καλὰ> πράττειν καὶ ἐπ' αὐτοῖς [τὰ καλὰ πράττειν], τοὺς δὲ ἄλλους, καθ' ὅσον ἂν ἀναπνεύσωσι συγχωρηθέντες τὰ καλὰ πράττειν, οὐκ ἄλλοθεν λαβόντας τὸ φρονεῖν, ὅταν φρονῶσι, μόνον δὲ οὐ κωλυθέντας.<sup>39</sup>

And souls do what they do, if they act according to right reason, of themselves, whenever they do act, but in everything else are hindered in their own action and are passive rather than active. So other things are responsible for not thinking, and this is perhaps correctly called 'acting according to Fate', at least for people who think that Fate is an external cause. But the best actions come from ourselves; for this is the nature we are of, when we are alone; the wise act and *it depends on them* to do the noble actions; but the others do their noble actions in so far as they have a breathing space and are allowed to do so, not getting their thinking from somewhere else, when they do think, and only when they are not being hindered.<sup>40</sup>

The point that when we perform the best actions, we act 'of ourselves', since we are then of that same nature as when we are 'alone', refers back to the initial paradigm for autonomous and virtuous activity, *i.e.* the undescended, pre-embodiment soul, ('ἄνευ μὲν οὖν σώματος οὕσα κυριωτάτη τε αὐτῆς καὶ ἐλευθέρα καὶ κοσμικῆς αἰτίας ἔξω').<sup>41</sup> Hence, the wise, or sage, which is good by nature, is similar to the

<sup>36</sup> 'ὀρμάω' here covers moving, desiring in a general sense, and urging.

<sup>37</sup> *Enn.* III 1.10.1 ff. This final paragraph was thought to be an explicative ἐπιχείρημα added by Porphyry, by Bréhier 1925, *ad loc.* n. 1 and *introduction*, xxiii, followed by Brisson *et al.* 2002, 168 n. 79), but Schwyzler 1951, 497, has argued that it might be Plotinus himself who by 'λόγος' (III 1.10.1) refers to his own argument.

<sup>38</sup> Reading αὐτῶν (= H-S1) rather than αὐτῶν (= H-S2).

<sup>39</sup> *Enn.* III 1.10.4-15. With the *addenda* of H-S2, 313.

<sup>40</sup> My transl.

<sup>41</sup> *Enn.* III 1.8.9-10. Schniewind 2003, 89-90, instead takes 'ὅταν μόνοι ὦμεν' at III 1.10.11 as referring to the σπουδαῖος, and Chappuis 2006, 134ff. takes it to refer to any incarnate agent 'isolating' himself.

state of our soul when we are ‘alone’. He performs virtuous actions which it depends on him entirely to do. How is it that they manage to be ‘as if’ without body, and outside the causation of the cosmos?

The typical quasi-activity of the ‘worse soul’, the ordinary, non-sage agent, is here identified as what ‘acting according to Fate’ refers to. This means moving according to one’s impulse, *i.e.* ‘being enslaved to one’s natural constitution and moving according to it’ (ὅσα δουλεύοντα τῇ ... κατασκευῇ φέρεται κατὰ ταύτην),<sup>42</sup> in the anti-Stoic argument in chapter 7.

In the statement that it depends on ‘the better soul’, ‘the soul good by nature’, *i.e.* the sage, to do the noble actions, it is implied that there is a sense in which the sage’s activity *cannot* be hindered. This implies that the distinction between acting according to one’s constitution (κατασκευῇ) and acting according to one’s (*good*) nature (φύσις), is not simply a matter of degree.

The knowledge condition on something being ἐφ’ ἡμῖν is meant to catch this difference. The content of the relevant knowledge is not specified explicitly here, but possessing such knowledge is phrased as the soul having its λόγον... ἡγεμόνα καθαρὸν καὶ ἀπαθῆ, which assures that the soul’s activity comes strictly ἐνδοθεν ἀπὸ καθαρᾶς τῆς ψυχῆς, ἀπ’ ἀρχῆς πρώτης ἡγουμένης καὶ κυρίας, which implies that it *cannot* become πλάνην ἐξ ἀγνοίας παθούσης ἢ ἧτταν ἐκ βίας ἐπιθυμιῶν.<sup>43</sup>

I have argued elsewhere that this conception of what is ἐφ’ ἡμῖν resembles the position in Alcinous’ *Didascalicus* II, on the two lives.<sup>44</sup> The *Didascalicus* passage identifies the sage (ὁ σπουδαῖος) with the philosopher (ὁ φιλόσοφος) and asserts that he never leaves (the life of) contemplation (φρόνησις, θεωρία) as his primary activity, and sees action as something secondary.<sup>45</sup> Thus, even though the actions are not as such ἐφ’ ἡμῖν, in that they depend on the body which is subject to hinderance<sup>46</sup>, the contemplation, which is ἐφ’ ἡμῖν,<sup>47</sup> determines the quality of the actions, in so far as he acts,<sup>48</sup> which implies that though the occurrence of the action has external causes, it’s quality depends on the agent.

In a similar manner, Plotinus here asserts that the sage a) always thinks or contemplates,<sup>49</sup> b) performs the noble or virtuous actions, and c) it depends on him to

<sup>42</sup> *Enn.* III 1.7.17-21.

<sup>43</sup> ‘ἀπ’ ἀρχῆς πρώτης ἡγουμένης καὶ κυρίας’ thus specifies the sense in which the soul can be a πρωτουργὸς αἰτία (III 1.8.8).

<sup>44</sup> See Eliasson 2009 on Alcinous, *Did.* II, as similar to Plotinus view in III.1, and as differing from the standard Middle-Platonist account, in *e.g.* Alc., *Did.* XXVI Whittaker-Louis; Ps.-Plutarch, *De Fato* De Lacy-Einarson, *passim*; Nemesius, *NH* 109.9ff. Morani; Calcidius, *In Tim.* 142-190 Waszink; Apuleius, *De Platone* I 12 Beaujeu; Maximus of Tyre, *Diss.* XIII Trapp.

<sup>45</sup> Alc., *Did.* II 153.15-24 Whittaker-Louis.

<sup>46</sup> Alc., *Did.* II 153.1-13 Whittaker-Louis: ἐπόμενος δὲ καὶ ἀναγκαῖος ὁ πρακτικὸς (*sc.* βίος) [...] ἢ μέντοι πρᾶξις καὶ τὸ πρακτικὸν [...] κωλυθῆναι τε δύναται.

<sup>47</sup> Alc., *Did.* II 153.7-11 Whittaker-Louis: φρόνησις [...] ἀκόλυτον τε καὶ ἐφ’ ἡμῖν.

<sup>48</sup> Alc., *Did.* II 153.13-15 Whittaker-Louis: πρᾶττοίτο ἂν ἀπαιτούντων τῶν πραγμάτων, ἃ κατὰ τὸν θεωρητικὸν βίον ὄρᾶται, μελετῆσαι εἰς ἀνθρώπων ἦθη.

<sup>49</sup> As implied by the remark that the ordinary agent only occasionally thinks.



perform them, which here implies that d) he cannot be hindered in this virtuous activity, or be directed to perform morally non-virtuous actions.

Thus, one significant difference between Plotinus' position and Alexander's, is that for Alexander, the rationality involved in human action that makes it ἐφ' ἡμῶν, is deliberation (about the circumstances) as such.<sup>50</sup> Alexander's position rather emphasizes the arbitrariness of the outcome of deliberation, and it is not decisive whether the thought or notion arrived at through deliberation and acted on is true or not. For Plotinus, on the other hand, the rationality and thought involved is of a different kind, and it's truth is decisive for making the activity of the agent depend on the agent.<sup>51</sup>

The elliptic character of the final passage makes it difficult to determine what is actually granted to the ordinary agents. Clearly, they may perform a noble action in so far as they occasionally think (ὅταν φρονῶσι) while acting, and only if they are not hindered, *i.e.* diverted i) not to think, or ii) to do (in a morally significant way) otherwise. It is far from evident whether this implies, that performing noble actions depends on them, just as noble actions clearly depend on the sage. The question turns on the meaning of thinking (τὸ φρονεῖν) in the passage, whether it is identical to the λόγος ὀρθός (III 1.10.4) and the soul's λόγος being ἡγεμών, καθαρός and ἀπαθής (III 1.9.10), which is likely, and whether it means the same for the ordinary agent and the sage, which would be problematic, given the emphasis elsewhere on the difficult process that leads the soul to contemplation.

On the whole, while Plotinus solution here as to how something may depend on us, is rather different from Alexander's, he seems to draw extensively on Alexander for the depiction of what Fate and acting according to Fate amounts to.

At the same time it is quite clear that the positive account given by Plotinus, while rather vague on the precise definition of Fate, derives from the same Platonic source-texts as the Middle-Platonist theory. Notably, his account is dominated by the emphasis on the embodied soul's condition that, in so far as it lacks virtue, it is

<sup>50</sup> Alex., *De fato* XIV 183, 24ff. Bruns; At *Mantissa* XXIII Sharples, it is argued basically that a) even in the same 'circumstances' the multitude of (types of) ends in the light of which deliberation and choice takes place implies that the outcome may differ and is non-necessary, and hence b) the circumstances are not the cause of the choice. This account may seem to imply that Alexander did have a notion of that which depends on us similar to Plotinus'. However, for Plotinus, the knowledge condition involves one common true understanding of what one ought to do and why, and the wish involved is directed towards one common goal, the perfection of virtue itself. For Alexander, it is the variety, or plurality as such, of goals that guarantees that the external circumstances are not necessitating the outcome of deliberation prompted by the circumstances and in view of one of the goals. For Alexander, virtue as such does not have to be the goal for the activity to depend on the agent.

<sup>51</sup> Thus the 'parallel' noted by Chappuis 2006, 133, who thinks Plotinus' expression 'ὅσα πράττουσι κατὰ μὲν λόγον ποιούσας ὀρθὸν' at III 1.10.4-5 implies that he, as Alexander, is following an Aristotelian trace, is rather superficial.

entirely determined by factors external to it, as expressed in the myth of Er as ‘virtue has no master’.<sup>52</sup>

#### 6. *The notion of Fate in treatise [15] III 4, On our allotted guardian spirit*

Treatise [15] is an attempt to find a common conception of guardian spirits or daemons in Plato’s accounts in the *Phaedo*, *Republic* and *Timaeus*, and to give them a specific role in the Plotinian system. The result is the idea that the soul can be seen as a universe with different levels, where the guardian spirit is the level just above the level the soul has chosen to live on, so that the wise man who lives on the level of Intellect, has God as his guardian spirit.

In the final chapter 6, Plotinus distinguishes, among the souls in the ‘upper world’, i) those in the visible region, *i.e.* in the moving stars, and ii) those outside the visible region. On the latter kind of souls he says.

τὰς δ’ ἔξω γενομένας τὴν δαιμονίαν φύσιν ὑπερβεβηκέναι καὶ πᾶσαν εἰμαρμένην γενέσεως καὶ ὄλως <τὸ> ἐν τῷδε τῷ ὄρατῷ, ἕως ἐστὶν ἐκεῖ, συνανενεχθείσης καὶ τῆς ἐν αὐτῇ φιλογενέσεως οὐσίας, ἣν εἴ τις λέγοι ταύτην εἶναι <τὴν περὶ τὰ σώματα γινομένην μεριστὴν> συμπληθούσαν ἑαυτὴν καὶ συμμερίζουσαν τοῖς σώμασιν, ὀρθῶς λέξει.<sup>53</sup>

But those which have come to be outside have transcended the nature of spirits and the whole destiny of birth, and altogether what is in the visible world; as long as the soul is there, the substance in it which desires birth is taken up with it; if anyone should say that this substance is “the soul which has come to be among bodies and is divisible”,<sup>54</sup> multiplying and dividing itself with its bodies, he will speak correctly (Armstrong).

<sup>52</sup> Cf. *Tim.* 42B2 Burnet: ὧν εἰ μὲν δίκη βιώσονται, κρατηθέντες δὲ ἀδικία [...]. ‘if they could master these emotions, their lives would be just, whereas if they were mastered by them they would be unjust’, transl. Zeyl 1997. This Platonic background also plausibly explains the last odd remark that this is *perhaps* correctly called ‘acting according to Fate’, *at least* for people who think that Fate is an external cause. For Plotinus, the *tuchai* and ‘external things’, which rule the worse soul are external in being alien to the soul itself, *i.e.* to what it truly is in its pre-incarnate state. Hence, from the point of view of the Platonic source-texts and particularly the *Timaeus* and *Laws* passages, and Plotinus’ reading of them, these external things involve and include some psychological capacities and their activities, which are intrinsically directed to and dependent on the sensible objects. Thus the remark on people who think that Fate is an external cause, is likely to be alluding to the sense in which what is external and internal causes here largely depends on whether one refers to the soul, to the agent as a whole et cetera. But it may be a reference to aspects of a somewhat fuller notion of Fate that we encounter in later treatises.

<sup>53</sup> *Enn.* III 4.6.30-37.

<sup>54</sup> *Tim.* 35A2-3.

Plotinus here seems to imply that Fate, εἰμαρμένη is the necessity of the soul's entering into a body as such, which the souls in question have escaped. More likely, I think is the interpretation that Fate here, in accordance with the key source-texts from the *Timaeus* and the *Laws*, refers to all those aspects which necessarily *follows* on the incarnation of the soul, *i.e.* the addition of the lower capacities of the soul, which are intrinsically directed to and dependent on the objects of the sensible world.

At the end of the same chapter, he discusses what happens if the soul comes 'here' again, *i.e.* if it is to enter a body again. He thus concludes that the soul then first embarks in this universe with a guardian spirit according to which life it is going to live, as 'in a boat', and then the nature called 'Spindle' places the soul 'just as in a ship', in some 'seat of fortune' (*tuchē*). Then he states:

περιαγούσης δὲ τῆς περιφορᾶς ὡσπερ πνεύματος τὸν ἐπὶ τῆς νεῶς καθήμενον ἢ καὶ φερόμενον πολλὰ καὶ ποικίλα γίνονται καὶ θέαι καὶ μεταθέσεις καὶ συμπτώματα, καὶ ὡσπερ ἐν αὐτῇ τῇ νηὶ ἢ παρὰ τοῦ σάλου τῆς νεῶς ἢ παρ' αὐτοῦ κινήεντος ὀρμῇ οἰκεία, ἦν ἂν σχοίη τῷ ἐπὶ νεῶς εἶναι παρὰ τὸν ἑαυτοῦ τρόπον. Οὐ γὰρ ὁμοίως ἐν τοῖς αὐτοῖς πᾶς κινεῖται ἢ βούλεται ἢ ἐνεργεῖ. γίνεται οὖν διάφορα διαφόροις ἢ ἐκ τῶν αὐτῶν ἢ διαφόρων προσπεσόντων, ἢ τὰ αὐτὰ ἄλλοις, κἂν διάφορα τὰ προσπεσόντα· τοιοῦτον γὰρ ἡ εἰμαρμένη.<sup>55</sup>

And as the circuit of heaven, like a wind, carries round the man sitting, or even moving about, on the ship, there occur many and various sights and changes and incidents, and, just as in the actual ship, [they occur because] he is moved either by the tossing of the ship or by himself, of his own impulse, whatever it may be, which he has because he is on the ship precisely in his own way. For everyone is not moved and does not will or act alike in the same circumstances. So different things happen to different people as a result of the same or different occurrences, or the same things to others even if the circumstances they encounter are different; for that is what destiny is like.

At first sight the notion of Fate, εἰμαρμένη in play here may seem to imply that Fate is what accounts for different things happening to different persons *tout court*, which thus would seem to blur the notion with that of hazard/τύχη. However, the point made is precisely the opposite one, namely, faithful to the idea of the choice of lives section of the myth of Er in *Republic X*, Plotinus underlines that Fate is what accounts for why different persons, living different 'lives', in short, being different, react differently and undergo different things in otherwise identical circumstances, just like they do on the same ship in the same weather.

What this notion of Fate implies, is then that Fate is a law-like structure acting in the sensible world, including the embodied soul and its capacities which attach it to that sensible world, a law-like structure which accounts for different people, having chosen different lives, undergoing different things.

<sup>55</sup> *Enn.* III 4.6.51-60.

*The notion of Fate in treatise [16] I 9 On going out of the body*

In the short treatise [16] I 9 *On going out of the body*, Plotinus argues that suicide is to be avoided, unless absolutely necessary, since the soul going out of the body by suicide brings something evil with it:

καὶ εἰ εἰμαρμένος χρόνος ὁ δοθεὶς ἐκάστῳ, πρὸ τούτου οὐκ εὐτυχές, εἰ μὴ, ὡσπερ φαμέν, ἀναγκαῖον. εἰ δέ, οἷος ἕκαστος ἔξεισι, ταύτην ἴσχει ἐκεῖ τάξιν, εἰς τὸ προκόπτειν οὐσης ἐπιδόσεως οὐκ ἐξακτέον.<sup>56</sup>

And if each man has a destined time allotted to him, it is not a good thing to go out before it, unless, as we maintain, it is necessary. And if each man's rank in the other world depends on his state when he goes out, one must not take out the soul as long as there is any possibility of progress.

The allotment here is clearly a reference to the myth of Er, and the mention of a fated lifetime, given the context of how the future lives are the consequences of the choices and activities of the soul in this life, is a reference to that lifetime that has previously been chosen by the soul.

*7. The notion of Fate in treatise [27] IV 3 On difficulties about the soul (I)*

In treatise [27] IV 3 *On difficulties about the soul (I)*, Plotinus in chapter 13 argues that the decent of individual souls into bodies is required by the natural order, *i.e.* through an irresistible impulse drawing them towards their body, and it is thus at the same time something free, and necessary:

ἴασι δὲ οὔτε ἐκούσαι οὔτε πεμφθεῖσαι· οὐ γὰρ τὸ ἐκούσιον τοιοῦτον ὡς προελέσθαι, ἀλλ' ὡς τὸ πηδᾶν κατὰ φύσιν, ἢ <ὡς> πρὸς γάμων φυσικὰς προθυμίας ἢ [ὡς πρὸς] πράξεις τινὲς καλῶν οὐ λογισμῶν κινούμενοι· ἀλλ' εἰμαρμένον ἀεὶ τῷ τοιῷδε τὸ τοιόνδε, καὶ τῷ τοιῷδε τὸ νῦν, τῷ δὲ τὸ αὐτίς. καὶ ὁ μὲν πρὸ κόσμου νοῦς εἰμαρμένην ἔχει τὴν τοῦ μένειν ἐκεῖ ὅποσον καὶ πέμπει, καὶ τὸ καθέκαστον τῷ καθόλου ὑποπίπτον νόμῳ πέμπεται· ἔγκειται γὰρ ἐκάστῳ τὸ καθόλου, καὶ ὁ νόμος οὐκ ἐξῶθεν τὴν ἰσχὺν εἰς τὸ τελεσθῆναι ἴσχει, ἀλλὰ δέδοται ἐν τοῖς χρησαμένοις εἶναι καὶ περιφέρουσιν αὐτόν· κἂν ἐνστῇ καὶ ὁ χρόνος, καὶ ὃ θέλει γενέσθαι, γίνεται τότε ὑπ' αὐτῶν τῶν ἔχόντων αὐτόν, ὥστε αὐτοὺς αὐτὸν τελεῖν, ἅτε περιφέροντας ἰσχύσαντα ἐν τῷ ἐν αὐτοῖς αὐτὸν ἰδρῦσθαι, οἷον βρίθοντα εἰς αὐτοὺς καὶ προθυμίαν ἐμποιοῦντα καὶ ὠδίνα ἐκεῖ ἐλθεῖν, οὗ ὁ ἐν αὐτοῖς ὢν οἷον ἐλθεῖν φθέγγεται.<sup>57</sup>

The souls go neither willingly nor because they are sent, nor is the voluntary element in their going like deliberate choice, but like a natural spontaneous jumping or a pas-

<sup>56</sup> *Enn.* I 9.14-19.

