

Cicerone De Fato

Seminario internazionale

Venezia 10-12 luglio 2006

a cura di Stefano Maso



LEXIS ANCIENT PHILOSOPHY

Adolf Hakkert Publishing - Amsterdam

Carlos Lévy and Stefano Maso editors

1. *Antiaristotelismo*, a c. di C. Natali e S. Maso, 1999
2. *Plato Physicus, Cosmologia e antropologia nel 'Timeo'*, a. c. 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 c. 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.c. di A. Rescigno, 2008
7. *Studi sulle Categorie di Aristotele*, a cura di M. Bonelli e F. Guadalupe Masi, 2011
8. Ch. Vassallo, *Filosofia e 'sonosfera' nei libri II e III della Repubblica di Platone*, 2011

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. c. di C. Natali e S. Maso, 2011
2. *Cicerone 'De fato'*, Seminario Internazionale, Venezia 10-12 Luglio 2006, a cura di S. Maso, 2012

CICERONE *DE FATO*

SEMINARIO INTERNAZIONALE, VENEZIA 10-12 LUGLIO 2006

a cura di

STEFANO MASO

Contributi di:

Michele Alessandrelli

Jean-Baptiste Gourinat

Anna Maria Ioppolo

Carlos Lévy

Francesca Guadalupe Masi

Stefano Maso

Carlo Natali

Robert W. Sharples

Hermann Weidemann



CAFO
SCAR
INAL

Cicerone De Fato
A cura di Stefano Maso
© 2012 degli autori
ISBN 90-256-1232-6
ISBN 978-88-7543-322-2

Il edizione dei contributi presentati e discussi nel 'Seminario internazionale' di studio svoltosi a Venezia dal 10 al 12 luglio 2006, organizzato dal Dipartimento di Filosofia e Teoria delle Scienze dell'Università «Ca' Foscari» di Venezia e dal Dipartimento di Studi Filosofici ed Epistemologici dell'Università di Roma «La Sapienza».

In prima edizione i contributi sono apparsi nel numero 25, anno 2007, della rivista: «Lexis. Poetica e comunicazione nella tradizione classica».

Questa edizione nella collana LEXIS ANCIENT PHILOSOPHY (ed. minor) viene pubblicata in coedizione tra Libreria Editrice Cafoscarina e Adolf Hakkert.

A parte qualche refuso che è stato corretto, i testi sono stati riprodotti fedelmente ed è stata conservata anche la numerazione originaria delle pagine (numeri arabi). Vi è stato premesso il saggio introduttivo: *Cicerone e la questione del destino* (numeri romani) e aggiunto un indice degli autori e delle cose notevoli.

SOMMARIO

Elenco degli autori	IX
Stefano Maso Introduzione alla seconda edizione: <i>Cicerone e la questione del destino.</i>	XI
Stefano Maso Presentazione	1
Stefano Maso <i>De fato</i> : La tradizione del testo	5
Carlos Lévy De la critique de la sympathie à la volonté. Cicéron <i>De fato</i> 9-11	17
Hermann Weidemann Cicero, <i>De fato</i> 11-18a	35
Robert W. Sharples <i>Sed haec hactenus: alia videamus, De fato</i> 20	53
Carlo Natali Carneades' argument in Cicero's <i>De fato</i> 23b-25	69
Michele Alessandrelli <i>Ratio ignava</i> e causalità umana, <i>De fato</i> 28-30	83
Anna Maria Ioppolo La critica al concetto stoico di causa in Cic. <i>De fato</i> 31-37	103
Stefano Maso Cicero, <i>De fato</i> 46-48	121
Jean-Baptiste Gourinat <i>In nostra potestate</i>	143
Francesca G. Masi La natura del moto volontario. <i>Ut sit in nostra potestate</i>	151
Indice dei nomi	163
Indice delle cose notevoli	167

ELENCO DEGLI AUTORI

M. Alessandrelli, ricercatore presso il C.N.R., distaccato presso l'*Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee*, Roma.

J.-B. Gourinat, ricercatore presso il C.N.R.S., directeur adjoint del Centre Léon Robin, Paris.

A.M. Ioppolo, Università La Sapienza, Roma.

C. Lévy, Université Paris-Sorbonne (IV).

F.G. Masi, Università Ca' Foscari di Venezia.

S. Maso, Università Ca' Foscari di Venezia.

C. Natali, Università Ca' Foscari di Venezia.

† R.W. Sharples, University College London.

H. Weidemann, Westfälische Wilhelm - Universität Münster.

CICERONE E LA QUESTIONE DEL DESTINO

INTRODUZIONE ALLA SECONDA EDIZIONE

1. Il presente volume

Sono qui riproposti i contributi presentati e discussi in occasione del 'Seminario internazionale' di studio svoltosi a Venezia dal 10 al 12 luglio 2006, e organizzato dal Dipartimento di Filosofia e Teoria delle Scienze dell'Università «Ca' Foscari» di Venezia e dal Dipartimento di Studi Filosofici ed Epistemologici dell'Università di Roma «La Sapienza».

In quell'occasione furono affrontati i principali problemi di carattere filosofico che emergevano – e che continuano a emergere – alla lettura di questa breve ma enigmatica opera di Cicerone, scritta nel 44 a.C., a completamento della trilogia costituita dal *De natura deorum* e dal *De divinatione*¹.

Siamo a non molta distanza dalle idi di marzo; il cesaricidio è già avvenuto e Cicerone, tra il 27 aprile e il 23 maggio, si trova a Pozzuoli o nelle sue vicinanze. Lì Aulo Irzio, uno dei più stretti collaboratori di Cesare e console designato per l'anno successivo, gli fa visita; Cicerone ha tutta l'intenzione di sottrarre Irzio all'influenza di Antonio per farlo approdare al partito degli ottimati². Irzio, che aveva già ascoltato in precedenza le lezioni di retorica di Cicerone³ e che si considerava suo amico, poteva essere disponibile e lasciarsi persuadere. Per questo Cicerone decide di introdurre Irzio come interlocutore in questa particolare discussione⁴: una discussione

¹ *Div.* 2.3: «Una volta esposti tali argomenti, ho portato a termine i tre libri *Sulla natura degli dèi*, nei quali la tematica proposta è analizzata sotto ogni aspetto. Al fine poi di rendere la presentazione chiara ed esauriente, ho cominciato a scrivere questi libri *Sulla divinazione*. Se da ultimo a tutto ciò, come ho in animo, riuscirò ad aggiungere uno studio *Sul destino*, allora all'intera problematica sarà stata dedicata un'attenzione davvero adeguata», *Quibus rebus editis tres libri perfecti sunt de natura deorum, in quibus omnis eius loci quaestio continetur. Quae ut plane esset cumulateque perfecta, de divinatione ingressi sumus his libris scribere; quibus, ut est in animo, de fato si adiunxerimus, erit abunde satisfactum toti huic quaestioni.*

² *Ad Att.* 14. 20. 4; 21. 4; 15. 6. 1.

³ *Ad fam.* 7. 33. 1; 9. 16. 7.

⁴ Che la configurazione esteriore del *De fato* sia ben mirata a un obiettivo politico, lo lascia intendere Cicerone medesimo in una lettera del 22 aprile scritta a Pozzuoli e indirizzata ad Attico: «Non mi piacciono questi consoli designati che mi hanno costretto a prestarmi come declamatore, non la-

che non è un vero e proprio dialogo, ma una declamazione in prima persona, secondo il modello delle *Tusculanae disputationes*. Vale a dire: Cicerone, diversamente da quanto fatto nelle altre due opere della trilogia⁵, ci propone la discussione di un assunto teorico seguendo i possibili discrimini dialettici che di volta in volta egli ritiene utile evidenziare e analizzare. È precisamente la tecnica del *disputare contra propositum* di scuola Academica, secondo cui l'interlocutore, una volta proposto il tema, può limitarsi ad ascoltare.

Proprio così fa infatti Irzio: *ponere aliquid, ad quod audiam, si tibi non est molestum, volo* (*de fato* 4). E aggiunge: *Ita ... audiam te disputantem, ut ea lego, quae scripsisti*⁶.

Tuttavia, una volta fatti i conti con la contingenza storica e l'intenzione politica dell'opera⁷, ciò che immediatamente balza agli occhi è l'attualità della tematica filosofica affrontata, insieme alla grande abilità retorica e argomentativa che Cicerone mostra. Sono al centro la questione del destino, dell'azione e dell'accadere pre-determinati, dell'autonomia e della libera volontà del soggetto, della possibilità di decidere effettivamente se compiere un atto oppure il suo contrario; ma, in modo solo apparentemente collaterale, si discute anche del concetto di causa, di determinismo e casualità, di vero e falso. Ovviamente Cicerone ha presente il dibattito sviluppatosi soprattutto nella scuola stoica, ed è anche possibile supporre che egli dipenda da filosofi di scuola academica: dal suo maestro Antioco di Ascalona oppure da Clitomaco. Certo è che, in questa *disputatio*, egli si muove con piglio personale confrontandosi alla pari con Crisippo, con Carneade, con Epicuro; accanto a costoro ci sono poi Posidonio e Diodoro Crono. E se, a un certo punto, proprio Crisippo sarà indicato quale *arbiter honorarius* (39) a proposito delle opposte tesi sostenute dai deterministi, da un lato, e dai teorici dei moti volontari dell'anima, dall'altro: ebbe-

sciandomi tranquillo nemmeno ai bagni. Ma di ciò non devo incolpare che la mia esagerata disponibilità», *Haud amo vel hos designatos, qui etiam declamare me coegerunt, ut ne apud aquas quidem acquiescere liceret. Sed hoc meae nimiae facilitatis, ad Att.* 14.12.2.

⁵ Sia nel *De natura deorum* che nel *De divinatione* la tecnica è quella della *in utramque partem perpetua oratio*, cf. § 1.

⁶ «Vorrei, se non ti dispiace, porre a tema qualcosa, in modo che io ti possa ascoltare al riguardo»; «Ti ascolterò così mentre argomenti, allo stesso modo in cui leggo ciò che hai scritto».

⁷ L'opera, come si diceva, è ambientata a Pozzuoli. Il momento della stesura va individuato nelle settimane immediatamente successive a quelle oggetto della narrazione: probabilmente quando, alla fine di maggio del 44, Cicerone si è trasferito nella villa di Tuscolo. Un segnale di ciò è dato dall'esempio che Cicerone propone a proposito delle affermazioni vere/false rispetto al loro avverarsi/non avverarsi nel futuro: un esempio realistico ispirato certo all'attualità del momento: *Veniet in Tusculanum Hortensius* (*de fato* 28).

ne, sarà piuttosto con Carneade che Cicerone si troverà in consonanza, come testimoniano le parole di ammirazione che seguono all'esposizione dell'argomentazione sillogistica di Carneade tesa a mostrare che c'è pur sempre qualcosa che rimane 'in nostra potestate': *Hoc artius adstringi ratio non potest* (32).

Sembra di avvertire la particolare urgenza di Cicerone di chiudere in modo convinto e convincente le questioni teoriche che si era posto soprattutto nel *De divinatione* e che erano rimaste in sospeso: una tra tutte, la scientificità o meno della «mantica». Non per nulla, in base a quanto ci è dato di ricavare dalle sezioni del *De fato* che ci sono pervenute, il riesame delle tesi deterministiche della scuola stoica è al centro e, tra gli snodi decisivi, appare il problema della *συγκατάθεσις*: l'assenso è o non è qualcosa che dipende esclusivamente da una decisione soggettiva? È qualcosa che si sottrae al determinismo e soprattutto al destino?

È difficile infatti riuscire a conciliare una visione del mondo – che immagina una realtà naturale governata da un suo ordine e da un preciso meccanismo di rapporto causa-effetto – con qualcosa (un atto? una decisione?) che inequivocabilmente apre una breccia in questa medesima struttura solida, affidabile e dotata di una logica immanente. Certo la dottrina stoica, se seguita con coerenza fino alle sue estreme conseguenze, non può non implicare da un lato la possibilità di divinare il futuro; dall'altro, l'impossibilità di contemplare l'esistenza di qualcosa che sfugga alla determinazione più rigida.

Tutto ciò si scontra con la visione del mondo che Cicerone vorrebbe difendere, in base alla quale all'uomo è pur sempre dato di decidere e agire in modo volontario e autonomo. Per converso però il fatto stesso di ammettere proprio questa autonomia (e dunque di supporre l'eventualità di un assenso svincolato da cause esterne) sembra condurre a esiti che Cicerone ritiene ancora più esiziali: si potrebbe pervenire alla perdita di qualsiasi riferimento oggettivo nel mare dell'indeterminismo generale. E in una condizione che, a questo punto, potrebbe essere addirittura di casualità assoluta non avrebbe più senso alcun tipo di struttura e di organizzazione fisica e sociale. Il significato stesso dell'etica ne risulterebbe stravolto. Si sarebbe di fronte a quell'indeterminismo casuale che Cicerone imputa senz'altro alla dottrina di Epicuro. Come dire: la casualità e il caso costituiscono un problema per l'affermazione della responsabilità dell'uomo nel momento della decisione e dell'azione, tanto quanto il determinismo in riferimento a una concezione libertaria della vita.

Nei saggi raccolti nel presente volume – e nel seminario che ne è stato all'origine – tutto questo appare in primo piano, anche se emerge dai distinti angoli prospettici che l'analisi dei vari paragrafi del *De fato* di volta in volta ha consentito di sfruttare.

Carlos Lévy si occupa dei §§ 9-11. In particolare illustra il modo in cui il concetto stoico di *συμπάθεια*, che Cicerone rende in modo sorprendente con «contagio rerum» (§§ 5 e 7), possa essere interpretato nel senso di una causalità naturale non sottomessa al progetto rigido del destino. Di qui si apre la possibilità di coniugare tale concetto con la *voluntas*, con una forza cioè che va intesa come indipendente dalla *natura* e dotata di una causalità interna.

Hermann Weidemann affronta la sezione logica, quella costituita dai §§ 11-18A. Lo studioso mostra come Cicerone intenda evidenziare i problemi che Crisippo incontra allorché cerca di sostenere la sua dottrina sulla divinazione affidandosi alla teoria modale del logico Diodoro Crono. Al centro del saggio sta l'analisi del modo in cui Cicerone ritiene di aver capito e di come ha interpretato l'argomentazione diodorea.

Robert Sharples studia come Cicerone affronti uno specifico argomento dapprima secondo la versione epicurea (§§ 19-20A), quindi secondo quella stoica (§§ 20B-21A). Si tratta del principio di bivalenza (quello per cui ciascun asserto è o vero o falso), ritenuto valido dagli Stoici e respinto dagli Epicurei. Oltre a ciò lo studioso affronta la questione della causalità fortuita (§ 19): è da intendersi come una sorta di eccezione all'interno della catena causale predeterminata? Ha a che fare con la libertà di scelta che l'uomo si attribuisce?

Carlo Natali analizza l'argomentazione di Carneade (§§ 23B-25) relativa a ciò che è 'in nostra potestate'. Essa è rivolta contro Epicuro; al § 31 però essa sarà rivolta, corrispondentemente, contro Crisippo. A proposito della riflessione che Carneade/Cicerone sviluppa sulla questione della volontà, della sua causa, del moto degli atomi e di quello della mente, sembra importante ribadire come al centro stia comunque l'idea che ogni evento accade in virtù di una causa. Accanto a ciò si tratta di stabilire se per Carneade il determinismo logico implichi o meno il determinismo causale.

Jean-Baptiste Gourinat e Francesca Guadalupe Masi dedicano due distinti contributi al valore, al significato e all'uso ciceroniano di 'in nostra potestate'. Il primo studioso mira a decidere se la *iunctura* traduca effettivamente il greco τὸ ἐφ' ἡμῶν oppure παρ' ἡμᾶς oppure ἐξ ἡμῶν; di qui ne discende la possibilità stessa di collocare nella giusta prospettiva storica il concetto stoico di «ciò che dipende da noi». La seconda, soprattutto in riferimento alla dottrina epicurea, cerca di chiarire la valenza della *iunctura* tenendo presenti le moderne categorie interpretative di tipo compatibilista e/o libertario. In particolare ritiene di poter affiancare il concetto di 'in nostra potestate' alla δύναμις causale cui si richiama Epicuro.

Michele Alessandrelli si occupa dei §§ 28-30. Al centro sta la discussione puntuale del cosiddetto *argomento pigro*, quello per cui, all'insegna del più radicale fatalismo, se tutto è determinato, l'attività e la decisione dell'uomo appaiono del tutto superflue. Sono quindi messi a punto i concetti di volontà divina e di causalità confatale, ovviamente nella prospettiva del determinismo stoico.

Anna Maria Ioppolo discute la critica di Carneade al concetto stoico di causa nei §§ 31-37. La questione è complicata dal fatto che non è chiaro se tale critica sia effettivamente attribuibile a Carneade oppure se appartenga agli Stoici. Ma, al di là di questo, è fondamentale capire che cosa implicino le distinte nozioni di causa antecedente e di causa efficiente: hanno o non hanno, le prime, effetto necessitante? E poi la causa efficiente (*causa efficiens*), come la chiama Cicerone, a quale tipo di causa stoica si riferisce esattamente? Sembra che Cicerone, attraverso Carneade, intenda far emergere una serie di contraddizioni interne alla posizione stoica.

Ho dedicato il mio contributo ermeneutico ai §§ 46-48, alla sezione in cui, per la seconda volta, Cicerone affronta i fondamenti fisici della dottrina epicurea. Se nei §§ 21-23 l'Arpinate aveva citata la teoria del *clinamen* e l'aveva stigmatizzata come soluzione inammissibile per giustificare un qualche margine di libertà per l'uomo, nella parte conclusiva del *De fato*, servendosi di una serie di argomentazioni per assurdo, ne conferma l'improponibilità. Paradossalmente, la non difendibilità della tesi epicurea finisce per rafforzare la teoria deterministico-necessitaristica degli Stoici.

Infine, nel suo intervento al seminario, David Sedley aveva esaminato i §§ 39-45 del *De fato*, quelli dedicati alla concezione stoica di causalità e al modo in cui essa consente di affrontare la questione della *συγκατάθεσις*. Non potendo però disporre a tutt'oggi del testo scritto di tale contributo, è tuttavia possibile ricavare un quadro di alcuni tra problemi allora posti sul tappeto facendo riferimento allo studio di S. Bobzien, *Chrysippus' Theory of Causes*, apparso nel volume *Topics in Stoic Philosophy*, curato da Katerina Ierodiakonou, Oxford, Clarendon Press, 1999, pp. 196-242. In esso la studiosa ha anzitutto messo a confronto le testimonianze crisippee ricavabili da Giovanni Stobeo (*Ecl.* 1.138.23-139.4), da Cicerone (*De fato* 41-45) e da Plutarco (*Stoic. repugn.* 47). Sua opinione è che la tassonomia di cause com'è presentata nel *De fato* non appartenga a Crisippo, il quale si sarebbe limitato a operare solo una serie di distinzioni di base. La ricostruzione della teoria causale di Crisippo che Bobzien mette a punto «is grounded on the Stoic tenets that causes are bodies, that they are 'relative' (πρός τι), and that all causation can ultimately be traced back to the one 'active principle' (ἀρχὴ ποιούν) which pervades all things,

and of which every case of causation is a manifestation»⁸. Quanto all'importante passaggio ciceroniano, esso si rivela particolarmente delicato da analizzare perché sembra andare ben oltre a questa distinzione di fondo, al punto che all'interpretazione *standard* di esso Bobzien apporta una decisiva correzione.

È utile, a questo punto, riportare l'interpretazione *standard* di *De fato* 41 e 42-43: (a) i fattori antecedenti a un effetto sono *causae adiuvantes et proximae* e il fattore interno determinante è una causa *perfecta et principalis*; (b) Crisippo introduce la distinzione tra *causae adiuvantes et proximae* e *causae perfectae et principales* per sottolineare la diversità dei due tipi di fattori, esterno e interno; (c) da (a) si inferisce che le *causae adiuvantes et proximae* e le *causae perfectae et principales* cooperano in un'unica tensione causale, e che – in base a 42-43 – solo le *causae adiuvantes et proximae* sono candidate a essere *causae antecedentes*.

Secondo Bobzien, invece, dai passi ciceroniani si ricava che è vero che le *causae adiuvantes et proximae* e le *causae perfectae et principales* sono implicate nella relazione causa-effetto; tuttavia lo sono in modo alternativo, non cooperativo. Entrambe le tipologie di causa possono, in linea di principio, essere ritenute *causae antecedentes*. Da ciò seguirebbe un diverso ruolo di tali tipologie, un ruolo che è possibile controllare sia nel caso della dottrina dell'«assenso» sia nell'esempio del cilindro (*De fato* 42-43)⁹. E se in quest'ultimo pare in evidenza un'assunzione di tipo compatibilista tra cause 'interne' e cause 'esterne', va osservato che in realtà nel testo ciceroniano alle *causae adiuvantes et proximae* non sono affiancate quelle *perfectae et principales*, ma solo la cosiddetta 'propria intrinseca natura': *suapte natura*.

Per questa via Bobzien conclude: «Thus *de fato* 41-42.2, 44, 45 discuss *alternative* causes, *De fato* 41-42.2, 43.2, 44, 45 talk expressly only about *antecedent* causes. No section talks about a cooperation of causes in one instance of causation, nor of a distinction between causes in which one is an antecedent cause, the other is not»¹⁰. Appare perciò arbitrario trarre la conclusione secondo cui in Crisippo sarebbe teorizzata una struttura complessa e strutturata della causalità.

Ci si può allora chiedere quale possa esser stata la vera posizione di Crisippo, al di là delle risultanze del testo di Cicerone; forse può soccorrere, in questo tentativo, il richiamo al passo di Plutarco, *Stoic. rep.* 1055F-1056D.

⁸ Bobzien 1999, 197. Cf. *SVF* 2.336.

⁹ Secondo Cicerone, § 42, il cilindro e la trottola non possono iniziare a muoversi se non sono stati colpiti (causa esterna, *adiuvans et proxima*, prokatartika). Una volta ricevuto l'impulso, il cilindro continua a rotolare e la trottola a girare per loro propria natura: «moveri incipere nisi pulsa non possunt. Id autem cum accidit, suapte natura, quod superest, et cylindrum volvi et versari turbinem (*scil.* Chrysippus) putat». Una recente rilettura dell'esempio ciceroniano è in Koch 2011, 422-443.

¹⁰ Bobzien 1999, 217.

In esso è proposto un altro tipo di distinzione tra le cause: da un lato quelle di tipo ‘autosufficiente’ (αὐτοτελὲς αἴτιον), dall’altro quelle dette ‘prokatarktike’ (προκαταρκτικά), cioè quelle cause che, letteralmente, ‘precedono ciò che è l’origine’ di un effetto. Se è abbastanza agevole identificare la *causa perfecta et principalis* con l’ αὐτοτελὲς αἴτιον, quanto all’accostamento della *causa adiuvars et proxima* con la προκαταρκτικὴ αἰτία il problema sembra risolversi se si pone l’accento sulla distinzione *non compatibilista*: quella che, secondo Bobzien, si evince sia dal passo ciceroniano (interpretazione *non standard*) sia da quello plutarceo.

Tuttavia il dibattito relativo alla terminologia e al suo valore all’interno della dottrina crisippea della causalità non può considerarsi ancora concluso¹¹; resta l’impressione tangibile che Cicerone non si sia limitato a tradurre espressioni o testi di origine stoica, ma che si sia proposto un’esegesi della terminologia tecnica, adattandola a esprimere l’interpretazione complessiva della tesi crisippea che andava via via mettendo a fuoco. Forse non è un caso che più di una volta a un unico termine greco sia abbinata una coppia di vocaboli latini: è il caso della *causa perfecta et principalis*, che corrisponde ad αἴτιον συνεκτικόν, in base a Clemente Alessandrino (*SVF* 2.351), il quale peraltro la fa corrispondere anche ad αἴτιον αὐτοτελές (*SVF* 2.346); oppure di προκαταρκτικὸν αἴτιον (*SVF* 2.346) che è il corrispettivo di *causa adiuvars et proxima*¹². Si è insomma di fronte a una strategia di affinamento per cui la scelta stessa di uno o dell’altro termine tecnico rispecchia un progetto interpretativo sempre più esplicito.

Se l’intento del seminario e dei relativi contributi mirava a un’esegesi di carattere eminentemente filosofico, non ci si è peraltro ritenuti esenti dall’effettuare una ricognizione preliminare dei numerosi problemi filologici che il testo del *De fato* presenta. A ciò ho dedicato una breve rassegna della tradizione manoscritta e delle quattro evidenti lacune di cui soffre il testo; a motivo di esse c’è stato chi ha supposto che ci fosse pervenuta non più della metà dell’opera. Inoltre, a una possibile spiegazione della lacuna conclusiva del *De fato* è riservato un puntuale paragrafo.

Da ultimo è d’obbligo un richiamo al pregevole libro di Magnus Schallenberg, *Freiheit und Determinismus*, Berlin - New York, De Gruyter, 2008, un’opera data

¹¹ Con particolare riferimento ai passi di Cicerone si vedano, tra gli altri, Görler 1987, 254-74; Schröder 1989, 209-39; 1990, 5-26 e 136-54; Ioppolo 1994, 4495-545; Schallenberg 2008, 239-61; Koch 2011, 415-21.

¹² Cf. Schallenberg 2008, 240-42.

alle stampe poco più di un anno dopo la prima edizione degli «atti» del ‘seminario internazionale’ veneziano¹³.

Come precisa il sottotitolo, si tratta di un *philosophischer Kommentar* al *De fato*¹⁴. Tuttavia l’autore non si sottrae a una disamina delle questioni di carattere compositivo e filologico relative alla struttura e alla trasmissione del testo del *De fato* (pp. 4-81). Ciò lo porta, tra l’altro, a concludere che – nonostante l’incompletezza di quanto ci è pervenuto – si possano in esso distinguere tutte e tre le classiche sezioni della dottrina stoica: dopo il proemio (§§ 1-4), c’è la fisica (Lacuna B + §§ 5-11), quindi la logica (§§ 11-38) e l’etica (§§ 39-45). I §§ 46-48 costituiscono parte della *peroratio* conclusiva¹⁵.

Partendo dall’individuazione di questa struttura compositiva, Schallenberg procede a un’esaustiva analisi dei 48 paragrafi che costituiscono il *De fato*. Merita una particolare attenzione l’indagine sulla definizione di ‘possibilità’ in riferimento a Filone di Larissa, a Diodoro e a Crisippo (pp. 114-55). Lo studioso dà una puntuale descrizione, servendosi del linguaggio della logica modale, delle tre distinte versioni; la completa con una serrata discussione relativa alla presentazione ciceroniana del cosiddetto «argomento di Fabio». In base a esso, alla premessa per cui *Si quis verbi causa oriente Canicula natus est, is in mare non morietur*, dato che si riscontra che *Fabius oriente Canicula natus est*, ecco che – per il ‘modus ponens’ – è necessario che *Fabius in mari non morietur* (§ 14). Da ciò consegue l’impossibilità per Crisippo di mantenere salda la sua posizione di stoico (e di oppositore della tesi diodorea) senza procedere all’*indebolimento* della sua definizione di possibilità, riducendola a banale descrizione a posteriori di una mera serie di constatazioni di fatto. Al § 15, di fronte all’arbitraria trasformazione crisippea della prima premessa (per cui: *non et natus est quis oriente Canicula, et is in mare morietur*) così sbotta Cicerone: *o licentiam iocularem!* In questa occasione Schallenberg si preoccupa, per prima

¹³ La pubblicazione di questo libro ci era stata annunciata da Hermann Weidemann, cf. *infra* pp. 1-2, nota 1. Per parte sua Schallenberg segnala, a p. VIII del suo *Vorwort*, di essere a conoscenza dell’avvenuta pubblicazione (*Lexis* 25/2007) dei contributi del ‘seminario’ veneziano quando il suo libro era ormai in fase di stampa.

¹⁴ Non è un vero e proprio commentario esaustivo il recentissimo studio di Isabelle Koch, *Le destin et « ce qui dépend de nous »: sur les causes de l’impulsion*, in Goulet-Cazé 2011, pp. 367- 449; piuttosto si tratta di un’indagine serrata intorno a ‘ciò che dipende da noi’ e alla teoria dell’‘impulso’ nel *De fato* di Cicerone. La studiosa sceglie il § 39 come luogo privilegiato da cui muovere per sviluppare la propria indagine; in base a ciò, suggerisce che Cicerone avrebbe messo in scena un dibattito tra gli antichi filosofi intorno alla teoria della causalità e che quindi – dal § 40 in poi, dopo aver distinto tra necessitarismo, antifatalismo e fatalismo – avrebbe cominciato a esporre una serie di argomenti antifatalisti.

¹⁵ Schallenberg 2008, 82-86, 94-99, 290-95, 296-97, dà conto anche delle quattro lacune presenti nel *De fato* presentando uno status quaestionis adeguatamente aggiornato. Cf. però *infra*, 11-15.

cosa, di evidenziare a quali condizioni una teoria modale della verità potrebbe esser ritenuta compatibile con la tesi di Crisippo¹⁶; poi di mostrare la stretta connessione di questo punto con l'analisi ciceroniana di 'verità' e 'falsità' in riferimento al futuro. I due tempi in cui quest'ultima risulta scandita (§§ 17-20 e 26-28) sono correttamente posti in relazione dallo studioso che ne ricava la conferma della validità (per Cicerone) del principio di bivalenza: vale a dire, non solo in riferimento al passato un'asserzione è o vera o falsa, ma lo è anche in riferimento al futuro¹⁷.

Schallenberg presenta, alle pp. 172-92, un'accurata e bibliograficamente documentata analisi della teoria epicurea del *clinamen* e della relativa critica di Carneade. Ovviamente al centro sta il tentativo di capire se e in che modo la connessione (implicazione?) tra la *declinatio* e la *libera voluntas* (cioè tra fisica ed etica) fosse già presente in Epicuro, e se ciò preluda a un'interpretazione 'compatibilistica' della dottrina del fato¹⁸. Tra l'altro è dato il giusto rilievo al concetto ciceroniano di *motus animi voluntarius*¹⁹, che potrebbe deporre in direzione di una vera e propria «Intentionalität des Handels» in netto contrasto con la tesi riduzionistica dell'atomismo epicureo.

Riletti con l'ausilio della logica modale sono quindi l'*argomento pigro* (196-205) e l'argomentazione di Carneade contro il destino.

Quanto alla messa a punto, da parte di Cicerone, della concezione di causalità e, in particolare, della definizione stoica di causa, si vedano le ponderate pagine 210-17 e 239-61, riferite nell'ordine ai §§ 34-36 e 41-43.

Invece, al delicato ma decisivo tema della *συγκατάθεσις* Schallenberg non dedica la speciale attenzione che ci si aspetterebbe²⁰. A conferma dell'importanza di questo tema, si osservi che, al § 40, Cicerone fa capire di averlo già introdotto in precedenza: *atque hoc, si placet, quale sit, videamus in adsensionibus, quas prima oratione tractavi*. L'espressione «prima oratione» non è chiarissima e potrebbe lasciar pensare alla presenza di due distinte 'orazioni' (o momenti oratori) nell'opera;

¹⁶ Schallenberg 2008, 127-55, ritiene che ciò sia possibile solo se si adotta una interpretazione "non astratta" della concezione modale stoica, in base alla quale la concreta e non controfattuale esperienza storica sia posta come premessa.

¹⁷ I §§ 17-20 sono studiati da Schallenberg alle pp. 155-68. A ciò segue l'analisi del principio di bivalenza che è messo in relazione con la concezione stoica del destino (168-72). Quindi l'analisi dell'esposizione che Cicerone fa delle tesi di Epicuro (172-87) e di Carneade (188-92).

¹⁸ La presentazione di Schallenberg va integrata con i risultati delle ricerche di Francesca Guadalupe Masi (Masi 2006, 218-55) per quanto concerne Epicuro, e mie (Maso 2008, 65-112) per quanto concerne Cicerone.

¹⁹ Su questo punto, cf. Maso, forthcoming.

²⁰ Più consapevole dell'importanza di tale tema è Koch 2011, 399-431, che in particolare studia il rapporto di causa/effetto tra la rappresentazione (*τὸ φανταστόν*), l'azione (*ἡ ὀρμή*) e l'assenso (*ἡ συγκατάθεσις*) nella tradizione della scuola stoica.

credo tuttavia preferibile la tradizionale interpretazione per cui Cicerone rinvia qui alla «prima parte della orazione», vale a dire del *De fato*. Inevitabile allora pensare alla lacuna B, collocabile tra gli attuali paragrafi 4 e 5. Lì il tema sarebbe stato enunciato oppure anticipato in riferimento alla fisica stoica.

Schallenberg a ciò non fa riferimento e si limita a collegare la συγκατάθεσις alla dottrina stoica della conoscenza (226-29) e poi alla discussione dell'esempio del cilindro e della trottola (§§ 42-43), che sono considerati l'espressione più netta del *compatibilismo* stoico cui, secondo Cicerone, Crisippo è riconducibile. In conclusione resta confermato dallo studioso che l'Arpinate ha ritenuto comunque insostenibile l'argomentazione stoica e che ha cercato in tutti modi di riagganciarsi a Carneade²¹.

In un utile prospetto (300) Schallenberg ricapitola i distinti punti di vista da lui attribuiti a Crisippo, a Epicuro e a Carneade/Cicerone e che gli sono serviti a definire il quadro delle interpretazioni del loro pensiero in senso più o meno deterministico o indeterministico:

	CRISIPPO	EPICURO	CARNEADE / CICERONE
Valore del Principio causale	<i>non limitato</i>	<i>limitato</i>	<i>non limitato</i>
Valore del concetto di verità	<i>forte</i>	<i>forte</i>	<i>debole</i>
Valore del Principio di bivalenza	<i>non limitato</i>	<i>limitato</i>	<i>non limitato</i>
Valore del concetto di destino	<i>debole</i>	<i>forte</i>	<i>forte</i>
Valore del concetto di libertà	<i>debole</i>	<i>forte</i>	<i>forte</i>

²¹ Sull'esempio del cilindro e della trottola interviene diffusamente anche Koch 2011, 422-44. La studiosa sottolinea con buoni argomenti come appartenga a Cicerone l'interpretazione antifatalistica dell'esempio crisippeo. Tuttavia, nel dedurre che cosa ciò comporti, non mostra di aver tenuto in considerazione né il libro di Schallenberg né i saggi apparsi su "Lexis" 2007.

2. Temi e struttura del *De fato*

— Lacuna A.

§ 1: Distinzione tra etica e logica. Le proposizioni assiomatiche e il loro valore in riferimento al futuro. Scelta della tecnica espositiva.

§ 2: La visita di Irzio a Cicerone, presso la villa di Pozzuoli. Un'occasione per discutere di politica, ma non solo.

§ 3: Irzio chiede di ascoltare un saggio dell'abilità retorica di Cicerone.

§ 4: Cicerone accetta la proposta di Irzio e adotta la tecnica accademica di esposizione *contra propositum disputandi*.

— Lacuna B²².

§ 5: È negato il ruolo del fato (*vis fatalis*) e risultano assurdi anche gli esempi che fa Posidonio per sostenerne la presenza. Si tratta piuttosto di normale influsso naturale (*contagio naturae*) o di casi fortuiti (*fortuita*).

§ 6: Se non ci fosse il fato e tutto dipendesse dal caso, forse lo svolgimento di ciò che accade sarebbe diverso? Al posto del fato (*fatum*) si può evocare la natura (*natura*) oppure il caso (*fortuna*)?

§ 7: Crisippo e il *contagio naturae*. Non dipende da cause esterne (riconducibili a tale influsso o a esso analoghe) se si sceglie di essere allievo di uno oppure di un altro filosofo.

§ 8: Come l'influsso naturale, così anche l'influenza astrale si verifica solo occasionalmente. Cause diverse possono essere causa delle diverse indoli degli uomini.

§ 9: Le diverse indoli sono provocate da cause naturali e precedenti; da ciò non deriva che da esse dipendano il volere e i desideri. Se così non fosse, nulla sarebbe in nostro potere (*nihil esse in nostra potestate*). Ci può essere sì una causa antecedente che determina il nostro carattere e la nostra costituzione; ma da una simile causa non può dipendere il camminare o lo star seduti.

§ 10: La volontà può vincere i difetti naturali. È il caso di Stilpone e di Socrate.

§ 11: Non sarebbe così se tutto dipendesse dal fato. C'entrano la volontà, l'impegno, la disciplina (*voluntas, studium, disciplina*). D'altra parte, è dalla conoscenza dei teoremi (e delle norme che, per esperienza, sappiamo li costituiscono) che

²² Sharples 1991, 54-58, sulla scorta delle precedenti edizioni critiche, inserisce in questa lacuna la maggiorparte delle testimonianze attribuite al *De fato* ciceroniano. Nell'ordine: Macrob., *Sat.* 3. 16 ss., Gell., *N.A.* 7. 2. 15, Serv., *ad Verg. Aen.* 3. 376, August., *Civ. d.* 5. 8 e 5. 2.

- riceve validità sia la competenza dei tecnici (*artifices*) sia l'arte divinatoria (*divinatio*).
- § 12: Il paradosso di Fabio e il principio di bivalenza: se Fabio è nato al sorgere della Canicola e se la scienza astrologica dice che chi è nato al sorgere della Canicola non morirà in mare, l'affermazione «Fabio esiste e morirà in mare» è un evento impossibile. Così Diodoro, per il quale ciò che è definito falso nel futuro è impossibile.
- § 13: Crisippo non accetta le conclusioni di Diodoro, per il quale è possibile solo ciò che è vero o sarà vero. Inoltre, tutto ciò che si avvererà è anche necessario, mentre ciò che non si avvererà non è nemmeno possibile. Per Crisippo invece anche ciò che non si avvererà è possibile, mentre non si può accettare che ciò che sarà vero in futuro per forza sia stato necessario.
- § 14: Dal punto di vista logico, la deduzione per cui chi è nato al sorgere della Canicola non morirà in mare è valida se la premessa prima è vera. Anche per Crisippo ciò che è accaduto nel passato è immutabile; tuttavia per lui non in tutti i casi la conseguenza dedotta risulta necessaria.
- § 15: Crisippo sembra incline a passare, arbitrariamente, da una interpretazione cogente della deduzione (*conexum*) in base a cui risulta che Fabio non morirà in mare, a una interpretazione che si limita a descrivere i dati di fatto fino ad allora constatati (*percepta*) e che perciò nega le connessioni valide in assoluto (*coniunctiones*). Che accadrà in questo caso per le varie scienze?
- § 16: Appare inaccettabile la formulazione *adattata* da Crisippo affinché gli indovini Caldei non finiscano per trovarsi in contrasto con gli Stoici: si immaginino, allorché si procedesse da semplici dati di fatto, le conseguenze in ambito matematico/geometrico.
- § 17: Per Diodoro, possibile è solo ciò che è e sarà vero. Ma siccome nulla di ciò che si verifica è non necessario, ne segue che tutto ciò che è possibile o è già oppure necessariamente sarà. Inoltre non si può dar luogo al passaggio da vero a falso riguardo all'accadere di eventi futuri, proprio come non è possibile che accada ciò con quelli passati.
- § 18: La verifica a posteriori di ciò che è accaduto rispetto a un'asserzione precedentemente fatta in relazione al futuro mette sullo stesso piano la verità di un'asserzione generica (p.e. «Scipione morirà») e quella di un'asserzione specifica (p.e. «Scipione morirà durante la notte»). Risulta allora superflua la dottrina epicurea che al fato si oppone; anzi, almeno due difficoltà presenti in tale dottrina risultano insuperabili: il dover supporre che un evento avvenga senza

- causa e il dover presumere che, dati due atomi entrambi in movimento nel vuoto, uno cada perpendicolarmente, l'altro abbia un moto deviato.
- § 19: La dottrina di Epicuro non sembra in grado di escludere la causalità interna. Certamente c'è differenza tra cause accidentali pregresse (*causae fortuito antegressae*) e cause che per loro interna natura posseggono la capacità di provocare conseguenze (*causae cohibentes in se efficientiam naturalem*). Non è invece il caso di ricorrere a una causa fatale (*causa fatalis*) per cui Epicuro debba morire a settantadue anni; eppure, col senno di poi, resta confermato che – siccome è accaduto – ciò non poteva non accadere.
- § 20: Il fatto di negare la possibilità che, rispetto al futuro, vero e falso possano commutarsi non dimostra la necessità del fato: semplicemente attesta la forza dell'interpretazione a posteriori. Introdurre una serie eterna di cause altro non significa che annullare la libera volontà.
- Secondo Crisippo, se esistesse un moto senza causa non tutte le proposizioni assiomatiche sarebbero o vere o false: se non c'è causa, non c'è possibilità di determinare il vero e il falso. Siccome però è ritenuto valido il principio di bivalenza, allora non esiste moto senza causa.
- § 21: Se così è, allora tutto accade per cause pregresse (*causae antegressae*) e, da ultimo, per destino. Epicuro sostiene che non ogni enunciato è o vero o falso, da cui ne discende che non tutto accade per volere del fato. Crisippo sostiene il contrario. Epicuro teme che, una volta ammessa la validità in assoluto del principio di bivalenza, inevitabilmente anche la necessità e il fato siano confermati. Crisippo teme che, nel caso non si riesca a confermare la validità in assoluto del principio di bivalenza, il fato e la causalità eterna degli eventi futuri (*causae aeternae rerum futurarum*) siano compromessi.
- § 22: Epicuro perciò introduce la dottrina del *clinamen*, del terzo moto deviato di pochissimo (*intervallo minimo*) dal suo asse. È una deviazione senza causa.
- § 23: La deviazione è introdotta da Epicuro per giustificare un margine di libertà nell'uomo. Sono questi movimenti degli atomi che causano l'azione dell'anima. Secondo Democrito invece tutto accade per necessità. A parere di Carneade la dottrina atomistica e l'introduzione della deviazione non sono necessarie: basta teorizzare il movimento volontario dell'anima (*animi motus voluntarius*). Gli Epicurei avrebbero potuto difendersi meglio da Crisippo evitando di introdurre qualcosa di incausato. Infatti da un lato confermano che non c'è moto senza causa, dall'altro insistono sul fatto che non si danno cause esterne e antecedenti (*externae et antecedentes*) alla nostra volontà (*nostra voluntas*).

- § 24: *Sine causa* è da intendersi «senza causa esterna o precedente», non «senza causa» in assoluto. Così vale per l'anima e così vale anche per il movimento dell'atomo nel vuoto: non sono senza causa in assoluto.
- § 25: Che l'atomo si muova a causa del suo peso appartiene alla sua natura; analogamente accade all'anima: il moto volontario appartiene alla sua natura e per questo è in nostro potere. La natura ne è causa.
- § 26: Ma allora perché solo se concediamo che tutto accade per volere del fato ogni proposizione sarà o vera o falsa? Si risponde che così è perché non possono esser veri, nel futuro, eventi privi di quelle cause che li determinano. Infatti, ciò che è vero presuppone delle cause; e una volta accaduto, lo sarà per volere del fato. La questione è chiusa se ci si blocca all'alternativa di Crisippo: o tutto accade per volontà del fato oppure nulla accade senza che ci sia una causa.
- § 27: Quando l'enunciato «Scipione prenderà Numanzia» sarà vero? Solo quando una serie di cause intrecciate tra loro realizzerà tale effetto? Può succedere che nel passato si sia verificato un evento, la realizzazione del quale non risulterà vera nel futuro? Come si definisce vero, nel passato, ciò che in seguito si è rivelato tale, altrettanto accade quando si dichiara vero qualcosa nel futuro: la conseguenza nel futuro dovrà realizzarsi.
- § 28: Il fatto che ogni proposizione sia o vera o falsa (e che dunque sia confermato il principio di bivalenza) di per se non implica l'immobilità eterna delle cause. Ci sono cause fortuite (*fortuitae causae*). A posteriori si verificherà la loro verità/falsità. Non per questo però, prima di avere il riscontro atteso, un'affermazione potrà essere detta né vera né falsa: il che invece fanno gli Epicurei. Nemmeno l'«argomento pigro» (*ignava ratio*) deve condizionare: se lo seguiamo, non faremmo nulla nella vita; nemmeno chiameremmo il medico: tanto tutto è già destinato.
- § 29: Se qualcosa è stabilito fin dall'eternità, motivo per cui – per esempio – è falso l'enunciato «guarirai da questo malanno», nulla potrà esser fatto per cambiare le cose o variare il valore dell'enunciato. Crisippo non è d'accordo su questo.
- § 30: Sulla base della dottrina crisippea, è presentata la distinzione tra azioni semplici (*simplicia*), congiunte (*copulata*) e confatali (*confatalia*). Segue l'analisi di alcuni casi, tra cui quello di Edipo.
- § 31: Carneade non è d'accordo. Di qui una rigorosa argomentazione carneadea di tipo sillogistico (del *modus tollens*) per mostrare che non tutto ciò che accade accade per volere del fato.
- § 32: Cicerone è d'accordo con Carneade. Dire che, dal fatto che tutti gli avvenimenti futuri siano veri da sempre, ne deriva che tutto accade in modo natural-

- mente concatenato: ebbene è come non dire nulla. C'è differenza tra il fatto che gli avvenimenti futuri siano resi veri da una causa naturale eterna, cioè da una serie di cause naturali che si estende dall'eternità (*causa naturalis ex aeternitate futura vera efficiat*), e il fatto di ritenere veri avvenimenti futuri sprovvisti di una causa naturale eterna (*sine aeternitate naturali*). La predizione può realizzarsi solo nel primo caso.
- § 33: Solo la conoscenza di cause efficienti (*causae efficientes*) consente di prevedere cosa accadrà, dato che nella natura non sono presenti dall'eternità cause preordinate (*causae praepositae*) in grado di produrre di necessità tutto ciò che poi accadrà. Dire che tutto avviene per volere del fato (così è per gli Stoici) non è lo stesso che dire che sono vere dall'eternità le cose che nel futuro accadranno (così per gli Accademici?). Ma nonostante tutto, le due posizioni non sono assimilabili?
- § 34: Infatti, che senso ha una causa precedente se non è ricondotta a una catena causale che si estende dall'eternità? In realtà è decisivo non tanto il fatto che una causa preceda, ma che sia determinante (*efficienter antecedit*) rispetto a ciò che accade.
- § 35: Senza questa distinzione, si procede a ritroso nella catena causale all'infinito ma non si spiega in che modo tale struttura causale sia efficiente. È il caso di Medea e di ciò che ha causato la sua tragica vicenda.
- § 36: Oltre a ciò, gli Stoici distinguono tra condizioni sufficienti e condizioni necessarie, cioè tra ciò senza di cui nulla accade (*sine quo effici aliquid non possit*) e che dunque è qualcosa di necessario ma non di sufficiente, e ciò che è effettivamente necessario perché qualcosa sia (*cum quo effici aliquid necesse sit*). La vera causa è quella più strettamente connessa all'effetto (*cum exitu iunctior*). È il caso di Filottete.
- § 37: L'affermazione «Filottete sarà abbandonato su di un'isola» è vera da sempre e non può essere mutata in falsa. Hanno torto gli Epicurei che sostengono: (a) l'indecidibilità di vero/falso rispetto a un futuro contingente; (b) che è vera la disgiunzione per cui i contrari si contrappongono, ma che rimane indecidibile la verità/falsità dei contenuti che sono stati contrapposti.
- § 38: È da ciò confermata l'ignoranza degli Epicurei in tema di logica. Infatti 'ciò che non è né vero né falso' non è, quantomeno, vero; ma se non è vero, come potrebbe non essere falso? Meglio attenersi a Crisippo, per il quale ogni affermazione è o vera o falsa (principio di bivalenza). Inoltre la ragione ci porterà ad ammettere l'esistenza di cose che sono vere dall'eternità pur non essendo vincolate a cause eterne ed essendo invece libere dalla necessità del fato.