<sup>57</sup> *Enn.* IV 3.13.17-32.

sionate natural desire of sexual union or as some men are moved unreasoningly to noble deeds. Each special kind has its special destiny and moment, one now and one at another time. Intellect which is before the universe has its destiny too, to remain There, however much it also sends out; and the individual, which is subordinated to the universal, is sent according to law. For the universal bears heavily upon the particular and the law does not derive from outside the strength for its accomplishment, but is given to be in those themselves who are subject to it, and they bear it about with them. And if the time comes too, then what it wills to happen is also brought about by beings themselves in whom it is present, so that they accomplish it themselves because they bear it about, strong by its firm establishment in them; it makes itself a sort of weight in them and implants a longing, a birth pang of desire to come there where the law within them as it were calls them to come.

Plotinus here seems to refer to the element in the standard Middle-Platonist theory, namely that Fate is law-like in the sense of connecting types to each other. It is significant though, that Plotinus here talks first about the different kinds of souls having different Fates, and then switches to explain how *all kinds* of souls, carry around a law in them which causes them to go where it wants. The precise relation between the notion of Fate and that of the law, is not made explicit here.

Still, Plotinus, faithful to the Platonic source texts, mainly the myth of Er's contexts of quasi-legal procedures, slightly earlier refers to this 'law', as 'justice' 'dikē', and significantly also by the neuter substantivized adjective 'the inescapable rule' 'Τὸ ἀναπόδραστον (IV 3.13.1)', which reoccurs further ahead, in chapter 24, where it is more explicitly used to define the divine law which is said to have in itself together with the judgement already pronounced *its execution* as well. (ἀναπόδραστος γὰρ ὁ θεῖος νόμος ὁμοῦ ἔχων ἐν ἑαυτῷ τὸ ποιῆσαι τὸ κριθέν ἤδη.), and here the law is rather said to be what determines the *after-life* punishments of each soul for its unrighteous doings, in the sense that no one can escape the punishment or whatever consequences of what one ought to suffer. The terminology here, of calling the 'law' inescapable 'ἀναπόδραστος', was used by the Stoics to characterise the necessity of Fate, as revealed by Alexander's *De fato* (166, 2-3). Evidently, as Plotinus puts the notion into the conditional setting, as the Middle-Platonist theory, the law is meant to be conditionally or hypothetically inescapable. If a soul leads a certain life it will get punished in a certain way, but other souls, leading other lives, will not.

In chapter 15, Plotinus describes *the decent* of the souls into bodies and explains the different outcomes of different souls:

γίνονται δὲ διάφοροι ἢ σωμάτων εἰς ἃ ἐνεκρίθησαν παραλλαγαῖς ἢ καὶ τύχαις ἢ καὶ τροφαῖς, ἢ αὐταὶ παρ' αὐτῶν τὸ διάφορον κομίζουσιν ἢ πᾶσι τούτοις ἢ τισιν αὐτῶν. καὶ αἱ μὲν τὰ πάντα ὑποπεπτόκασιν εἰμαρμένη τῇ ἐνταῦθα, αἱ δὲ ὅτε μὲν οὕτως, ὅτε δὲ αὐτῶν, αἱ δὲ ὅσα μὲν ἀναγκαῖα ὑπομεῖναι συγχωροῦσι, δύνανται δὲ ὅσα ἐστὶν αὐτῶν ἔργα αὐτῶν εἶναι, ζῶσαι κατ' ἄλλην τὴν τῶν συμπάντων τῶν ὄντων νομοθεσίαν ἄλλω ἑαυτὰς θεσμῶ δοῦσαι.πέπλεκται δὲ αὕτη ἐκ τε τῶν τῆδε λόγων τε καὶ αἰτίων πάντων καὶ ψυχικῶν κινήσεων καὶ νόμων τῶν ἐκεῖθεν, συμφωνοῦσα ἐκείνοις καὶ ἀρχὰς ἐκεῖθεν παραλαβοῦσα καὶ συνυφαίνουσα τὰ ἐξῆς ἐκείνοις,

ἀσάλευτα μὲν τηροῦσα, ὅσα δύναται σφύζειν ἑαυτὰ πρὸς τὴν ἐκείνων ἕξιν, τὰ δὲ ἄλλα ἢ πέφυκε περιάγουσα, ὡς τὴν αἰτίαν ἐν τοῖς κατελθοῦσιν εἶναι, ὅτι οὕτως, ὡς τὰ μὲν ὠδὶ τεθῆναι, τὰ δὲ ὠδὶ κεῖσθαι.<sup>58</sup>

They become different either because of the variety of the bodies into which they entered or because of their fortunes or their upbringing, or they themselves bring with them a difference coming from themselves, or all these causes, or some of them, operate together to produce the differences. And some of them have altogether become subject to the destiny of this world, but others are sometimes subject to it and sometimes belong to themselves; others again accept all that it is necessary to endure, but are able to be self-possessed in all that is their own work, living according to another code of laws, that which governs the whole of reality, and submitting themselves to [this] other ordinance. This code of laws is woven from all the rational principles and causes here below, and the movement of souls and the laws which come from the intelligible world; it is in harmony with these last, and takes its principles from that world and weaves together what comes after with the intelligible principles, keeping undisturbed all things which can maintain themselves in accordance with the disposition of the intelligibles, and making the others circulate according to their natures, so that the responsibility lies with the souls which have come down for coming down in such a way that some are put in this place and others find themselves in that.

So, treatise 27 does talk about the soul's entering in a body as such and the issuing embodied life as regulated by Fate, and plausibly rephrases this in terms of an inescapable 'divine law' which has in it or includes both the judgment or sentence for the soul's wrongdoings, and the execution of the judgement.

Thus while the focus here is mostly on the as it were eschatological workings of Fate and the divine law, *i.e.* on the determination of the embodied life as a result of what precedes it, and of the afterlife on the basis of the preceding embodied life, there is nothing in the texts that excludes that this notion of Fate would also involve the regulation of the embodied soul's life on the basis of its embodied activity as well, which is the main focus of the standard Middle-Platonist notion of Fate. Moreover, Fate here seems to be depicted as having a conditional or hypothetical law-like structure, as in the standard Middle-Platonist theory, with different judgements following different activities.

In particular the last passage from chapter 15 picks up the theme from the early treatise [3] *On Fate*, of the distinction between the soul who is entirely subject to the sensible world's 'Fate', the soul who merely sometimes, like the non-sage soul in *On Fate*, 'belongs to itself', and finally the soul, the sage, who understands the rational principles of the sensible world which derive from the intelligible world, and thus maintains itself in accord with the intelligibles.

<sup>58</sup> *Enn.* IV 3.15.7-23.

## 8. The notion of Fate in treatise [48] III 3 On Providence (II)

Given the account in [27] IV 3 *On difficulties about the soul (I)*, what we find in the late treatise [48] III 3 *On Providence (II)*, is particularly interesting. This is perhaps the single place in the *Enneads* where Plotinus, following the tradition of writings on Providence and Fate, attempts to define both, and explain how they relate to each other. It is the second part of an original larger treatise, divided by Porphyry into two, thus creating *On Providence (I)* (III 2 [47]) and *On Providence (II)* (III 3 [48]). In both treatises, Plotinus discusses various problems related to Providence (πρόνοια).<sup>59</sup> He depicts Providence as coming down from above and as present through the entire universe, though differently in different places.<sup>60</sup> Thus, he talks of Providence as one, including the totality of the universe.<sup>61</sup> On the other hand, he distinguishes in the Middle-Platonist way between Providence and Fate in terms of their occupying different regions, *i.e.* Fate beginning from the lower region (the sensible world), and Providence being in the upper region.<sup>62</sup> Plausibly rephrasing that distinction, he talks of two Providences, one upper, and one lower.<sup>63</sup>

In [48] III 3, *On Providence (II)*, he in chapter 5 explains how Providence comes down from above and stretches ‘from the beginning to the end’, and yet is different in different places. He does so by comparing Providence to a single living creature, where different parts have different activities and yet from all these activities *one single creature results*, this is the case with Providence as well he argues:

ἐν δὲ ἐκ πάντων καὶ πρόνοια μία· εἰμαρμένη δὲ ἀπὸ τοῦ χειρόνος ἀρξάμενη, τὸ δὲ ὑπεράνω πρόνοια μόνον. τὰ μὲν γὰρ ἐν τῷ κόσμῳ τῷ νοητῷ πάντα λόγος καὶ ὑπὲρ λόγον· νοῦς γὰρ καὶ ψυχὴ καθαρὰ· τὸ δὲ ἐντεῦθεν ἤδη ὅσον μὲν ἔρχεται ἐκεῖθεν, πρόνοια, καὶ ὅσον ἐν ψυχῇ καθαρᾷ καὶ ὅσον ἐντεῦθεν εἰς τὰ ζῷα. ἔρχεται δὲ μεριζόμενος ὁ λόγος οὐκ ἴσα· ὅθεν οὐδ’ ἴσα ποιεῖ, ὥσπερ καὶ ἐν ζῷῳ ἐκάστῳ. τὸ δὲ

<sup>59</sup> On these two treatises in general, Thillet 2003, 46-54, with Armstrong 1967, 38-41 and Bréhier 1925, 17-23.

<sup>60</sup> *Enn.* III 3.5.1-3: [...] Γίνεται τοίνυν ἡ πρόνοια ἐξ ἀρχῆς εἰς τέλος κατιοῦσα ἄνωθεν οὐκ ἴση οἶον κατ’ ἀριθμόν, ἀλλὰ [...] ἄλλη ἐν ἄλλῳ τόπῳ [...]. The same point, I take it, is made further ahead in terms of Providence being the rational principle including all that is in, and all that comes down from, the intelligible world, in the pure soul as well as from there to living things, though not equally distributed. III 3.5.18-20: [...] τὸ δὲ ἐντεῦθεν ἤδη ὅσον μὲν ἔρχεται ἐκεῖθεν, πρόνοια, καὶ ὅσον ἐν ψυχῇ καθαρᾷ καὶ ὅσον ἐντεῦθεν εἰς τὰ ζῷα. ἔρχεται δὲ μεριζόμενος ὁ λόγος οὐκ ἴσα· [...]. On the issue of how the λόγος Plotinus speaks of here fits into the standard three-hypostases picture, cf. Bréhier 1925, 17-23; Armstrong 1967, 38-41, and Thillet 2003, 49-50.

<sup>61</sup> *Enn.* III 3.5.14-15: [...] ἐν δὲ ἐκ πάντων καὶ πρόνοια μία [...].

<sup>62</sup> *Enn.* III 3.5.15-16: [...] εἰμαρμένη δὲ ἀπὸ τοῦ χειρόνος ἀρξάμενη, τὸ δὲ ὑπεράνω πρόνοια μόνον [...]. For the Middle-Platonist distinction between higher Providence and lower Fate, cf. Ps.-Plutarch, *De fato* 9.572f-573b, who however, as Thillet 2003, 49 n. 156, points out, acknowledges three Providences, or three levels of Providence. On this view, Providence moreover dominates Fate and nature; cf. also Apuleius, *De Platone* 1 12, and Atticus, *fr.* 8 Des Places.

<sup>63</sup> The Providence ‘from above’ and ‘the other Providence’ are described at III 3.4.11: [...] πρόνοια ἡ ἄνωθεν. ἡ δὲ ἀπὸ τῆς ἄνω [...]. For the issue of the λόγος Plotinus mentions here, cf. the note above.

έντεῦθεν ἤδη ἀκόλουθα μὲν τὰ δρώμενα καὶ προνοία ἐπόμενα, εἴ τις δρῶη θεοῖς φίλα· ἦν γὰρ θεοφιλῆς ὁ λόγος ὁ προνοίας. συνείρεται μὲν οὖν καὶ τὰ τοιαῦτα τῶν ἔργων, πεποιήται δὲ οὐ προνοία, ἀλλὰ γενόμενα ἢ παρὰ ἀνθρώπων τὰ γενόμενα ἢ παρ' ὄτουσιν ἢ ζῶου ἢ ἀψύχου, εἴ τι ἐφεξῆς τούτοις χρηστόν, πάλιν κατείληπται προνοία, ὡς πανταχοῦ ἀρετὴν κρατεῖν καὶ μετατιθεμένων καὶ διορθώσεως τυγχανόντων τῶν ἡμαρτημένων, ...<sup>64</sup>

But one thing results from all, and there is one Providence; but it is 'Fate' beginning from the lower level; the upper is Providence alone. For in the intelligible world all things are rational principle and above rational principle; for all are intellect and pure soul; what comes from there, all that comes from intellect, is Providence, both all that is in pure soul and all that comes from it to living things. But the rational principle as it comes is divided into unequal parts; hence the things it does are not equal either, as also in each individual creature. From this point the things which are done are consequences and follow upon Providence if a man does things which are pleasing to the gods; for the rational forming principle of Providence is dear to the gods. Then, too, these kind of actions [the kind which cause our difficulties about Providence, *i.e.* evil actions] are linked up with the good ones, but they are not *done by* Providence but the things which have happened whether they have happened as a result of human action or of the action of anything else, living or lifeless, if anything which follows from them is good, are taken up again by Providence, so that virtue has everywhere the mastery, and the things which have gone wrong are changed and corrected,...

The passage clearly implies that Fate is one aspect of Providence, namely that which operates in the sensible world, but through being an aspect of Providence defined as 'all that comes from intellect', it ultimately derives from the intelligible world. The presence of Providence in the sensible world, identified as Fate, is moreover glossed here as a rational principle, a logos, which connects good and bad actions of the embodied soul with certain consequences, guaranteeing that evil, arising from non-providential causes, is yet corrected through it.

### 9. *The notion of Fate in treatise [52] II 3. On whether the stars are causes*

In chapter 9 of the treatise [52] II 3 *On whether the stars are causes*, which is his final word on the limits of Astrology, Plotinus brings in his distinction between our higher and lower self, and relates it to Fate. Significantly, the entire chapter is an explicit exegesis of the account of the Fate goddesses, the Moirai, daughters of necessity, in the choice of lives section of the myth of Er in *Republic X*, and the account of the creation of the soul in the *Timaeus*.

ὥστε τί λοιπὸν ἡμεῖς; ἢ ὅπερ ἐσμὲν κατ' ἀλήθειαν ἡμεῖς, οἷς καὶ κρατεῖν τῶν παθῶν ἔδωκεν ἡ φύσις. καὶ γὰρ ὁμῶς ἐν τούτοις τοῖς κακοῖς διὰ τοῦ σώματος ἀπειλημένοις

<sup>64</sup> *Enn.* III 3.5.14-29.



<ἀδέσποτον ἀρετήν> θεὸς ἔδωκεν. οὐ γὰρ ἐν ἡσυχῶ οὖσιν ἀρετῆς δεῖ ἡμῖν, ἀλλ' ὅταν κίνδυνος ἐν κακοῖς εἶναι ἀρετῆς οὐ παρουσίης. διὸ καὶ <φεύγειν ἐντεῦθεν δεῖ> καὶ <χωρίζειν> αὐτοὺς ἀπὸ τῶν προσγεγενημένων καὶ μὴ τὸ σύνθετον εἶναι σῶμα ἐψυχωμένον ἐν ᾧ κρατεῖ μᾶλλον ἢ σώματος φύσις ψυχῆς τι ἵχνος λαβοῦσα, ὡς τὴν ζωὴν τὴν κοινὴν μᾶλλον τοῦ σώματος εἶναι· πάντα γὰρ σωματικά, ὅσα ταύτης. τῆς δὲ ἐτέρας τῆς ἔξω ἢ πρὸς τὸ ἄνω φορὰ καὶ τὸ καλὸν καὶ τὸ θεῖον ὧν οὐδεὶς κρατεῖ, ἀλλ' ἢ προσχρῆται, ἴν' ἢ ἐκεῖνο καὶ κατὰ τοῦτο ζῆ ἀναχωρήσας· ἢ ἔρημος ταύτης τῆς ψυχῆς γενόμενος ζῆ ἐν εἵμαρμένῃ, καὶ ἐνταῦθα τὰ ἄστρα αὐτῷ οὐ μόνον σημαίνει, ἀλλὰ γίνεται αὐτὸς οἷον μέρος καὶ τῷ ὄλῳ συνέπεται, οὗ μέρος. διττὸς γὰρ ἕκαστος, ὁ μὲν τὸ συναμφοτέρον τι, ὁ δὲ αὐτός· καὶ πᾶς ὁ κόσμος δὲ ὁ μὲν τὸ ἐκ σώματος καὶ ψυχῆς τινος δεθείσης σώματι, ὁ δὲ ἢ τοῦ παντός ψυχῆ ἢ μὴ ἐν σώματι, ἐλλάμπουσα δὲ ἵχνη τῆ ἐν σώματι.<sup>65</sup>

So what is left which is “we”? Surely, just that which we really are, we to whom nature gave power to master our passions. Yes, and God gave us too, in the midst of all these evils which we receive through the body, “virtue who is no man’s slave.” [Resp. 617E3] For we do not need virtue when we are in peace but when there is a risk of being in evils if virtue is not there. So we must “fly from here” [Theaet. 176A8-B1] and “separate” [Phaed. 67C6] ourselves from what has been added to us, and not be the composite thing, the ensouled body in which the nature of body (which has some trace of soul) has the greater power, so that the common life belongs more to the body; for everything that pertains to this common life is bodily. But to the other soul, which is outside body, belongs the ascent to the higher world, to the fair and divine which no one masters, but either makes use of it that he may be it and live by it, withdrawing himself; or else he is bereft of this higher soul and lives under destiny, and then the stars do not only show him signs but he also becomes himself a part, and follows along with the whole of which he is a part. For every man is double, one of him is the sort of compound being and one of him is himself; and the whole universe is, one part the composite of body and a sort of soul bound to body, and one the soul of the All which is not in body but makes a trace of itself shine on that which is in body.

So, as in the early [3] III 1 *On Fate*, where acting according to Fate was defined as being enslaved to one’s natural constitution, here again ‘living in Fate’ is defined as being determined by the bodily aspects in incarnated life, among the evils which we receive through the body, and again, this life is opposed to the life of the higher soul, which lives on the intelligible level, and which is thus beyond the causality of among other things, the stars, which is the particular focus of the treatise.

## 10. Conclusion

Reading the passages on Fate in the *Enneads*, it may seem that acting according to Fate is something negative, a state resulting from lack of contemplation, which is

<sup>65</sup> *Enn.* II 3.9.14-34.

opposed to the life of contemplation, which escapes the determination of Fate. On the other hand, Fate is part of the providential order, deriving from the intelligible world. Moreover, the ideal life is depicted, in particular in treatise [27] IV 3 *On difficulties about the soul (I)*, as acting according to, or submitting to ‘a different set of laws’? How does this fit together?

The solution is, I would suggest, as follows: Fate according to Plotinus, faithful to Plato’s myth of Er, determines the consequences of the soul’s prior activity, *i.e.* as part of the providential order. It determines the punishments and rewards after death, and some aspects of the incarnated life, as consequences of the souls prior choices and activity. But, it also determines, as the key *Timaeus* passage suggested, that incarnation *generally* implies ‘the evils which we receive through the body’. Thus, as the passage in treatise [27] IV 3 *On difficulties about the soul (I)*, states, the soul who contemplates the intelligibles, also understands the rational principles of Providence and Fate, as these derive from Intellect. Living thus, ‘by a different set of laws’ the good soul is itself a cause and does not become submersed in the embodied state and thus is not ruled by factors alien to its true nature. Consequently then, this good soul overcomes both the aspects of Fate that are generally implied for the embodied soul, as well as the aspects of Fate that are implied by it’s previous activities.

The Middle-Platonist theory, by contrast, while drawing on the same sources as Plotinus, appears to focus almost entirely on the mundane aspects of Fate, *i.e.* on the embodied existence of the soul.