- § 39: Crisippo sceglie la via mediana tra le posizioni di coloro che ritengono che tutto si svolga per volere del fato e coloro che ammettono che i moti dell'anima siano svincolati dalla necessità. Tuttavia, una serie di difficoltà logico-linguistiche spinge da ultimo Crisippo a sostenere la necessità del fato.
- § 40: Analisi della dottrina dell'assenso (*adsensio*). O l'assenso si produce per necessità, dato che è confermata la presenza comunque e ovunque del fato, oppure lo si deve svincolare dalla concezione fatalistica secondo cui l'assenso non sarebbe prodotto che per forza di necessità. Chi si oppone all'onnipresenza del fato mostra che se si considera la tendenza (*adpetitus*) una causa, e se si conviene che essa non è in nostro potere, non saranno in nostro potere né l'assenso né le azioni: motivo per cui non avrebbero senso né i premi né i castighi. Dato però che non è corretta questa deduzione, è probabile che non tutto ciò che accade accada per volere del fato.
- § 41: Per salvaguardare il concetto di fato e sfuggire alla necessità, Crisippo distingue diverse tipologie di cause: 'compiute' e 'principali' (*perfectae et principalis*), 'coadiuvanti' e 'immediate' (*adiuvantes et proximae*). Quando si parla di cause 'precedenti' (*antecedentes*) ci si deve riferire a quelle 'coadiuvanti' e 'immediate'. Se queste non sono in nostro potere, allora non è in nostro potere nemmeno la tendenza (*adpetitus*).
- § 42: Tenere insieme fato e necessità significa confondere le tipologie di causa. L'opposto invece succede nel caso in cui si ritengano non 'compiute' né 'principali' le cause 'precedenti'. Quanto all'assenso: esso deriva da cause precedenti e a seguito dell'impulso di una rappresentazione; non dunque da una causa principale. Avviene come nel caso del cilindro e della trottola: solo se colpiti esternamente (da causa 'precedente' e non 'principale') si mettono in movimento, e poi, per loro interna natura, continuano a rotolare o a ruotare.
- § 43: All'esempio del cilindro è paragonato l'assenso. Dapprima è colpito dall'esterno (*extrinsecus*), poi si muoverà per sua causa interna (*suapte vi et natura*). È falso dire che tutto avviene per volere del fato se qualcosa accade senza causa precedente; ma se vale l'opposto, come non ammettere che tutto avviene per volere del fato? Decisiva però rimane la distinzione tra le diverse tipologie di causa.
- § 44: A questo punto si pone l'alternativa: (a) c'è chi nega che l'assenso dipenda dal fato e non concede (a1) che l'assenso sia causato da una rappresentazione a lui precedente; (b) c'è chi ammette la rappresentazione precedente, ma non concede (b1) che l'assenso avvenga per volere del fato, non essendo quest'ultimo una causa immediata. Se (a) invece concedesse (a1), le due posizioni (a) e (b)

tenderebbero a identificarsi. Quanto a Crisippo: egli non concede che la causa ‘immediata’ ed ‘essenziale’ (*proxima et continens*) all’assenso consista nella rappresentazione, ma ritiene che tutto avvenga per destino, cioè per cause ‘precedenti’ e ‘necessarie’ (*antecedentes et necessariae*); chi invece, ritenendo fondamentale la rappresentazione ai fini dell’assenso, dissente da Crisippo, teorizza la serie causale e ammette che tutto avvenga per il volere del fato. In pratica però la conclusione è analoga.

§ 45: Riassumendo: (1) verificatesi le cause pregresse (*antegressae*), non dipende da noi (*in nostra potestate*) che ne seguano gli effetti attesi; (2) verificatesi le cause pregresse, dipende da noi se gli eventi ne seguono in modo diverso (*aliter eveniat*). In questo secondo caso, il fato rimane escluso.

— Lacuna C²³.

§ 46: Non c’è motivo di ricorrere alla teoria atomistica e, in particolare, di ipotizzare quale causa il *clinamen*. Che grado di deviazione avrebbe?

§ 47: Non esiste, secondo Epicuro, alcuna causa né del cadere dell’atomo né del suo deviare. È qualcosa che contrasta con il corretto ragionare.

§ 48: Paradossalmente, la soluzione di Epicuro finisce per ribadire non solo la presenza del fato e la forza cogente del suo ordine necessario, ma anche la negazione dei movimenti dell’animo. Infatti non ci sono né prove dell’esistenza degli atomi né spiegazioni per la loro deviazione. Se comunque ne ammettiamo l’esistenza, risulterà necessario che la natura (e dunque il destino) ne abbiano fissato le caratteristiche e i tipi di moto, compreso il *clinamen*.

— Lacuna D.

²³ Probabilmente erano inseriti in questa lacuna i casi in cui le cause ‘precedenti’ non risultano determinabili: cf. *infra* p. 126-31.

3. Schema delle argomentazioni nel *De fato*

1. (5-11) Ruolo negato al fato
a) si tratta piuttosto di influxo naturale (5-8) / b) le indoli naturali aprono lo spazio a nostra decisioni (9-11)
2. (12-28A) Principio di bivalenza, paradosso di Fabio; accoppiamento della dottrina fisica del destino con quella logica della contraddizione
a) interpretazione radicale di Diodoro: *solo ciò che è possibile si avvera*
b) interpretazione non radicale di Crisippo: *anche ciò che non si avvera è possibile*
Ne consegue la lettura banalizzante a posteriori del paradosso. Esempio di Scipione
c) interpretazione negativa di Epicuro: - esistenza di eventi senza causa
- esistenza di due distinti movimenti dell'atomo: caduta / *clinamen*
3. (19-28A) Analisi della dottrina di Epicuro = non sempre vale il principio di bivalenza e confronto con quella di Crisippo = sempre vale il principio di bivalenza
4. (28B-30) Argomento pigro:
Crisippo tenta di contrapporvisi introducendo la distinzione delle cause, sempre però all'interno di una prospettiva fatalista
5. (31) Carneade si oppone alla tesi fatalista di Crisippo: *non tutto ciò che accade accade per volere del fato*
6. (32-33) Cicerone è con Carneade
a) interpretazione del concetto di causalità eterna / non eterna
b) distinzione tra fato (Stoici) e verità delle cose che accadono nel futuro (Academicici): è possibile?
7. (34-39) Confronto tra le posizioni degli Stoici e quella di Epicuro
a) è possibile distinguere tra condizioni sufficienti e condizioni necessarie per l'accadere?
b) l'esempio di Filottete: - gli Epicurei sbagliano a sostenere l'indecidibilità di vero / falso rispetto al futuro (37)
- per Crisippo è confermato comunque il principio di bivalenza, anche se qualcosa può esser vero pur essendo svincolato dalla necessità del fato (38)
c) Crisippo vorrebbe scegliere la via mediana tra i fatalisti e i sostenitori dei moti dell'animo svincolati dalla necessità (39)
8. (40-45) Dottrina dell'assenso e ruolo dell'*adpetitus*
a) Crisippo e la dottrina delle cause (41): *adsensio nostra erit in potestate*
b) l'esempio del cilindro (42-43) e rapporto tra assenso e rappresentazione (44)
c) *causae antegressae*: il loro ruolo e ciò che dipende da noi (45)
9. (46-48) ancora su Epicuro
a) non ha senso ricorrere al *clinamen*
b) la posizione di Epicuro paradossalmente rafforza la tesi fatalista di Crisippo e nega spazio ai movimenti dell'animo

4. Una concezione debole del destino

Cicerone sviluppa con fine tecnica declamatoria l'esposizione del tema stabilito insieme a Irzio, attraversando le tre sezioni della filosofia: fisica, logica ed etica. Di queste tuttavia, a un attento esame, non si riscontra una separazione netta: non solo la parte fisica è – formalmente – appena accennata (e forse era presente là dove è riscontrabile oggi la lacuna B), ma soprattutto la parte logica e quella etica (ma, in verità, anche quella fisica) si intrecciano continuamente e inevitabilmente. Mi pare arbitrario perciò voler individuare e distinguere nettamente una dall'altra le tre sezioni. Nemmeno poi i due paragrafi conclusivi, prima della lacuna finale, hanno i caratteri di una *peroratio*.

Ben più importante è invece rilevare la coerenza con cui si muove Cicerone. L'Arpinate non può accettare né la concezione radicale del determinismo stoico né quella opposta e altrettanto radicale dell'antideterminismo epicureo. Probabilmente potrebbe funzionare un'interpretazione *soft*, che contemperi il fatalismo, quale forse si può attribuire a Crisippo; ma la posizione di quest'ultimo non appare sufficientemente salda e anzi, stando a Cicerone, Crisippo finisce per appiattirsi sull'interpretazione radicale del determinismo. Più congegnali all'Arpinate sembrano le tesi di Carneade: almeno stando al modo in cui ci sono presentate. In questo senso si potrebbe parlare di un Cicerone/Carneade che si oppone all'indeterminismo 'meccanicistico' di Epicuro ma che, d'altra parte, non accetterebbe mai di rinunciare al fatto che *non omnia fato fiunt*, convinto pur sempre che qualcosa rimarrebbe *in nostra potestate*. Sono le basi su cui fondare una concezione 'libertaria' della vita da cui discende l'autonomia dell'uomo che decide di volta in volta quale azione compiere o non compiere.

Tuttavia Cicerone non giunge a elaborare e a proporre una soluzione definitiva al problema dell'autonomia decisionale dell'uomo inserito in una struttura di eventi che appare dotata di un suo ordine. Quel che è chiaro sono, in fin dei conti, solo tre essenziali cose: (a) non può essere negata l'esistenza di eventi apparentemente 'incausati', per i quali cioè la causa non è connessa a qualcosa di 'esterno' all'evento medesimo; (b) la soluzione di Crisippo (una forma *soft* di determinismo) è interessante ma non sufficiente; (c) rimane un grave problema da risolvere: come coniugare tra loro il determinismo logico e quello causale.

Crisippo si mostra affidabile soprattutto per i risultati conseguiti nella definizione dei diversi tipi di causa. Inoltre, anche la difesa del principio di bivalenza (contro gli Epicurei) e la non negazione della 'possibilità' (contro Diodoro) sono elementi innegabilmente a favore di Crisippo. Egli non appare all'altezza allorché si tratta di dimostrare, e non solo di riconoscere a posteriori, che la verità per essere davvero

tale deve *comunque* caratterizzare il rapporto causa/effetto, non solo in relazione a ciò è accaduto nel passato, ma anche a quanto accadrà nel futuro. Crisippo rimane infatti vincolato a una concezione rigida della causalità in base alla quale il moto senza causa non esiste – e per converso esistono il fato e la causalità eterna degli eventi futuri – solo se è confermato *in assoluto* il principio di bivalenza (per esso, com'è noto, *sempre* si deve poter stabilire che un enunciato è o vero o falso). In questo modo però risulta evidente, senza esplicita giustificazione, come sia presupposta la connessione tra necessità logica e necessità fisico/causale.

La conseguenza ultima è che le conclusioni cui si perviene seguendo Crisippo finiscono non solo per essere assimilabili a quelle di chi nega *simpliciter* la possibilità di separare il destino dalle cause precedenti e necessarie di un dato accadimento, ma anche per contrapporsi *de facto* a quelle di chi ammette l'eventualità di *causae fortuitae*, cioè di cause che si manifestano come svincolate da un rapporto di causa/effetto immediatamente rilevabile.

Ebbene: Cicerone non può permettersi di negare l'esistenza delle *causae fortuitae* perché ciò costituirebbe il primo e più grave ostacolo al riconoscimento dell'esistenza di una causalità 'interna' in base alla quale le decisioni personali si possono definire indipendenti dal fato e del tutto *in nostra potestate*. Solo l'ammissione che *non tutto* può essere fin da sempre preordinato e prevedibile lascia spazio a ciò che accade per caso e che avrebbe potuto accadere o non accadere; e solo il fatto che si ammetta che qualcosa può accadere o non accadere apre a sua volta lo spazio alla tesi per cui il singolo uomo può, *motu proprio*, decidere di far sì che qualcosa accada o non accada.

Che questo comprometta una concezione fatalistica del destino, ma non per questo impedisca di intravedere un senso logico nell'accadere delle vicende storiche e umane, è quanto vorrebbe poter sostenere Cicerone.

TESTI CITATI

- Bobzien 1999 S. Bobzien, 'Chrysippus' Theory of Causes', in: K. Ierodiakonou, *Topics in Stoics Philosophy*, Oxford 1999, 196-242.
- Görler 1987 W. Görler, 'Hauptursachen bei Chrysipp und Cicero? Philologische Marginalien zu einem vieldiskutierten Gleichnis (*De fato* 41-44)', *Rheinisches Museum für Philologie*, 130 (1987), 254-74.
- Ioppolo 1994 A.M. Ioppolo, 'Il concetto di causa nella filosofia ellenistica e romana', in W. Haase - H. Temporini (hrsg.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II. 36/7, Berlin - New York 1994, 4491-545.
- Koch 2011 I. Koch, 'Le destin et « ce qui dépend de nous » : sur les causes de l'impulsion', in *Études sur la théorie stoïcienne de l'action*, réunis par M.-O. Goulet-Cazé, Paris, Vrin 2011, pp. 367-449.
- Masi 2006 F.G. Masi, *Epicuro e la filosofia della mente. Il xxv libro dell'opera 'Sulla Natura'*, Sankt Augustin, Academia Verlag 2006.
- Maso 2008 S. Maso, *Capire e dissentire. Cicerone e la filosofia di Epicuro*, Napoli, Bibliopolis 2008.
- Maso forthcoming S. Maso, 'Motus animi voluntarius. The Ciceronian Epicurus from Libertarian Free Will to Free Choice', in P. Destrée, R. Salles, M. Zingano (eds.), *What is up to us? Studies on Causality and Responsibility in Ancient Philosophy*, Sankt Augustin, Academia Verlag.
- Sharples 1991 R. Scharples, *Cicero: On Fate (De fato) & Boethius: The Consolation of Philosophy (Philosophiae Consolationis) IV.5-7, V*, ed. with an introduction, translations and commentaries by R. S., Warminster, Aris & Phillips 1991.

- Schallenberg 2008 M. Schallenberg, *Freiheit und Determinismus*, Berlin - New York 2008.
- Schröder 1989 S. Schröder, 'Philosophische und Medizinischer Ursachensystematik und der stoische Determinismus', *Prometheus*, 15 (1989), 209-39.
- Schröder 1990 S. Schröder, 'Philosophische und Medizinischer Ursachensystematik und der stoische Determinismus', *Prometheus*, 16 (1990), 5-26 e 136-54.

CICERONE, *DE FATO*

Seminario internazionale, Venezia 10-12 luglio 2006

Presentazione

Organizzato dal Dipartimento di Filosofia e Teoria delle Scienze dell'Università di Venezia «Ca' Foscari» e dal Dipartimento di Studi Filosofici ed Epistemologici dell'Università di Roma «La Sapienza», si è svolto a Venezia nelle giornate del 10-12 luglio 2006 un 'Seminario internazionale' di studio dedicato al *De fato* ciceroniano. Com'è noto, è questa una tra le più interessanti opere di filosofia romana, fonte imprescindibile per ricostruire il dibattito intorno al determinismo antico e, più in generale, per inquadrare storiograficamente e tematicamente la serie di analisi e discussioni che tra il III e il I secolo a.C. si sono sviluppate in ambito ellenistico e romano. Un momento importante, dunque, a testimonianza dell'acquisita serietà e credibilità nell'indagine filosofica, al di là delle mere discussioni di scuola, che cominciava ad affermarsi a Roma fin dal periodo repubblicano. Tuttavia una serie di problemi accompagna da sempre la lettura e la corretta fruizione del *De fato*. Anzitutto di ordine testuale: si tratta di un trattato pervenutoci mutilo; stando a una serie di elementi oggettivi (riscontrabili nella tradizione manoscritta) e interpretativi (ricavabili dal modo in cui è condotta l'argomentazione filosofica) è probabile che quasi un terzo dell'opera sia andato perduto. Decisivo è poi l'uso tradizionalmente fattone: adoperata da sempre quale fonte di testimonianze e frammenti, solo in qualche occasione e per alcuni passaggi particolarmente significativi inerenti soprattutto la logica diodorea è stata studiata in modo autonomo, cosicché l'attendibilità del pensiero, le modalità della partecipazione e il contributo di Cicerone alla riflessione teorica del primo secolo a.C. sono risultati elusi.

Si può dire che a tutt'oggi una visione d'insieme del *De fato* e un'analisi approfondita della posizione filosofica di Cicerone non siano state ancora messe a punto in modo soddisfacente: dopo lo studio di David P. Marwede 1989 e il prezioso volume con commentario dedicato insieme al *De fato* ciceroniano e alla *Consolatio* di Boezio da parte di Robert W. Sharples 1991¹, ecco che proprio a un simile progetto

¹ Per tali lavori, cf. la bibliografia che accompagna i singoli contributi qui raccolti. Non risulta invece a tutt'oggi ancora pubblicato il volume di M. Schallenberg, *Freiheit und Determinismus: ein philosophischer Kommentar zu Ciceros Schrift De fato*. Più volte annunciato come imminen-

è stato dedicato il ‘Seminario internazionale’ veneziano, al quale hanno partecipato storici della filosofia e filologi di provenienza europea. Durante le tre giornate è stata effettuata una lettura completa del testo e ne sono stati discussi pubblicamente i paragrafi a partire da sei relazioni introduttive affidate a singoli studiosi. La *vastità dei problemi affrontati* e la *problematicità di un’interpretazione unitaria* sono risultati un vero e proprio banco di prova.

Certo quanto alla prima, cioè alla vastità dei problemi affrontati, è stata d’aiuto una più generale indagine sviluppata, negli anni 2002-2004, presso la Cattedra di Storia della Filosofia Antica di Venezia, nel corso delle attività di ricerca sul determinismo antico: il frutto principale allora fu il volume pubblicato presso l’editore Hakkert di Amsterdam e curato da Carlo Natali e Stefano Maso: *La catena delle cause. Determinismo e antideterminismo nel pensiero antico e contemporaneo*.

Quanto alla seconda, cioè alla problematicità di un’interpretazione unitaria, gli studiosi e le studiose che sono intervenuti hanno deciso di aggirare l’ostacolo promuovendo, in questa fase, la pubblicazione congiunta dei distinti contributi in modo tale che fossero tenute presenti le sollecitazioni di vario tipo emerse durante il dibattito: per una simile via, i diversi punti di vista non sono stati trascurati in nome di una vagheggiata identità di vedute puramente di superficie.

Anche per questo, in sede di bilancio conclusivo, si sono potute considerare le prime affidabili basi per un futuro commentario continuo.

Il concreto risultato di tale lavoro seminariale viene ora qui presentato grazie all’ospitalità della rivista internazionale «Lexis». A una rapida messa a punto dello *status quo* relativo alla tradizione manoscritta del *De fato*, seguono, ordinate in base alla successione dei passi di riferimento, le relazioni di Carlos Lévy (Université de Paris IV – Sorbonne), §§ 9-11; Hermann Weidemann (Universität Münster), §§ 11-18a; Robert Sharples (University College, London), §§ 18b-23a; Carlo Natali (Università Ca’ Foscari, Venezia), §§ 23b-25; Michele Alessandrelli (CNR Roma), §§ 28-30; Anna Maria Ioppolo (Università La Sapienza, Roma), §§ 31-37; Stefano Maso (Università Ca’ Foscari, Venezia), §§ 46-48².

A perfezionamento del quadro sono stati inseriti due contributi di carattere complessivo: *In nostra potestate*, di Jean-Baptiste Gourinat (CNRS Parigi); *La natura del moto volontario: ‘ut sit in nostra potestate’*, di Francesca Masi (Università Ca’ Foscari, Venezia).

te nel corso del 2006 dalla casa editrice De Gruyter, Hermann Weidemann me ne ha confermato l’uscita per il 2008.

² Per motivi indipendenti dalla nostra volontà non è stato possibile pubblicare il contributo di David Sedley sui §§ 39-45. Ce ne rammarichiamo vivamente.

Presentazione

Alla riuscita delle tre giornate veneziane, coordinate da Anna Maria Ioppolo, Carlo Natali e da me medesimo, oltre ai relatori hanno dato un fattivo contributo con la loro partecipazione al dibattito: Maddalena Bonelli (Milano), Walter Cavini (Bologna), Sandra Citroni Marchetti (Firenze), Giovanna Garbarino (Torino), Jean-Baptiste Gourinat (CNRS Parigi); Aldo Magris (Trieste), Francesca Masi (Venezia), Paolo Mastandrea (Venezia), Vladimir Mikes (Praga), Luca Mondin (Venezia), Yamina Oudai Celso (Venezia), Diana Quarantotto (Pisa), Emidio Spinelli (Roma), Karel Thein (Praga), Cristina Viano (CNRS Parigi).

Va infine ricordato che la pubblicazione di questi materiali si avvale del parziale contributo PRIN 2006 assegnato al Dipartimento di Studi Filosofici ed Epistemologici dell'Università di Roma «La Sapienza» e messo a disposizione da Anna Maria Ioppolo; inoltre si è usufruito di uno specifico finanziamento del Rettorato dell'Università Ca' Foscari – Venezia.

Un grazie particolare è per i direttori della rivista «Lexis. Poetica retorica e comunicazione nella tradizione classica», i professori Vittorio Citti e Paolo Mastandrea che molto volentieri e con generosità hanno voluto destinare, nel numero 25 del 2007, lo spazio necessario.

Università Ca' Foscari – Venezia

Stefano Maso

DE FATO: LA TRADIZIONE DEL TESTO

Per mettere il lettore al corrente di quale sia la situazione editoriale del *De fato*, è stato predisposto il seguente riepilogo che tiene conto dei principali interventi e suggerimenti della critica testuale moderna; per chiarire alcuni punti si è proceduto anche alla verifica diretta sui principali manoscritti parigini e leidensi. Il quadro complessivo che ne esce non ha obiettivi di esaustività, ma si presenta comunque come punto di riferimento controllato.

4 manoscritti sono concordemente attribuiti (Chatelain; Schwenke 1890; Plasberg; Clark) agli ultimi secoli del I millennio d.C.:

- A [Leid. Voss. Lat. Fol. 84], IX saec.;
- B [Leid. Voss. Lat. Fol. 86], IX saec.;
- F [Flor. Marc. 257], X saec.;
- V [Vind. Lat. 189], IX saec.;

da aggiungere:

- H (= R Giomini) [Vat. Regin. lat. 1762]
che contiene solo *excerpta*: IX saec. (Narducci, Schwenke 1889; Bischoff; Giomini) / X saec. (Schwenke 1890; Wuilleumier) / XI saec. (Bayer);
- M [Monac. 528], XI saec.;
- Par [Parisinus lat. 17812], XII saec.

In ABF sono contenuti i seguenti testi: *Nat.*, *Div.*, *Tim.*, *Fat.*, *Top.*, *Par.*, *Luc.*, *Leg.*

In VM mancano *Top.*

In Par sono contenuti: *Luc.*, *Nat.*, *Fat.*, *Epistulae*.

Da non trascurare anche:

- H (Plasberg / Ax / Giomini = C Clark) [Heinsianus, Leid. Lat. 118], XI saec.;
- P [Vat. Pal. 1519], XI saec. (fere omnes) / IX (Chatelain);
non contengono il *De fato*, ma sono utili alla ricostruzione stemmatica (non ne tiene conto Bayer).

Precisazioni:

1) A e B sono vicini, provengono dalla Gallia. B risulterebbe leggermente più recente (Yon pensa al X saec.). Sono stati a lungo nella stessa biblioteca; vi sono scritture simili di diversi copisti in ognuno (carolina minuscola) e diverse mani di correttori sono intervenute in modo incrociato, fino a eliminare moltissime omissioni. L'interferenza ha comportato significative conseguenze.

Un esempio: poiché entrambi i codd. presentano due identiche lacune a *Top.* 1-3 e a *Top.* 28-72; e poiché in B risultavano quattro fogli extra inseriti a colmarle, tali fogli sono stati trasferiti da B ad A nel 1890 dal prefetto della Bibl. Leidense, W.G. Pluygers, e lì tuttora stanno.

Per ciò che interessa il *De fato*, questo lo status attuale di A : 71^r-75^v *Fat.* 1-46 (→ *declinantibus petere*); 76^r vacuum; 76^v vacuum super. parte, infer. *Top.* 1-3 (→ *tum etiam suavitatem*) [= inserimento Pluygers] ; 77^r *Fat.* (46 *praesidium* → – 48 → *naturaliter*) + *Top.* 4 (*non potui igitur tibi* →)

Al posto del foglio (76) mancante in A, è stato inserito un foglio extra di B, nel quale il testo di *Top.* 1-3, occupando lo spazio di mezzo foglio, costituirebbe la parte inferiore di 76^v. A favore, la perfetta coincidenza del testo mancante (*Top.* 1-3) – compresa la scrittura – con quanto contenuto nel mezzo foglio traslato da B. A sfavore, il fatto che, dopo 76^v, 77^r riprende da *Fat.* 46 esattamente dal punto abbandonato in 75^v.

Molti dubbi su tutta l'operazione, da Clark a Giomini: resta il fatto che la contaminazione tra i due codici è innegabile.

Rimane una domanda: perché il vacuum 76 se non c'è interruzione di testo tra le due parti del *De fato*, e cioè tra 75^v e 77^r?