Moreover, whereas Plotinus continually emphasizes the Platonic intuition expressed in the slogan that ‘virtue has no master’, *i.e.* that the virtuous soul, in contrast to non-virtuous souls, has no master, the Middle-Platonist theory rather emphasises, in a way perhaps more similar to Alexander, that the soul as such has no master. For example, as the version of the theory in chapter 26 of Alcinous *Didascalicus* phrases this, ‘the soul has no master and it depends on it to act or not, and this is not compelled, but what follows the action turns out according to Fate’. It indicates that Alcinous, and the theory he defends, is in the context of Fate not at all strictly or even primarily interested in accounting for the possibility of attaining virtue and happiness, which was important in Plato’s account and in Plotinus’. Instead, Alcinous is committed to giving a general account of human agency which is capable of showing that, and how, actions – whether good or bad – depend on us, to save our common intuitions and common practice of praise and blame of human actions. In this context it thus seems that Alcinous is following a reception of the choice of lives section of the myth that adopts a somewhat Aristotelian way of referring ‘symmetrically’, so to speak, to virtue and vice as equally depending on us.

The standard Middle-Platonist theory thus seems to argue that all actions and choices depend on us in the embodied state. Plotinus, more in tune with the Platonic source-texts is more restrictive, and specifies stronger conditions for how the embodied soul may act not according to Fate.

*Bibliography*

- Armstrong, A.H., 1966-88, *Plotinus, in Seven Volumes, with an English Translation*, Cambridge, Mass. : Harvard University Press.
- Armstrong, A.H., 1967, *Ennead III*, vol. 3, in Armstrong 1966-88.
- Baltes, M., - Dörrie, H., 2002, *Der Platonismus in der Antike*, B. 6.2, Stuttgart-Bad Canstatt : Frommann Holzboog.
- Bobzien, S., 1998a, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford : Oxford University Press.
- Bobzien, S., 1998b, *The Inadvertent Conception and Late Birth of the Free-Will Problem*, "Phronesis", 43 (2), 133-75.
- Boeft, den, J., 1970, *Calcidius on Fate*, Leiden : Brill.
- Boys-Stones, G., 2007, 'Middle' Platonists on fate and human autonomy. in Sorabji - Sharples 2007, 431-48.
- Bréhier, É., 1924-38, *Plotin: Ennéades. Texte Établi et Traduit*, Paris : Les Belles Lettres.
- Brisson, L., 1982, *Notices sur le noms propres*, in Brisson et al. 1982, 49-142.
- Brisson, L., et al., 1982, (éds.), *Porphyre. La vie de Plotin. 1. Travaux préliminaires et index grec complet*, Paris : Vrin.
- Brisson, L., et al., 2002, *Plotin, Traités*, vol. 1, 1-6, Paris : Flammarion.
- Chappuis, M., 2006, *Plotin: Traité 3*, Paris : Éditions du Cerf.
- De Lacy, P.H., - Einarson, B., 1959, *Plutarch's Moralia. VII 523C-612B*, Cambridge Mass. : Harvard University Press.
- Dillon, J., 1993, *Alcinous: The Handbook of Platonism, Translated with an Introduction and Commentary*, Oxford : Clarendon Press.
- Dorandi, T., 1994, *152 Diogénianos*, in Goulet 1994, 833-34.
- Eliasson, E., 2008, *The Notion of That Which Depends on Us in Plotinus and its Background*. *Philosophia Antiqua*, Volume 113, Leiden, New York : Brill.
- Eliasson, E., 2009, *Sur la conception plotinienne du destin dans le traité 3*, "Les Études Philosophiques", 90, 3, 407-30.
- Eliasson, E., 2010, *Aspects of Plotinus' Account of what is ἐφ' ἡμῶν*, in Müller - Hofmeister Pich 2010, 177-94.
- Eliasson, E., 2013, *The Middle-Platonist reception of the myth of Er as a theory of Fate and that which depends on us: The case of Alcinous' Didascalicus*, in Sheppard 2013, 59-85.
- Fortenbaugh, W.W., 1979, *Theophrastus of Eresus: sources for his life, writings, thought and influence*, Leiden : Brill.
- Fortenbaugh, W.W., 1984, *Quellen zur Ethik Theophrasts*, Amsterdam : Gruner.
- Gercke, A., 1886, *Eine platonische Quelle des Neuplatonismus*, "Rheinisches Museum", 41, 266-91.

- Gigon, O., *et al.*, 1946, (eds.), *Phyllobolia für Peter von der Mühl*, Basel : Schwabe.
- Goulet, R., 1994, (éd.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, II, Paris : Éditions CNRS.
- Henry, P., - Schwyzer, H.-R., 1951-73, *Plotini Opera*, v. 1, Bruxelles : Edition Universell; v. 2, Bruxelles : Edition Universelle & Paris : Desclée de Brouwer; v. 3, Paris : Desclée de Brouwer, & Leiden : Brill (H-S1).
- Henry, P., - Schwyzer, H.-R., 1964-82, *Plotini Opera*, Oxford : Clarendon Press, (H-S2).
- Moraux, P., 1984, *Der Aristotelismus bei den Griechen von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias II: Der Aristotelismus im I. Und II.Jh.n.Chr.* Peripatoi 6, Berlin, New York : de Gruyter.
- Moraux, P., 2001, *Der Aristotelismus bei den Griechen von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias III: Alexander von Aphrodisias.* Peripatoi 7.1, Berlin, New York : de Gruyter.
- Müller, J., - Hofmeister Pich, R., 2010, (eds.), *Wille und Handlung in der Philosophie der Kaiserzeit und Spätantike*, Beiträge zur Altertumskunde, Band 287, Berlin : de Gruyter.
- Schniewind, A., 2003, *L'ethique du sage chez Plotin: le paradigme du Spoudaios*, Paris : Vrin.
- Schwyzler, H.R., 1951, *Plotinos*, RE XXI, I, 471-592.
- Sharples, R.W., 1983, *Alexander Aphrodisias on Fate: text, translation and commentary*, London : Duckworth.
- Sharples, R.W., 2001, *Fünfter Teil : Schriften und Problemkomplexe zur Ethik*, in Moraux 2001, 511-616.
- Sharples, R.W., 2008, *Alexander Aphrodisiensis, De anima libri mantissa*, Berlin : de Gruyter.
- Sheppard, A., 2013, (ed.), *Ancient Approaches to Plato's 'Republic'*. BICS Supplement 117.
- Sorabji, R., - Sharples, R.W., 2007, (eds.), *Greek and Roman Philosophy, 100BC - 200AD*, vol. I, London : Institute of Classical Studies.
- Theiler, W., 1966, *Tacitus und die antike Schicksalslehre*, in Gigon *et al.* 1946, 35-90, repr. in Theiler 1966a, 46-103.
- Theiler, W., 1966a, *Forschungen zum Neuplatonismus*, Berlin : de Gruyter.
- Thillet, P., 2003, *Traité de la providence / Alexander d'Aphrodise*, Lagrasse : Verdier.
- Trapp, M.B., 1997, *The philosophical orations. Maximus of Tyre*, Oxford : Clarendon Press.
- Whittaker, J., - Louis, P., 1990, *Alcinoos: Enseignement des doctrines de Platon*, Paris : Les Belles Lettres.
- Zeyl, D.J., 1997, *Timaeus / Plato*, Indianapolis, Cambridge : Hackett.

Emidio Spinelli

IL RUOLO DELLA ΤΥΧΗ:  
HANS JONAS E LA 'PROVOCAZIONE' CINICA

*Abstract*

By taking as a starting point some useful comments advanced by Hans Jonas more generally about the Hellenistic age on the one side and more specifically about the Cynic movement on the other, this paper tries to explore the radical, critical and even 'provocative' attitude especially assumed by Diogenes of Sinope against any role or function of fortune (τύχη) in relation to the genuine and 'authentic' life conquered by the Cynic sage.

*Keywords:* Cynicism, Fortune, Hellenistic Thought, Hans Jonas, Moral Philosophy.

1.

L'obiettivo di questo mio contributo è (e vuole essere) semplice e diretto: indagare ruolo e funzione della τύχη all'interno della riflessione filosofica dei Cinici, tenendo sempre sullo sfondo la convinzione che qualsiasi discorso sulla 'fortuna' o sulla 'sorte', più o meno buone o cattive, non possa non intrecciarsi con la più ampia e variegata galassia concettuale costituita dal tema della libertà.

Meno semplice e meno diretto, invece, sarà forse il percorso che intendo seguire, visto che, al di là di un'analisi dei passi più rilevanti che alla τύχη sono dedicati negli scarni resti testuali a nostra disposizione, ho deciso – per usare un'espressione colorita, diciamo da *Spieltisch* – di giocare un *jolly* e di chiedere aiuto, in questa operazione ermeneutica intorno a un'epoca così decisiva come l'età ellenistica e a una scuola filosofica antica così importante come il Cinismo, anche e soprattutto a un pensatore, a un grande pensatore anzi, del Novecento: Hans Jonas.

In particolare vorrei rivolgermi alla prassi viva e 'fresca' della sua attività didattica, nell'esercizio concreto del suo mestiere di docente, sempre del resto particolarmente apprezzato dai suoi studenti e dal suo uditorio.<sup>1</sup> Proprio verso questo mondo, insomma, verso l'universo ricco e per molti aspetti ancora inesplorato delle sue nu-

<sup>1</sup> Emblematico è in proposito il giudizio espresso da Howard McConnell, uno dei suoi primi allievi al Carlton College di Ottawa: «Alcuni dei più bei ricordi sono legati a Hans Jonas. Durante le sue lezioni la filosofia diventava un oggetto vivo, affascinante. Ci diceva che facevamo parte dell'eterna ricerca della risposta alle grandi questioni morali e cosmiche che da Talete in poi avevano impegnato i pensatori, e con le quali ogni generazione deve ogni volta misurarsi ex novo» (Jonas 2008, 8-9).

merose raccolte di *lectures*, tenute in Canada o poi (e soprattutto) presso la ‘New School for Social Research’ della *Fifth Avenue* di New York, vorrei indirizzarmi.<sup>2</sup> Per far questo, ho deciso di tornare a sfruttare alcune pagine di un testo, *Problems of Freedom*, su cui ho lavorato a lungo e che nel 2010 ho finalmente potuto pubblicare, presso l’editore Nino Aragno di Torino (cf. Jonas 2010).

Volendo tracciare in via preliminare la fisionomia generalissima di tali ‘lezioni americane’, pur senza insistere in dettaglio sulla loro struttura né sugli aspetti diciamo di contorno e di preparazione complessiva che contraddistinguono queste 14 *lectures*, presentate da Jonas nel 1970 (e ancor prima, in un corso analogo, nel 1966), vorrei almeno ricordare che esse sono dedicate, grazie non solo a un notevole acume teorico, ma anche a raffinate conoscenze storico-filosofiche unite a una notevole sensibilità di contestualizzazione ermeneutica, al tentativo di rintracciare le radici del concetto di libertà, anzi di una pluralità anche talora conflittuale di diversi ‘concetti’ di libertà, in uno spazio temporale molto vasto, fra il V secolo a.C. e il pensiero agostiniano.

Un cenno doveroso, quale necessaria introduzione al nostro tema, merita l’analisi che Jonas dedica, nella prima parte di *Problems of Freedom*, alla nozione di libertà ‘classica’, tutta ‘politica’, ovvero legata a doppio filo e per così dire totalmente, etimologicamente radicata nella dimensione della πόλις. Né si può dimenticare, per amor di completezza, che il modello o meglio il paradigma assoluto di πόλις è quello offerto dall’Atene di V-IV secolo a.C., oggetto di speciale attenzione soprattutto nelle pagine di Aristotele, particolarmente presenti e care a Jonas, laddove invece le teorizzazioni platoniche paiono decisamente più estranee alla sua sensibilità.

In questa πόλις ateniese, in età classica, esiste una sorta di fiducia solida nelle proprie forze e nelle possibilità personali di auto-realizzazione. Ciò nonostante, però, come scrive Jonas,

L’imprevedibile gioca un grande ruolo negli affari umani. “I piani meglio organizzati dei topi e degli uomini vanno spesso a finire male”;<sup>3</sup> “può finire tutto // (21) in nulla”, ecc. Questo è uno dei grandi limiti per la libertà umana. La libertà è intesa come potere, come il privilegio di esercitare il proprio potere come si vuole; e che cosa significhi “come si vuole” è ciò su cui i filosofi riflettevano. Significa “come uno desidera al momento”? *Tyche* può <incrociare> la via della deliberazione, o del desiderio, o dell’esercizio del potere che altrimenti sembra essere interamente un nostro progetto. <Eppure, questo era dato per scontato e non era percepito> come una sfida seria alla

<sup>2</sup> La speranza ulteriore è quella di poter offrire un contributo in sintonia profonda con l’importante lavoro della nuova *kritische Gesamtausgabe* degli scritti di Jonas, di cui sono già apparsi due tomi (cf. Jonas 2009 e Jonas 2012) e alla cui realizzazione parteciperò in prima persona, curando un ‘corposo’ volume con alcuni scritti inediti dedicati soprattutto al mondo antico e tardo-antico (Band II/1: *Zeit und Freiheit. Über den Geist der Antike und Spätantike*, 1100 pp., in 2 *Teilbänden*).

<sup>3</sup> È una citazione quasi letterale (la sola differenza è *plans* in luogo di *schemes*) dall’ode *A un topo, cui avevo distrutto il nido con l’aratro* di Robert Burns (1785), fonte d’ispirazione anche per il famoso romanzo *Uomini e topi* di John Steinbeck (1937).

loro libertà.<sup>4</sup> Piuttosto, gli uomini inventivi, pieni di risorse, al momento giusto, tratteranno i capricci del caso e lo potranno perfino piegare ai loro fini (Jonas 2010, 20).

Questa situazione di ottimistica considerazione delle capacità di un agente morale (e politico) in grado perfino di piegare ai propri fini i capricci del caso e i casi della fortuna subisce tuttavia un colpo mortale nel momento in cui si assiste al passaggio da questo mondo perfettamente ellenico all'età ellenistica. In questa nuova temperie culturale, in questa originale *humus*, frutto di un'incredibile e forse mai più realizzata fusione di orizzonti di civiltà diverse e diversamente sviluppatasi, lo sguardo di Jonas rinviene, a mio avviso correttamente e in modo estremamente proficuo, l'intreccio profondo fra elementi di struttura politica e scelte intellettuali ed etiche di fondo, che costituiscono il necessario *background* per ogni serio esame del concetto di τύχη, della sua rilevanza e del suo eventuale 'ridimensionamento filosofico' in ambito cinico.

## 2.

Se vogliamo comprendere in modo appropriato quanto Jonas dice riguardo alle novità che caratterizzano ai suoi occhi il nuovo e nascente mondo ellenistico, non possiamo non riconoscere il peso che nella ricostruzione da lui proposta hanno le notissime tesi di Johann Gustav Droysen (nonché, verosimilmente, alcune pagine, direi quasi 'classiche', di Max Pohlenz).<sup>5</sup> Seguendone la scia, infatti, Jonas sembra accettare l'invenzione storiografica (perché di questo in fondo si tratta) della nozione di 'ellenismo', che viene legata alla convinzione di una vera e propria svolta politica segnata dalla crisi irreversibile della πόλις classica (e, conseguentemente, delle strutture partecipative che l'avevano caratterizzata) e dall'affermarsi di un mondo nuovo, quello storicamente contraddistinto dalla grande impresa di conquista universale tentata e messa in atto da Alessandro Magno.<sup>6</sup> Si tratta di un mondo non più ristretto ai confini di questa o quella città-stato, ma allargato, ampliato a dismisura, capace di presentarsi come una civiltà sostanzialmente nuova. Si tratta, per essere più precisi, di una civiltà che può vantare, sempre e ancora, un solido sostrato greco, una sorta d'indissolubile base culturale, che si apre tuttavia proficuamente al contatto e perfino alla positiva contaminazione con le altre culture e civiltà – spesso, se non sempre,

<sup>4</sup> Jonas pone fra parentesi la seguente espressione: «Non pare che gli uomini, tuttavia, se ne siano troppo preoccupati. Erano coscienti della *tyche*, del caso, eppure esso è capriccioso.»

<sup>5</sup> Credo non si possa non pensare, in questo caso, a testi notissimi, come rispettivamente Droysen 1877-1878 e Pohlenz 1963, 1978 e 2006.

<sup>6</sup> Su genesi e funzione della categoria storiografica di 'ellenismo' sempre valide restano le pagine di Canfora 1995; efficacissima anche la sintesi (sul piano storico, sociale, culturale) offerta da Goulet-Cazé 2010, 102. Per alcune considerazioni critiche su questo quadro droyseniano cf. invece Long 1986, 2-4, nonché l'originale posizione espressa in più occasioni da Margherita Isnardi Parente (cf. almeno Isnardi Parente 1978 e 1985/1986).

più antiche e di più lunga tradizione dei Greci stessi, non va dimenticato – con cui viene a contatto.

Ed è in questo momento di apertura, di amalgama, di nuova omogeneità, secondo Jonas, che quasi quasi diventa legittimo parlare di universalizzazione della cultura, con l'emergere di elementi a suo avviso altamente positivi, che vanno ad esempio dalla rottura di ogni sterile contrapposizione fra greco e barbaro a una considerazione altra e diversa, non più 'ideologica', della schiavitù. Essa viene vista non più (aristotelicamente) come una sorta di dato imm modificabile, ma come un mero accidente, un fato personale, non veramente fondato nella natura o nell'ordine stabile delle cose, ma qualcosa che alcuni uomini devono sopportare.<sup>7</sup>

Dopo la morte di Alessandro Magno, in ogni caso, un simile, grandioso organismo, non potendo reggere sotto forma di un unico sistema, si divide in entità di minor grandezza, nei cosiddetti regni ellenistici (con le loro metropoli di enormi dimensioni, come dimostra bene il caso di Alessandria d'Egitto). Questi regni rappresentano in ogni caso vasti stati centralizzati, lontani e ben diversi dalla piccola πόλις che aveva costituito il punto di riferimento, unico e unitario, del cittadino o πολίτης, appunto, di età classica.

Forte di questa analisi storica, Jonas trae una conseguenza e formula un'interpretazione che nelle sue *lectures* condiziona tutta la sua comprensione dei successivi sviluppi di pensiero del mondo pagano, greco e romano.

A suo avviso infatti

[...] la concezione di *arete* che era stata sviluppata nel periodo classico perse la condizione stessa del suo operare, la possibilità di un'applicazione significativa. Pertanto dovette essere modificata, // (52) per adattarsi alle nuove condizioni, e la modificazione più grande fu quella che potremmo chiamare l'"invenzione" dell'idea dell'individuo privato (Jonas 2010, 40-41).

Se prima di Alessandro l'uomo greco aveva potuto legittimamente coltivare l'aspirazione a conseguire la propria 'virtù' volgendosi verso l'esterno e impiegando ogni suo sforzo nell'ambito, accogliente e fecondo, delle quotidiane occupazioni 'politiche', dopo la conquista 'mondiale' macedone e la successiva divisione politico-territoriale delle grandi monarchie ellenistiche questo spazio resta precluso a ogni significativa attività e speranza di successo. Si diventa invece, in senso etimologicamente forte, 'idioti',<sup>8</sup> ovvero si ripiega sulle cose proprie o private, si deve operare un'inversione di rotta e di direzione, dall'esterno verso l'interno, dalla dimensione pubblica alla prospettiva tutta interiore del sé.

In questo scenario diversamente orientato cambiano anche le modalità di identificazione del soggetto agente, soprattutto perché è cambiato il punto di riferimento istituzionale verso cui far convergere i propri sforzi comportamentali. In questa nuova atmosfera si registra innanzi tutto lo slittamento dalla nozione forte, ma circo-

<sup>7</sup> Cf. Jonas 2010, 54.