2) In B la disposizione delle opere non è del tutto lineare, come invece lo è in A. Presumibile interpolazione dei fogli. In particolare si osservi: *Div.* I 1–II 127 (→ *quam derecto*), **Fat.** 41 (*cae causae* →) – 48 (→ *naturaliter*), *Top.* 4–28, 72–100, *Parad.* 1–37; *Luc.* 2–13; *Parad.* 37–52, *Luc.* 1–2, 13–148, *Leg.* I 1–21, **Fat.** 5 (*quorum in* →) – 41 (→ *ut cum*), *Leg.* II 4–13, *Leg.* I 21 – II 4, *Tim.* 1–38 (→ *confirmatur sed*), *Tim.* 44 (*sed cum duplex* →) – 48 (→ *modo illuc*), *Tim.* 49 (*tis splendore* →) – 52, **Fat.** 1–4 (→ *considamus hic*), *Nat.* I 64–91 ...

La lacuna tra la fine del § 4 (dopo *considamus hic*) e l'inizio del § 5 (prima di *quorum in*) coincide perfettamente con il luogo di stacco tra le due parti presente in B.

3) F è ritenuto copia di A e B: in particolare (Schwenke 1890), copia di B per *Nat.* e di A per tutto il resto. Di conseguenza è trascurato quasi completamente dagli studiosi e dagli editori (da Clark a Plasberg / Ax, a Yon). In parte lo rivaluta Giomini, ricordando (a) che F è copia che riprende (anche se non sempre però) le correzioni in precedenza apportate, sia su A che su B; e (b) segnalando i numerosi luoghi di *Div.* in cui F corregge brillantemente B (sic! = dunque *contra* la partizione Schwenke). Stretto il legame con H e M.

4) V: stessa epoca e stesso tipo di carolina di A (più tardo, IX-X saec., per Yon). Sono presenti non poche omissioni, probabilmente di riga (Clark), raramente integrate. Frequenti invece molte tarde correzioni. Tuttavia riconducibile direttamente al medesimo archetipo di A.

5) M, ritenuto del saec. X-XI, dipende ora da BF ora da A (Giomini); forse gemello di F (Clark); dipende da F (Schwenke, Bayer). Non considerato da Plasberg / Ax.

6) H (= R Giomini) è ritenuto vicino ma autonomo rispetto ad AVB, dipendente dai medesimi esemplari (x, y) dell'archetipo di inizio IX saec. In ogni caso da accostare a F (secondo Giomini infatti anche F è del IX saec.). Diverso il parere di Bayer: lo ritiene – come M – dipendente da F (precisamente F²) e lo colloca all'inizio del secolo XI. Rimane che comunque gli estratti sono poca cosa e non consentono innovazioni particolari nella costituzione del testo.

Potrebbe essere l'unico candidato a rappresentare una tradizione diversa dall'archetipo Q. Così Mollweide.

7) Par (Parisinus lat. 17812, XII saec.), membranaceo. Citato solo da Bayer. Riunisce in modo diverso dal solito alcune opere di Cicerone: *Luc.*, *Nat.*, *Fat.*, *Epistulae*.

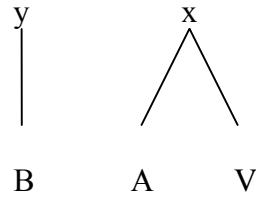
8) Le interpolazioni e correzioni trasversali, Querkorrektur, che hanno interessato A e B anteriormente al 1000 hanno interferito anche con V (Bayer).

9) Edizioni a stampa: offrono buone correzioni, soprattutto la Veneta del 1471 (Vindellinus e Spyra), la Romana del 1471 (Pannartz) e la Veneta del 1485 (Antonius de Strata, Georgii Vallae in Ciceronis librum de fato Commentarium). Tuttavia le prime due sono infarcite di lacune, sautes du même au même.

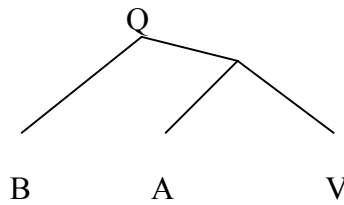
10) Il testo di Sharples è costruito sulla base di Ax, Yon, Bayer, Giomini.

Queste, in sintesi, le **situazioni stemmatiche**:

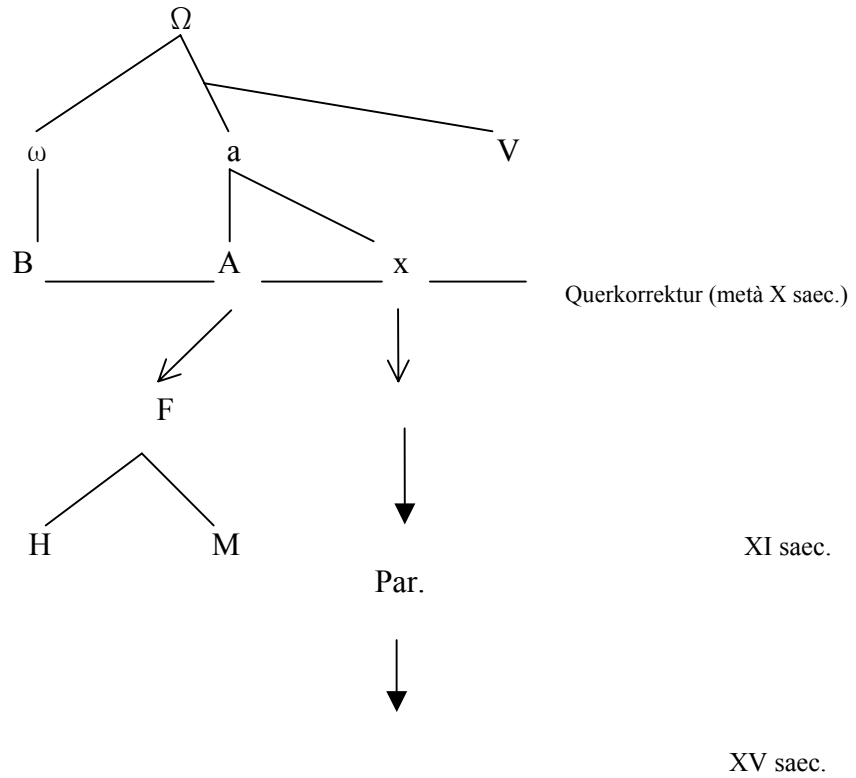
1) Schwenke [1890], (Plasberg)



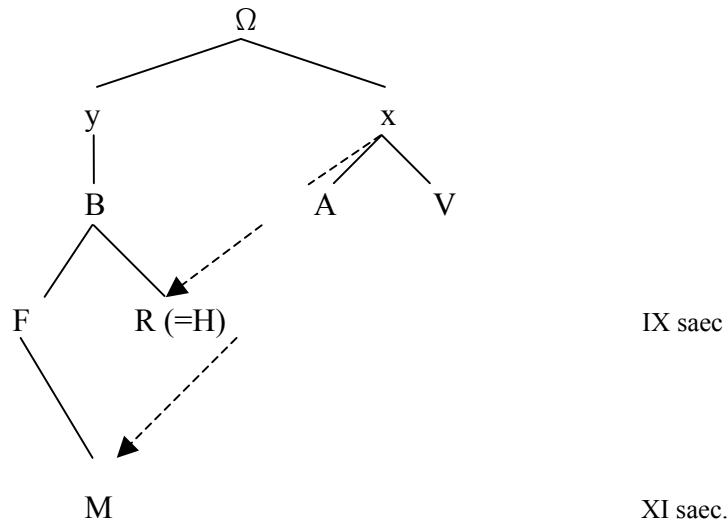
2) Ax [1938], (Clark, Yon)



3) Bayer [1963]



4) Giomini [1975]



Codicum conspectus

A = Leidensis Vossianus Lat. Fol. 84, pergam., unica colonna, per lo più 35 righe, *Fat.* f. 71r–77v. Provenienza Francia, regione Orléans. Minuscola carolina; quattro copisti e due correttori. (IX saec.)

B = Leidensis Vossianus Lat. Fol. 86, pergam., unica colonna, 29 righe, *Fat.* f. 174r/v; 150v–157r; 102r–103r. Provenienza Francia nord-est. Minuscola carolina. (IX saec.)

C (H / Plasberg, Giomini) = Leidensis Lat. 118, Heinsianus (appartenne a Nicolaus Heinsius). Pergam., scrittura beneventana. Stessa famiglia di ABV, non contiene però il *De fato*. Sono intervenuti molti correttori e non risulta molto affidabile. (XI saec.)

F = Florentinus Marcianus 257, pergam., due colonne, 37 righe, *Fat.* f. 54v–58r. Appartenne alla cattedrale di Strasburgo, cui fu dato dal vescovo Werinharius. Minuscola carolina. (X saec.)

H (R / Giomini) = Vaticanus Reg. lat. 1762, pergam., una colonna, 23 righe. Excerpta Hadoardi; *Fat.* f. 49v–51v. Minuscola carolina. (saec. IX Giomini / XI Bayer)

M = Monacensis 528 (olim Biburg.), pergam., due colonne, 32 righe, *Fat.* f. 98r–104v. Carolina minuscola. (saec. X–XI)

P = Vaticanus Palatinus 1519, pergam., copiato da maiuscola in minuscola carolina. Apparentato ad AV e C (Heinsianus), non contiene il *De fato*. Scrittura piuttosto corretta. (IX saec Chatelain / XI saec. Clark)

Par = Parisinus lat. 17812, membranaceo. Diverse scritture. Due colonne, 53 righe. Contiene *Luc. Nat. Fat. Epist.* Il *De fato* è in f. 46v-50v. (XII saec.)

V = Vindobonensis Lat. 189, pergam., due colonne, 24 righe, *Fat.* f. 90r-98r. Carolina minuscola simile a quella di A. Tra i suoi correttori, Lupo di Ferrière (IX saec., c. 805-62)

Librorum conspectus

Ax, W. 1938 = *M. T. Ciceronis Scripta quae manserunt omnia*, fasc. 46 : *De divinatione, De fato, Timaeus*, Ottonis Plasberg schedis usus recognovit W. Ax, Stuttgart.

Bayer, K. 1963 = *M. T. Ciceronis De fato*, München [1976²].

Bischoff, B. 1966 = *Hadoard u. d. Klassikerhandschriften aus Corbie, Mittelalterliche Studien I*, Stuttgart, 49 ss.

Chatelain, E. 1884 = *Paleographie des classiques latins*, Paris 1884-1892.

Clark, A.C. 1918 = *The descent of Manuscripts*, Oxford.

Eisenberger, H. 1979 = *Zur Frage der ursprünglichen Gestalt von Ciceros Schrift De Fato*, «Grazer Beiträge», 8, pp. 153-72.

Giomini, R. 1975 = *M. T. Ciceronis Scripta quae manserunt omnia*. fasc. 46: *De divinatione, De fato, Timaeus*, Leipzig.

Hamelin, O. 1978 = *Sur le De fato*, Publié et annoté par M. Conche, Limoges.

Marwede, D.P., 1989 = *A Commentary on Cicero's "De fato"*, Diss. J. Hopkins University 1984, Ann Arbor.

Mollweide, R. 1911, 1912, 1913, 1914, 1915 = *Die Entstehung der Cicero-Excerpte des Hadoard und ihre Bedeutung für die Textkritik*, «Wiener Studien», 33, 274 ss.; 34, 383 ss.; 35, 184 ss. und 314 ss.; 36, 189 ss.; 37, 177 ss.

Narducci, E. 1882 = *Codicis Reg. Lat. 1762 descriptio*, «Bollett. di Bibliogr. e di Storia delle Scienze Matem e Fische», 512 ss.

Philippon, R. 1934 = Rezension an Yon, *Cicéron: traité du Destin*, Paris 1933, «Philologische Wochenschrift», 54, Kol. 1030-39.

Plasberg, O. 1915 = *Codd. Graeci et Latini photogr. depicti duce Scatone de Vries*. T. XIX, *M.T. Cic. operum philosoph. codex Leid. Voss. L.F. 84 phototypice editus, Praefatus est O. Plasberg*, Lugduni Batavorum.

Schwenke, P. 1889 = *Des Presbyter Hadoardus Cicero-Excerpte nach E. Narduccis Abschrift des Cod. Vat. Reg. 1762 mitgeteilt und bearbeitet*, «Philol. Suppl.» 5, 397 ss.

Schwenke, P. 1890 = *Apparatus criticus ad Cic. libros De natura deorum*, «Class. Rev.», 4, 347 ss.

Sharples, R.W. 1991 = *Cicero. On fate; Boethius. The Consolation of Philosophy IV.5-7 and V*, ed. with an introduction, translations and commentaries by R.W. Sharples, Warminster.

Wuilleumier, P. 1929 = *Les manuscrits principaux du Cato Maior*, «Rev. Philol.», 33, 43 ss.

Yon, A. 1933 = *Cicéron. Traité du destin. Texte établi et traduit par A. Yon*, Paris.

Lacunae

Il *De fato* è privo di (a) inizio e di (d) conclusione ; presenta poi altre 2 lacune importanti: (b) tra il § 4 e il § 5, prima di ... *quorum*; (c) tra il § 45 e il § 46, dopo *fatum abesse* ...

Secondo i calcoli di Clark e le riprese di Yon/Bayer (calcoli basati su una serie di segni grafici presenti in A e indicanti omissis e lacune del testo), nell'archetipo Q vanno presupposte pagine a due colonne (ciascuna colonna di 13,5 righe Teubner). Cioè 27 r/Teub = 1 pagina; 52/54 r/Teub = 1 folio; 8 ff = 1 quaternione.

Dei testi presenti in Q, mutili sono *Tim.* e *Fat.* I §§ 1-3 di *Top.* sono aggiunti in un folio volante (n. 76) attualmente posizionato in A.

In base al confronto con l'estensione dell'originale greco, la traduzione ciceroniana del *Tim.* doveva corrispondere a 65 ff. (= 8 q. + 1 f). Sono rimasti 11 ff.; la maggior parte del testo mancante (= 40 ff, cioè 5 q.) è la parte conclusiva di *Tim.* (47b–fine), che andrebbe collocata esattamente prima di *Fat.*

Ricalcolando l'intero assetto dei testi si dovrebbe ricavare:

<i>Nat. + Div.</i>	126 ff
<i>Tim.</i>	65 (di cui solo 11 rimasti)
<i>Fat.</i> 1-4	1
(lacuna)	(6 ?)
<i>Fat.</i> 5-41	10
<i>Fat.</i> 41 – <i>Top.</i> 28	5 (+ 1 f aggiunto per <i>Top.</i> 1-3)
<i>Top.</i> 28 – 72 + <i>Par.</i> + <i>Luc.</i> + <i>Leg.</i>	106

tot.	313 (= 39 q. + 1 f) (320 ? = 40 q.)

Conclusione: l'archetipo Q doveva avere almeno 40 q. (= 320 ff).

(LACUNA A) Se a *Nat. + Div. + Tim.* = 191 ff si aggiunge 1 f (= *Fat.* 1-4) si ottengono 192 ff, cioè 24 q. esatti.

Ne consegue che l'incipit di *Fat.* doveva essere alla fine dell'ultimo dei ff (e dei q) di *Tim.* Questa grande lacuna di Q (40 ff = 5 q) interessa dunque per lo più *Tim.* Perciò solo **qualche riga appena**, immediatamente in calce alla conclusione di *Tim.*, si riferirebbe a *Fat.* Solo la dedica e poco più?

(LACUNA B) Siccome la parte compresa tra *Fat.* 1-4 e la fine è di 122 ff (= 15 q + 2 ff), si può pensare a una lacuna (tra i §§ 4 e 5 di *Fat.*) di 6 ff, così da ottenere 16 q esatti (= 128 ff). Ciò equivale a circa 9 p/Teub. **Un terzo dell'opera** sarebbe così andata persa, in base ai conteggi di Clark.

Secondo Hamelin, circa metà dell'opera è andata persa. *Fat.* sarebbe stato composto di una parte dedicata alla morale e di una dedicata alla logica. Secondo Eisenberger manca anche la fisica.

Sharples inserisce in questa lacuna, nell'ordine, i frammenti 5 (Macrob., *Sat.* 3.16.3 ss.), 1 (Gell., *N.A.* 7.2.15), 2 (Serv., *ad Verg. Aen.* 3.376), 3 (Aug., *Civ. d.* 5.8), 4 (Aug., *Civ. d.* 5.2).

(LACUNA C) Non è determinabile, stando ai dati ricavati in questo modo. La lacuna è stata supposta dal Lambinus. C'è una interruzione evidente nella divisione dello schema argomentativo che segue l'enunciato (§ 45): *hanc distinctionem utrique adprobant, sed alteri* Il fr. 1 (= Gell., *N.A.* 7.2.15) è assegnato da Philippon a questa lacuna, in virtù di *hoc modo* che si ritrova all'avvio di 46.

Sharples osserva, sulla scia di altri studiosi, che se in 41-45 è presentato il tentativo di Crisippo di rendere compatibile la libertà di decisione con il fato, ci si attenderebbe poi la dimostrazione dei limiti di tale posizione e, insieme, il richiamo alla più solida posizione di Carneade.

Ciò manca, nel testo attuale.

Molto probabilmente occorre però pensare anche a qualcosa che giustifichi l'immediatamente successivo attacco a Epicuro.

(LACUNA D) Il testo di *Top.* comincia con il § 4. I §§ 1-3 corrispondono a 27 r/Teub = 1 pagina = circa ½ pagina A. In effetti un folio volante è stato aggiunto (Pluygers, ex cod. B) contenente *Top.* 1-3. Sarebbe il verso del folio 76 sul recto del quale avrebbe dovuto corrispondere, ma non è stata trascritta, la parte conclusiva di *Fat.*, poi prolungato nella parte superiore di 77^r. Secondo Clark la lacuna è **al massimo 27 r/Teub.**

Riserve:

1. Se è vero che in LACUNA A manca un f per completare 24 q (il che comporta un'omissione di poche righe relativa all'incipit di *Fat.*), ciò non esclude peraltro – almeno in linea di principio – che non manchi solo 1 f, ma addirittura 1 f + 1q (o multipli). L'omissione sarebbe allora consistente, poiché un q corrisponde a 8 ff, cioè a 432 r/Teub.

2. La LACUNA C rimane indeterminabile. Poche righe (e quindi rientrante nel numero di q calcolati), oppure di uno (o più) q. Dunque, nel secondo caso, una lacuna consistente, almeno di 432 r/Teub.

3. La conclusiva LACUNA D non è determinabile. I calcoli di Clark per cui doveva corrispondere a 27 r/Teub = 1 pagina = circa ½ pagina A, non hanno senso: dopo *Fat.* 46-48, in A inizia direttamente *Top.* 4, segnalato solo in margine da notazione specifica aggiunta in seguito.

4. Eisenberger ritiene le deduzioni di Clark non sostenibili. Per esempio, è possibile che manchi in LACUNA A ben più della dedica e di qualche riga. Vi dovrebbe essere introdotta, p.e., la «fisica» come terza parte della filosofia e una tematizzazione del concetto di εἰμαρμένῃ.

In sede di explicit si dovrebbe immaginare il congedo da Irzio.

5. Hamelin ritiene che il *De fato* comprendesse solo parte morale e parte logica. Della prima parte quasi tutto è andato perduto. Dopo l'introduzione (cap. 1-2) segue la LACUNA B, con la parte morale; segue la parte logica. Dopo il cap. 16 (§ 36) si pone la nuova distinzione tra A (le nostre determinazioni volontarie sono comunque sottomesse al fato e alla necessità) e B (le nostre determinazioni sono libere non solo dalla necessità ma anche dal fato).

6. Non è del tutto convincente pensare, in base ai segni presenti in A, che l'archetipo debba essere a due colonne. Di questo tipo è V (che è a 24 righe x colonna), F (37 righe x col.), M (32 righe x col.), Par (53 righe x colonna). Non lo sono invece né A né B né H.

Un problema particolare: la LACUNA D in Leidensis Vossianus 84 (= cod. A)

Perché il vacuum 76 se non ci fosse interruzione di testo tra le due parti di *Fat.*, e cioè tra 75^v e 77^r?

Formulo un'ipotesi: quando la parte conclusiva di *Fat.* è stata copiata, si è verificato il salto di un foglio. Immaginiamo l'archetipo con struttura a due colonne (così, probabilmente a ragione, Clark). Esso prevedeva, dopo il § 45 e la prima riga di 46, la fine del foglio [A^v]; quindi, al foglio successivo [B^r] e [B^v], i §§ 46 ss. fino alla fine; quindi *Topica* nell'ordine corretto, in altro folio [C^r].

[A ^v]	[B ^r]	[B ^v]	[C ^r]
<i>Fat. text</i> fino al § 46 → <i>declinan</i> <i>tibus petere</i>	<i>Fat. text</i> dal § 46 <i>praesidium</i> <i>declinat</i> → fino a § 48 → <i>naturaliter</i>	<i>Topica</i> <i>Topica</i> da § 1 da § 4 <i>maiores non potui</i> <i>nos</i> → ... <i>igitur</i> <i>tibi</i> → a § 3 → <i>tum</i> <i>etiam</i> <i>suavitatem</i>

Dopo aver copiato da [B^r] 46-48 (fino a → *naturaliter*), giunto alla fine della prima colonna dell'originale (= circa metà dell'attuale folio 77^r della copia A, a una sola colonna) il copista si ferma. Riprendendo il lavoro, per errore copia nella seconda metà della pagina non la seconda colonna di [B^r], ma la seconda colonna di C^r, dove erano cominciati *Topica*. Risultato, stanno insieme, in 77^r, §§ 46-48 di *Fat.* fino a *naturaliter* (= colonna sinistra di B^r, circa 1500 lettere, circa 30 r/Teub.) e, di seguito, 4 ss. di *Topica* (= colonna di destra di C^r). Sono saltate così 4 colonne, le prime tre dovevano contenere la parte successiva a § 48, la quarta iniziava *Topica*. Un successivo correttore, accortosi dell'errore, segnala a lato di *non potui igitur tibi* che si tratta di *Topica*; quindi lui o un altro copista ricopia su nuovo foglio §§ 1-3 di *Topica* intitolando: *INCIPIUNT TOPICA*. I §§ 1-3 occupavano una colonna nell'archetipo; occupano (compreso l'incipit) 12 righe nella copia, poco meno di mezza pagina di A oppure di B (più o meno 28 r/Teub). Plugers trasferisce questa mezza pagina da B ad A; e questo è lo stato attuale di A:

75 ^v	76 ^v	77 ^r
testo di <i>Fat.</i> fino a § 46 → <i>declinantibus petere</i>	vacuum vacuum testo di <i>Topica</i> §§ 1-3, <i>Incipiunt topica.</i> <i>maiores nos</i> → a → <i>tum etiam suavitatem</i>	testo di <i>Fat.</i> da § 46 <i>praesidium declinat</i> → § 48 → <i>naturaliter</i> testo di <i>Topica</i> da § 4 <i>non potui igitur tibi</i> →

Se il salto, nell'archetipo, è di tre colonne ed è ubicato come nell'ipotesi, la LACUNA D di *Fat.* dovrebbe essere di circa 4500 lettere, un'ottantina di r/Teub.

Da notare ancora: la fine di 75^v (→ *declinantibus petere, Fat. 46*) è vicinissima (distanza di una riga) dalla LACUNA C denunciata dal Lambinus che segue la fine del § 45 (*ab iis fatum abesse*), sempre in 75^v. In A non c'è alcuna traccia di questa lacuna: presumibilmente così doveva essere già l'archetipo. Infatti, se in Q (l'archetipo) il testo fosse stato diverso e quindi non ci fosse stata lacuna, il copista non si sarebbe trovato in fine di pagina, ma almeno qualche riga prima della fine (= la lunghezza cioè attualmente sospettata della lacuna). È altamente improbabile che, errando nella copiatura (cioè saltando qualche riga e creando in questa fase la lacuna), poi scrivesse l'ultima riga del folio e si arrestasse nella copiatura essendo giunto a fine di colonna. Si sarebbe accorto di essere improvvisamente alla fine della colonna e non più a circa alla metà di essa, nel luogo cui si sarebbe dovuto trovare qualche istante prima di sbagliare.

È molto più semplice presumere che, *essendoci lacuna sia nell'archetipo Q che in A*, in entrambi i casi essa si trovasse nella penultima riga del folio.

Che l'archetipo presentasse già la lacuna giustamente ritiene (ma senza motivazione alcuna) Bayer.

DE LA CRITIQUE DE LA SYMPATHIE À LA VOLONTÉ. CICÉRON, *DE FATO* 9-11

Les paragraphes que nous allons commenter, dans un article qui reprend pour l'essentiel la communication de 2006, ne sont pas parmi ceux qui ont le plus attiré l'attention des commentateurs. A titre purement indicatif, ils figurent bien moins fréquemment que les suivants dans l'index du livre que S. Bobzien a consacré à la question du déterminisme dans la philosophie stoïcienne¹. Il est vrai que ce passage est bien loin d'atteindre la profondeur de certaines analyses que l'on trouvera dans la suite du traité. Cependant, la situation même de ces paragraphes, situés peu après la regrettable lacune qui, selon des estimations toujours aléatoires, occuperait le tiers de l'ouvrage², le fait qu'ils constituent les bases de la critique néo-académicienne de la théorie du destin, tout cela fait qu'ils nous paraissent déterminants, en tout cas pour comprendre le sens général de l'œuvre. Après avoir pensé dans un premier temps qu'il nous serait difficile d'occuper le temps qui nous a été imparti, nous avons été amenés à privilégier certains thèmes précisément pour ne pas être trop long. Nous évoquerons donc successivement la relation de ces passages au *prooemium*, la formulation du concept de sympathie et la notion de *uoluntas*. La finalité de ce travail est de définir une méthode qui permette d'aborder le passage dans sa spécificité de texte philosophique romain.

Nous avons, dans notre étude des *Academica*³, montré l'importance des *proemia*, à la fois pour situer l'œuvre dans le contexte politique, dont elle est une expression détournée, et pour comprendre la représentation que se fait Cicéron lui-même de son activité philosophique. Une lecture superficielle laisserait penser qu'il n'y a pas, de ce point de vue, de véritable changement : l'Arpinate s'entretient avec un haut personnage de la politique romaine, et cet entretien est placé sous les auspices de l'Académie, avec comme principale différence, soulignée par l'auteur lui-même, le fait que la *disputatio in utramque partem* se trouve remplacée par la méthode du *contra propositum disserere*, pratiquée déjà précédemment dans les *Tusculanes*. A en croire Cicéron, ce changement de méthode ne serait dû qu'à un *casus*, sans doute l'arrivée fortuite chez lui d'Hirtius qui lui avait demandé en quelque sorte un cours de philosophie⁴. Mettre un ouvrage sur le destin sous le signe du *casus* constituait

¹ Bobzien 1998.

² Voir Clark 1918, chap. X et Yon-Guillaumont 1997, LIX.

³ Lévy 1992, 140-80 et *passim*.

⁴ *Fat.* 1 : *Quod autem in aliis libris feci, qui sunt de natura deorum, itemque in iis, quos de diuinatione edidi, ut in utramque partem perpetua explicaretur oratio, quo facilius id a quoque probare-*

déjà un clin d'œil, l'annonce de la couleur philosophique en quelque sorte, à savoir que les actions humaines ne sont pas régies par le destin. Par ailleurs, la différence entre l'antilogie et la contradiction systématique est un point d'une certaine importance dans la conception cicéronienne de la dialectique. Comme nous avons eu l'occasion de le souligner ailleurs, le fait pour lui de se réclamer d'une tradition de l'*elenchos* dans laquelle il inclut Socrate, Arcésilas et Carnéade, et qu'il assimile parfois à la *disputatio in utramque partem*⁵, ne l'empêche pas d'établir une différence nette entre les deux méthodes, lorsqu'il suit Antiochus d'Ascalon, lequel, dans sa polémique opposait l'antilogie aristotélicienne et la réfutation néoacadémicienne⁶. Dans ce début du *De fato*, en changeant de méthode sans se référer à d'autres oeuvres que les siennes, le *De natura deorum*, le *De diuinatione*, Cicéron se dégage de l'influence des maîtres qui ont marqué sa jeunesse, ou tout au moins il ne sent plus tenu de les évoquer de manière aussi systématique.

Mais il nous semble qu'il faut aller plus loin dans l'analyse et tenter de comprendre quel est l'enjeu de cette confrontation entre les deux personnages. En ce qui concerne Cicéron, le *De fato* nous paraît constituer une étape supplémentaire dans ce que l'on pourrait appeler « la tentation d'être Philon », autrement dit de s'assumer comme professeur de philosophie⁷, voire comme scholarque d'une école dont les disciples seraient le peuple romain tout entier, symbolisé par les plus illustres de ces représentants. Cela n'allait pas de soi, tant il était difficile d'imaginer, dans la perspective du *mos maiorum*, la compatibilité d'une dignité comme celle de consulair et l'exercice d'une fonction pour ainsi dire professionnelle de philosophe. D'où la situation quelque peu étrange de Cicéron dans des traités philosophiques comme les *Academica*, le *De finibus* ou le *De natura deorum*. Tout en proclamant sa passion de la philosophie et sa volonté de créer une philosophie de langue latine, il ne pouvait pas, pour des raisons évidentes de *decus*, assumer véritablement ce magistère. Il se présente dans ces oeuvres comme un passionné de philosophie qui discute avec ses amis, à dignité égale ou presque égale. Cela n'était pas sans conséquence sur l'économie même du dialogue, la suspension universelle de l'assentiment s'harmonisant fort bien avec la contrainte sociale qui voulait que dans de telles discussions il n'y eût ni vainqueur ni vaincu. Lorsque les interlocuteurs du *Lucullus* ou du *De natura deorum*, pour ne citer que les deux exemples les plus clairs, se séparent, nul n'a per-

tur, quod cuique maxime probabile uideretur, id in hac disputatione de fato casus quidam ne facerem impediuit.

⁵ Voir *Nat. d.* 1.11.

⁶ *Fin.* 5.11 : ...*ab Aristoteleque principe de singulis rebus in utramque partem dicendi exercitatio est instituta, ut non contra omnia semper, sicut Arcesilas, diceret...* Voir également *De or.* 3.80.

⁷ Voir Lévy 2002, 89-90. Nous n'avons pas pu consulter Gildenhard 2007.

du la face, nul n'est considéré comme détenteur de la vérité, il n'y a que des préférences croisées. Ce sont les *Tusculanes* qui traduisent le premier effort pour sortir de cette situation. C'est là que par un certain de signes assez nets, Cicéron indique qu'il assume sa fonction de professeur, par exemple l'utilisation de l'expression : *scholas Graecorum more* (1.7), le verbe *ambulo*, dans *aut sedens aut ambulans* (*ibid.*), ou encore *ambulantibus* (2.10), qui renvoie évidemment à l'espace du *peripatos*, et surtout le fait que second dialogue est placé sous le patronage de Philon de Larissa, lequel avait assuré, en prenant soin de choisir des moments différents de la journée, des cours de philosophie mais aussi de rhétorique⁸. Cette mise en scène qui transformait la villa de Tusculum en école romaine de philosophie impliquait une contrainte, à savoir que l'interlocuteur fût anonyme, car il eût été outrepassant de présenter l'un des *familiares* présents dans la villa comme un simple *discipulus* de Cicéron, écoutant de longs exposés avec pour seul droit de faire de très brèves interventions. Dans les *Disputationes*, Cicéron se présente donc comme le scholarque d'une école dont les disciples ont été rendus anonymes, précisément parce qu'il était impossible d'aller jusqu'au bout du processus qui faisait que la métaphore du procès, si présente dans les dialogues précédents, laissait la place à la réalité, originellement étrangère, de l'école philosophique. Par rapport à l'audace très contrôlée des *Tusculanes*, le *De fato* représente une sorte de solution intermédiaire. Cicéron s'assume comme maître et la référence à Philon de Larissa, pour être implicite n'en est pas moins évidente. Le disciple, cette fois explicitement nommé, Hirtius, indique qu'il a déjà suivi des cours de rhétorique, mais également qu'il est lecteur des ouvrages philosophiques cicéroniens⁹. En même temps, tout est fait pour diminuer le déséquilibre entre les deux personnages : Cicéron dit que Hirtius était déjà plein d'ardeur pour la rhétorique lorsqu'il a suivi son enseignement et il se présente lui-même comme un Romain (*Romanum hominem*) qui hésite à se lancer dans la discussion philosophique, en raison de la longue interruption due à sa carrière politique¹⁰. Autrement dit, la situation maître-disciple résulte d'un accord réciproque et éphémère entre les deux personnages, non d'une institutionnalisation du dialogue. Il faudra attendre les Sextii, fondateurs de la première école philosophique romaine, pour que des Romains aillent jusqu'au bout du processus mis en œuvre par Cicéron, et encore leurs œuvres philosophiques furent-elles écrites en grec¹¹. Nous ajouterons

⁸ *Tusc.* 2.9 : *Nostra autem memoria Philo, quem nos frequenter audiimus, instituit alio tempore rhetorum praecepta tradere, alio philosophorum.* Cf. Brittain 2001, 296-342.

⁹ *Fat.* 4 : *“Ita” inquit “audiam te disputantem ut ea lego, quae scripsisti”.*

¹⁰ *Fat.* 3 et 4. Les cours d'éloquence à Hirtius sont mentionnés en *Fam.* 9.16.7.

¹¹ Voir Lana 1992.

que le parallélisme explicite avec les *Tusculanes*, au § 4¹², fait que, contrairement à Kidd, nous considérons comme hautement improbable qu'il y ait eu dans la lacune une intervention de Hirtius¹³. Reste évidemment à expliquer le choix de Hirtius, *consul designatus* avec Pansa pour l'année 43, et qui, dans la tradition institutionnelle romaine, se trouvait hiérarchiquement au dessous du consulaire. L'explication donnée par Yon, à savoir que Cicéron aurait cherché à se gagner les bonnes grâces de ce personnage¹⁴, nous paraît bien insuffisante. En effet, quand on lit les nombreuses allusions à Hirtius dans la correspondance, il apparaît que, si on laisse de côté un éloge sans doute forcé dans la septième *Philippique*¹⁵, il est présenté comme quelqu'un que Cicéron s'efforce, sans trop d'illusion, de conduire dans le camp qui est le sien. En mai 44, il écrit à Atticus : « Cassius, pour sa part, me demande, m'implore instamment de faire d'Hirtius le meilleur possible des citoyens. A-t-il son bon sens, selon toi ? 'Un teinturier (ne peut blanchir) le charbon'¹⁶ ». Même chose dans une lettre un peu antérieure du même mois, où dans un passage assez corrompu, Cicéron exprime, apparemment sans grande conviction, son intention de faire changer Hirtius¹⁷ : *Postridie apud Hirtium cogitabam, et quidem †Πεντέλοιπον†; sic hominem traducere ad optimatis paro. Ἀἴρος πολὺς*. Dans la correspondance, l'effort pour faire agir Hirtius d'une manière différente de celle induite par sa nature ou ses habitudes antérieures est présenté comme une entreprise à la fois nécessaire et risquée¹⁸ : « Ils voudraient que j'amène Hirtius à de meilleurs sentiments : je m'y emploie, ma foi, et en paroles il est très bien ; mais il partage la vie et le toit de Balbus, qui lui aussi est bien, en paroles ». Si l'on tient compte de ces éléments, le *De fato* est tout sauf un traité intemporel. Il est rédigé à un moment où la situation apparaît comme particulièrement incertaine : *quid futurum sit plane nescio*, écrira peu après Cicéron¹⁹. Dans cette confusion, l'attitude des consuls qui devaient prendre leurs fonc-

¹² *Fat.* 4 : *hanc Academicorum contra propositum disputandi consuetudinem indicant te suscepisse Tusculanae disputationes.*

¹³ Kidd 1988, II, 418 : « The passage occurs immediately after a huge lacuna in which Hirtius had spoken in defence of the Stoic doctrine of fate, and Cicero had begun to reply ».

¹⁴ Yon 1997, VII.

¹⁵ *Phil.* 7.12.2 : *Sed animi uiris corporis infirmitas non retardauit*

¹⁶ *Att.* 15.5.1 : *Cassius uero uehementer orat ac petit ut Hirtium quam optimum faciam. Sanum putas ? Ὁ γναφεὺς ἀνθρακας...*

¹⁷ *Att.* 14.21.4 : les éditeurs s'accordent à penser que †Πεντέλοιπον† correspondrait à un adjectif exprimant la réputation de gourmandise qui était celle d'Hirtius. Shackleton Bailey, in éd. *Att.*, t. VI, 241, avance comme hypothèse πεντέλαιμιον, « aux cinq gueules ».

¹⁸ *Att.* 14.20.4 : *Quod Hirtium per me meliorem fieri uolunt, do equidem operam et ille optime loquitur, sed uiuit habitatque cum Balbo, qui item bene loquitur.*

¹⁹ *Fam.* 12.22.2 : *Hirtius noster tardius conualescit. Quid futurum sit plane nescio ; spes tamen una est aliquando populum Romanum maiorum similem fore.*

tions en 43 était un élément essentiel. Pansa semblait acquis au camp des meurtriers de César, Hirtius hésitait. Qu'est-ce qui fait qu'un individu agit de telle ou telle manière à un moment donné ? quelle est le pouvoir de la volonté ? telles sont les questions qui se trouvent au centre du *De fato*. Nous avons tenté de montrer, à propos des *Academica*, que le discours philosophique fonctionnait comme texte métapolitique par rapport à la situation créée par la dictature de César. Il n'en est pas autrement dans le *De fato*. La situation a changé, non la finalité du discours philosophique, qui permet à Cicéron de repenser dans l'universalité ce qui, dans la correspondance ou dans les discours, est exprimé immédiatement et à propos de certaines individualités. En termes de référence culturelle, on peut affirmer également que Cicéron, rompu à la discipline rhétorique du passage du singulier au général, par l'ascension de la cause particulière vers la thèse à vocation généralisante, établit le même type de rapport entre la correspondance qui décrit la situation individuelle et le dialogue philosophique qui transfère dans le domaine de l'expression conceptuelle la question suivante : « une nature humaine noire comme le charbon peut-elle blanchir » ? Sur ce point, la correspondance est pour le moins sceptique à propos du cas individuel d'Hirtius, tandis que l'œuvre philosophique, elle, insiste les pouvoirs de la volonté. Il n'est pas impossible que, pour les contemporains, l'image de ce futur consul écoutant le vieux Cicéron lui démontrer que ni le destin ni le hasard ne sont des explications convaincantes pour qui veut comprendre véritablement les actions humaines.

Venons en maintenant à la partie qui concerne la sympathie. Il n'est pas utile de revenir ici sur l'histoire et le détail d'une notion qui n'est évoquée dans ces paragraphes que pour être critiqué, beaucoup plus à travers des *exempla* que dans son contenu théorique²⁰. En revanche nous rappellerons un passage du *De finibus*, qui permet de comprendre la présence des deux noms, de Posidonius et celui de Chrysippe. Dans le premier livre du *De finibus*²¹ 1.6, Cicéron écrit : « Chrysippe, par exemple, a-t-il omis quelque chose dans son exposé du stoïcisme ? Cela ne nous empêche pas de lire Diogène, Antipater, Mnésarque, Panétius, beaucoup d'autres et surtout notre ami Posidonius? ». J. Barnes s'est appuyé sur ces lignes ainsi que sur le fait que la présentation de l'ἀργὸς λόγος, identique chez Origène et chez Cicéron²², permet de penser que l'Arpinate a traduit littéralement un passage chrysippéen, pour en conclure qu'il y a eu de sa part, dans le *De fato* en tout cas, un travail direct sur les textes, opinion que nous partageons. Il est évidemment toujours possible d'ima-

²⁰ Voir, parmi les publications récentes voir Bobzien 1998, 295 et Frede 2002, 101.

²¹ *Fin. 1.6 : Quid enim a Chrysippo praetermissum in Stoiciis ? Legimus tamen Diogenem, Antipatrum, Mnesarchum, Panaetium, multos alios in primisque familiare nostrum Posidonium.*

²² Barnes 1985, 229-40.

giner quelque ὑπόμνημα, dans lequel Cicéron aurait trouvé une masse d'informations, mais le cas du *De officiis* montre que le recours à l'ὑπόμνημα n'empêche nullement la consultation directe des oeuvres²³. Le développement sur la sympathie aux §§ 5 et 6, ne comporte que des *exempla* grecs, la mention du pirate Icadius²⁴ nous conduisant même du côté de Rhodes, île familière à Posidonius, ce qui permet de supposer que ce passage du *De fato* reprend de près la source posidonienne. Il est même possible d'affiner l'analyse, puisque la présence de cet Icadios dans un fragment de Lucilius qui nous a été transmis par Festus, nous renvoie à Panétius, autre philosophe rhodien, qui a dû le premier faire connaître aux Romains le nom de pirate²⁵. On pourra évidemment objecter que Posidonius ne nous est livré dans ce texte qu'à travers la réfutation des exemples qu'il avait utilisés, ce qui renverrait à une source néo-académicienne. A cela il est possible de répondre que les dates de Posidonius ne permettent pas d'envisager d'autre réfutation que celle qu'auraient pu entreprendre, à la rigueur Philon de Larissa ou, de manière chronologiquement moins serrée, Antiochus d'Ascalon²⁶. Cela n'est pas absolument impossible, mais l'hypothèse n'est pas nécessairement plus vraisemblable que celle qui ferait de Cicéron l'auteur réel de l'ouvrage, puisque aucun des marqueurs qui rendent probable l'utilisation d'un de ces auteurs n'est présent dans le développement philosophique. Il est en tout cas un point qui est irréfutable, c'est le travail cicéronien sur le langage. Dans un article stimulant, mais qui ne nous a pas semblé pleinement convainquant, G. Luck a proposé de lire *cognatio* à la place de *contagio* dans les deux occurrences des §§ 5 et 7²⁷. Selon lui *contagio* ne pourrait pas être employé pour traduire συμπάθεια, en particulier parce que le concept grec exigerait qu'il n'y ait pas de contact immédiat entre les réalités prises en compte²⁸. Le fait que son hypothèse ne repose paléographiquement que sur le témoignage de Turnèbe à propos du § 7 dans certains manuscrits, dans lesquels *cognatio* aurait figuré à la place de *contagio*²⁹, ne nous empêche pas de tenter de comprendre selon quelle logique Cicéron a entrepris de rendre συμπάθεια. Nous résumerons les résultats de notre recherche en distinguant un certain nombre de cas :

²³ Pour la genèse du *De officiis*, voir Dyck 1996, 17-25 et 486-87.

²⁴ *Fat. 5* : *Ne hercule Icadii quidem praedonis uideo fatum ullum : nihil enim scribit ei praedictum.*

²⁵ Lucilius, frg. H 79 Charpin : *Rhondes Iladionque cum dixit Lucilius, duo nomina piratarum posuit, tam infestum sibi corpus et ualetudinem referens quam illi essent saluti nauigantium.*

²⁶ Pour un résumé de la *Quellenforschung* dans ce domaine, voir Hoyer 1898.

²⁷ Luck 1978, 155-8.

²⁸ Luck cite Marc-Aurèle 9.9.9 : Οὕτως ἢ ἐπὶ τὸ κρεῖττον ἐπανάβασις συμπάθειαν καὶ ἐν διεστῶσιν ἐργάσασθαι δύναται. Il est pour le moins forcé d'en conclure que la συμπάθεια exige une distance...

²⁹ Voir sur ce point Escobar 1999, 294 n. 22.

– la reprise pure et simple du terme grec en *Diu.* 2.34, 124, 142 et *Nat.* 3.28 correspond à la fois à la volonté d'en donner la définition et de subvertir immédiatement celle-ci. En d'autres termes, il s'agit d'accepter le mot, mais uniquement pour substituer à la définition stoïcienne qui implique l'action d'un pouvoir divin, le simple jeu de forces naturelles³⁰ : « cette cohérence et cette permanence sont dues aux forces de la nature, et non pas des dieux » ;

– le terme *contagio* n'intervient pas dans la langue philosophique de Cicéron avant les œuvres de la dernière période. Auparavant il a été utilisé un certain nombre de fois dans les discours, toujours avec un sens très clairement négatif, à propos de la contagion de la guerre, par exemple³¹, ou la contagion d'un crime³². Dans les *Tusculanes*, il indique la souillure du contact du corps³³ et dans l'ensemble du *De natura deorum*, on n'en trouve qu'une seule occurrence, avec un sens très strictement médical, à propos de l'air qui entre en contact avec les poumons³⁴. C'est dans le *De divinatione* seulement que la *contagio* apparaît comme traduction de la συμπαθεια³⁵. Pourquoi cette innovation ? Il nous semble que trois raisons au moins peuvent être évoquées, correspondant à des sens qui se superposent : a) la scientificité du terme ; b) ses virtualités dialectiques, mises en évidence lorsque Cicéron souligne la contradiction entre l'idée de contact et l'immensité des distances que peut supposer parfois l'idée même de sympathie³⁶ ; c) enfin, loin de croire, comme Luck, que les connotations péjoratives de *contagio* rendaient son emploi impossible, nous pensons qu'elles ont été utilisées par Cicéron comme une sorte d'aura négative servant à marquer un concept inacceptable avec les significations que les Stoïciens attribuaient à leur συμπαθεια, mais réformable dans le sens d'une prise en compte plus scientifique de la réalité. Lorsqu'il écrit au § 33 : *Vt enim iam sit aliqua in natura rerum contagio, quam esse concedo*, le mot *contagio*, avec sa nuance négative, renvoie à la sympathie stoïcienne, tandis que sa relativisation par l'usage du *aliqua* le

³⁰ *Nat.* 3.28 : *Illa uero cohaeret et permanet naturae uiribus, non deorum, estque in ea iste quasi consensus quam συμπαθειαν Graeci uocant ; sed ea quo sua sponte maior est eo minus diuina ratione fieri existimanda est.*

³¹ Voir *Ver.* 2.5.7.

³² *Pro Sulla* 6 : *in hoc crimine non solum leuitatis est culpa uerum etiam quaedam contagio sceleris...*

³³ *Tusc.* 1.72 : *qui autem se integros castosque seruauissent, quibusque fuisset minima cum corporibus contagio...*Cf. *Diu.* 1.63 : *cum ergo est somno seuocatus animus a societate et a contagione corporis...*

³⁴ *Nat. de.* 2.138 : *ea calescit primum ipso ab spiritu, deinde contagione pulmonum.*

³⁵ *Diu.* 2.33.

³⁶ *Diu.* 2.92 : *Quae potest igitur contagio ex infinito paene interuallo pertinere ad lunam uel potius ad terram ?*

rend acceptable pour Cicéron dans le sens d'une causalité naturelle non soumise au projet unique du destin ;

– de fait, l'utilisation de *contagio* apparaît comme une inflexion notable par rapport à un terme généralement connoté, lui, de manière très positive, dans les discours et les traités rhétoriques, à savoir précisément *cognatio*³⁷. Il suffit de reprendre le cours de l'apparition des occurrences pour comprendre la logique du processus. La première apparition de *cognatio* dans ce sens se trouve dans *Nat. de.* 2.19, et elle est le fait du Stoïcien Balbus qui exprime tous les aspects de ce concept à travers une formule stylistiquement très travaillée : *tanta rerum consentiens, conspirans, continuata cognatio*. On notera évidemment le contraste entre ce *tanta cognatio* et le *aliqua contagio* que Cicéron utilisera dans le *De diuinatione*. Cette utilisation de *cognatio*, dont il ne semble pas qu'il y ait des exemples dans les textes stoïciens grecs³⁸, étendait d'une certaine manière à l'ensemble de la nature le modèle familial et social de l'οἰκείωσις, elle instituait une unité familiale pour l'ensemble du monde. Or remarquera que, dans sa réfutation, l'Académicien Cotta prend tout de suite de distance dans l'utilisation du terme en disant en 3.28 : *de conuenientia consensuque naturae, quam quasi cognitione continuatam conspirare dicebas*. Même chose, sous une autre forme, dans le *De diuinatione*, où *cognatio*, utilisé de manière affirmative dans le discours de Quintus³⁹, n'apparaît plus que sur le mode interrogatif ou sur le mode d'une prémisse dialectique que l'on accorde provisoirement⁴⁰.

De cette étude, encore incomplète, il nous semble que l'on peut retirer les conclusions suivantes :

– Cicéron ne se contente pas de rendre συμπάθεια par un mot calque, il utilise plusieurs termes, car il faudrait encore ajouter aux deux que nous avons étudiés *coniunctio*, *concentus*, *consensus* utilisés dans un passage du *De diuinatione*⁴¹ ;

³⁷ Voir *Ver.* 2.2.106 : *Cum esset Sthenius ciuitatis suae nobilissimus, amplissima cognitione, plurimis amicitiiis...* ; 2.4.82 : *quae cognatio studiorum et artium...* ; *Post red.* 7 : *At me nudum a propinquis, nulla cognitione munitum...* ; *De or.* 3.136 : *omnium uero bonarum artium, denique uirtutum ipsarum societatem cognitionemque non norunt.*

³⁸ On remarquera, en revanche, que la συγγένεια de la nature figure dans le *Ménon*, 81 c-d.