<sup>8</sup> Cf. perciò Jonas 2010, 41 n. 53.



scritta, di πόλις al nuovo concetto di κοσμόπολις.<sup>9</sup> Si tratta di una svolta culturale di grande importanza agli occhi di Jonas<sup>10</sup> ed è su questo sfondo molto complesso che emerge in primo piano la crescita di peso del concetto di sorte o fortuna, al punto che perfino uno storico come Polibio (23.10) arriverà a considerare il mondo intero alla stregua di un teatro della τύχη. Questa nozione astratta, di certo già operante in storici, poeti, filosofi di età classica,<sup>11</sup> assume ora sempre più la forza e i connotati di una vera e propria divinità. Non che nelle epoche passate la dea Τύχη fosse ignota; certo è un fatto che essa sia totalmente assente dalle pagine dei poemi omerici; ma ad esempio Esiodo ne parla, presentandola come forza primigenia e come una delle Oceanine,<sup>12</sup> e Pindaro la rappresenta addirittura come la più potente fra le Parche, oltre ad attribuire proprio alla sorte o fortuna uno spazio fondamentale nelle vicende umane quale causa di quasi tutti gli eventi che ci capitano.<sup>13</sup>

Al di là di citazioni sporadiche, comunque, un fatto sembra indiscutibile, alla luce delle nostre conoscenze e testimonianze. È a partire dal IV sec. a.C., dunque proprio dal primo e pieno svilupparsi dell'ellenismo (e poi via via fino alla presenza variamente differenziata nei suoi aspetti, perfino quotidiani, e nelle sue denominazioni della *Fortuna* romana), che la personificazione della nozione astratta si compie definitivamente. Il culto della divinità Τύχη si afferma,<sup>14</sup> diventando molto presente in quasi tutto il mondo greco e dando luogo a nessi e sovrapposizioni con altre divinità, greche e non (si pensi, paradigmaticamente, alla sua fusione con Iside). Abbiamo insomma a che fare con una sorta di *guest star* del firmamento teologico dell'epoca, presentata addirittura come τύραννος... τῶν θεῶν, ovvero in grado di detenere «il

<sup>9</sup> Per un'interessante ricostruzione delle linee di fondo del 'cosmopolitismo' cinico cf. in ogni caso Moles 1996, nonché, con particolare riferimento alla nozione di 'libertà', alcuni utili spunti in Bracht Branham 1996; si veda infine Desmond 2008, 199-207.

<sup>10</sup> Egli, infatti, per chiarire la nascente categoria politica del 'cosmopolitismo', offre la seguente, articolata descrizione: «Così l'idea di una *cosmopolis* nasce distinta da ogni tipo di *polis* che prima aveva impegnato la lealtà degli uomini o dei cittadini. // (59) La cittadinanza nell'universo inteso come una grande *cosmopolis* richiedeva qualità ben diverse dalla cittadinanza di una *polis* politica reale. Richiedeva determinate attitudini e capacità mentali e oratorie ma poca azione visibile. [...] Il grande attore, il grande fattore dell'epoca veniva dall'ambiente governativo, dalle corti o dai generali. Quelli che parlavano di cosmo, tuttavia, non lo pensavano come un grande universo politico. Pensavano a un universo umano in cui ci sarebbe stata una crescente comunanza di sapienza e un'appropriata condotta di vita, in cui fosse possibile dire che essere un elleno era equivalente a essere un uomo vero, ed essere un uomo vero era questione di educazione e di auto-determinazione dell'individuo nella scelta delle proprie occupazioni e atteggiamenti verso le cose» (Jonas 2010, 44-45).

<sup>11</sup> Per un primo orientamento in proposito cf., senza tuttavia cedere a una sorta di pericoloso gusto per i parallelismi modernizzanti, i rinvii in Eidinow 2011, nonché utili indicazioni in Magris 2008, 254-63.

<sup>12</sup> Hes., *Th.* 360; cf. anche lo pseudo-omerico *H.Cer.* 420.

<sup>13</sup> Cf. rispettivamente Pind., *fr.* 41 Snell-Maehler e *O.* 12.3-12.

<sup>14</sup> Per un primo orientamento su tale culto cf. le informazioni fornite da Herzog-Hauser 1943; Nilsson 1974, 200-10; Dover 1974, 138-45; Goulet-Cazé 1996, 55-56. Né si dimentichi che il nome τύχη «è una *vox media* come il corrispettivo latino *Fortuna*, vale a dire che non ha di per sé valore positivo o negativo ma tali interpretazioni sono dettate dal contesto in cui agisce» (Felici 2000, 2).

principio e la fine di tutte le cose.»<sup>15</sup> Alla Τύχη vengono dedicati templi in varie località, che la riconoscono quindi con forza quale loro protettrice, a partire, sembra, da quello notissimo di Tebe, di cui ci dà notizia Pausania (9.16.1-2), ma senza dimenticare quelli di altre città, dalle periferiche Megalopoli, Argo, Elide, Ermione alla centralissima Atene, con il suo tempio alla Ἀγαθὴ Τύχη. Per la sua venerazione si ricorre anche e sempre più spesso, oltre che a monili e perfino a monete, alla produzione scultorea, il cui più importante e noto esemplare è forse la colossale statua in bronzo realizzata da Eutichide, scolaro di Lisippo, quale personificazione della città di Antiochia sull'Oronte.<sup>16</sup>

A parte ogni dettaglio iconografico o storico-artistico, comunque, sembra indubitabile la diffusione capillare del culto di Τύχη. È un fatto, che tuttavia non dobbiamo limitarci a registrare passivamente, ma di fronte al quale dobbiamo interrogarci, non solo per individuarne le ragioni, ma anche, e soprattutto per i nostri interessi, per comprendere le modalità attraverso cui le scuole filosofiche dell'epoca reagirono.

Sul piano delle spiegazioni storico-sociologiche, credo sia ancora condivisibile quanto scriveva Martin Nilsson: l'affermazione del culto di Τύχη non risponde a un sentimento religioso alto, profondo o perfino raffinato, ma è piuttosto una sorta di *Ersatz*, insomma una sostituzione o surrogato.<sup>17</sup> A tale *Ersatz* – potremmo aggiungere ragionevolmente – ricorre una forma popolare e 'bassa' di religiosità per riempire un vuoto, per tentare di trasferire verso il comportamento ambiguo e 'capriccioso' della dea Fortuna il senso di disorientamento, smarrimento e disagio, generati proprio dalla condizione di impotenza politica determinata dal sorgere del nuovo assetto di dominio diadochistico dell'età ellenistica. Scomparsa ogni certezza e in balia di decisioni che passano ormai sopra la propria testa, l'uomo comune greco, 'idiota' nel senso etimologico del termine, finisce con l'attribuire alla Τύχη, all'azione di una divinità concettualmente sottratta a ogni previsione razionale, lo scorrere degli eventi e si predispone allora ad adorarla, con tutti i necessari accorgimenti culturali, nella speranza di condizionarne l'imperscrutabile azione.

3.

Ma è questo l'unico modo di reagire alla crisi, insieme politica e morale, che la nuova età ellenistica sembra aver innescato prima e portato a compimento poi? Ancora una volta, oltre alle risposte ambigue che sembrano provenire dal versante lettera-

<sup>15</sup> Cf. l'inno ellenistico conservato in Stob. 1.6.13 e l'altro, del III sec. d.C, in *Anth. Lyr. Gr.* II 6<sup>2</sup>, 179-80 Diehl.

<sup>16</sup> A testimonianza della diffusione del culto di *Tyche*/Fortuna può servire ricordare anche uno degli esempi architettonici più significativi, il *Santuario della Fortuna Primigenia* a Praeneste/Palestrina, su cui cf. in prima istanza [http://it.wikipedia.org/wiki/Santuario\\_della\\_Fortuna\\_Primigenia](http://it.wikipedia.org/wiki/Santuario_della_Fortuna_Primigenia), nonché <http://www.tibursuperbum.it/ita/escursioni/palestrina/santuario/CultoFortuna.htm>. Più in generale sull'iconografia legata al culto di Τύχη si veda Zanetto 1998, 530-31.

<sup>17</sup> Cf. Nilsson 1974, 207.

rio,<sup>18</sup> è nel campo di riferimento che più ci interessa, quello delle filosofie ellenistiche, che si costruiscono risposte diverse, non necessariamente in linea con l'ingenuo e immediato sentire della religiosità popolare del tempo.

Su questo terreno torna nuovamente in primo piano la lezione di Hans Jonas. Di fronte alla 'crisi ellenistica' cui accennavamo, infatti, egli individua un ruolo e una funzione del tutto speciali per la filosofia, riconoscendo anzi in questa direzione la posizione primaria di un particolare indirizzo di pensiero: il Cinismo.

Prima di entrare nei dettagli della critica espressa dal Cinismo antico nei confronti della presunta onnipotenza della Τύχη, è bene continuare ad appoggiarsi alle pagine di Jonas, per fornire un quadro di riferimento, uno sfondo concettuale che faccia luce sulle basi teoriche di quella critica.

Oltre ad accogliere una delle versioni tradizionali tramandate a spiegazione del nome stesso di Cinici – ovvero quella che li considera tali perché decisero di vivere come cani –<sup>19</sup> Jonas sottolinea con forza, nonché con acutezza e sensibilità storico-filosofica davvero apprezzabili, le loro radici socratiche, legate a quel Socrate cui Cicerone nelle *Tusculanae* attribuisce una sorta di 'svolta etica'.<sup>20</sup> Sarebbe stato infatti Socrate a *de-vocare*, a spostare l'indagine filosofica dal cielo (cioè dall'indagine fisica, che pure il Socrate giovane non avrebbe del tutto trascurato, come giustamente fa notare subito Jonas)<sup>21</sup> al commercio umano svolto nelle città e nelle case, con i valori del bello, del buono, dell'utile come oggetto precipuo di indagine. Su tale aspetto eminentemente pratico della filosofia, rafforzato dalla convinzione e dall'accettazione totale dell'equazione socratica fra virtù e felicità, poggiano le fondamenta della scelta esistenziale del Cinismo. Esso, infatti, ancor prima degli sconvolgimenti socio-politici determinati dalla conquista macedone, non intende certo presentarsi come un insieme di dottrine dogmaticamente organizzate e trasmesse, quanto piuttosto come un modo o stile di vita, una ἔνστασις βίου.<sup>22</sup>

Nel loro rifiuto di ogni indagine naturalistica e radicalizzando ancor più l'attitudine socratica di partenza, scrive allora Jonas,

<sup>18</sup> Si pensi, ad esempio, ad alcune scelte compositive di Menandro, che nel prologo di una sua commedia (*Aspis* vv. 111-112) lascia proprio alla Τύχη uno spazio importantissimo, se non decisivo, fino a farle dire sulla scena: «Ora devo dirvi il mio nome: sono la dea che arbitra e amministra tutte queste vicende, la Τύχη»; cf. anche il *fr.* 853 Kassel-Austin: «O Τύχη, che godi di mutamenti d'ogni specie / tuo è il biasimo, qualora un uomo, pur essendo / giusto, si imbatte in ingiuste sventure.» Per ulteriori rinvii e per il possibile influsso esercitato su tali posizioni menandree dal ruolo assegnato alla *tyche* da alcuni esponenti del primo Peripato (soprattutto Demetrio Falereo) cf. Magris 2008, 437-38; cf. anche Repici 1977, 237-39.

<sup>19</sup> Cf. Jonas 2010, 46. Si tratta dell'etimologia «di gran lunga più credibile» (così si legge in Bracht Branham–Goulet-Cazé 1996, 4) rispetto all'altra legata all'insegnamento di Antistene, presunto 'proto-cinico', nel ginnasio Cinosarge dedicato a Eracle; sulla questione cf. ancora ivi, *Appendix B*, 414-15.

<sup>20</sup> Cf. Cic., *tusc.* 5.4.10-1 = *SSR I C* 458.

<sup>21</sup> Cf. Jonas 2010, 47.

<sup>22</sup> Cf. D.L. 6.103; riserve su questa etichettatura limitativa del cinismo, rifiutata da Diogene Laerzio e risalente a Ippoboto (cf. D.L. 1.19), in Bracht Branham–Goulet-Cazé 1996, 21-22; sulla questione cf. soprattutto Brancacci 1992, 4049-58, e Goulet-Cazé 1993.

i Cinici andarono un passo oltre. Dichiararono che ogni altro genere di conoscenza, eccetto la conoscenza di ciò che rende felice l'uomo, era irrilevante, una faccenda di pura curiosità oziosa. [...] I Cinici optarono per una concezione strettamente individualistica della virtù personale: raggiungere la massima felicità e virtù nel senso di // (65) essere possibilmente una persona esemplare, ma non necessariamente una persona collaborativa, impegnata o responsabile (nel senso di responsabile verso altri) (Jonas 2010, 47-48).<sup>23</sup>

In queste righe appare chiaramente colto il nucleo fondamentalmente individualistico delle opzioni etiche dei Cinici. Mi sembra necessario sottolineare come Jonas non si lasci sfuggire l'occasione per esprimere, seppur quasi in controtuce, la sua distanza da tale posizione cinica. Il Cinismo, infatti, non solo sembra scartare ogni possibilità di coinvolgimento o collaborazione inter-personale, ma sembra minare in particolare uno dei concetti-cardine dell'etica jonasiana: quel principio urgente e fortemente auspicato di una responsabilità ampia e diffusa verso l'altro, di una cura che anzi Jonas, nel suo capolavoro *Das Prinzip Verantwortung* (1979), estenderà ben oltre il cerchio tradizionalmente inteso del 'prossimo', per ampliarla fino a comprendere la φύσις, la 'biosfera' nella sua interezza e nella garanzia stessa del suo sopravvivere.

Comunque, e al di là di ogni giudizio più o meno negativo, a Jonas non sfugge il tratto più caratteristico del Cinismo antico, quello che venne da subito colto e quasi cristallizzato in un evento cruciale della biografia di Diogene cinico: il παραχαράττειν τὸ νόμισμα, ovvero la volontà di dare un nuovo corso alla moneta nel senso di voler mutare e perfino stravolgere norme e consuetudini tradizionalmente accettate e poste alla base del vivere sociale.<sup>24</sup> Contro ogni conformismo, i Cinici voltano le spalle alla società civile; e in questo loro atteggiamento Jonas vuole vedere una forma di 'primitivismo', che egli non esita a etichettare come quasi 'à la Rousseau' *ante-litteram*. Il rifiuto della civiltà, del resto, passa, nei Cinici, per un ritorno a una sorta di ideale stato di natura, in cui deve valere soprattutto una limitazione fondamentale dei bisogni e una parallela critica a qualsiasi accumulazione di beni esterni. Sono proprio questi ultimi, infatti, a essere considerati come la fonte primaria del vizio e come il terreno più rischioso su cui muoversi, principalmente perché determinano una condizione di dipendenza inaccettabile. Qui si annida la minaccia più grande nei confronti della vera libertà umana, che rischia di cadere schiava di eventi casuali e di naufragare in balia delle onde della fortuna. Essere liberi, invece, deve significare qualcosa di altro e più alto, legato alla possibile soddisfazione di bisogni davvero elementari e coniugato con uno stile di vita che, appagandosi della sufficienza di ciò che la natura ci mette a disposizione senza sforzo, eviti il cedimento a ogni tipo di orpello esteriore.

<sup>23</sup> Su questo aspetto del primo Cinismo, fra Diogene e Cratete, insiste anche Goulet-Cazé 2010, 106, mentre appare chiaro come fu la stessa tradizione delle χρεῖαι a evidenziare che «la più brillante invenzione di Diogene non fu un insieme di dottrine, ma se stesso» (Bracht Branham 1996, 87).

<sup>24</sup> Cf. almeno D.L. 6.20 e 56. Per un primo orientamento in proposito cf. Goulet-Cazé 1992; ricco di dati e notizie, anche se non sempre perfettamente assemblati fra loro, è anche il cap. 2 (*Renunciation of custom*) in Desmond 2008, 77-131.

Gli aneddoti costruiti intorno alla mitica figura di Diogene cinico possono farci immediatamente capire quale sia il modello cui aspira una simile scelta di vita, legata a quelle che sono state foucaultianamente definite «‘variazioni ascetiche’ che permettono di individuare il livello, evidentemente rustico, dell’assolutamente necessario.»<sup>25</sup> Si tratta del Diogene che vive in una botte<sup>26</sup> e che disse

che essa era sufficiente per lui, era grande abbastanza per viverci, e che egli aveva tempo per leggere, meditare o semplicemente godersi la vita, vivendo in una condizione superiore rispetto a quelli che sono sempre di corsa perché vanno sempre dietro a qualcosa che devono avere, “mentre io, il saggio, non corro, io sono” (Jonas 2010, 49).

O è ancora il Diogene che esercita con tutta forza e sfrontatezza la sua libertà assoluta di parola, la sua *παρρησία*, conseguenza verbale drammatica del modo di vita cinico, che, volendo leggerla ancora sulla scia di Foucault, si smarca da ogni presunto *λόγος ἀληθής* e «allontana violentemente lo spinoso groviglio delle convenzioni artificiali, delle abitudini sociali, delle norme culturali, al fine di raggiungere un elementare radicale.»<sup>27</sup> Diogene, infatti, si mostra incurante dei ruoli sociali e della potenza politica dei suoi interlocutori, perfino quando, come riporta con precisione Jonas, viene a contatto con il più grande condottiero della sua epoca, quell’Alessandro Magno che si avviava a diventare dominatore del mondo allora conosciuto:

Alessandro, con il suo magnifico seguito, arrivò nel luogo dove era Diogene // (67) e dopo un breve scambio di cortesie Alessandro disse: “Ammiro molto il tuo stile di vita. Puoi avere quello che vuoi. Che cosa vorresti da me?” E Diogene rispose: “Mi stai facendo ombra, per favore spostati dal sole”. Alessandro rise e disse: “Se non fossi Alessandro vorrei essere Diogene” (Jonas 2010, 49).<sup>28</sup>

Questo scambio di battute rappresenta davvero un condensato della posizione cinica, che sembra ruotare intorno a tre elementi fondamentali:

<sup>25</sup> Gros 2012, 294-95.

<sup>26</sup> Cf. e.g. D.L. 6.23 = *SSR V B 174*.

<sup>27</sup> Così ancora Gros 2012, 296. Pur senza poter approfondire adeguatamente in questa sede la questione, è forse opportuno ricordare e rendere esplicito il fatto che proprio sul concetto diogeniano di *παρρησία* (su cui cf. almeno D.L. 6.69 = *SSR V B 473*) si impernia la riflessione dell’ultimo Foucault. Egli, soprattutto nei suoi corsi tenuti al ‘Collège de France’ negli anni 1982-1983 e 1984 (cf. rispettivamente Foucault 2009 e 2011), intende legare la *παρρησία* cinica con la volontà di costruire il proprio βίος come una forma di *vraie vie*, celebrando anzi il «rovesciamento cinico della vera vita in vita altra» (Foucault 2011, 257). Più in generale rinvio a Lorenzini 2011, Gros 2012 e Revel 2012 per ulteriori dettagli in merito a questa svolta foucaultiana; più in generale, per una storia del termine *παρρησία* si veda Scarpata 1964.

<sup>28</sup> Per le varie testimonianze antiche che riportano questo aneddoto cf. *SSR V B 32-33*. Sull’attribuzione, provocatoria e insieme filosoficamente rilevante, a Diogene, e non ad Alessandro, della vera regalità mi limito a rinviare alle osservazioni di Sluiter 2005, nonché di Schofield 2007, 75-76; cf. infine Desmond 2008, 193-99.

1. l'equazione per cui la minor dipendenza possibile da ogni elemento esterno è *ipso facto* il grado massimo di libertà raggiungibile per il soggetto morale;
2. la dislocazione di questo sforzo etico non all'esterno, ma all'interno dell'individuo, in una esaltazione del sé che occorre coltivare e rafforzare in ogni modo e a ogni costo, passando anche per un uso della parola che non risparmi (e anzi quasi persegua) la sfrontatezza, l'eccesso, la provocazione;<sup>29</sup>
3. la proposta di una 'filosofia' che faccia a meno delle grandi teorizzazioni e dei grandi schemi intellettuali,<sup>30</sup> per affidarsi invece all'*exemplum*, all'esibizione del modello di un βίος orientato alla consapevole trasmutazione dei valori correnti, oltre ogni convenzione e conformismo sociale.<sup>31</sup>

Questa 'scioccante' proposta del Cinismo antico, al di là di ogni dipendenza da germi più o meno 'impazziti' del socratismo,<sup>32</sup> non può mai essere dimenticata, nel momento in cui ci accingiamo ad analizzare le poche testimonianze che riguardano più specificamente l'atteggiamento cinico di fronte alla τύχη.

Fra i passi più significativi, in proposito, anche volendosi limitare a quanto la tradizione anedddotica riferisce riguardo a Diogene, mi sembra inevitabile partire da un secco e pungente scambio di battute conservato da Diogene Laerzio, tanto più significativo, forse, perché ancorato al *topos* ricorrente dei veri beni che l'esercizio della filosofia può arrecare.<sup>33</sup> Leggiamo allora il brano:

Essendogli stato chiesto [*scil.*: a Diogene] in che cosa avesse tratto vantaggio dalla filosofia, rispose: "se pure in niente altro, almeno nell'esser pronto rispetto a qualsiasi (colpo della) fortuna."<sup>34</sup>

<sup>29</sup> Quello linguistico sarebbe dunque un altro versante su cui Diogene mette in atto il suo originale *παράχραττειν*, verso la produzione di nuovi generi letterari: cf. in tal senso Goulet-Cazé 2010, 110-11; sul peculiare 'stile comunicativo' cinico e sulla nuova idea di retorica che esso veicola cf. Kennedy 1999, nonché alcune acute considerazioni in Jonas 2010, 45-46.

<sup>30</sup> Quelli che uno Schopenhauer avrebbe forse associato polemicamente agli ambienti freddi e asettici della 'Accademia' (cf. *e.g.* Schopenhauer 1992)? E forse anche Diogene sarebbe stato d'accordo, pensando magari a quell'Accademia platonica che non doveva certo essergli ignota?

<sup>31</sup> Si tratta di uno stile di vita, che avrebbe più tardi trovato l'approvazione di Nietzsche, pronto ad 'appropriarsi' di Diogene cinico, per trasformarlo, nel famoso aforisma 125 della sua *Gaia scienza*, in una sorta di precursore o comunque di alleato nella lotta contro cristianesimo e platonismo, sullo sfondo del terribile annuncio per cui 'Dio è morto'. Sul complesso rapporto di Nietzsche con il Cinismo antico e con la figura di Diogene cf. soprattutto Niehues-Pröbsting 1996, 353-63, nonché Desmond 2008, 229-34.

<sup>32</sup> Per l'aneddoto (cronologicamente inattendibile) secondo cui sarebbe stato Platone a definire Diogene un «Socrate impazzito» cf. le testimonianze di Eliano e di Diogene Laerzio (6.54: si tratta però di una glossa marginale presente in un solo ms. recenziere, già soppressa da Menagius, seguito ora da Dorandi 2013, 438) raccolte in *SSR* v B 59, con l'ulteriore commento di Giannantoni in *SSR* iv 434-6.

<sup>33</sup> La formula, come ricorda Giannantoni (*SSR* iv 523), ritorna identica a proposito di Aristippo (D.L. 2.68 = *SSR* iv A 104), Aristotele (D.L. 5.20), Antistene (D.L. 6.6 = *SSR* v A 100) e Cratete (D.L. 6.86 = *SSR* v H 83).

<sup>34</sup> D.L. 6.63 = v B 360; per ulteriori rinvii cf. il primo apparato *ad loc.* in Dorandi 2013, 443.

In questa risposta è condensata la fiducia, ottimistica e socratica direi, nella capacità del filosofo cinico di rendersi immune da ogni evento esterno, da ogni possibile direzione – positiva o negativa, davvero non ha importanza – che il caso possa o voglia imprimere agli eventi della vita. Bisogna allora conquistare una posizione di totale sufficienza a se stessi, una forma di ἀτάρκεια che non conosca cedimento alcuno alle esigenze che provengono, più o meno imprevedibilmente, dal mondo esterno. In questa condizione morale estrema, sicuramente di difficile attuazione,<sup>35</sup> ma sempre ben chiara nei propositi filosofici del cinismo delle origini, vengono a radicarsi altri atteggiamenti. Si tratta di comportamenti ‘impudenti’, di sfida, quasi di intoccabile isolamento rispetto a qualsiasi presunta azione di una divinità/Τύχη cui nessuno spazio legittimo viene riconosciuto, attestati da altre fonti a proposito del ‘cane’ per eccellenza, Diogene, nel dispiegamento di tutta la sua eccentricità.

Così, in un passo di Stobeo leggiamo un’altra mordace conclusione diogeniana, arricchita perfino da una dotta e raffinata citazione omerica:

Diogene disse che riteneva di vedere la Τύχη slanciarsi verso di lui e dire (*Il.* 8, 299):  
“ma non riesco a colpire quel cane arrabbiato.”<sup>36</sup>

Il punto più alto di tale atteggiamento di orgogliosa libertà, intesa come irritante noncuranza, o meglio ancora come consapevole opposizione rispetto ai colpi della τύχη,<sup>37</sup> sembra emergere, ancor più chiaramente, fra le righe di un’altra testimonianza – tarda, nonché in aggiunta alquanto critica, ma forse proprio per questo ancor più attendibile – di Dione Crisostomo. Egli, nella sua seconda orazione *Sulla fortuna*, scrive:

Socrate, dunque, si considerava beato per molte ragioni, sia perché era un essere vivente razionale sia perché era ateniese. (18) Diogene il cane, dal canto suo, imprecava in modo rozzo e del tutto privo di garbo politico contro la τύχη, (sostenendo) <che> essa, benché scagliasse molti dardi contro di lui come bersaglio, tuttavia non poteva colpirlo. Non sopporto un filosofo che è così insolente. Non dire menzogne contro la τύχη: non ti colpisce, infatti, perché non vuole; ma per la τύχη, volendo, (sarebbe) facile (farlo) ovunque.<sup>38</sup>

<sup>35</sup> Alquanto critico nei confronti dell’attuabilità e della coerenza della proposta cinica si mostra ora Desmond 2008, 177-78.

<sup>36</sup> Stob. 3.8.21 = SSR v B 148.

<sup>37</sup> Cf. in tal senso Brancacci 2000, 56, il quale – sullo sfondo di una più generale analisi dedicata alla posizione originale di un Cinico di età imperiale come Enomao di Gadara, che «oltre a tentare di spezzare l’είμότης stoico (...) ha spezzato anche quel limite che era posto dalla nozione cinica di libertà interiore» (ivi, 65) – richiama in nota l’analogo atteggiamento di indipendenza del vero σοφός rispetto alla τύχη attestato già per Antistene (cf. D.L. 6.105 = SSR v A 99).

<sup>38</sup> D. Chr., *orat.* 64.17-8 = SSR v B 352; cf. anche la testimonianza di Seneca (*de tranq. an.* 8.3-7) in SSR v B 441.

E tutto ciò appare ulteriormente confermato, qualora ce ne fosse bisogno, da un altro aneddoto riferito a Diogene, questa volta descritto proprio in una situazione di verosimile difficoltà, insomma quando egli era sottoposto ai duri colpi della sorte. Si legge infatti ancora in Stobeo:

Di Diogene – Essendo nuovamente incappato in alcune sciagure, diceva: “Ο Τύχη, ben fatto che mi ti pari davanti in modo virile”. In circostanze di tal genere, infatti, si allontanava perfino canticchiando.<sup>39</sup>

Sta all'individuo, tutto concentrato nel suo sforzo etico, nella prassi di un *πόνος κατὰ φύσιν* e di una forma di *ἄσκησις* (ossia di «disciplina», potremmo tradurre) altissima e mai indebolita dalle circostanze,<sup>40</sup> per quanto avverse esse possano risultare, saper affrontare ogni evento. Nel far questo egli deve confidare unicamente nelle proprie energie morali o, più esattamente, nella propria virtù o *ἀρετή*. Questo patrimonio morale lo rende unico e lo differenzia dalla massa degli altri, degli stolti, di coloro che sono inevitabilmente ‘idioti’, perché restano schiavi di vane credenze piene di superstiziosa *religio*, ma soprattutto perché sono incapaci di cogliere il loro vero bene.<sup>41</sup>

Questo sembra essere lo sfondo su cui leggere un'altra testimonianza conservata da Diogene Laerzio:

(Diogene) rimproverava gli uomini rispetto alla *τύχη*, dicendo che essi chiedono come beni quelli che a loro sembrano tali e non quelli che lo sono veramente.<sup>42</sup>

L'autenticità di un'opzione etica radicale è dunque alla base della secca presa di posizione di Diogene contro qualsiasi compromesso rispetto agli eventi che ci accadono dall'esterno. Il filosofo cinico, nel suo spazio di agognata perfezione e di compiuta auto-realizzazione, deve sapersi collocare dalla parte di ciò che risponde ai dettami basilari della *φύσις*. E questo deve farlo grazie all'uso di una razionalità che non fa sconti né si alimenta della conformistica accettazione di norme già date. Per realizzare tutto ciò, in ogni caso, egli non può certo reclamare i favori di un'oscillante, sempre precaria *τύχη*, quanto piuttosto contare solo ed esclusivamente sulla forza della propria coraggiosa scelta di essere e di farsi altro, sull'orgogliosa esibi-

<sup>39</sup> Stob. 4.44.71 = SSR v B 351.

<sup>40</sup> Cf. D.L. 6.70-1. Su queste nozioni basilari del primo Cinismo cf. soprattutto Goulet-Cazé 1986, in particolare 38-42.

<sup>41</sup> Sulla religiosità tradizionale e popolare come vero bersaglio delle critiche diogeniane, in quanto legata comunque al *νόμος* e dunque concreto ostacolo alla felicità individuale, insiste in più punti Goulet-Cazé 1996, 55, 60, 64, 66, 79.

<sup>42</sup> D.L. 6.42 = SSR v B 350. Leggo qui – con la tradizione mss. concorde e con l'edizione oxoniense di Long, seguito da Giannantoni nelle sue SSR nonché da Goulet-Cazé 1996, 59 – *περὶ τῆς τύχης* e non *περὶ τῆς εὐχῆς*, secondo la correzione di Mericus Casaubonus accolta invece da Hicks, Gigante, Marcovich e ora anche da Dorandi (2013, 432).



zione della propria diversità morale o della propria indiscussa ἀτοπία, per dirla con un sostantivo che sarebbe suonato appropriato già e soprattutto per Socrate.

Un detto di Diogene sembra confermare in modo inequivocabile il quadro generale di questo complesso discorso, insieme etico e parenetico:

(Diogene) affermava di opporre alla τύχη il coraggio, alla norma convenzionale la natura, alla passione la ragione.<sup>43</sup>

Sullo sfondo di questo insieme di motivi e di ideali, in ogni caso, è ancora l'acuta interpretazione di Jonas a farsi valere e a illuminarci, anticipando conclusioni cui solo molto più tardi sono giunti studiosi contemporanei del 'fenomeno cinico', come ad esempio William Desmond. Jonas, infatti, vede sempre in primo piano, quasi come un minimo comun denominatore di tutta la filosofia cinica, la centralità della nozione di 'persona privata' o più esattamente di 'sé'/self. Come scrive Desmond, del resto, «the true self is the inner person that cannot ever be considered as an external object (...), the thinking subject: all else is a contingent object of thought.»<sup>44</sup>

A partire da tale 'sostanzializzazione' del sé si sviluppa non solo un nuovo modo di intendere la felicità, ma anche una serrata relazione dialettica fra esteriorità e interiorità. Una lunga citazione jonasiana può forse chiarire meglio questo punto e servire così da adeguata riflessione conclusiva sul percorso di ridimensionamento della τύχη, in modo particolare se riferito al 'sé' filosoficamente costruito dal Cinismo antico, che si alimenta della volontà di non attribuire alcun potere di determinazione morale a forze esterne, come il caso, il fato o appunto la τύχη.<sup>45</sup>

Devono venire da dentro quei beni o stati dell'essere che costituiscono la felicità. Con la perdita dell'eredità della polis ciò che accadde fu non tanto la scoperta della dimensione dell'interiorità come una nuova visione originale indipendente, ma piuttosto il ripiegarsi dell'uomo su se stesso attraverso la negazione di quell'esteriorità che aveva in precedenza offerto la dimensione per mettere alla prova e per realizzare se stessi. Fu la perdita della sfera politica come ciò che era rilevante ed // (75) essenziale che spinse gli uomini a coltivare la vita interiore come mezzo e dimensione dell'auto-realizzazione. L'auto-realizzazione non era più possibile nella sfera dell'azione e della relazione oggettiva. Il mondo esterno aveva perso molta della sua rilevanza per il semplice fatto che non era più in potere degli individui <che avevano formato> la ristretta comunità <del passato> classico. Così questa sfera esterna era sempre più vista come il campo della tyche, dell'accidente e del Fato (Jonas 2010, 53).

<sup>43</sup> D.L. 6.38 = SSR v B 7.

<sup>44</sup> Desmond 2008, 180, con ulteriori speculazioni sul sé cinico – assimilato, con rapida (ma forse un po' ingenua e discutibile) proiezione storico-filosofica, all'egemonico stoico, al cogito di Cartesio, all'appercezione trascendentale di Kant o alla soggettività infinitamente auto-riflessiva di Hegel – e inteso come «a substantial thing, impenetrable and solid» (*ibid.*), avvicinata ancora una volta alla *res cogitans* propria del dualismo cartesiano. Cf. in ogni caso anche Schofield 2007, 76.

<sup>45</sup> Il 'sé' costruito dal Cinismo sarebbe allora «a warrior, battling against fortune with weapons of virtue, syllogisms and reason»: Desmond 2008, 181.

4.

Questo intreccio fra la dimensione esteriore, affidata all'incedere incerto della τύχη o al ferreo potere del fato, e quella interiore, rivendicata invece alla libertà e perfino al coraggio etico del soggetto, sembra essere vissuto dai Cinici come una contrapposizione non sanabile. Abbiamo qui di fronte a noi una frattura non ricomponibile, con tutte le conseguenze che una simile 'schizofrenia' può lasciare nella dimensione del sé, visto e sentito come roccia incrollabile e «ben tetragono ai colpi di ventura.»<sup>46</sup> Sembra mancare comunque, nella prospettiva cinica, ogni interesse alla dimensione ontologica e anche epistemologica, che pure potevano essere chiamate in causa nell'analizzare la relazione fra un simile sé morale e il teatro più vasto del κόσμος.

Saranno allora gli Stoici, anzi solo e soprattutto loro, se vogliamo continuare a seguire il filo della ricostruzione proposta da Jonas, a cercare di conciliare i due aspetti, in una filosofia che rappresenta il primo vero tentativo di affrontare sul piano teoretico il problema della libertà. Proprio negli Stoici, infatti, secondo Jonas,

// (78) Il problema della libertà può presentarsi in connessione con la concezione di una legge universale di tutte le cose. Vale a dire, è nel confronto con una dottrina del determinismo universale o nel confronto con un'universalizzazione del concetto di causa che il problema della libertà per la prima volta appare in quanto problema, nel senso di stabilire se la libertà sia possibile oppure no e se sì in che modo, senza violare un principio che è altrimenti tanto strettamente stabilito quanto il principio della determinazione universale risultava essere <nella filosofia stoica> (Jonas 2010, 55).

Benché dunque il pensiero stoico sia indubitabilmente debitore nei confronti del Cinismo – se non altro per la convinzione di un necessario distacco dalle cose esterne e di una drastica riduzione della nostra dipendenza nei loro confronti quale unica garanzia di un positivo esercizio della nostra libertà –<sup>47</sup> la strada che questa grande filosofia imbocca, in un tentativo nuovo e originale di 'ridimensionamento' della τύχη, si muove con presupposti teoreticamente diversi, che non è possibile qui, per ragioni di spazio, esaminare in dettaglio, ma su cui varrà forse la pena tornare a riflettere, presto.<sup>48</sup>

<sup>46</sup> Così si esprimerà Dante (*Par.* 17.23-4), ma in modo analogo già si era espresso Simonide in un verso del suo *Encomio a Scopas*, riecheggiato anche in un passo aristotelico (*E.N.* 1.11.1100b22): per ulteriori dettagli e rinvii cf. il ricco saggio di Verde 2013.

<sup>47</sup> Utili spunti sugli elementi di continuità Cinismo-Stoicismo si leggono in Brancacci 1992, 4066-75.

<sup>48</sup> Ringrazio Tiziano Dorandi e Francesco Verde, che hanno avuto la bontà e la pazienza di leggere una prima versione di questo contributo, fornendomi utili suggerimenti, di cui ho tenuto conto nella stesura finale del testo. Questo lavoro è pubblicato nel quadro più ampio delle ricerche legate alla realizzazione del progetto PRIN 2009.

### *Bibliografia*

- Bernini, L., 2011, (a cura di), *Michel Foucault, gli antichi e i moderni. Aufklärung, ontologia dell'attualità*, Pisa : Edizioni ETS.
- Bracht Branham, R., 1996, *Diogenes' Rhetoric and the Invention of Cynicism*, in Bracht Branham - Goulet-Cazé 1996, 81-104.
- Bracht Branham, R. - Goulet-Cazé, M.-O., 1996, (eds.), *The Cynics. The Cynic Movement in Antiquity and its Legacy*, Berkeley : University of California Press.
- Brancacci, A., 1992, *I κοινῆ ἀρέσκοντα dei Cinici e la κοινωνία tra cinismo e stoicismo nel libro VI (103-105) delle 'Vite' di Diogene Laerzio*, in *ANRW*, II 36.6, 4049-75.
- Brancacci, A., 2000, *Libertà e fato in Enomao di Gadara*, in Brancacci 2000a, 37-67.
- Brancacci, A., 2000a, (a cura di), *La filosofia in età imperiale. Le scuole e le tradizioni filosofiche*, Napoli : Bibliopolis.
- Canfora, L., 1995, *Ellenismo*, Roma-Bari : Laterza.
- Desmond, W., 2008, *Cynics*, Stocksfield : Acumen.
- Dixsaut, M., 1993, (éd.), *Contre Platon I: Le platonisme dévoilé*, Paris : Vrin.
- Dorandi, T., 2013, (ed.), *Diogenes Laertius. Lives of Eminent Philosophers*, Cambridge : Cambridge University Press.
- Dover, K.J., 1974, *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*, Oxford : Blackwell.
- Droysen, J.G., 1877-1878, *Geschichte des Hellenismus*, 2 voll., Hamburg : F. Perthes (II edizione).
- Eidinow, E., 2011, *Luck, Fate and Fortune: Antiquity and its Legacy*, London : I.B. Tauris.
- Felici, V., 2000, *L'uomo e il kosmos. L'idea di destino nella letteratura greca di età ellenistica*, "Chaos e Kosmos", 1, 1-17  
(disponibile on-line: <http://www.chaosekosmos.it/gliarticoli.php>).
- Foucault, M., 2009, *Il governo di sé e degli altri. Corso al Collège de France (1982-1983)*, Milano : Feltrinelli.
- Foucault, M., 2011, *Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri II. Corso al Collège de France (1984)*, Milano : Feltrinelli.
- Frede, D., - Inwood, B., 2005, (eds.), *Language and Learning: Philosophy of Language in the Hellenistic Age*, Cambridge : Cambridge University Press.
- Giannantoni, G., 1977, (a cura di), *Scuole socratiche minori e filosofia ellenistica*, Bologna : il Mulino.
- Goulet-Cazé, M.-O., 1986, *L'ascèse cynique. Un commentaire de Diogène Laërce VI 70-71*, Paris : Vrin.
- Goulet-Cazé, M.-O., 1992, *Les Cyniques et la "falsification de la monnaie"*, in Paquet 1992, 5-24.
- Goulet-Cazé, M.-O., 1993, *Le cynisme est-il une philosophie?*, in Dixsaut 1993, 273-313.