³⁹ *Diu.* 1.110 : *necesse est cognitione diuinorum animorum animos humanos commoueri.*

⁴⁰ Cf. *Diu.* 2.33 : *cum rerum autem natura quam cognitionem habent ? 34 : sescenta licet eiusdem modi proferri, ut distantium rerum cognatio naturalis appareat, demus hoc ; 143 : Thesaurus uero et hereditas et honos et uictoria et multa generis eiusdem qua cum somniis naturali cognitione iunguntur ?*

⁴¹ *Diu.* 2.34 : *Qua ex coniunctione naturae et quasi concentu atque consensu...*

– ces variations ne sont pas d'ordre purement stylistique. Les mots arrivent avec une histoire, une coloration, et Cicéron utilise celles-ci pour indiquer le statut dialectique du concept. L'utilisation de *cognatio* imposait immédiatement le modèle hylozoïque stoïcien, qu'il s'agissait de réfuter à travers des jeux de langage visant tantôt à poser ce mot en tant qu'objet d'interrogation, tantôt à lui infuser un sens nouveau. L'apparition de *contagio*, terme articulant l'objectivité du contact et la nuance de la souillure, indiquait une dialectique moins soumise à la lettre des affirmations de l'adversaire ;

– pour ces raisons, il nous semble qu'il faut accepter l'idée que Cicéron, dans le *De fato*, œuvre dans laquelle il n'y avait pas de défenseur patenté de la position stoïcienne, a définitivement abandonné *cognatio* au profit de *contagio*. Lorsqu'il écrit au § 5 : *naturae contagio ualet, quam ego non tollo, uis est nulla fatalis*, la dernière proposition, dans sa négativité, explicite le *aliqua* du *De diuinatione*. Il y a une solidarité naturelle entre certains éléments du monde, mais elle n'a rien de systématique, elle ne correspond à aucun dessein providentiel. L'économie sémantique de *contagio* rendait donc dans ce traité plus apte à traduire la pensée cicéronienne que *cognatio*.

L'orientation que Cicéron défend dans tout notre passage peut se résumer à trois positions dont il convient de voir comment elles s'articulent :

a) l'identité phénoménologique entre le monde tel qu'il existe et un monde qui fonctionnerait selon le hasard (fin du § 6). Nous avons là une variante de l'argument de l'aparallaxie des représentations, qui aboutit à l'évacuation du destin, devenu hypothèse insoutenable, et à l'établissement d'une alternative : ou le hasard ou la nature. Si le monde tel qu'il nous apparaît est en tout point semblable à un monde qui serait régi par le hasard, tout comme la représentation d'un objet réel est, pour un Académicien, en tout point semblable à celle que nous en aurions dans le rêve, le choix n'existe plus qu'entre la *natura*, simple ensemble de forces physiques, et la *fortuna*, le destin apparaissant comme une hypothèse superflue. Dans le domaine gnoséologique, l'argument de l'aparallaxie permettait d'évacuer la doctrine stoïcienne d'une providence garante, en dernière instance, de la vérité des représentations, puisqu'elle a fait de l'univers « la cité commune des hommes et des dieux » et qu'elle a pourvu l'homme de sens merveilleusement façonnés, comme le souligne longuement Balbus dans le *De natura deorum*⁴². Nous retrouvons là les trois hypothèses du *De natura deorum*, avec cette différence que la position stoïcienne, consi-

⁴² *Nat. de.* 2.142 s.

dérée comme la plus vraisemblable par Cicéron à la fin du dialogue théologique, apparaît ici comme la plus fragile, celle qu'il convient d'exclure en premier ;

b) la *natura*, telle qu'elle est défendue par Cicéron, résulte de la critique par Cotta de la théorie stoïcienne de la Providence. Cotta avait, en effet, montré que, si les Stoïciens voulaient être logiques avec eux-mêmes, ils devraient admettre que le monde fonctionne par les forces de la seule nature, sans que l'on doive faire intervenir une quelconque présence divine à l'intérieur du monde⁴³. D'un point de vue dialectique, cela aboutissait à la valorisation du système de Straton de Lampsaque, dans lequel le jeu des forces naturelles détermine tout, comme alternative au providentialisme stoïcien. Cela confirme, si besoin était la nature néo-académicienne de la critique exposée dès ces premiers paragraphes et la continuité de la position de Cicéron qui, à travers les trois dialogues défend une même thèse : celle d'une causalité naturelle non fatale ;

c) l'élément le plus nouveau est certainement la présence de la *uoluntas*. Les justifications théoriques concernant celle-ci se trouvent plus loin dans le texte⁴⁴, mais d'ores et déjà, à travers les différents *exempla*, la *uoluntas* apparaît comme une force indépendante de la *natura* et capable de transformer celle-ci. Stilpon et Socrate sont évoqués comme exemples de personnes ayant pu surmonter par la volonté des déterminations naturelles qui ne sont pas niées, séquence qui n'est pas sans rappeler que, dans la longue doxographie de légitimation du scepticisme que nous trouvons dans le *Lucullus*, Stilpon se trouve nommé juste après Platon et Socrate⁴⁵. Pour Hoyer, et d'une manière plus générale les tenants de la *Quellenforschung*, le statut de la volonté est précisément l'argument qui permettrait d'affirmer que la source de Cicéron est Antiochus d'Ascalon⁴⁶. Nous allons essayer de montrer que cette hypothèse fait abstraction du travail cicéronien qui a abouti à l'émergence de cette notion. En effet, le problème n'est donc pas seulement de savoir si la *uoluntas* a des antécédents grecs, mais de comprendre à quelle économie générale de la psychologie cicéronienne elle correspond. On remarquera tout d'abord, sans que l'on soit en mesure de déterminer s'il s'agit d'un hasard dû à la transmission, ou d'une caractéristique réellement cicéronienne, que, de toutes nos sources concernant la gnoséologie stoïcienne, il est celui qui insiste le plus sur le fait que l'assentiment dépend de nous. Comme cela a été souligné par S. Bobzien⁴⁷, ἐφ' ἡμῖν, figure essentiellement dans

⁴³ Voir sur ce point Lévy 1992, 576-77.

⁴⁴ Voir *fat.* 23-26.

⁴⁵ *Luc.* 75.

⁴⁶ Cf. Hoyer, *loc. cit.*

⁴⁷ Bobzien 1998, 280.

des textes grecs tardifs, mais elle admet elle-même qu'il est fort vraisemblable que Chrysippe en ait fait usage. Il faut tout de même remarquer que l'expression est attestée en traduction dans un texte cicéronien concernant la philosophie non de Chrysippe, mais déjà avant lui de Zénon⁴⁸ :

assensionem adiungit animorum quam esse uult in nobis positam et uoluntariam.

Face à une telle phrase, le premier problème qui se pose est évidemment de savoir quelle était l'expression grecque que Cicéron traduisait, l'hypothèse ἐφ' ἡμῖν dans le système stoïcien originel. Nous n'entrerons pas dans cette discussion, rendue incertaine par le petit nombre de témoignages, de la distinction entre ἐφ' ἡμῖν, παρ' ἡμᾶς et ἐξ ἡμῶν⁴⁹, la différence résidant probablement moins dans les prépositions elles-mêmes que dans l'usage des verbes εἶναι ou γίγνεσθαι. Nous ferons nôtre la conclusion qui est généralement adoptée, à savoir que, dans le stoïcisme, le ἐφ' ἡμῖν exprime la faculté de donner ou de refuser son assentiment, mais que cette faculté n'est pas ontologisée, en ce sens qu'elle ne peut être isolée de la nature individuelle d'une personne. Reste le problème de l'expression latine, et notamment du redoublement *uult/uoluntariam* qui peut être déjà être interprété comme indiquant le souci de ne pas laisser de côté quelque chose que la seule traduction calque du grec ne suffirait pas à rendre. La même problématique se trouve dans les *Tusculanes*, par exemple dans ce passage relatif aux passions⁵⁰ :

Una res uidetur causam continere, omnis eas esse in nostra potestate, omnis iudicio susceptas, omnis uoluntarias.

Le *in nostra potestate* indique la possibilité dans laquelle nous étions de donner ou de refuser notre assentiment, le *omnis iudicio susceptas* exprime le fait que cet assentiment a été donné, reste évidemment le sens de *uoluntarias*, que l'on peut évidemment interpréter comme une simple fioriture stylistique cicéronienne, mais dont on peut également penser qu'il correspond à quelque chose de beaucoup plus profond dans la pensée de l'Arpinate.

⁴⁸ *Lib. Ac.* 1.40. Étrangement, ce témoignage est négligé par Bobzien, *loc. cit.*, qui fait tout commencer à Chrysippe.

⁴⁹ Voir sur ce point la discussion de Bobzien dans les p. 281-89, et sa conclusion, p. 289 : «This concept of freedom is neither the same as the concept of that which is in our power (ἐφ' ἡμῖν), nor as the concept of that which happens because of us (παρ' ἡμᾶς). It is presupposed for both of them». Il n'en reste pas moins vrai que les Stoïciens semblent s'être servis du ἐφ' ἡμῖν pour échapper à l'accusation d'avoir une conception de la liberté du sujet qui était en contradiction avec la notion commune.

⁵⁰ *Tusc.* 4.65.

Dans le stoïcisme, une passion est un assentiment, ou un complexe d'assentiments, exprimant l'incapacité dans laquelle se trouve la raison de contrôler sa dynamique devant une représentation et devant la proposition qui lui est inhérente. Pour qu'il y ait βούλησις, il faut que la raison soit parvenue à sa perfection, autrement dit que l'on ait affaire à un sage, si bien qu'il n'existe véritablement de « volonté » stoïcienne que dans l'acceptation de l'ordre du monde⁵¹. Cela, Cicéron le sait et il l'exprime de la manière la plus claire⁵² : la *uoluntas* stoïcienne ne se trouve que chez le sage, et elle est un désir accompagné de raison, si bien que tout ce que l'on prend pour de la volonté chez le *stultus* n'est, en fait, que de la *libido*. Le problème réside cependant dans le fait que lui-même n'utilise pas le terme *uoluntas* pour désigner le désir d'une raison parfaite, mais bien pour exprimer la dynamique de toute âme humaine, que ce soit celle du sage ou celle du *stultus* qui s'égaré dans la passion. Pour les Stoïciens, l'idée d'une volonté échappant au tissu universel de la causalité est tout simplement absurde⁵³. Or il est remarquable que les *Tusculanes* poursuivent l'effort cicéronien pour installer la *uoluntas* comme un élément qui ne peut être réductible à aucun autre de ceux qui sont employés pour décrire l'âme humaine alors même que Cicéron adopte explicitement la doctrine stoïcienne des passions sur fond de division platonicienne de l'âme⁵⁴. Qui plus est, en raison de la vocation thérapeutique des *disputationes*, la *uoluntas* dans les *Tusculanes* sera beaucoup plus liée aux égarements de la passion qu'à la sérénité de la parfaite raison. En même temps qu'il semble adhérer à la conception stoïcienne de la passion, Cicéron y introduit un élément d'hétérodoxie qui empêche que cette adhésion ne se transforme en dogme. Or il s'agit là de tout autre chose que d'une abondance oratoire. La notion de *uoluntas* s'est construite chez Cicéron dans un long cheminement et quelques exemples vont nous permettre de reconstituer cet itinéraire à la fois linguistique et philosophique :

– *Rep.* 1.47: *et talis est quaeque res publica, qualis eius aut natura aut uoluntas qui illam regit*. Contrairement à la traduction d'E. Bréguet (« la qualité de toute constitution politique dépend du caractère *et* des intentions de celui qui la dirige »)⁵⁵, le *aut...aut* doit être compris comme disjonctif, il confirme que, pour Cicéron, la

⁵¹ Sur la notion stoïcienne de βούλησις, voir, en particulier, Voelke1973, 56-61.

⁵² *Tusc.* 4.12 : *eius modi adpetitionem Stoici βούλησιν appellant, nos appellemus uoluntatem. Eam illi putant in solo esse sapiente, quam sic definiunt : uoluntas est, quae quid cum ratione desiderat. Quae autem ratione aduersante incitata est uehementius, ea libido est uel cupiditas effrenata, quae in omnibus stultis inuenitur.*

⁵³ Voir sur cette question Bobzien, *op.cit.*

⁵⁴ *Tusc.* 4.10.

⁵⁵ Voir Bréguet 1980, *ad loc.*

uoluntas constitue une causalité qui ne se confond pas avec la nature de l'individu. Ce sera très exactement sa position dans le *De fato*. Cette même opposition entre la *natura* – cette fois-ci entendue au sens de nature humaine – et la *uoluntas* se retrouve en *Tusc.* 3.71, où les deux notions sont présentées comme étant les deux explications antagonistes de la passion⁵⁶.

– *Tusc.* 3.4 : parlant des hommes politiques qui, à partir de bonnes intentions, sont parvenus à des résultats négatifs, Cicéron écrit : *atque hi quidem optima petentes non tam uoluntate quam cursus errore falluntur*. Ici, la *uoluntas* est une intention droite – qui annonce la *bona uoluntas* sénéquienne⁵⁷ – dont l'application est contrariée, tandis que, lorsqu'il s'agit de passions liées à la sensualité, les hommes sont portés par le désir, qu'il s'agisse de la *pecuniae cupiditate* ou de la *uoluptatum libidine* ;

– *Tusc.* 3.66 : *perturbationum quae omnes oriuntur ex iudiciis opinionum et uoluntatibus*. D'un point de vue strictement stoïcien, *uoluntatibus* n'apporte rien par rapport à *iudiciis opinionum*, puisque la *doxa* est un assentiment faible donné à une représentation cataleptique, ou l'assentiment donné à une représentation non-cataleptique⁵⁸. Néanmoins Cicéron précise à chaque fois que la passion est volontaire, tout comme, dans un tout autre contexte, dans sa traduction du *Timée*, il rendra, à propos du démiurge, le *κατὰ νοῦν* platonicien par *ex sua mente et uoluntate*⁵⁹, ce qui confirme son intention d'installer dans la langue latine un élément important de la psychologie dont le grec ne lui semble pas avoir tenu suffisamment compte.

Dans la divergence entre ceux qui estiment que le latin a introduit une notion qui n'existait pas dans la pensée grecque et ceux qui soutiennent que la *uoluntas* n'a jamais constitué une faculté distincte de la raison⁶⁰, comment définir donc la position cicéronienne ? On peut, nous semble-t-il, affirmer que les contradictions apparentes s'effacent si l'on admet que, par l'usage répété de ce terme, il a voulu indiquer qu'il y a chez tout individu une part d'initiative et de responsabilité qui doit être prise en compte sans être nécessairement référée à la *uoluntas* stoïcienne par excellence, celle dans laquelle la volonté n'est que l'expression dynamique

⁵⁶ *Tusc.* 3.71 : *Ex quo intellegitur non in natura, sed in opinione esse aegritudinem. Contra dicuntur haec : « quis tam demens ut sua uoluntate maereat ? Natura adfert dolorem, cui quidem Crantor » inquiunt « uester cedendum putat ; premit enim atque instat, nec resisti potest ».*

⁵⁷ Voir sur cette question Zoller 2003, 19-93.

⁵⁸ Voir *Lib. Ac.* 1.41 : *ex qua (sc. inscientia) existebat etiam opinio, quae esset imbecilla et cum falso incognitoque communis.*

⁵⁹ *Timée* 26.

⁶⁰ Pour un *status quaestionis* assez complet, voir Inwood 2000, 44-60, qui défend lui-même un *nihil noui* qui nous paraît difficilement acceptable au regard des textes.

d'une rationalité parfaite. Cette non-coïncidence entre la *uoluntas* cicéronienne et la βούλησις stoïcienne pourrait évidemment être interprétée comme relevant du confusionnisme d'un philosophe non-professionnel. Nous l'interprétons plutôt comme un symptôme, celui du malaise de Cicéron qui choisit la théorie stoïcienne des passions parce qu'elle lui paraît la plus apte à affirmer l'autonomie du bonheur humain contre les contingences extérieures, mais qui, simultanément, s'aperçoit qu'elle peut aboutir à établir une relation en quelque sorte de normalité entre la nature du *stultus* et ses égarements passionnels. Ce que dit le stoïcisme c'est que la passion du *stultus* est liée à sa *stultitia*, qu'il en porte la responsabilité et que ce ne sont donc pas les événements qui doivent être mis en cause. Prendre conscience de cela c'est, pour un Stoïcien, amorcer la thérapie de la raison. Mais, en faisant de la volonté un aspect de la raison parfaite, le stoïcisme se condamne à établir, comme soubassement du ἐφ' ἡμῖν, un dualisme, au moins linguistique, entre l'ἐπιθυμία du sot, qui est passion, et la βούλησις du sage, qui est raison. Plus exactement, en considérant que le *stultus* n'a pas de βούλησις, mais une ὀρμή, une dynamique, investie par une rationalité malade, le stoïcisme paraît sans doute à Cicéron sous-estimer ce qui assure la permanence du sujet à travers les variations de l'état de la raison. L'unification linguistique sous le terme de *uoluntas* installe à l'intérieur même de la rationalité malade du *stultus* la capacité de choisir dont il fait certes un usage détestable, mais qui est aussi la condition d'une éventuelle évolution favorable. En d'autres termes, le stoïcisme, en réservant la βούλησις au sage et l'ἐπιθυμία au sot, privilégie l'évaluation éthique de la causalité individuelle, tandis que Cicéron se focalise sur l'existence d'une faculté de choisir et de décider, propre à tout être humain, beaucoup plus que sur l'idée que l'actualisation de cette liberté ne se trouve que chez le sage.

De ce point de vue, il ne nous semble pas illégitime de dire que l'aboutissement logique de la pensée cicéronienne sur la *uoluntas* dans les *Tusculanes* se trouve dans le *De fato*, lorsque, critiquant à la fois le *clinamen* épicurien et les efforts de Chrysippe pour définir la liberté à travers la distinction de deux types de causes, il se rangera de l'avis de Carnéade et affirmera que la volonté est à elle-même sa propre cause⁶¹. Pour Cicéron, disciple de la Nouvelle Académie, mais également auditeur d'Antiochus d'Ascalon et lecteur de Lucrèce, l'utilisation de la *uoluntas* dans le *De fato* nous paraît comporter quatre aspects étroitement imbriqués :

a) la dialectique anti-stoïcienne, référée explicitement à Carnéade, visant à montrer que la liberté de l'assentiment, proclamée par les Stoïciens, ne pouvait pas être assurée par la théorie de la causalité qu'ils avaient développée. Le Néoacadémicien,

⁶¹ *Fat.* 23-6.

nous le voyons très clairement au § 31, mettait en contradiction deux aspects du système stoïcien : l'affirmation qu'il existe quelque chose qui est en notre pouvoir (*est autem aliquid in nostra potestate*) et la doctrine de la solidarité de tous les éléments du monde dans un processus de causalité universelle. En d'autres termes, il sommait dialectiquement les Stoïciens de choisir entre la fatalité et l'autonomie du sujet ;

b) ce n'est pourtant pas dans ce passage que se trouve exposée la défense, au moins dialectique, de la volonté attribuée à Carnéade, mais dans la partie réfutant l'épicurisme. Il paraît difficile de ne pas y voir, par-delà l'affrontement entre le scholarque néoacadémicien et ses adversaires du Jardin, une réplique implicite de Cicéron à Lucrèce, montrant que la défense de la *uoluntas* ne nécessitait nullement théorie du *clinamen*⁶² ;

c) il est très difficile d'imaginer à partir des §§ 23-24 du *De fato* ce que pouvait être la pensée de Carnéade sur l'automotion de la volonté. Une phrase comme : *uoluntatis enim nostrae non esse causas externas et antecedentis* contient sans doute une dose significative de réélaboration cicéronienne. Il paraît difficilement niable que l'Arpinate pense la liberté de la volonté sur le modèle de la théorie de l'automotion de l'âme dans le *Phèdre*, passage que Cicéron a traduit à deux reprises, dans le *De re publica* et la première *Tusculane*⁶³. Comme il n'y a pas de doute de mettre en cause *a priori* sa référence à Carnéade, il convient de se demander si celui-ci n'avait pas utilisé le principe platonicien de l'automotion de l'âme comme une arme à la fois contre la théorie stoïcienne des différents types de causes et contre le *clinamen* épicurien. Si telle fut son attitude nous aurions là un exemple supplémentaire de la complexité des liens existant entre la Nouvelle Académie et Platon. Il n'est pas impossible que l'articulation entre l'argument dialectique de l'autodétermination de l'acte volontaire et celui de l'automotion de l'âme ait été l'un des points de transitions entre scepticisme et moyen platonisme⁶⁴ ;

d) à cela il convient d'ajouter la spécificité de la notion latine de *uoluntas* qui parvient à Cicéron déjà riche d'un grand nombre d'occurrences dans les textes littéraires, rhétoriques et juridiques qui lui étaient antérieurs⁶⁵. Loin d'être un simple calque destiné à accueillir fidèlement les interprétations grecques des actes

⁶² *Fat.* 24 : *Acutius Carneades, qui docebat posse Epicureos suam causam sine hac commenticia declinatione defendere.*

⁶³ *Rep.* 6.25 et *Tusc.* 1.53-54. On peut comparer cette phrase de la traduction (§ 54) : *ita fit ut motus principium ex eo sit quod ipsum a se mouetur* avec *fat.* 23 : *uoluntatis enim nostrae non esse causas externas et antecedentis*. Voir sur ce point, Lévy 1992, 602-13.

⁶⁴ Sur le problème général de cette transition, voir Bonazzi 2003.

⁶⁵ Voir entre autres, Plaute, *Curculio* 698, *Mercator* 321, *Miles* 450, *Pseudolus* 537; Térence, *Adelphes* 490, *Andrienne* 658 et 880 ; *Rhét. Her.* 3.7 et 21.

qui dépendent de nous, la *uoluntas*, en raison de la richesse de l'arrière-plan spécifiquement romain, constitua l'un des points sur lesquels l'acculturation de la philosophie à une langue et à une réalité qui lui étaient initialement étrangères, se révéla la plus féconde.

La présence de la *uoluntas* dans le *De fato* apparaît comme le complément nécessaire de la position que Cicéron avait prise sur les passions dans les *Tusculanes*. La définition stoïcienne de la passion comme opinion lui servait à faire échapper le sujet moral à l'idée péripatéticienne du caractère inéluctable des *perturbationes*. La définition carnéadienne de la volonté comme *causa sui* lui permettait à son tour de libérer l'âme de la réactivité quasi automatique par rapport aux représentations qui constituait, en tout cas pour un Académicien, l'obstacle majeur que rencontrait le stoïcisme dans sa définition de la liberté. En ce sens, on peut dire que l'adhésion partielle au stoïcisme dans les *Tusculanes* ne fut pour Cicéron qu'un moment d'un projet beaucoup plus vaste, celui visant à définir ce qui dépend de nous à travers une faculté sans doute révélatrice de l'état général de la raison, mais qui méritait à ses yeux d'être instituée pour elle-même comme principe de liberté. Il serait évidemment excessif de faire de Cicéron l'inventeur du concept moderne de volonté. Il n'en reste pas moins vrai qu'en substituant à la complexité de l'expression grecque l'efficacité du terme unique et en articulant celui-ci au principe, originellement platonicien, de l'automotion de l'âme, il a provoqué un bouleversement notionnel dont toutes les conséquences n'ont pas encore été perçues.