- Goulet-Cazé, M.-O., 1996, *Religion and the Early Cynics*, in Bracht Branham - Goulet-Cazé 1996, 47-80.
- Goulet-Cazé, M.-O., 2010, *Les cyniques dans l'Antiquité, des intellectuels marginaux?*, "Museum Helveticum", 67, 100-13.
- Gros, F., 2012, *Foucault e la verità cinica*, "Iride", 25, 289-98.
- Herzog-Hauser, G., 1943, s.v. *Tyche*, in *RE*, VII A 2, coll. 1643-89.
- Isnardi Parente, M., 1978, *La dottrina di Epicuro e il "carattere pratico" della filosofia ellenistica*, "Rivista Critica di Storia della Filosofia", 33, 3-29.
- Isnardi Parente, M., 1985-1986 [ma 1989], *La genesi del concetto di filosofia ellenistica*, "Annali dell'Istituto Italiano per gli Studi storici", 9, 165-94.
- Jonas, H., 2008, *Ricordi*, Genova : il melangolo.
- Jonas, H., 2009, *Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas. Philosophische Hauptwerke*, Band I/1: *Organismus und Freiheit. Philosophie des Lebens und Ethik der Lebenswissenschaften*, hrsg D. Böhler - H. Burkhardt - C. Wiese - M. Bongardt - W.Ch. Zimmerli, Freiburg : Rombach.
- Jonas, H., 2010, *Problemi di libertà*, a cura di E. Spinelli, con la collaborazione di A. Michelis, Torino : Nino Aragno Editore.
- Jonas, H., 2012, *Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas. Philosophische Hauptwerke*, Band II/2: *Ontologische und wissenschaftliche Revolution*, hrsg. J.P. Brune, Freiburg : Rombach.
- Kennedy, K., 1999, *Cynic Rhetoric: The Ethics and Tactics of Resistance*, "Rhetoric Review", 18, 26-45.
- Long, A.A., 1986, *Hellenistic Philosophy*, Berkeley, Los Angeles : University of California Press.
- Lorenzini, D., 2011, *Foucault, il cinismo e la "vera vita"*, in Bernini 2011, 75-99.
- Magris, A., 2008, *Destino, provvidenza, predestinazione. Dal mondo antico al cristianesimo*, Brescia : Morcelliana.
- Mason, A., - Scaltsas, T., 2007, (eds.), *The Philosophy of Epictetus*, Oxford : Oxford University Press.
- Moles, J.L., 1996, *Cynic Cosmopolitanism*, in Bracht Branham - Goulet-Cazé 1996, 105-20.
- Niehues-Pröbsting, H., 1996, *The Modern Reception of Cynicism: Diogenes in the Enlightenment*, in Bracht Branham - Goulet-Cazé 1996, 329-65.
- Nilsson, M.P., 1974, *Geschichte der griechischen Religion*, vol. 2, *Die hellenistische und römische Zeit*, Munich : Beck (III edizione).
- Paquet, L., 1992, (éd./tr.), *Les Cyniques grecs. Fragments et témoignages*, Paris : Le Livre de poche.
- Pohlenz, M., 1963, *La libertà greca, Paideia* : Brescia.
- Pohlenz, M., 1978, *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*, 2 voll., Firenze : La Nuova Italia.
- Pohlenz, M., 2006, *L'uomo greco. Storia di un movimento spirituale*, Milano : Bompiani.
- Repici, L., 1977, *Lo sviluppo delle dottrine etiche nel Peripato*, in Giannantoni 1977, 215-43.

- Revel, J., 2012, *Vita altra, attitudine critica, sperimentazione*, "Iride", 25, 317-27.
- Scarpat, G., 1964, *Parrhesia. Storia del termine e delle sue traduzioni in latino*, Brescia : Paideia.
- Schofield, M., 2007, *Epictetus on Cynicism*, in Mason - Scaltsas 2007, 71-86.
- Schopenhauer, A., 1992, *La filosofia delle università*, Milano : Adelphi.
- Sluiter, I., 2005, *Communicating Cynicism: Diogenes' Gangster Rap*, in Frede - Inwood 2005, 139-63.
- SSR = Giannantoni, G., 1990, (ed.), *Socratis et Socraticorum Reliquiae*, voll. I-IV, Napoli : Bibliopolis.
- Verde, F., 2013, (di prossima pubblicazione), *La felicità aristotelica fra la morte e la sorte. Note di commento ad Aristotele Etica Nicomachea I 11*, "Lexicon Philosophicum International Journal for the History of Texts and Ideas", 1 (disponibile on-line: <http://lexicon.cnr.it/index.php/LP/>).
- Zanetto, G., 1998, *Kairos e Tyche: immagini e idee*, in *I Greci. Storia cultura arte e società*, 1998, vol. 2, III, Torino: Einaudi, 525-43.



## INDEX LOCORUM

- Alcinous  
*Introductio in Platonem (vel Didascalicus)*: II: 208 n. 44; II 153.1-13: 208 n. 46; II 153.7-11: 208 n. 47; II 153.13-15: 208 n. 48; II 153.15-24: 208 n. 45; XXVI: 208 n. 44; XXVI: 218
- Anonymus  
*Tractatus Ethicus Epicureus* (ed. Capasso): *PHerc.* 346 col. II 13: 190
- Aeschylus  
*Persae*: 601: 150 n. 27
- Aesopus  
*Sententiae*: 40.1: 128 n. 11
- Aëtius  
*De placita philosophorum*: I 25, 4: 159 n. 2; I 25, 4: 181 n. 10; I 29, 5: 186 n. 40; IV 21: 126 n. 2
- Alexander Aphrodisiensis  
*De fato* (ed. Bruns): 164, 13-14: 83 n. 2; 165, 14-15: 84 n. 8; 165, 15-17: 84 n. 9; 165, 19ss.: 85 n. 14; 165, 21-22: 84 n. 7; 165, 23-25: 85 n. 15; 165, 24-25: 85 n. 15; 165, 25-26: 85 n. 15; 166, 1-3: 86 n. 19; 166, 2-3: 213; 166 3-8: 86 n. 20; 166, 8-13: 86 n. 22; 166, 13-15: 86 n. 18; 166, 18-19: 86 n. 23; 166, 22-27: 87; 167, 2-12: 87-88; 167, 12-16: 89 n. 31; 167, 16-19: 90 n. 37; 167, 16-25: 90 n. 36; 168, 2-3: 90 n. 38; 168, 3-18: 90-91; 168, 27-169, 2: 92 n. 48; 169, 6-12: 92; 169, 12-19: 93; 169, 20-24: 203 n. 12; 169, 20-23: 95; 169, 23-26: 96; 169, 26-170, 9: 97; 170, 9-10: 98; 170, 9-12: 98; 170, 9-171, 7: 203 n. 13; 170, 14-16: 98 n. 58; 170, 16-21: 99-100; 170, 19-21: 203 n. 14; 170, 21-171, 4: 100; 170, 24-25: 100 n. 68; 171, 4-7: 100; 171, 15-16, 203 n. 15; 171, 16-17: 83 n. 4; 182, 23: 204 n. 24; 182, 24: 204 n. 26; 183, 10: 204 n. 24; 183, 24: 209 n. 50; 183, 26-29: 203 n. 18; 184, 15: 204 n. 24; 188, 21: 204 n. 26; 189, 10: 204 n. 26; 191, 30-192, 28: 96 n. 54; 201, 32: 154 n. 50; 212, 5-6: 83 n. 3
- De fato* (ed. Thillet): 1, 17-18: 83 n. 2; 3, 5-7: 84 n. 8; 3, 7-9: 84 n. 9; 3, 12ss.: 85 n. 14; 3, 18-19: 85 n. 15; 3, 24-4, 2: 86 n. 19; 4, 2-8: 86 n. 20; 4, 8-15: 86 n. 22; 4, 16-19: 86 n. 18; 4, 23-24: 86 n. 23; 5, 1-8: 86-87; 5, 13-27: 87-88; 6, 1-5: 89 n. 31; 6, 6-10: 90 n. 37; 6, 10-19: 90 n. 36; 6, 22-24: 90 n. 38; 7, 1: 90 n. 39; 7, 8: 90 n. 40; 7, 11: 91 n. 41; 8, 2-5: 92 n. 48; 8, 11-18: 93; 8, 18-27: 94; 8, 30-9, 1-4: 95; 9, 5-9: 96; 9, 10-10, 3: 97; 10: 99 n. 67; 10, 3-5: 98; 10, 10-12: 98 n. 58; 10, 13-20: 99-100; 10, 20-11, 4: 100; 10, 24-25: 100 n. 68; 11, 5-7: 100; 11, 21-22, 83 n. 4; 75, 14-16: 83 n. 3
- De anima libri Mantissa* (ed. Bruns): xxv 181, 8-13: 97 n. 56; xxv 181, 16-22: 97 n. 56; xxv 185, 11-12: 99 n. 62; xxv 185, 26: 99 n. 65; xxv 186, 28-31: 84 n. 6
- De anima libri Mantissa* (ed. Sharples): 185, 11-17: 203 n. 20; 23, 209; 25, 185, 21-26: 204 n. 23; 186, 28-31: 204 n. 21
- Aristotelis metaphysica commentaria*: 22, 7-15: 89 n. 33; 29, 5-8: 89 n. 33; 247.8-10, 96; 346, 7-17: 89 n. 33; 347, 15-19: 89 n. 33; 351, 35-38: 89 n. 33; 421, 36-422, 5: 89 n. 33
- Quaestiones naturales* (ed. Bruns): III.13, 107.5ss.: 203 n. 18
- Quaestiones morales* (ed. Bruns): 29, 159.37-160.3: 203 n. 18
- Apuleius  
*De Platone*: I 12: 201 n. 3; I 12: 208 n. 44; I 12: 205: 201 n. 6; I 12: 215 n. 62
- Aristophanes  
*Equites*: 259: 128 n. 11  
*Vespae*: 102: 128 n. 11
- Aristoteles  
*Analytica posteriora*: I 30, 87b22-25: 42 n. 5; II 1, 89b31-5: 85 n. 16; II 12: 58; II 12, 95a.27-31: 59 n. 69; II 12, 95a.36: 59; II

*Index locorum*

- 12, 96a 3-7: 59 n. 71; II 12, 96a8-19: 42 n. 5  
*De caelo*: 283b12-14: 58 n. 67  
*De generatione animalium*: I 18, 724b25-26: 47 n. 24; II 1, 731b21: 47 n. 25; II 4, 740b29-34: 47 n. 25; II 6, 743a36-b5: 47 n. 25; IV 3, 767b13-15: 46 n. 22; IV 4, 770b15-17: 46 n. 23; IV 4, 772a32-37: 46 n. 23; IV 4, 772b13-15: 46 n. 23; IV 4, 773a 6-8: 46 n. 23; V 1, 778a30-b1: 47 n. 25; V 8, 789b8-9: 47 n. 25  
*De generatione et corruptione*: I 342b13: 88 n. 26; I 729b13: 88 n. 26; II 6, 333b 3ss.: 56 n. 62; II 11, 338b 6-8: 59 n. 71  
*De partibus animalium*: 640a10-26: 56 n. 62; 640a33-b1: 53 n. 54; 655b2-5: 53 n. 54; 670a29-31: 47 n. 24; 677a 15-18: 47 n. 24  
*De somno et vigilia*: 457b26-458a5: 59 n. 72; 457b31-458a1: 47 n. 25  
*Ethica Eudemia*: 1223a 2-4: 203 n. 17; 1223a 4-7, 203 n. 17; 1247b2-4: 71 n. 24; 1247b28ss.: 73 n. 32  
*Ethica Nicomachea*: 1099a31: 73 n. 31; 1100a21: 74 n. 36; 1100b22: 234 n. 46; 1110a15-18: 203 n. 17; 1110b18-1111a21: 28 n. 15; 1113b20-21: 203 n. 17; 1113b23-24: 128 n. 12; 1113b30-32: 203 n. 17; 1114a18-19: 203 n. 17; 1139a31-33: 53; 1139b7-9: 58 n. 67; 1153b19ss.: 74 n. 36; 1155a11: 74 n. 36; 1179b22-23: 73 n. 30; III 1-5: 206 n. 33  
*Magna moralia*: 1207a 18-26: 74 n. 33; 1207a 26-30: 76 n. 40; 1207a 35-b5: 74 n. 34; 1207b 9-16: 74 n. 35  
*Metaphysica*: 983a30-32: 89 n. 32; 984a18-27: 89 n. 32; 993a30-993b5: 84 n. 9; 1013a7-10: 89 n. 32; 1013b23-25: 89 n. 32; 1017a10-13: 50 n. 35; 1023a29-31: 89 n. 32; 1025a14-15: 48; 1025a16-19: 51 n. 42; 1025a17-21: 48; 1025a25-30: 46 n. 21; 1025a25-30: 71 n. 26; 1025a28-29: 50 n. 38; 1025a28-30: 54 n. 57; 1026b3-4: 42 n. 4; 1026b4-10: 50; 1026b7: 50 n. 37; 1026b24-1027a15: 42 n. 6; 1026b26-27: 42 n. 4; 1026b27-30: 48; 1026b37-1027a8: 51; 1026b37-1037a2: 50 n. 35; 1027a8-11: 48; 1027b 11-14: 44; 1027a13-15: 44; 1027a13-15: 55; 1027a20: 42 n. 4; 1027a 29-30: 43; 1027a30-32: 43; 1027a32-1027b1: 58; 1027a32-b11: 44; 1027b11-14: 44; 1027b14: 46 n. 21; 1027b14-16: 44; 1032b6-9: 58; 1041a10-26: 87; 1071a 15: 96 n. 55  
*Metereologica*: I 9, 346b20-31: 47 n. 25; I 9, 346b20-31: 59 n. 72; I 11, 347b11-20: 59 n. 72; I, 352a28-31: 84 n. 5  
*Parva naturalia*: 464a 18ss.: 79 n. 45  
*Physica*: 192b8-193a2: 90 n. 35; 192b13ss.: 91 n. 45; 194a26-b9: 53; 194a28: 53 n. 55; 194b13: 96 n. 55; 194b16-20: 87 n. 25; 194b29-30: 53; 194b29-30: 88 n. 27; 194b35-195a3: 54; 195a8: 88; 195a32-b3: 49; 195a32-b6, 46 n. 21; 195b31-36: 66 n. 7; 195b36-196a7: 46; 196a11-15: 46; 196a24-26: 164 n. 11; 196a24-26: 181 n. 12; 196b10-15: 48; 196b10-17: 66 n. 7; 196b10-17: 192 n. 67; 196b17-22: 90 n. 35; 196b17-197a8: 66 n. 7; 196b20: 48; 196b24-27: 46 n. 21; 196b24-29: 49; 196b 24-29: 50 n. 35; 196b28-29: 50 n. 38; 197a5-8: 70 n. 22; 197a18-20: 180 n. 8; 197a20-25: 66 n. 7; 197a 25-27: 68 n. 18; 197a25-27: 70; 197a25-30: 65; 197a25-30: 80; 197a25-31: 75; 197a25-32: 63; 197a25-32: 66; 197a27: 76; 197a27: 80; 197a27-29: 67; 197a27-29: 70; 197a27-29: 78; 197a27-30: 77; 197a29: 70; 197a29: 79; 197a29-30: 69; 197a29-30: 70; 197a29-30: 80; 197a30-31: 64 n. 2; 197a31-32: 70; 197a36-b1: 193 n. 67; 197b1-5: 63; 197b1-5: 64 n. 3; 197b1-13: 192 n. 64; 198b18-20: 59 n. 71; 198b18-21: 47 n. 25; 199a 20: 91 n. 43; 199b15ss.: 91 n. 44; 199b26: 91 n. 43; 199b28: 91 n. 46; 200a5-10: 89 n. 29; 200a30-32: 47 n. 25; 202b35ss.: 85 n. 16; 230a30-31: 84 n. 5  
*Poetica*: 1455a10-12: 84 n. 5  
*Politica*: 1272a36-40: 128 n. 11  
*Rhetorica*: 1418a3-5: 58 n. 67  
Arius Didymus  
*Fragmenta*: 18: 105 n. 7  
Arrianus  
*Epicteti dissertationes*: 2.5.4-5: 137 n. 40; 2.19.1: 110 n. 20  
Athenaeus  
*Deipnosophistae*: XII 547a: 190 n. 57  
Atticus  
*Fragmenta*: 8 (ed. Des Places): 215 n. 62  
Aulus Gellius  
*Noctes Atticae*: VII ii: 201 n. 5



## Index locorum

- Calcidius  
*In Platonis Timaeum commentarius*: 142-190: 201 n. 3; 142-190: 208 n. 44; 144: 145
- Cicero  
*De divinatione*: I 82-3: 21  
*De ira*: 1.7.4: 129 n. 14  
*De fato*: 10: 203 n. 15; 13: 126 n. 6; 14-16: 126; 15: 116 n. 37; 20: 103; 20: 105 n. 9; 20-21: 110 n. 19; 21-23: 178; 23: 165; 26: 103; 26: 110; 28-29: 112; 28-29: 112 n. 22; 28-30: 103; 30: 112; 30: 113; 30: 115; 30: 116 n. 36; 30, 117; 30: 154 n. 50; 37: 163 n. 8; 39: 127; 40-46: 201 n. 5; 42: 129 n. 13; 43: 127; 43: 127 n. 9; 43: 129; 46-48: 178  
*Lucullus sive Academicorum priorum*: 39: 126 n. 3; 97: 159 n. 2; 97: 163 n. 8  
*Tusculanae disputationes*: V 4 10-1: 227 n. 20; V 9 27: 190
- Cleanthes  
*Hymnus in Iovem* = SVF (ed. von Arnim): 1, 509: 148 n. 12; 1, 537: 149 nn. 18-19-20; 1, 537: 150 nn. 21-22-23-24-25-30; 1, 537: 151 nn. 32-33
- Clemens Alexandrinus  
*Stromateis*: 8.9: 129
- Colotes  
*In Platonis Euthydemum*: T. III p. 7a 1-6: 192; T. v p. 9d 6-9: 192; T. v p. 9c 3-7: 192
- Dio Chrysostomus  
*Orationes*: 64.17-18: 231 n. 38
- Diogenes Laertius  
*De clarorum philosophorum vitis*: 1.19: 227 n. 22; 2.68: 230 n. 33; 5.20: 230 n. 33; 6.6: 230 n. 33; 6.20: 228: n. 24; 6.23: 229 n. 26; 6.38: 233 n. 43; 6.42: 232 n. 42; 6.54, 230; 6.56: 228 n. 24; 6.63: 230 n. 34; 6.69: 229 n. 27; 6.70-71: 232 n. 40; 6.86: 230 n. 33; 6.103: 227 n. 22; 6.105: 231 n. 37; 7. 52: 85 n. 11; 7.54: 84 n. 10; 7.54: 85; 7.54: 85 n. 11; 7.88: 154 n. 48; 7.143: 154 n. 47; 7.149: 153 n. 43; 9.31: 166 n. 17; 9.31: 167 n. 18; 9.31: 168 n. 20; 9.31: 182 n. 13; 9.31-32: 170 n. 23; 9.44-45: 159 n. 2; 9.45: 181 n. 12; 10.27: 159 n. 2; 10.31: 84 n. 10; 10.31: 85 n. 11; 10.33: 84 n. 10; 10.33: 85; 10.33: 85 n. 11; 10.144: 193
- Diogenes Oenoandensis (ed. Smith)  
*Fragmenta*: 3 II 12-III 1: 190 n. 55; 54 col. 2-3: 165; 71: 174 n. 28; 71: 193; 71 II 3-4: 192 n. 67
- Epictetus  
*Enchiridion*: 1.1-3: 137 n. 40; 5-11: 137 n. 40; 30-45: 137 n. 40; 53: 148 n. 13; 53: 149 n. 17
- Epicurus  
*De rerum natura*: XXV: 160; XXV: 163; XXV: 178; XXV: 181 n. 12; XXV: 187; 34.27: 164 n. 10; 34.27: 165 n. 13; 34.27: 187 n. 42; 34.28: 162 n. 7; 34.29: 163 n. 9; 34.30: 162  
*Epistula ad Herodotum*: 39: 183 n. 21; 45: 167; 54: 171 n. 24; 58: 171 n. 25; 61: 171 n. 24; 73-74: 167; 74: 170 n. 22; 75-76: 183 n. 23; 77: 170 n. 23  
*Epistula ad Menoeceum*: 127: 194 n. 68; 127-128: 161 n. 6; 130: 174; 131: 183; 132: 183; 133: 128 n. 11; 133: 186; 133-134: 173; 133-135: 184; 134-135: 186; 134: 159 n. 2; 134-135: 185  
*Epistula ad Pythoclem*: 88, 168; 88-90: 169; 89: 169; 89: 170; 90: 170; 92-93: 172  
*Gnomologium vaticanum*: 9: 172 n. 27; 40: 161; 40: 162; 40: 186 n. 40; 43: 191 n. 60; 44: 172 n. 27; 47: 190 n. 56  
*Ratae sententiae*: XVI: 183 n. 19; XVI: 187; XVI: 188; XVI: 190; XVI: 193; XXVIII: 191
- Euripides  
*Hippolytus*: 380-87: 29
- Eusebius Caesariensis  
*Praeparatio evangelica*: 6.8.25: 114 n. 28; 6.8.25: 114 n. 29; 6.8.25-38: 103; 6.8.25-38: 112 n. 23; 6.8.25-38: 113; 6.8.26: 115 n. 31; 6.8.27: 115 n. 34; 6.8.27: 115 n. 35; 6.8.29: 115 n. 35; 6.8.35: 115 n. 33; 14.27.4: 182 n. 14; 14.27.5: 178
- Gorgias  
*Helena*: fr. 11, 6 (DK): 30; 11, 21 (DK): 30
- Hesiodus  
*Theogonia*: 360: 225 n. 12
- Hippolytus  
*Refutatio omnium haeresium*: I 12: 166 n. 17; I 21: 149, n. 17

## Index locorum

- Homerus  
*Ilias*: 1: 29; 8, 166: 150 n. 27; 8, 299: 231; 19: 23; 19, 85-94: 22-23  
*Odyssea*: 1, 32-34: 151 n. 35; 1, 32-43: 23-24; 5, 396: 150 n. 27; 11, 61: 150 n. 27
- Hymni Homerici  
*Hymnus ad Cererem*: 420: 225 n. 12
- Lucretius  
*De rerum natura*: II 216-293: 178; II 224: 166 n. 16; II 284-293: 166 n. 15; II 289-290: 165 n. 14; v 107: 195 n. 71
- Maximus Tyrius  
*Dissertationes*: XIII: 201 n. 3; XIII: 201 n. 6; XIII: 208 n. 44
- Menander  
*Aspis*: vv. 111-112: 227 n. 18  
*fr.* 853 Kassel-Austin: 227 n. 18
- Metrodorus (ed. Körte)  
*Fragmenta*: 49: 190; 50: 191 n. 58
- Nemesius  
*De natura hominis*: 34: 201 n. 5; 101.20ss.: 201 n. 3; 109.9ss.: 201 n. 3; 109.9ss.: 208 n. 44; 135-136: 201 n. 3
- Origenes  
*Contra Celsum*: 2.2.62-71: 111 n. 21
- Pausanias  
*Descriptio Graeciae*: 9.16.1-2: 226
- Philodemus  
*De morte* (ed. Henry): 24.36: 195 n. 72  
*De signis*: *PHerc.* 1065: 178 n. 2;  
*De signis* (ed. De Lacy-De Lacy): XXXVI 7-17: 178 n. 2  
*De vitiiis*: IX (scil. *De oeconomia*), *PHerc.* 1424 coll. XXIV 41-XXV 4, 68 (Jensen = 45 Longo Auricchio): 191 n. 59
- Philoponus  
*In Aristotelis physica commentaria*: 270.13-21: 50 n. 40
- Pindarus  
*Olympian*: 12.3-13: 225 n. 13  
*Fragmenta*: 41 Snell-Maehler: 225 n. 13
- Plato  
*Euthydemus*: 278E-281E: 191; 280B: 192  
*Gorgia*: 453A-455A: 31; 476-9: 27 n. 12; 491D-508A: 27  
*Leges*: 617E3, 217; 644-7: 27; 728-732: 27 n. 12; 732E: 27; 839ss.: 27 n. 12; 859-74: 27 n. 12; 884-907: 24; 904C6-9: 200; 904C6-9: 206 n. 31; 967A: 164 n. 11  
*Protagoras*: 352B-C: 27; 352E-357E: 27; 356D-357D: 27; 358A: 27; 358C-D: 28  
*Phaedo*: 67C6: 217; 99A-B: 89 n. 30  
*Phaedrus*: 247C3-E6: 32; 276D: 37  
*Respublica*: II 379B-380C: 24; VI 509C-511E: 35; VII 514A1-519A7: 32; VII 522C: 35 n. 33; VII 522C-530C: 34; X 199; X 617D: 206; X 617E3: 217; X 619C1: 200  
*Sophista*: 265C: 164 n. 11  
*Symposium*: 195D-E: 23; 210A-212B: 31  
*Theaetetus*: 176A8-B1: 217  
*Timaeus*: 27A: 34; 28C: 32; 29D-30A: 24; 29D-30A: 33; 35A2-3: 210 n. 54; 39E: 32; 40A: 32; 42A3-B2: 200; 42A3-B2: 206 n. 31; 42B2: 210 n. 52; 46E: 164 n. 11; 47E: 164 n. 11; 48: 152 n. 39
- Plotinus  
*Enneadum*: I 9: 202; I 9.14-19: 212 n. 56; II 3: 202; II 3: 216; II 3.9.14-34: 217 n. 65; III 1: 199; III 1: 202; III 1: 208 n. 44; III 1: 217; III 1.7.17-21: 204 n. 24; III 1.7.17-21: 208 n. 42; III 1.8.8: 208 n. 25; III 1.8.9-10: 207 n. 41; III 1.8.9-14: 205 n. 27; III 1.8.14-20: 205 n. 29; III 1.9.4-9: 206 n. 32; III 1.9.9-16: 206 n. 34; III 1.9.10: 209; III 1.10.1ss.: 207 n. 37; III 1.10.4-5: 209 n. 51; III 1.10.1ss.: 207 n. 37; III 1.10.4: 209; III 1.10.4-15: 207 n. 39; III 2: 215; III 3: 202; III 3: 215; III 3, 215; III 3.4.11: 215 n. 63; III 3.5, 215; III 3.5.1-3: 215 n. 60; III 3.5.14-15: 215 n. 61; III 3.5.14-29: 216 n. 64; III 3.5.15-16: 215 n. 62; III 3.5.14-29, 216; III 3.5.18-20, 215; III 4: 202; III 4: 210; III 4.6.30-37: 210 n. 53; III 4.6.51-60: 211 n. 55; IV 3: 202; IV 3: 212; IV 3: 214; IV 3: 215; IV 3.13.1: 213; IV 3.13.17-32: 212 n. 57; IV 3.15.7-23: 214 n. 58; IV 3.24, 213; IV 8: 202; VI 8: 205 n. 26; VI 8: 206 n. 33
- Plutarchus  
*Adversus Colotem*: 30 1124e: 190 n. 57  
*De stoicorum repugnantiiis*: 1049f: 153 n. 45  
*De tranquillitate animi*: 476c: 190  
*Quaestiones convivales*: 740c: 201 n. 3
- Polybius  
*Historiae*: 23.10: 225
- Porphyrius Tyrius  
*Ad Marcellam*: 29: 183 n. 23; 30: 192 n. 66  
*Vita Plotini*: 14.13: 203 n. 11

*Index locorum*

- Posidonius  
*Fragmenta*: 194/b.9: 128 n. 11
- Proclus  
*Ad Hesiodi opera et dies*: 105: 153 n. 41
- Pseudo-Alexander Aphrodisiensis  
*In metaphysica*: 454, 34-38: 59 n. 74
- Pseudo-Maximus Confessor  
*Loci communes*: 71.27/42.21 (Ihm): 191 n. 58
- Pseudo-Plutarchus  
*De fato*: 9.572f-573b: 215 n. 62
- Publilius Syrus  
*Sententiae* (ed. Meyer): 74: 136 n. 35
- Scholium in Homeri Iliadem  
 Θ 69 (ed. Bekker): 153 n. 42
- Seneca  
*Ad Helviam de consolatione*: 17.1: 133  
*Ad Marciam de consolatione*: 10.5: 131 n. 19; 10.6: 131 n. 20; 10.6: 131 n. 21  
*Agamemnon*: 28: 130 n. 18; 57: 130 n. 18; 72: 130 n. 18; 101: 130 n. 18; 248: 130 n. 18; 594: 130 n. 18; 609: 141 n. 53  
*De ira*: 1.4.7: 130; 1.4.7, 139; 1.7.4: 128; 1.7.4: 130; 1.7.4: 139 n. 48; 2.2.1: 133 n. 27; 3.25.4: 141 n. 57  
*De beneficiis*: 3.20.1: 139  
*De constantia sapientis*: 5.4: 132; 15.3: 132  
*De providentia*: 5.6: 137 n. 41; 5.8: 141 n. 55; 5.9: 138; 5.9: 141; 5.9: 141 n. 56; 5.10: 138  
*De tranquillitate animi*: 8.3-7: 231 n. 38  
*Epistulae ad Lucilium*: 9.13: 132 n. 23; 9.15: 132 n. 23; 14.16: 130; 20.5: 135 n. 33; 20.5-6: 135 n. 31; 20.6: 135 n. 30; 33.11: 138; 37.5: 131; 37.5: 135; 65.4: 129 n. 16; 71.25: 136; 71.30: 132 n. 23; 72.4: 132 n. 23; 73.12-15: 132 n. 22; 80.4: 135 n. 34; 85.11-13: 134; 90.2: 132 n. 23; 92.1: 134; 95.2: 135 n. 30; 95.58: 135; 96.2: 137; 105.7: 128; 107.10: 148 n. 16; 107.10: 150 n. 31; 108.11: 136; 109.16: 135 n. 33; 113.18: 126 n. 3; 113.18: 134; 117.11: 137; 121: 135 n. 32  
*Hercules furens*: 524: 130 n. 18  
*Hercules Oetaeus*: 358: 130 n. 18; 697: 130 n. 18; 1740-1744: 136 n. 37  
*Oedipus*: 11: 130 n. 18; 86: 130 n. 18; 786: 130 n. 18; 879: 141 n. 52; 934: 130 n. 18  
*Phaedra*: 134: 139 n. 46; 178-180: 139 n. 48; 184: 139 n. 47; 592-596: 140; 719: 141 n. 50; 723: 141; 723-724: 141 n. 51; 978-982: 140; 979: 130 n. 18; 992: 141; 1124, 130; 1143, 130; 1192-1194: 140  
*Phoenissae*: 82: 130 n. 18; 212: 130 n. 18; 398: 130 n. 18; 386: 130 n. 18; 452: 130 n. 18  
*Medea*: 159: 130 n. 18; 176: 130 n. 18; 287: 130 n. 18; 566: 141 n. 52  
*Naturales quaestiones*: 2.34.2: 118; 2.34.2-4: 118; 2.34.3: 118; 2.34.4: 119; 2.35.1: 117; 2.35.1: 118; 2.35.2: 117 n. 41; 2.36: 117; 2.37.1: 117; 2.37-38: 103; 2.37-38, 119; 2.37.3: 112 n. 22; 2.37.3: 119 n. 44; 2.38.1: 119 n. 42; 2.38.2: 119 n. 42  
*Thyestes*: 20: 141 n. 53; 284: 141 n. 53; 618: 130 n. 18  
*Troades*: 259: 130 n. 18; 269, 130; 275, 130; 711, 130; 735, 130
- Sextus Empiricus  
*Adversus mathematicos*: 7.65ss.: 29
- Simplicius  
*In Aristotelis physica commentaria*: 28.17-27: 167 n. 18; 315.12-15: 91 n. 47; 327.24: 167 n. 18; 327.24: 170 n. 23; 330.14: 182 n. 14; 337.19-27: 50 n. 40; 343.17-18: 50 n. 40  
*In Aristotelis de caelo commentaria*: 202.16: 167 n. 18; 242.15: 182 n. 13  
*In Aristotelis categorias commentarium* (ed. Kalbfleish): 406-07: 110 n. 20
- Stobaeus  
*Antologium*: I 6.13: 226 n. 15; I 6.17c: 204 n. 21; I 13.1c: 105 n. 7; I 13.1c, 109 n. 16; 2.7.9<sup>a</sup>: 126 n. 3; 2.7.9<sup>b</sup>: 126 n. 3; 2.7.9: 105 n. 6; 2.7.9b: 105 n. 6; 2.7.11d: 121 n. 47  
*Eclogae physicae* (ed. Wachsmuth): I 79 1-12: 153 n. 43; I 89 2-5: 204 n. 21  
*Eclogae ethicae* (ed. Wachsmuth): II 8 16: 179; II 8 42.21-30: 201 n. 3; II 8 42.21-30: 201 n. 6; II 9 5: 188 n. 45; II 86 17-19: 126 n. 3; II 88 1-6, 126; II 86-87: 105 n. 6; II 96 121; II 139-140: 105 n. 7; II 139 2: 109 n. 16  
*Florilegium* (ed. Hense): III 4 71: 189 n. 52; III 5 26: 189 n. 52; III 8 21: 231 n. 36; III 17.34: 190 n. 57; IV 44 71: 232 n. 39
- Tacitus  
*Annales*: VI 22, 5-8 (ed. Fisher): 201 n. 3

## Index locorum

- Themistius  
*Aristotelis physica paraphrasis*: 51.31-52.4: 50 n. 40; 53.24-5: 75 n. 39
- Theophrastus  
*Fr.* L64 Fortenbaugh 1984 = *fr.* 504  
*FHS&G*: 204 n. 21; *fr.* 503 *FHS&G*: 204 n. 21
- Vergilius  
*Aeneis*: 4.696: 120 n. 45
- Vettius Valens  
6.9.24-27 (ed. Kroll): 148 n. 14
- RACCOLTE FRAMMENTI**
- Anthologia lyrica graeca* (ed. Diehl):  
II 6<sup>2</sup>, 179-80: 226 n. 15
- Die Fragmente der Vorsokratiker* (ed. Diels-Kranz)
- Anaxagoras  
59 B 11-14: 25
- Anaximander  
12 B 1: 25 n. 5
- Democritus  
68 A 1: 159 n. 2; 68 A 1, 170 n. 23; 68 A 1: 181 n. 12; 68 A 38: 167 n. 18; 68 A 67: 167 n. 18; 68 A 67: 170 n. 23; 68 A 69: 181 n. 12; 68 A 69: 182 n. 14; 68 B 2: 192 n. 65; 68 B 118: 182 n. 14; 68 B 119: 178; 68 B 119: 183; 68 B 119: 183 n. 18; 68 B 119: 189; 68 B 167: 167 n. 18; 68 B 167: 170 n. 23; 68 B 176: 188 n. 45; 68 B 197: 189 n. 52; 68 B 210: 189 n. 52
- Empedocles  
31 B 9: 29; 31 B 11: 29
- Heraclitus  
22 B 1: 25; 22 B 1: 29; 22 B 2: 25; 22 B 17: 29; 22 B 32: 25; 22 B 41: 25; 22 B 50: 25
- Leucippus  
67 A 1: 166 n. 17; 67 A 1: 167 n. 18; 67 A 1: 168 n. 20; 67 A 1: 170 n. 23; 67 A 1: 182 n. 13; 67 A 10: 166 n. 17; 67 A 14, 182 n. 13; 67 B 2: 159 n. 2; 67 B 2: 181 n. 19
- Parmenides  
28 B 1, 27-30: 29
- Gorgias  
82 B 6: 29; 82 B 11: 29; 82 B 11.6: 30; 82 B 11.21: 30
- Doxographi Graeci* (ed. Diels)  
321 10: 181 n. 10; 326 3: 186 n. 40
- Epicurea* (ed. Usener)  
181: 190 n. 57; 375: 186 n. 40; 376: 163 n. 8; 281: 165; 485: 183 n. 23; 489: 192 n. 66
- Long-Sedley  
20 A: 185 n. 31; 20 A: 185 n. 32; 20 C 2: 164 n. 10; 20 C 2: 165 n. 13; 20 C 5, 163; 20 C 6: 162 n. 7; 20 C 9: 164 n. 12; 20 C 10: 163 n. 9; 20 C 13-14: 162; 20 H: 163 n. 8; 20 I: 159 n. 2; 20 I: 163 n. 8; 20 I, 160;
- Socratis et Socraticorum Reliquiae* (ed. Giannantoni)  
I C 458: 227 n. 20; IV A 104, 230 n. 33; IV 434-6: 230 n. 32; IV 523: 230 n. 32; V A 99, 231: n. 37; V A 100: 230 n. 33; V B 7: 233 n. 43; V B 32-33: 229 n. 28; V B 59: 230 n. 32; V B 148: 231 n. 36; V B 174: 229 n. 26; V B 350: 232 n. 42; V B 351: 232 n. 39; V B 352: 231 n. 38; V B 360: 230 n. 34; V B 441: 231 n. 38; V B 473: 229 n. 27; V H 83: 230 n. 33
- Stoicorum Veterum Fragmenta* (ed. von Arnim)  
1, 509: 148 n. 12; 1, 537: 149 n. 18; 2, 351: 129; 2, 758: 154 n. 47; 2, 836: 126 n. 2; 2, 913: 153 n. 43; 2, 915: 153 n. 43; 2, 929: 153 n. 41; 2, 931: 153 n. 42; 2, 937: 153 n. 45; 2, 945: 153 n. 44; 2, 956: 154 n. 50; 2, 975: 149 n. 17; 3, 4: 154 n. 48; 3, 5: 141 n. 55; 3, 169: 126 n. 3; 3, 171: 126 n. 3

\* Si ringraziano Federico Ferrari e Marianna Lombardi per la collaborazione prestata nel compilare l'*index locorum*.