BIBLIOGRAPHIE

- Bobzien 1998 S. Bobzien, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford 1998.
- Bonazzi 2003 M. Bonazzi, *Academici e Platonici. Il dibattito antico sullo scetticismo di Platone*, Milan, 2003.
- Bréguet E. Bréguet éd. et tr., *Cicéron. La République*, 2t., Paris 1980-89.
- Brittain 2001 Ch. Brittain, *Philo of Larissa. The Last of the Academic Sceptics*, Oxford 2001.
- Clark 1918 A. C. Clark, *The Descent of the Manuscripts*, Oxford 1918.
- Escobar 1999 A. Escobar, *Sobre la adivinacion. Sobre el destino. Timeo*, Madrid 1999.
- Frede 2002 D. Frede, Theodicy and Providential Care in Stoicism, in D. Frede & A. Laks eds., *Traditions of Theology*, Leiden 2002.
- Gildenhard 2007 I. Gildenhard, *Paideia Roman, a: Cicero's Tusculan Disputations*, Cambridge 2007.
- Hoyer 1898 R. Hoyer, *Quellenstudien zu Ciceros Büchern De natura deorum, De diuinatione, De fato*, *Rheinisches Museum für Philologie* 53, 1898, 614 s.
- Inwood 2000 B. Inwood, "The Will in Seneca the Younger", *CPh* 95 (2000), 44-60.
- Kidd 1988 I.G. Kidd, *Posidonius*, vol. II, *The Commentary*, Cambridge, 1988.
- Lana 1992 I. Lana, "La scuola dei Sestii", dans P. Grimal éd., *La langue latine, langue de la philosophie*, Rome 1992, 109-24.
- Lévy 1992 C. Lévy, *Cicero Academicus*, Rome 1992.
- Lévy 2002 C. Lévy, "L'âme et le moi dans les *Tusculanes*", *REL* 2002, 78-84.
- Luck 1978 G. Luck, "On Cicero, De fato 5, and Related Passages", *AJPh* 99, 1978, 155-58.
- Shackleton Bailey 1967 D.R. Shackleton-Bailey, *Cicero: Letters to Atticus*, Volume 6, Books 14-16, Cambridge 1967.

C. Lévy

Voelke 1973

A.J. Voelke, *L'idée de volonté dans le stoïcisme*, Paris 1973.

Zoller 2003

R. Zoller, *Die Vorstellung vom Willen in der Morallehre Senecas*, Munich-Leipzig 2003.

CICERO, *DE FATO* 11–18A

Paragraphs 11–18 of Cicero’s treatise *On Fate* are centred on the logical aspect of the Stoic doctrine of fate as it is defended by its most prominent advocate, Chrysippus. What Cicero aims at doing in these paragraphs is to show, in the first place, that in his attempt to underpin the doctrine of fate by appealing to the alleged effectiveness of divination Chrysippus is committed to a theory of modality which he rejects, namely the theory of modality that originates with Diodorus Cronus; in the second place, that Chrysippus’ effort to evade the commitment to Diodorus’ modal theory by regimenting the formulation of the astrological principles of divination fails; and, finally, that Diodorus’ modal theory is in fact immune to the deterministic implications for which Chrysippus sees himself compelled to reject it.

The first step of this three-stage plan is taken in §§ 11–14. In these paragraphs Cicero tries to show that accepting the astrological principles of divination commits Chrysippus to the view that only that which is or will be the case is possible and that whatever will be the case is necessary. In order to substantiate this claim Cicero puts forward the following argument¹:

Let us suppose that the conditional statement “If anyone has been born with the Dogstar rising, he will not die at sea” is an astrological principle. If this conditional statement is true, the conditional statement “If Fabius has been born with the Dogstar rising, Fabius will not die at sea” is true as well, so that its antecedent, namely the statement “Fabius has been born with the Dogstar rising”, is incompatible with the contradictory opposite of its consequent, namely with the statement “Fabius will die at sea”. But since it is to be supposed as certain that Fabius has been born with the Dogstar rising, there is a further statement which is incompatible with the statement “Fabius will die at sea”, namely the statement “Fabius exists”. Therefore, given the fact that it is certain that Fabius exists, it is not possible that Fabius will die at sea, and, generally speaking, for everything of which it is false to say that it will happen it is impossible that it happen².

There are obviously some gaps in this argument, which Cicero has left to be filled by the reader. The most important move that he has skipped is the move which explains why from the incompatibility of the statement “Fabius has been born with

¹ Translations are borrowed from Sharples 1991 (63 and 65).

² The misleading formulation by means of which Cicero generalizes the conclusion of the argument (“omne igitur, quod falsum dicitur in futuro, id fieri non potest”: § 12; cf. § 13: “quae falsa in futuris dicentur in iis habebis, ut ea fieri non possint”) cannot but have this meaning (cf. Sharples 1991, 167 and 168).

the Dogstar rising” with the statement “Fabius will die at sea” the incompatibility with the latter statement of the statement “Fabius exists” can legitimately be inferred. The missing explanation of the legitimacy of this inference, which is provided by the truth of the conditional statement “If Fabius exists, Fabius has been born with the Dogstar rising”, is nevertheless implicitly given by Cicero’s reference to the fact that it is to be supposed as certain that Fabius has been born with the Dogstar rising. For from its being certain, in the sense of being now unpreventable or necessary, that this is the case it follows that it is also certain, i. e., now necessary, that this is the case if Fabius exists. In other words, the necessity of what the statement “Fabius has been born with the Dogstar rising” asserts to be the case implies the necessity of what the conditional statement “If Fabius exists, Fabius has been born with the Dogstar rising” asserts to be the case.

Since it is in virtue of the laws of modal propositional logic alone that this implication holds, to accept as necessary, or, more precisely, as *now* necessary, that, if Fabius now exists, he has been born with the Dogstar rising is not to “presuppose”, as Tony Long and David Sedley claim, “a variety of essentialism which cannot easily be attributed to the Stoics or to any other Hellenistic school”³, namely to presuppose, as Bob Sharples comments, “that it is an essential part of Fabius’ existing that he be born at a particular time”⁴, but simply to presuppose the necessity of the past. The truth of the conditional statement in question would rest on an essentialist presupposition only if this statement were to be understood not in the sense that *it is now necessary* that, if Fabius now exists, he has been born with the Dogstar rising, but in the sense that *it always has been necessary* that, if Fabius now exists, he has been born with the Dogstar rising.

What Cicero has also failed to mention is the third premise of his argument, namely the statement “It is certain that Fabius exists”. Obviously this statement has to be taken to mean not “It is necessary that there is such a person as Fabius”, but rather “It is now necessary that Fabius now exists”, i. e., “It is now unpreventable that Fabius is still alive now”.

Having filled the gaps in Cicero’s argument we can represent it by means of the following logical derivation, in which the modal operators “*M*” and “*N*” are used in the sense of “It is now possible that ...” and “It is now necessary that ...”, respectively, “*Nα*” being defined as “ $\sim M\sim\alpha$ ”, whereas the individual constant “*a*” stands for the name “Fabius”, and the predicate letters “*E*”, “*R*”, and “*S*” are short

³ Long-Sedley II 1987, 235.

⁴ Sharples 1991, 167.

for the predicates “exists”, “has been born with the Dogstar rising”, and “will die at sea”, respectively:

{1}	(1)	$(\forall x)N(Rx \rightarrow \sim Sx)$	premise 1
{1}	(2)	$N(Ra \rightarrow \sim Sa)$	1: UI
{1}	(3)	$\sim M(Ra \ \& \ Sa)$	2: MPropL
{4}	(4)	$N(Ra)$	premise 2
{4}	(5)	$N(Ea \rightarrow Ra)^*$	4: MPropL
{1, 4}	(6)	$N(Ea \rightarrow \sim Sa)^*$	2, 5: MPropL
{1, 4}	(7)	$\sim M(Ea \ \& \ Sa)$	6: MPropL
{8}	(8)	$N(Ea)^*$	premise 3
{1, 4, 8}	(9)	$N(\sim Sa)^*$	6, 8: MPropL
{1, 4, 8}	(10)	$\sim M(Sa)$	9, def. <i>N</i>

The numerals which are parenthesized number the lines of this derivation, whereas the numerals which are enclosed in braces number the premises of each line. “UI” and “MPropL” abbreviate “rule of universal instantiation” and “rule of inference derived from the laws of modal propositional logic”, respectively. Since the conditional statements which occur in Cicero’s argument are obviously to be understood in the strong sense assigned to such statements by Chrysippus, they have been represented, by means of the necessity operator “*N*” and the sign of material implication “ \rightarrow ”, as expressing strict implications. Formulae to which an asterisk is affixed have no explicit counterpart in Cicero’s text.

As the logical derivation which I have devised shows, the Dogstar Argument, as I should like to call the argument in question, is valid in the sense that its conclusion logically follows from its premises. It is unnecessarily complicated, however, since the formula in line (9), which is logically equivalent to the conclusion in line (10), could easily have been derived from the formulae in lines (2) and (4), so that the third premise in line (8), which is tacitly presupposed by Cicero, could have been dispensed with. The reference to Fabius’ actual existence in lines (5) – (8) is just a red herring⁵.

⁵ See, however, Kreter 2006, 132–57, where an ingenious attempt is made to explain this reference by Cicero’s presumed dependence on a Greek source in which the Dogstar Argument was presented as a restatement of Diodorus’ Master Argument by someone who wanted to defend the latter against the objection raised to it by Chrysippus. For Kreter’s book cf. my review in *Anzeiger für die Altertumswissenschaft*, 60 (2007), 214–30.

The deficiency of the Dogstar Argument notwithstanding, it must be acknowledged, as Long and Sedley, who rightly criticise the argument as “garbled”⁶, do, that “the same point is better argued”⁷ in § 14. In this paragraph an argument is sketched which amounts to inferring (9) from (2) and (4), in accordance with the valid rule of inference that from a strict implication and the necessity of its antecedent the necessity of its consequent can be inferred.

It should be noted that the Dogstar Argument is regarded by Cicero as a special instance of a more general argument, the conclusion of which is formulated by him, albeit in a rather misleading way, as asserting that for everything of which it is false to say that it will happen it is impossible that it happen (“omne igitur, quod falsum dicitur in futuro, id fieri non potest”: § 12). What are the premises of this argument? An answer to this question can be elicited from the end of § 14, where Cicero raises the following objection to Chrysippus’ attempt to evade the conclusion of the Dogstar Argument by disputing the validity of the rule of inference just mentioned: “But the fact remains that if there is a natural cause for Fabius’ not dying at sea, Fabius cannot die at sea”⁸. This objection suggests that the Divination Argument, as the general argument of which the Dogstar Argument is a special instance may be called, runs as follows:

Every event which will never occur is such that its future non-occurrence is naturally caused (and, hence, necessarily implied) by the past occurrence of some event which already has occurred. But every event which already has occurred is such that it is (now) necessary for it to have occurred. Therefore every event which will never occur is such that it is (now) necessary for it not to occur and, hence, (now) impossible for it to occur.

As we learn from § 13, in Cicero’s opinion Chrysippus is committed, if he endorses the divine predictions, not only to the view that for everything of which it is *false* to say that it will happen it is *impossible* that it happen, but also to the view that for everything of which it is *true* to say that it will happen it is *necessary* that it happen. There is good reason, therefore, to believe that Cicero has in mind two versions of the Divination Argument, the second of which can be paraphrased as follows:

Every event which will sometime occur is such that its future occurrence is naturally caused (and, hence, necessarily implied) by the past occurrence of some event which already has occurred. But every event which already has occurred is

⁶ Long-Sedley II 1987, 235.

⁷ Ibid.

⁸ Translation: Long-Sedley I 1987, 232.

such that it is (now) necessary for it to have occurred. Therefore every event which will sometime occur is such that it is (now) necessary for it to occur.

Using the modal operators “*M*” and “*N*” as before and the tense-logical operators “*F*” and “*P*” in the sense of “It will be the case that ...” and “It has been the case that ...”, respectively, interpreting the variables “*x*” and “*y*” as ranging over events both the occurrence and the non-occurrence of which is conceivable and abbreviating by the predicate letter “*O*” the predicate “occurs”, we can formalize the two versions of the Divination Argument — let us call them version A and version B — as follows (“MPredL” being short for “rule of inference derived from the laws of modal predicate logic”):

Version A

- | | | | |
|--------|-----|---|-----------------------------|
| {1} | (1) | $(\forall x)(\sim FOx \rightarrow (\exists y)(N(POy \rightarrow \sim FOx) \& POy))$ | premise 1 |
| {2} | (2) | $(\forall x)(POx \rightarrow N(POx))$ | premise 2 |
| {1, 2} | (3) | $(\forall x)(\sim FOx \rightarrow \sim M(FOx))$ | 1, 2: MPredL, def. <i>N</i> |

Version B

- | | | | |
|--------|-----|---|--------------|
| {1} | (1) | $(\forall x)(FOx \rightarrow (\exists y)(N(POy \rightarrow FOx) \& POy))$ | premise 1 |
| {2} | (2) | $(\forall x)(POx \rightarrow N(POx))$ | premise 2 |
| {1, 2} | (3) | $(\forall x)(FOx \rightarrow N(FOx))$ | 1, 2: MPredL |

The view expressed by the respective conclusions of the two versions of the Divination Argument is ascribed by Cicero to Diodorus Cronus whom he claims Chrysippus to be committed to following against his will. Is Cicero justified in ascribing to Diodorus the view in question? As for that part of this view which is expressed by the conclusion of version A of the Divination Argument, it is, in a slightly different form, in which Cicero also presents it (cf. §§ 13 and 17), namely in the form of the thesis that only what either is or will be the case is possible, reliably attested by other sources as the view which Diodorus tried to defend with the help of his famous Master Argument. Whether Cicero’s ascription to Diodorus of the view which is expressed by the conclusion of version B of the Divination Argument is warranted, too, depends on whether the Master Argument, which is not mentioned by Cicero, can be modified in such way that it can be used to argue for this view as well.

As we know from the Stoic philosopher Epictetus, to whom we owe the fullest account of it, Diodorus’ argument is based on the following three statements⁹:

⁹ Translation: Long-Sedley I 1987, 230.

- (1) “Every past truth is necessary”,
- (2) “Something impossible does not follow from something possible”,
- (3) “There is something possible which neither is nor will be true”,

where “to be true” means “to be the case”. According to Epictetus’ report, Diodorus, being convinced that these statements form an inconsistent triad, tried to derive from the first two as premises the negation of the third, namely the statement

- (3’) “Nothing which neither is nor will be true is possible”¹⁰.

Unfortunately, on the question how Diodorus managed to accomplish this task Epictetus is silent. In any case Diodorus, who did not have at his disposal the tools of modern formal logic, must have presented his argument in an informal manner; and since in Antiquity this argument “was a favourite subject of learned conversation even at dinner”¹¹, it “cannot have been unduly complex in structure”, as Tony Long and David Sedley rightly point out¹². The most probable guess as to the way in which Diodorus argued seems to me to be the following one, which I have borrowed in a slightly modified form from Arthur Norman Prior¹³:

If it neither is nor ever will be the case that such and such happens, it is not the case that it is and always has been true that the thing in question happens or will happen ($\sim Fp \rightarrow \sim HFp$). But if this is not the case, it is impossible ($\sim HFp \rightarrow \sim MHFp$), because its not being the case is a “past truth”, i. e., a truth about the past and, hence, a necessary truth. But if it is impossible that it is and always has been true that the thing in question happens or will happen, what this impossibility follows from, namely that it is the case that the thing in question happens, is impossible too ($\sim MHFp \rightarrow \sim Mp$), because something impossible does not follow from something possible. Hence, nothing which neither is nor ever will be the case is possible ($\sim Fp \rightarrow \sim Mp$)¹⁴.

If this reconstruction is faithful to Diodorus’ intention, his argument rests on the tacit assumption that it necessarily holds good that if it is the case that such and such happens it is and always has been true that the thing in question happens or will

¹⁰ Translation: *ibid.*

¹¹ Long-Sedley II 1987, 233.

¹² *Ibid.*; cf. also Sedley 1977, 81. Nevertheless the Master Argument seems not to have been entirely easy to understand; for, as Bob Sharples has pointed out to me, it is denounced by Plutarch (*De tuenda sanitate praecepta*, 133 B–C) as causing a headache to those who discuss it over dinner.

¹³ Cf. Prior 1967, 32–33. My modification of Prior’s reconstruction of the Master Argument will be explained below.

¹⁴ For the logical formulae which I have added in parentheses see below.

happen ($N(p \rightarrow HFp)$). That this assumption is not mentioned by Epictetus is not to be wondered at. For from a Stoic point of view it is perfectly legitimate to make it¹⁵.

Using the modal operators “ M ” and “ N ” as before and the tense-logical operators “ F ”, “ P ”, and “ H ”, divergently from my previous use of the first two of them, in the sense of “It is or will be the case that ...”, “It is or has been the case that ...”, and “It is and always has been the case that ...”, respectively, “ $H\alpha$ ” being defined as “ $\sim P\sim\alpha$ ”, we can represent the Master Argument by means of the following logical derivation:

{1}	(1) $P\alpha \rightarrow NP\alpha$	premise 1
{2}	(2) $N(\alpha \rightarrow \beta) \rightarrow (\sim M\beta \rightarrow \sim M\alpha)$	premise 2
{1}	(3) $\sim H\alpha \rightarrow \sim MH\alpha$	1, $\alpha/\sim\alpha$, def. H , def. N
{4}	(4) $N(p \rightarrow HFp)$	additional premise
Λ	(5) $\sim Fp \rightarrow \sim HFp$	theorem
{1}	(6) $\sim HFp \rightarrow \sim MHFp$	3, α/Fp
{2, 4}	(7) $\sim MHFp \rightarrow \sim Mp$	2, α/p , β/HFp , 4: <i>modus ponens</i>
{1, 2, 4}	(8) $\sim Fp \rightarrow \sim Mp$	5, 6, 7: hypothetical syllogism

My use of the operators “ F ”, “ P ”, and “ H ” differs from Prior’s use of them in that the reference to what now is the case, which Prior excludes from their meaning, is included in the meaning of each of them. Thus, what the formulae “ $F\alpha$ ”, “ $P\alpha$ ”, and “ $H\alpha$ ” express, if the operators in question are used in this sense, is the same as what is expressed by the formulae “ $\alpha \vee F\alpha$ ”, “ $\alpha \vee P\alpha$ ”, and “ $\alpha \& H\alpha$ ”, respectively, if they are used in Prior’s sense. Prior represents the sentences which are represented by the formulae appearing on lines (5) and (8) of my logical derivation by formulae which can be translated from the Polish notation used by him into my symbolism as follows:

- (5P) $(\sim p \& \sim Fp) \rightarrow P\sim Fp$,
 (8P) $(\sim p \& \sim Fp) \rightarrow \sim Mp$.

Due to the different senses in which the tense-logical operators are used in (5P), on the one hand, and in (5), on the other hand, (5P) is true, as Prior himself concedes¹⁶, only on the condition that time is discrete, whereas its counterpart (5), being equivalent to

$$(5'P) (\sim p \& \sim Fp) \rightarrow ((\sim p \& \sim Fp) \vee P(\sim p \& \sim Fp)),$$

¹⁵ Cf. Sedley 1977, 98.

¹⁶ Cf. Prior 1967, 49.

in which “*F*” and “*P*” are used in Prior’s sense, is logically true and, hence, does not function as a second additional premise, but as a theorem, the set of premises from which it is derivable being the empty set of statements Λ . It should be noted on this occasion that, strictly speaking, this is true also of the statement usually regarded as the second premise of the Master Argument, which is a theorem of modal propositional logic. What counts in favour of (5) and against (5P) is the fact that the Stoics, who did not share Diodorus’ view that time is discrete¹⁷, do not seem to have had an understanding of the Master Argument on which they could have objected to it that it tacitly presupposes the discreteness of time.

In my previously published work on the Master Argument¹⁸ I took it for granted that in the conclusion of this argument Prior’s “*Mp*” should be replaced by “*MFp*” and, consequently, in its additional premise Prior’s “*p*” by “*Fp*”. What induced me to deem these replacements necessary is the fact that within the framework of tense logic “*p*” is short for “It is now the case that *p*”, from which I inferred that “*Mp*” is short for “It is now possible that it is now the case that *p*” and, thus, abbreviates a type of sentence which cannot be used to make a statement of possibility in that sense of the word “possible” which Diodorus intended to define.

This inference is mistaken, however, for the following reason: If we try to reconstruct Diodorus’ modal theory in terms of modern possible worlds semantics, we must take into account a fact which I have so far ignored, namely the fact that in Diodorus’ theory the role of possible worlds is played by points of time within the real history of the actual world, the relation of accessibility being such that a point of time *t*’ is accessible from a point of time *t* if and only if *t*’ is either identical with or later than *t*¹⁹. This being so, just as in ordinary modal logic a sentence is deprived of its reference to the actual world when a modal operator is prefixed to it, in Diodorus’ system a sentence is deprived, when this is done, of its reference to the present point of time. Consequently, just as in ordinary modal logic a statement of the form “*Mp*”, being true if and only if in some possible world which is accessible from the actual one it is the case that *p*, does not state that in the actual world it is possible that *in the actual world* it is the case that *p*, but simply that in the actual world it is possible that (it is the case that) *p*, in Diodorus’ system a statement of the form “*Mp*”, being true if and only if at some point of time which is accessible from the present one (i. e., at some point of time which is either identical with or later than the present

¹⁷ Cf. Long-Sedley I 1987, 304 (51B 3) and 307.

¹⁸ Cf. Weidemann 1987, 1993, 1994, 1999, and 2000.

¹⁹ As we shall see below, it is on account of his definitions of the modal notions of possibility and necessity that this semantic theory can be attributed to Diodorus.

one) it is the case that p , does not state that it is now possible that p now, but simply that it is now possible that p .

Not only is there no need, then, to replace Prior's " Mp " by " MFp " in the conclusion of the Master Argument, but there is also a strong objection against doing so: If it were in the sense of " $\sim Fp \rightarrow \sim MFp$ " that Diodorus wanted the conclusion of this argument to be understood, he could have acknowledged as statements of possibility those statements only in which the M -operator is immediately followed by the F -operator and, consequently, as statements of necessity those statements only in which the N -operator is immediately followed by the negated F -operator. As the statements which he uses as premises of the Master Argument show, however, he is far from restricting the applicability of the modal notions of possibility and necessity in this way.

In his review of my article "Zeit und Wahrheit bei Diodor" Mauro Mariani extensively discusses the question whether in the conclusion of the Master Argument we should write " Mp " or " MFp "²⁰. For the reasons just stated I cannot subscribe to his concluding remark, flattering though it is, that in writing " MFp " "Weidemann, pur muovendosi nella scia di Prior, sembra cogliere meglio di quest'ultimo il significato della conclusione del 'Dominatore'"²¹. As I must ultimately confess, it is undoubtedly Prior who has better grasped the meaning of the conclusion of the Master Argument.

If we compare the Master Argument with version A of the Divination Argument, we can detect, the slightly different senses in which the tense-logical operators are used in each of these two arguments notwithstanding, some striking similarities. Apart from the fact that, for the reason just stated, the possibility operator " M " is not followed in it by the future-tense operator " F ", the conclusion of the Master Argument exactly corresponds to the conclusion of version A of the Divination Argument, whereas the first premise of the former has its exact counterpart in the second premise of the latter. As for the second premise of the Master Argument, which, as I already mentioned, is a theorem of modal logic, it is used in version A of the Divination Argument as the rule of inference which is derivable from the axiom of modal logic that if a statement necessarily implies some other statement the necessity of the former implies the necessity of the latter, to which the theorem in question is logically equivalent. Finally the additional premise of the Master Argument does essentially the same job which is done by that part of the first premise of version A of the Divination Argument according to which the past

²⁰ Cf. Mariani 1997, 30–33.

²¹ Mariani 1997, 33.

occurrence of event y necessarily implies the future non-occurrence of event x , namely the job which is described by Michael J. White as “the transmission of the necessity of the past to the future *via* the conditional necessity of a true entailment”²². Commenting on the Dogstar Argument already Prior aptly remarked: “This is put forward by Cicero as a kind of argument which Diodorus would use. It does have something of the flavour of the Master-argument; like the latter, it is directed against those who argue that we have no control over the past but think we have some over the future; and in both cases the trick appears to be that of conveying the admitted necessity from the past to the future by means of some proposition that necessarily connects the two”²³.

The form in which I have, following Prior, stated the additional premise of the Master Argument must not mislead us into thinking that that to which this premise transmits the necessity of a past truth and, hence, the impossibility of a past falsehood is not the future, but only the present. For we must not forget that the consequent of the conditional statement “If it is now impossible that HFp , it is now impossible that p ”, which is derivable from this premise and premise 2 — see line (7) of the above derivation —, does not assert that it is now impossible that p *now*, but simply that it is now impossible that p . Given the peculiar points of time semantics which underlies Diodorus’ modal theory, a statement of the form “It is now impossible that p ” is true, according to this theory, if and only if at no point of time which is accessible from the present one, i. e., at no point of time which is either identical with or later than the present one, it is the case that p . Thus, the impossibility which is transmitted *via* the additional premise of the Master Argument from the *past* falsehood that it is and always has been the case that it is or will be the case that p to the *present* falsehood that it is the case that p makes of the latter a falsehood which will remain a present falsehood throughout the *future*.