## INDEX NOMINUM

- Achille 11, 22, 23, 24, 29  
Adkins A.W.H. 19, 37  
Adrastato 11  
Aezio 181, 182  
Agamennone 22, 23, 24, 29, 39, 141  
Agatone 23  
Agostino 125, 138  
Alcinoo 199, 201, 208, 218, 219  
Alessandrelli M. 5, 7, 9, 15, 114, 115, 116, 122, 145, 146, 150, 156  
Alessandro di Afrodisia 2, 7, 14, 16, 50, 68, 69, 78, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 123, 156, 199, 203, 204, 209, 213, 218, 220, 223, 224, 229  
Alessandro Magno 223, 224, 229  
Alesse F. 191, 195  
Algra K. 115, 122  
Alighieri D. 234  
Allen R.E. 37, 38  
Anassagora 25, 29, 84, 85  
Anassimandro 25  
Annas J. 77, 81  
Anonimo del Mai 148  
Antistene 227, 230, 231  
Apollo 201  
Apuleio 201, 208, 215  
Archelao 20  
Archita, 35 39  
Argeifonte 23  
Aristippo 26, 230  
Aristotele 2, 7, 11, 12, 13, 14, 16, 20, 21, 28, 30, 38, 39, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 87, 88, 89, 91, 96, 98, 99, 101, 109, 128, 142, 143, 164, 180, 181, 192, 196, 197, 203, 206, 222, 230, 235, 237  
Armstrong A.H. 156, 205, 210, 215, 219  
Arrighetti G. 162, 163, 164, 165, 169, 172, 173, 181, 183, 185, 186, 187, 188, 194, 195  
Asmis E. 130, 142  
Atena 29  
Atreo 23, 141  
Atropo 201  
Attico 215  
Avgelis N. 61  
Bailey C. 185, 188, 195  
Balaudé J.-F. 84  
Balme D. 47, 61  
Baltes M. 219  
Barnes J. 59, 83, 84, 85, 88, 97, 101, 142, 143  
Bartsch S. 142  
Beaujeu J. 201, 208  
Beckeld B. 103, 114, 122  
Bees R. 135, 142  
Bernini L. 235, 236  
Bignone E. 185, 186, 188, 190, 195  
Bluck R.S. 36, 37  
Blundell S. 38, 39  
Bobzien S. 104, 106, 107, 109, 110, 113, 114, 115, 116, 121, 122, 125, 127, 129, 137, 142, 146, 148, 149, 152, 153, 156, 187, 195, 201, 219  
Boeri M.D. 68, 69, 76, 78, 81  
Bonelli M. 2, 5, 7, 9, 14, 83, 88, 89, 101  
Boys-Stones G. 201, 202, 219  
Bracht Branham R. 225, 227, 228, 235, 236  
Bradie M. 61  
Brancacci A. 227, 231, 234, 235  
Bréhier É. 146, 156, 207, 215, 219  
Brennan T. 114, 122, 126, 142  
Brisson L. 199, 203, 207, 219  
Bruns I. 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 203, 204, 209

*Index nominum*

- Brunschwig J. 116, 122, 123, 142, 197  
Burkert W. 150, 156  
Burnet J. 206, 210  
Burns R. 222  
Burnyeat M. 142, 143  
Bywater I. 203, 206
- Cairns D. 20, 29, 37, 38, 39, 40  
Calcidio 15, 145, 146, 147, 148, 152, 153,  
155, 156, 201, 208, 219  
Callicle 27  
Calvino G. 177, 195  
Canfora L. 223, 235  
Canto-Sperber M. 142, 143  
Capasso M. 190, 195  
Carteron H. 68, 81  
Cartesio 233  
Cavini W. 126, 142  
Chappuis M. 207, 209, 219  
Charlton W. 52, 54, 68, 75, 81  
Cicerone 2, 15, 21, 103, 108, 110, 111,  
112, 113, 115, 116, 117, 123, 126, 127,  
128, 129, 133, 143, 144, 163, 165, 190,  
197, 201, 203, 227  
Classen C.J. 31, 38  
Cleante 7, 15, 137, 145, 146, 147, 148,  
149, 150, 151, 152, 153, 155, 156, 157  
Clemente di Alessandria 129  
Clinia 191  
Cloto 201  
Colish M. 140  
Colote 16, 177, 191, 192, 195, 196  
Concolino Mancini A. 191, 195  
Cooper J.M. 38, 40, 47, 61  
Corcilius K. 62  
Cornford F.M. 34, 38  
Corti A. 177, 191, 195  
Cottingham J. 101  
Couloubaritsis L. 68, 81  
Cratete 228, 230  
Creso 11  
Crisippo 7, 15, 103, 104, 105, 106, 107,  
108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115,  
116, 119, 120, 121, 122, 123, 125, 126,  
127, 128, 139, 142, 145, 146, 148, 153,  
154, 155, 201  
Crizia 33  
Crombie I.M. 20, 27, 37, 38  
Crönert W. 191, 196  
Cross R.C. 34, 36, 37, 38
- Dahlmann H. 137, 142  
De Lacy E.A. 178, 208  
De Lacy P.H. 178, 208, 219  
De Sanctis D. 184, 196  
Decleva Caizzi F. 192, 196  
Demetrio Falereo 227  
Democrito 11, 15, 21, 26, 27, 30, 39, 40,  
159, 160, 161, 164, 165, 166, 167, 170,  
171, 174, 175, 177, 178, 179, 180, 181,  
182, 183, 187, 188, 189, 196, 197  
Demosten 128  
Des Places E. 215  
Desmond W. 225, 228, 229, 230, 231,  
233, 235  
Destrée P. 38, 39, 128, 142, 143  
Diano C. 185  
Diehl E. 226  
Diels H. 91, 101, 178, 179, 180, 183, 196  
Dihle A. 138, 142  
Dillon J. 219  
Dilman I. 20, 22, 38  
Diodoro Crono 126  
Diogene di Enoanda 15, 16, 165, 177, 192,  
193, 194  
Diogene di Sinope 221, 228, 229, 230,  
231, 232, 233, 235, 236, 237  
Diogene Laerzio 181, 184, 186, 188, 196,  
197, 227, 230, 232, 235  
Diogeniano 112, 114, 115, 116, 121  
Dione Crisostomo 231  
Dionisio 193  
Dionisio di Alessandria 178, 179, 180,  
189, 193  
Diotima 31  
Dixsaut M. 235  
Dodds E.R. 19, 38  
Donini P.L. 44, 45, 57, 58, 60, 61, 91, 99,  
100, 101, 114, 116, 121, 122  
Dorandi T. 177, 179, 184, 186, 196, 219,  
230, 232, 234, 235  
Dörrie H. 219  
Dover K.J. 19, 38, 225, 235  
Droysen J.G. 223, 235  
Dudley J. 50, 61, 63, 64, 65, 67, 68, 71,  
72, 74, 75, 76, 77, 81  
Duhot J.J. 106, 122
- Edipo 38, 98, 113, 141, 154  
Egesarco 113, 116  
Egisto 23, 24

*Index nominum*

- Eidinow E. 225, 235  
Einarson B. 208, 219  
Elena 29, 30, 31, 32, 201  
Eliano 230  
Eliasson E. 5, 8, 9, 16, 129, 130, 142, 199,  
200, 201, 202, 205, 206, 208, 219  
Elvia 133  
Empedocle 11, 29  
Enomao di Gadara 231, 235  
Epicuro 7, 12, 15, 16, 21, 84, 85, 128, 143,  
159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166,  
167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174,  
175, 177, 178, 181, 182, 183, 184, 186,  
187, 188, 189, 190, 192, 194, 195, 196,  
197, 236  
Epitteto 136, 137  
Er 16, 191, 199, 200, 201, 210, 211, 212,  
213, 216, 218, 219  
Era 29  
Eracle 227  
Eraclito 25, 29, 99, 100  
Erocole 136  
Erinni 22  
Erler M. 183, 196  
Ermarco 16, 177, 191  
Ermete 23, 24, 142  
Ermocrate 33  
Eschine 128  
Esiodo 225  
Ettore 11, 185  
Eudemo 76  
Euripide 29  
Eusebio 103, 112, 178, 179, 180  
Eutichide 226  
Everson S. 43, 44, 45, 54, 56, 61
- Fedra 29, 139, 140, 141  
Felici V. 225, 235  
Ferrari F. 13  
Fetonte 138, 141  
Filodemo 178, 195  
Filopatore 104  
Filopono 68, 77, 78  
Fine G. 38, 40, 46, 58, 61  
Fischer S.E. 103, 122  
Fisher C.D. 201  
Fortenbaugh W.W. 204, 219  
Foucault M. 229, 235, 236  
Frede D. 44, 45, 47, 59, 61, 235, 237  
Frede M. 21, 26, 27, 28, 38, 129, 138, 142,  
196, 197
- Freeland C. 41, 46, 47, 61
- Gadamer H.G. 34, 35, 36, 38  
Gaskin R. 19, 38  
Gellio 129, 201  
Georgoudi S. 122  
Gercke A. 201, 219  
Gernet L. 154  
Giannantoni G. 196, 197, 230, 232, 235,  
236, 237  
Giardina G. 67, 68, 81  
Gigante M. 175, 196, 197, 232  
Gigon O. 220  
Gill C.J. 20, 38  
Giocasta 113  
Gorgia 20, 27, 28, 29, 31, 32, 37, 39  
Gosling J.C.B. 20, 27, 28, 37, 38  
Gotthelf A. 46, 61  
Gould J. 19, 38  
Goulet R. 84, 219, 220  
Goulet-Cazé M.-O. 84, 101, 122, 123, 126,  
142, 223, 225, 227, 228, 230, 232, 235,  
236  
Gourinat J.-B. 103, 104, 109, 121, 122,  
125, 133, 142  
Graver M.R. 129, 132, 142  
Gros F. 229, 236
- Hacker P.M. 101  
Hackforth R. 34, 38  
Hadot P. 137, 142  
Hamelin O. 68, 78, 81  
Hammerstaedt J. 112, 122  
Hankinson R.J. 30, 39  
Hare R.M. 36, 39, 40  
Hayduck M. 85, 89, 96, 101  
Hegel G.W.F. 233  
Henry P. 195, 196, 220  
Henry W.B. 195, 196, 220  
Herrmann F.G. 5, 7, 9, 13, 19, 20, 28, 29,  
30, 31, 34, 36, 38, 39, 41  
Herzog-Hauser G. 225, 236  
Hicks G. 232  
Hine H.M. 117, 118, 120, 122  
Hofmeister Pich R. 219, 220  
Hourcade A. 133, 143, 178, 196  
Huffman C.A. 35, 39
- Ierodiakonou K. 122, 142, 143  
Inwood B. 126, 128, 135, 142, 143, 235,  
237

*Index nominum*

- Ioppolo A.M. 127, 129, 143  
Ippoboto 227  
Ippolito 29, 140  
Irwin T. 36, 39  
Isnardi Parente M. 185, 188, 190, 191,  
196, 223, 236
- Jaeger W. 42  
Jaulin A. 85, 90, 101  
Jensen C. 191  
Johansen T. 33, 34, 39  
Johnson M.R. 52, 53, 61  
Jonas H. 8, 16, 221, 222, 223, 224, 225,  
227, 228, 229, 230, 233, 234, 236  
Judson L. 41, 43, 47, 48, 49, 55, 57, 60, 61
- Kant I. 233  
Kechagia E. 189, 191, 196  
Kelsey S. 42, 46, 61  
Kennedy K. 230, 236  
Kingsley P. 151, 156  
Kirwan Ch. 43, 44, 45, 55, 59, 61  
Koch I. 103, 110, 123  
Konstan D. 39, 183, 196  
Körte 190  
Kranz W. 178, 180, 196  
Kraut R. 61, 62  
Kroll W. 148
- Lachesi 201  
Laio 113, 116, 154, 201  
Lattimore R. 23, 24, 39  
Laursen S. 181, 187, 196  
Lennox J. 61, 71, 81  
Lesky A. 19, 39  
Leszl W. 165, 179, 180, 183, 196  
Leucippo 26, 40, 159, 166, 167, 168, 169,  
181, 182, 196  
Lévi N. 146, 147, 156  
Lévy C. 2, 3, 17  
Lewy H. 188, 196  
Lisippo 226  
Lloyd-Jones H. 19, 39  
Lombardi M. 13  
Long A.A. 23, 142, 156, 178, 185, 189,  
195, 196, 223, 232, 236  
Longo Auricchio F. 191  
Lorenzini D. 229, 236  
Louis P. 154, 220  
Lucrezio 160, 165, 166, 178, 195, 197  
Machiavelli N. 194
- Mackenzie M.M. 31, 37, 39  
Madigan A. 44, 55, 57, 61  
Magris A. 146, 152, 153, 154, 156, 225,  
227, 236  
Mansfeld J. 86, 101, 109, 123  
Mansion A. 71, 82  
Marcia 131, 140  
Marco Aurelio 136, 137  
Marcovich M. 185, 188, 196, 232  
Masi F.G. 2, 5, 7, 9, 13, 14, 17, 41, 63, 67,  
82, 159, 160, 175, 182, 193, 196  
Maso S. 2, 3, 5, 7, 9, 13, 15, 17, 39, 41, 82,  
103, 122, 123, 125, 133, 136, 138, 142,  
143, 144, 156, 157, 159, 177, 185, 186,  
197  
Mason A.S. 143, 144, 236, 237  
Massimo di Tiro 201, 208, 220  
Matthen M. 52, 61  
Mayet K. 103, 107, 123  
McCabe M.M. 39  
McConnell H. 221  
Medda R. 13, 17  
Medea 141  
Melisso 30  
Menagio 230  
Menandro 227  
Mericus Casaubonus 232  
Merlan Ph. 147, 156  
Metilio 131  
Metrodoro 16, 177, 190, 191, 194  
Meyer S.S. 136, 146, 156  
Migliori M. 143  
Mikeš V. 103, 123  
Miller F. 61  
Milone 113, 116  
Moles J.L. 225, 236  
Morani M. 208  
Moraux P. 201, 220  
Morel P.-M. 5, 7, 9, 15, 26, 39, 41, 159,  
168, 171, 175, 182, 186, 189, 197  
Moreschini C. 146, 156  
Morrow G.R. 152, 156  
Mühl P. von der 184, 197, 220  
Müller J. 219, 220
- Natali C. 2, 4, 13, 17, 39, 41, 82, 85, 86,  
89, 91, 92, 93, 94, 97, 98, 99, 101, 109,  
122, 123, 128, 143, 144, 156, 157, 197  
Nemesio 200, 201, 208  
Neocles 194  
Nicostrato 59, 71



*Index nominum*

- Nietzsche F. 230  
Nightingale A.W. 31, 33, 34, 39  
Nilsson M.P. 225, 226, 236  
Norvelle E. 41  
Nussbaum M.C. 77, 82, 122, 123, 137,  
143
- O'Keefe T. 160, 175, 187, 197  
Obbink D. 85, 101  
Ogden D. 39  
Omero 19, 20, 22, 23, 29, 37, 39, 40, 150,  
151, 153  
Onians R.B. 150, 156  
Oreste 23  
Origene 111, 112, 115
- Pack R.A. 154, 156  
Pakaluk M. 142, 143  
Paquet L. 235, 236  
Paride 9, 40, 81, 82, 101, 109, 122, 142,  
143, 144, 156, 175, 197, 201, 219, 220,  
235, 236  
Parmenide 29, 30, 36  
Pausania 226  
Pearson G. 142, 143  
Pellegrin P. 142  
Penner T. 38, 39, 61, 62  
Peonidis F. 61  
Perilli L. 182, 197  
Pindaro 225  
Platone 2, 7, 13, 16, 19, 20, 22, 23, 24, 25,  
27, 28, 29, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37,  
38, 39, 40, 89, 122, 129, 148, 156, 164,  
191, 196, 199, 200, 201, 202, 206, 208,  
210, 215, 218, 219, 220, 230, 235  
Plotino 8, 16, 142, 156, 199, 202, 203,  
204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211,  
212, 213, 215, 216, 218, 219  
Plutarco 153, 190, 195, 196, 201, 219  
Pohlenz M. 223, 236  
Polibio 225  
Polizelo 84, 204  
Pompeo 120  
Porfirio 68, 69, 78, 192, 201, 203, 207,  
215  
Posidonio 128  
Protagora 26, 27, 28, 31  
Ps. Alessandro di Afrodizia 59, 60  
Pseudo-Massimo Confessore 190  
Pseudo-Plutarco, 199, 200, 201, 208, 215  
Publilio Siro 136
- Quarantotto D. 52, 62, 67, 72, 82
- Rabinowitz N. 38, 39  
Radice R. 69, 77, 82, 135, 143, 192  
Rapp Ch. 62  
Rashed M. 89, 101  
Repellini F. 68, 82  
Repici L. 227, 236  
Revel J. 229, 237  
Rist J.M. 114, 123  
Robinson D.B. 19  
Rosenmeyer T.G. 19, 40  
Ross W.D. 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49,  
62, 66, 68, 71, 76, 82  
Rossi G. 5, 7, 9, 13, 14, 41, 46, 49, 51, 52,  
62, 67, 68, 69, 71, 72, 82  
Rowe C.J. 34, 40  
Ruggiu L. 68, 76, 82  
Ruhr M. v.d. 19  
Russo A. 68, 76, 82  
Rutter N.K. 39
- Salles R. 105, 107, 114, 122, 123, 127,  
142, 143, 156, 157  
Scaltsas T. 143, 144, 236, 237  
Scarpat G. 229, 237  
Schallenberg M. 103, 106, 113, 123, 127,  
143  
Schmitt A. 20, 40  
Schniewind A. 207, 220  
Schofield M. 142, 143, 144, 183, 197, 229,  
233, 237  
Schopenhauer A. 230, 237  
Schwyzer E. 40, 207, 220  
Schwyzer H.-R. 40, 207, 220  
Sedley D. 22, 26, 33, 40, 110, 116, 123,  
126, 142, 144, 156, 160, 169, 175, 181,  
185, 196, 197  
Seneca 7, 15, 103, 111, 112, 117, 118,  
119, 120, 121, 122, 123, 125, 126, 127,  
128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135,  
137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144,  
148, 150, 157, 231  
Senofane 29, 32  
Servio 120  
Sesto 29

*Index nominum*

- Setaioli A. 148, 157  
Sharples R.W. 85, 91, 92, 98, 99, 100,  
101, 105, 106, 110, 116, 123, 137, 144,  
149, 157, 203, 204, 209, 219, 220  
Sheppard A. 219, 220  
Silvestre M.L. 160, 175, 183, 197  
Simonide 234  
Simplicio 50, 67, 68, 69, 76, 77, 78, 79, 91  
Sluiter I. 229, 237  
Smith M.F. 165, 174, 190, 192, 193, 201  
Snell B. 19, 40  
Socrate 21, 27, 28, 31, 33, 113, 116, 191,  
201, 203, 227, 230, 231, 233  
Sommerstein A.H. 23, 40  
Sorabji R. 41, 43, 44, 45, 59, 61, 62, 123,  
136, 144, 219, 220  
Spinelli E. 5, 8, 9, 16, 177, 178, 191, 197,  
221, 236  
Steinbeck J. 222  
Stobeo 105, 109, 110, 121, 178, 179, 180,  
201, 231, 232  
Striker G. 142, 144, 196, 197  
Szlezák T.A. 31, 40  
  
Tacito 201, 220  
Talete 221  
Taylor C.C.W. 26, 27, 28, 36, 40  
Temistio 50, 75, 76, 78  
Teofrasto 84, 204, 219  
Theiler W. 201, 204, 220  
Thillet P. 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91,  
92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101,  
215, 220  
Thom J.C. 146, 150, 151, 156, 157  
Tieste 141  
Timeo 19, 24, 32, 33, 34, 35, 36, 39, 40,  
122, 156, 200, 210, 211, 216, 218, 220  
Trabattoni F. 17  
Trapp M.B. 201, 208, 220  
Trasimaco 20  
Tsouna V. 191, 197  
  
Tucidide 28, 29  
  
Usener H. 184, 185, 186, 190, 197  
  
Verde F. 5, 8, 9, 15, 167, 177, 197, 234,  
237  
Vernant J.-P. 154, 157  
Vettio Valente 148  
Viano C. 13, 17, 86, 89  
Vidal-Naquet P. 154, 157  
Vlastos G. 36, 40  
Voelke A.-J. 135, 144  
Von der Muehll P. 184, 197  
  
Wachsmuth C. 105, 109, 121, 126, 204  
Waszink J.H. 208  
Weidemann H. 43, 44, 45, 54, 57, 59, 60,  
62  
Weil S. 22, 40  
Weiss H. 52, 62  
Whittaker J. 220  
Wieland W. 36, 40  
Wiener C. 103, 123, 140, 144  
Wildberger J. 5, 7, 9, 14, 103, 104, 105,  
108, 114, 119, 120, 123, 129, 132, 140,  
144  
Williams B. 20, 28, 29, 40  
Williams C.J.F. 43, 62  
Williams G.D. 62, 103, 117, 118, 121, 123  
Willms L. 103, 123  
Wolfsdorf D. 26, 40  
Wray D. 142  
  
Zanetto G. 226, 237  
Zenone 30, 105, 109, 125, 138, 153  
Zeus 22, 23, 39, 137, 146, 149, 150, 151,  
152, 153, 155, 156, 157  
Zeyl D.J. 33, 40, 210, 220  
Zingano M. 142, 143  
Zöller R. 135, 144  
Zucca D. 67, 82