Adopting a terminology suggested by Michael J. White, we may call the additional premise of the Master Argument a “truth-value link” principle and those parts of the respective first premises of the two versions of the Divination Argument which express the necessary implication by the past occurrence of event y of the future non-occurrence of event x and its future occurrence, respectively, “causal-astrological link” principles²⁴. At first sight it might be tempting to suppose that the Master Argument can be turned into an argument which instead of the thesis that “whatever will not be is impossible” yields as conclusion the thesis that “whatever

²² White 1985, 86.

²³ Prior 1967, 116.

²⁴ Cf. White 1985, 81 and 86.

will be is necessary”²⁵ by substituting for its truth-value link principle, which corresponds to the causal-astrological link principle of version A of the Divination Argument, a truth-value link principle that corresponds to the causal-astrological link principle of version B of the Divination Argument. On further consideration, however, the attempt to modify the Master Argument in this way proves to be doomed to failure²⁶.

What comes closest to the desired result of such a modification is an argument that can be represented by means of the following logical derivation:

{1}	(1) $H\alpha \rightarrow NH\alpha$	premise 1
{2}	(2) $N(\alpha \rightarrow \beta) \rightarrow (\sim M\beta \rightarrow \sim M\alpha)$	premise 2
{1}	(3) $H\alpha \rightarrow \sim M\sim H\alpha$	1, def. N
{4}	(4) $Fp \rightarrow HFp$	additional premise
Λ	(5) $N(\sim Fp \rightarrow \sim HFp)$	theorem
{1}	(6) $HFp \rightarrow \sim M\sim HFp$	3, α/Fp
{2}	(7) $\sim M\sim HFp \rightarrow \sim M\sim Fp$	2, $\alpha/\sim Fp$, $\beta/\sim HFp$, 5: <i>modus ponens</i>
{1, 2, 4}	(8) $Fp \rightarrow NFp$	4, 6, 7: hypothetical syllogism, def. N

Unfortunately this argument — let us call it the modified Master Argument — has two shortcomings. First, what on the analogy of the conclusion of the genuine Master Argument we should like to have got as its conclusion is not the statement “ $Fp \rightarrow NFp$ ”, but the statement “ $Fp \rightarrow Np$ ”, which it could yield as conclusion only if in line (5) the theorem “ $N(\sim Fp \rightarrow \sim HFp)$ ” were replaced by the obviously false premise “ $N(\sim p \rightarrow \sim HFp)$ ”; and, second, it rests on the false assumption that Diodorus wanted the first premise of the Master Argument to be understood not only in the sense that whatever is *or has been* the case necessarily is or has been the case, but also in the sense that whatever is *and always has been* the case necessarily is and always has been the case.

It is for the following reason that the assumption just mentioned is false: The conclusion of the Master Argument is a conditional statement which in conjunction with its converse, the truth of which Diodorus seems to have taken for granted, yields a definition of the notion of possibility according to which something is possible if and only if it now is or sometime will be the case ($M\alpha := F\alpha$). Given that something is necessary if and only if its contradictory opposite is impossible, this definition of the notion of possibility implies a definition of the notion of necessity

²⁵ Translations from *fat.* 13: Long-Sedley I 1987, 232.

²⁶ Cf. for this attempt Weidemann 1993, 327–28, and 1994, 18.

according to which something is necessary if and only if it now is and always will be the case ($N\alpha := G\alpha$, “ $G\alpha$ ” being defined as “ $\sim F\sim\alpha$ ”)²⁷. If then in Diodorus’ view “ $H\alpha$ ” implied “ $NH\alpha$ ”, it would have to imply “ $GH\alpha$ ” as well, what it evidently does not. Consequently, what counts as a “past truth” in the sense of the first premise of the Master Argument is not the truth of whichever true past-tense statement you like, but, as Nicholas Denyer has rightly stressed²⁸, only the truth of a true past-tense statement which is governed either by the operator “ P ” or, what amounts to the same, by the *negated* operator “ H ”. Even if for us the thesis that whatever is *and always has been* the case necessarily is and always has been the case has the same plausibility as the thesis that whatever is *or has been* the case necessarily is or has been the case, for Diodorus it cannot have been plausible at all²⁹.

In view of the foregoing considerations Cicero’s report that in addition to the opinion that whatever will not be the case is impossible Diodorus held the opinion that whatever will be the case is necessary must be dismissed as unreliable³⁰. How is Cicero’s error to be explained? Perhaps he drew his report from a source in which together with the Master Argument the modified Master Argument was to be found; or he took over from a source in which the conclusion of the Master Argument was

²⁷ These definitions of the modal notions are ascribed to Diodorus by Boethius (cf. Long-Sedley I-II 1987, text 38C).

²⁸ Cf. Denyer 1981, 36–37 and 50.

²⁹ *Pace* Mariani, who (on the basis of Prior’s interpretation of the tense-logical operators) unreservedly maintains that the thesis “ $Hp \rightarrow \sim M\sim Hp$ ” “è un principio tanto plausibile quanto lo è (A1)” (1997, 33), (A1) being Prior’s version of the first premise of the Master Argument, namely “ $Pp \rightarrow \sim M\sim Pp$ ” (cf. 1997, 29). It should be noticed in this connexion that not only “ $Hp \rightarrow \sim M\sim Hp$ ”, but also “ $p \rightarrow \sim M\sim p$ ”, which according to Mariani “esprime la necessità del presente” (1997, 33), does not hold in Diodorus’ system. The necessity of the present can be expressed in this system only as included in the necessity of the past as a limiting case by means of my version of the first premise of the Master Argument, which can be rewritten, if “ P ” is used in Prior’s sense, as “ $(\alpha \vee P\alpha) \rightarrow N(\alpha \vee P\alpha)$ ”. What the premise in question is taken to state, if this version is adopted, is not, as Gaskin claims, “that past *and present* truths are necessary” (1995, 258, note 36; Gaskin’s emphasis), but rather that *past and present* truths are necessarily such that they are *past or present* truths. Diodorus needed the premise in question in the version I suggest, if he did not wish the soundness of his argument to depend on the correctness of the disputed view that time is discrete.

³⁰ Scholars are divided on this matter. Contrary to Denyer, who asserts: “There are several reasons why we may happily disagree with Cicero and not attribute to Diodorus this belief in the necessity of the future” (1981, 51), Gaskin maintains that the ascription of this belief to Diodorus “is warranted” (1995, 306). According to Sedley Cicero’s testimony can be vindicated by interpreting Diodorus’ definition of the notion of necessity as saying that what a *dated future-tense* statement asserts to be the case is necessary if and only if the statement in question is true and always will be true *until the date to which it refers* (cf. Sedley 2005, 247). This interpretation hardly squares with Diodorus’ definition of the notion of possibility, however, which, being understood as saying that something is possible if and only if the statement which asserts it to be the case is true *or sometime will be true*, obviously applies to what is asserted to be the case by *undated* statements only.

misunderstood in the sense of the formula “ $\sim Fp \rightarrow \sim MFp$ ” the mistaken belief that, thus understood, the conclusion of this argument implies the conclusion of its modified counterpart, whose sense is expressed by the formula “ $Fp \rightarrow NFp$ ”. The belief in question is mistaken because from the fact that if every falsehood were impossible every truth would be necessary, which seems to give it support, it does not follow that if every falsehood of the form “ Fp ” is impossible every truth of the form “ Fp ” is necessary.

Cicero’s report of Diodorus’ modal theory reflects an understanding of this theory that is unfaithful to the spirit in which it was conceived. In order to understand this theory correctly it is mandatory to be aware of the peculiarity of the rather unusual semantics on which it rests. What this semantics is like can best be learned from Diodorus’ definitions of the modal notions, which I already mentioned. For if, on the one hand, it holds in general that something is *possible* if and only if it is the case in *some possible world* which is accessible from the actual one and *necessary* if and only if it is the case in *every such world*, and if, on the other hand, it holds in Diodorus’ theory that something is *possible* if and only if it *now is or sometime will be* the case and *necessary* if and only if it *now is and always will be* the case, the role of the set of those possible worlds which are accessible from the actual one is played in Diodorus’ theory by the set of those points of time within the real history of the actual world which are accessible from the present one in that they are either identical with or later than it.

If it is points of time within the real history of the world and not different routes the development of the world can take that play the role of possible worlds in Diodorus’ modal theory, there is only one possible route, according to this theory, which the development of the world admits of. Thus, this theory presupposes the strongly deterministic view that the future does not branch, but is as linear and, hence, fixed as the past. By defining the notions of possibility and necessity in a way that keeps them distinct not only with respect to their intensions, but also regarding their extensions, Diodorus tried to evade the determinism to which he was against his will, and perhaps even without his knowledge, committed by the implicit assumptions of his theory.

Concerning the dispute which his Master Argument provoked among the Stoics we are provided by Cicero with a piece of information which is confirmed by the report we owe to Epictetus³¹. Cicero informs us, in § 14, that contrary to Cleanthes, who denied that every past truth is necessary, Chrysippus endorsed this view, which is expressed by the first premise of the Master Argument, but refused to accept as

³¹ Cf. Long-Sedley I-II 1987, text 38A.

universally valid the rule of inference which permits one to infer from a strict implication and the necessity of its antecedent the necessity of its consequent. By rejecting this rule he implicitly rejected the theorem of modal logic, known as the second premise of the Master Argument, that something impossible does not follow from something possible, whose explicit rejection is ascribed to him by Epictetus.

Chrysippus' rejection of the rule of inference in question is the first of two different moves he made in order to escape his alleged commitment to Diodorus' modal theory³². The second of these two moves, which is extensively discussed by Cicero in §§ 15–16, consists in denying that the astrological principles of divination are adequately formulated as conditional statements and prescribing that they be formulated instead as negated conjunctive statements whose conjuncts are the respective antecedents of the conditional statements they are meant to replace and the respective negations of their consequents. In the case of the Dogstar Argument, for instance, its first premise ought to be formulated, according to Chrysippus' prescription, not as the statement "If someone was born with the Dogstar rising, that man will not die at sea", but rather as the statement "It is not the case both that someone was born with the Dogstar rising and that that man will die at sea" (§ 15)³³.

Cicero's eagerness to ridicule this move as being nothing but an arbitrary and futile regimentation of ordinary language betrays his complete failure to see its point. Chrysippus, by whom conditional statements were conceived of as expressing strict implications, obviously held this sort of statement to be too strong an expression for the merely empirical connexion between an astrological portent and what it portends. Not having at his disposal the conditional "if" formulation to express the weaker concept of material implication, he took advantage of the fact that a conditional statement which gives expression to such an implication is logically equivalent to the negated conjunction of its antecedent with the negation of its consequent.

The point of Chrysippus' second move, which makes his first move — that of disputing the second premise of the Master Argument — pointless, has succinctly been described by David Sedley as follows: "Chrysippus recommends the weaker formulation because it prevents the necessity of the antecedent from being transmitted to the consequent as it would be in the 'if' formulation [...]. It may be a necessary, because past, truth that Fabius was born at the rising of the Dogstar, but

³² Cf. Sharples 1991, 169.

³³ Translation: Sharples 1991, 67.

by sticking to material implication Chrysippus escapes the deterministic consequences of having to label it a necessary truth that Fabius will not die at sea³⁴.

In § 17 and the first half of § 18 Cicero argues that Diodorus' position does not have the unwelcome deterministic implications for which Chrysippus tries to avoid being committed to it. The thesis that whatever will be the case is necessary, which he ascribes to Diodorus, is to be understood, according to him, in the quite innocuous sense that a true future-tense statement cannot change its truth-value any more than a true past-tense statement can. Take, for instance, the statement "Scipio will die at night in his bedroom from a violent attack" (§ 18)³⁵. If this statement is true, what it asserts to be the case is necessary, according to the position ascribed by Cicero to Diodorus, not in any deterministic sense, but only in the sense that it is impossible for it to turn from a true statement into a false one³⁶.

That Cicero misunderstood Diodorus' modal theory was clearly seen already by Leibniz, who in his *Essais de Théodicée*, referring to a letter in which Cicero espouses this theory (*ad fam.* IX 4), rightly points out that the writer of this letter seems not to have sufficiently grasped what follows from Diodorus' position, because he thought it should be preferred to that of Chrysippus: "Il paroît assés que Ciceron [...] ne comprenoit pas assés la consequence de l'opinion de Diodore, puisqu'il la trouvoit preferable" (§ 170)³⁷.

Universität Münster

Hermann Weidemann

³⁴ Sedley 1982, 254.

³⁵ Translation: Sharples 1991, 69.

³⁶ Cf. Sedley 2005, 247–51.

³⁷ Gerhardt 1885, 215.

BIBLIOGRAPHY

- Denyer 1981 N. Denyer, 'Time and modality in Diodorus Cronus', *Theoria*, 47 (1981), 31–53.
- Gaskin 1995 R. Gaskin, *The Sea Battle and the Master Argument. Aristotle and Diodorus Cronus on the Metaphysics of the Future*, Berlin - New York 1995.
- Gerhardt 1885 C. I. Gerhardt (ed.), *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, vol. 6, Berlin 1885.
- Kreter 2006 F. Kreter, *Kann Fabius bei einer Seeschlacht sterben? Die Geschichte der Logik des Kontingenzproblems von Aristoteles*, De interpretatione 9 bis Cicero, *De fato* (Bochumer Altertumswissenschaftliches Colloquium, Bd. 74), Trier 2006.
- Long-Sedley I-II 1987 A. A. Long, D. N. Sedley, *The Hellenistic philosophers*, vol. 1: *Translations of the principal sources with philosophical commentary*, vol. 2: *Greek and Latin texts with notes and bibliography*, Cambridge 1987.
- Mariani 1997 M. Mariani, 'Alcune osservazioni su modalità, verità e paradossi', *Dianoia*, 2 (1997), 27–50.
- Prior 1967 A. N. Prior, *Past, Present, and Future*, Oxford 1967.
- Sedley 1977 D. Sedley, 'Diodorus Cronus and Hellenistic philosophy', *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 203, N. S. 23 (1977), 74–120.
- Sedley 1982 D. Sedley, 'On Signs', in J. Barnes, J. Brunschwig, M. Burnyeat, M. Schofield (eds.), *Science and Speculation: Studies in Hellenistic theory and practice*, Cambridge-Paris 1982, 239–272.
- Sedley 2005 D. Sedley, 'Verità futura e causalità nel *De fato* di Cicerone', in C. Natali e S. Maso (eds.), *La catena delle cause. Determinismo e antideterminismo nel pensiero antico e contemporaneo*, Amsterdam 2005, 241–254.
- Sharples 1991 *Cicero. On Fate; Boethius. The Consolation of Philosophy IV.5-7 and V*, ed. with an introduction, translations and commentaries by R.W. Sharples, Warminster 1991.
- Weidemann 1987 H. Weidemann, 'Das sogenannte Meisterargument des Diodoros Kronos und der Aristotelische Möglichkeitsbegriff', *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 69 (1987), 18–53.

- Weidemann 1993 H. Weidemann, 'Zeit und Wahrheit bei Diodor', in K. Döring, Th. Ebert (eds.), *Dialektiker und Stoiker: Zur Logik der Stoa und ihrer Vorläufer*, Stuttgart 1993, 319–329.
- Weidemann 1994 H. Weidemann, 'Tiempo, verdad y posibilidad en Aristóteles y la Filosofía Helenística', *Δαίμων (Revista de Filosofía)*, 8 (1994), 5–21.
- Weidemann 1999 H. Weidemann, 'Aus etwas Möglichem folgt nichts Unmögliches: Zum Verständnis der zweiten Prämisse von Diodors Meisterargument', in U. Meixner, A. Newen (eds.), *Philosophiegeschichte und logische Analyse 2: Antike Philosophie (mit einem Schwerpunkt zum Meisterargument)*, Paderborn 1999, 189–202.
- Weidemann 2000 H. Weidemann, 'Diodor: Logik und Common Sense', in M. Erler, A. Graeser (eds.), *Philosophen des Altertums*, Bd. I: *Von der Frühzeit bis zur Klassik*, Darmstadt 2000, 182–190.
- White 1985 M. J. White, *Agency and Integrality. Philosophical Themes in the Ancient Discussions of Determinism and Responsibility*, Dordrecht-Boston-Lancaster-Tokyo 1985.

“SED HAEC HACTENUS: ALIA VIDEAMUS”, *DE FATO* 20¹

In the middle of section 20 Cicero says “Enough of these matters: let us consider others.” (This is the start of chapter 10 according to the larger division). The appearance of a change of topic is however deceptive. The Epicurean argument that has been challenged in 19-20a, and the Stoic argument outlined in 20b-21a, are presented by Cicero as in effect mirror images of each other, as becomes clear in 21b, and they need to be considered together. (I will throughout use expressions like “20a” for “the first part of section 20”, and so on)². Moreover, this is not simply an issue of the structure of Cicero’s treatise, of purely internal interest; the relation between the Epicurean and Stoic arguments has in recent years played a central role in debates about the whole history of the problem of free-will and determinism in antiquity.

In section 1 of this paper I will consider recent discussions of the original significance of the Epicurean argument and the way in which Cicero may have modified it, and the wider implications this may have for the history of the free-will problem. Section 2 will be concerned with the relation between the Epicurean and the Stoic arguments as presented by Cicero, and section 3 will consider why, since Cicero presents the two arguments as in effect mirror images of each other, he nevertheless marks a transition with the words quoted at the start of this paper. In the case of section 1 and section 2 in particular discussion of Cicero’s treatment may in fact be discussion of how the material was treated by his more or less immediate source or sources, but consideration here must inevitably remain to some extent speculative.

1. What was the original form of the Epicurean argument?

Susanne Bobzien has argued that in two respects, of which the second will concern us more, Epicurus’ argument has been re-cast by Cicero, and probably already by Carneades, to make it the mirror image of the Stoic argument. First, she claims (1998a, 76-78) that the Stoics argued from the Principle of Bivalence, “every

¹ This is a version of the paper given in Venice on 11 July 2006, revised in the light of discussion there. I am particularly grateful to Carlos Levy, Aldo Magris, Francesca Masi, Carlo Natali, David Sedley and Hermann Weidemann for their comments, and to Carlo Natali and Stefano Maso for inviting me to speak at the conference.

² Specifically, 20b begins with *Sed haec hactenus* (the start of ch. X), 21b with *Itaque contendit omnis nervos Chrysippus*, and 23a ends with *naturalis motus avellere* (the end of ch. X).

proposition is either true or false”, while what the Epicureans denied was Excluded Middle (“either s or not-s must be true”)³. Cicero in her view has here re-cast the Epicurean argument in terms of the Principle of Bivalence in order to make the issues more similar. Her argument for this is twofold; she cites other passages in which what Cicero attributes to Epicurus is Excluded Middle⁴, and she notes the reference in Cicero, *fat.* 21b to “one or the other” (*alterum utrum*) of, by implication, two opposed propositions⁵. This first claim is persuasive; but it does not seem that it has any major *philosophical* implications⁶, except that the original formulation in terms of Excluded Middle provides the context for the position attributed to “the Epicureans” and ridiculed by Cicero in *fat.* 37-38, namely that “s or not-s” is true even though neither disjunct is. The importance of the first claim is rather that it alerts us to the possibility that Cicero may have changed the presentation of the argument in other respects too in order to accommodate it to his own discussion.

Bobzien’s second claim (1998a, 78-86) is that Epicurus’ argument, unlike the Stoic one, was not itself concerned with physical causation or with fate at all⁷, and that the reference to fate in 21b may have been added by Cicero. Again, the argument rests on the absence of reference to fate in the parallel texts in Cicero⁸,

³ I leave aside the issues concerning whether “must be true” should be included as part of the formulation or not.

⁴ Cicero, *fat.* 37, *Acad.* 2.97, *ND* 1.70. Bobzien 1998a, 76-77.

⁵ Bobzien 1998a, 77.

⁶ As opposed to historical ones; cf. Sedley 2005, 244 n.1, on the relation between Epicurus’ discussion and that of Aristotle in *De int.* 9.

⁷ She suggests that it may have been parallel to the Reaper argument – i.e., that it was concerned only with logical determinism. As she observes (1998a, 81 n.53), Long and Sedley take a different view; see the next note. In her 2000, 327 n.54, Bobzien argues that Epicurus’ example “either Hermarchus will be alive tomorrow, or he will not” (Cicero, *Acad.* 2 [*Lucullus*] 97; similarly, but with Epicurus himself as the example, *ND* 1.70) should probably not be taken as depending on any choice on Hermarchus’ part. The same might be said of “Epicurus will die at the age of 72” (Cicero, *fat.* 19) but not of “Carneades is going down into the Academy” (*ibid.*), or of some of Cicero’s Roman examples (“Cato will come into the Senate” and “Hortensius will come to his villa at Tusculum” in 28. Scipio’s being killed, in 18, depends on the choice of others; Scipio’s capturing Numantia, in 27, is more complex. The example of Philoctetes in 37 is presumably taken over from the preceding discussion).

⁸ Above, n.4; Bobzien 1998a, 81. At 81 n.53 she notes that Long and Sedley regard the reference to *natura rerum* in *Acad.* 2.97 as referring to causation, and replies, first that this is not evidence that Epicurus himself referred to causation in his reply to the argument from future truth (which may be granted; we are at the mercy of our sources, in Cicero’s *Academica* as much as in the *De fato*) and then that *even if* (italics mine) Epicurus mentioned causation, “this does not prove that *the argument* itself was concerned with causation in any way” (italics hers). This seems to amount to saying that Epicurus mentioned in the course of his argument something that was not relevant to it, or, putting it another way, that Epicurus’ own wording would not be the best guide to what he meant. Fowler 2002, 338, like Bobzien, sees the atomic swerve, which is relevant to physical

together with the argument that for Epicurus himself fate and necessity were distinct⁹. The claim that Epicurus did not himself link the issues of causal determinism and of future truth (I use the latter as shorthand for “the thesis that all propositions referring to the future are either true or false already”) is important for Bobzien as one aspect of her general thesis that something like the problem of freedom and determinism as known to modern philosophy only developed in the second century AD, and that for the early Hellenistic period we should speak rather of a series of problems, not yet connected with one another, of which logical determinism by future truth was one, freedom of agents from determination by *external causes* (only), or “autonomy”, another¹⁰.

There is no doubt that the Stoics *themselves* did not conceive of responsibility in terms of an absolute possibility of acting otherwise, free from determination by internal as well as by external causes¹¹; the issue is rather whether there were critics who already did so, and whether or not the early Stoics themselves thought it

causation, and the argument from future truth as originally unconnected for Epicurus (cf. O’Keefe 2005, 138 n.31). Fowler does however grant that “it may be that the [atomic swerve] was used to prove the unpredictability of future actions and thus to buttress the argument that statements about them do not possess a truth-value in the present.” The relationship might be the reverse, the position on future truth being prompted by the denial of determinism through the swerve. Fowler continues “It is noteworthy ... that sources outside Cicero do not associate Epicurus’ logical stance with the *clinamen*”; but the force of this is reduced by the fact that Cicero is (I think) the *only* source for Epicurus’ specifically logical stance.

⁹ Against which see O’Keefe 2005, 138-39 n.31.

¹⁰ Bobzien 1998b. Brennan 2001, and also 2005, 264-67 and 297-98, argues persuasively that the shift to interest in freedom from determination by internal causes as well as external ones has to do with the development of a narrower concept of the self, detectable already in the connection of desires with the body rather than the soul in the *Phaedo*. The Chrysippean treatment of desires as mistaken judgements could indeed be seen as a reaction against this narrower concept, a reaction which, like compatibilism itself, is appropriate to a holistic view of the universe and of the place of agents within it.

¹¹ The crucial issue here is that of freedom from determination by internal antecedent causes as well as by external ones. Formulations in terms of the possibility of doing otherwise are in themselves ambiguous between indeterminist and compatibilist interpretations (the possibility in the former case being absolute, in the latter qualified). Bobzien succeeds, indeed, in showing that Chrysippus and other early Stoics did not conceive of responsibility in terms of freedom to do otherwise (cf. her 1998a, 255). But she allows (1998a, 289) that for Chrysippus assent can be given or withheld, this of course to be understood in a compatibilist sense. Cf. Brennan 2005, 297-98. How we should interpret Aristotle’s statement at *Nicomachean Ethics* 3.5 1113b7-8 that, if acting depends on us, not acting does so too, is controversial. Compatibilists (for example Fine 1981, 578; Meyer 1993 and 1998) read this in a way that is compatible with determinism, for they assume that this is the natural assumption for Aristotle to make; so too Bobzien 1998b, 144, in the absence of explicit evidence for an incompatibilist reading being a live option in Aristotle’s time (see below in the text). Similarly, too, with Aristotle’s reference at *Eudemian Ethics* 2.6 1223a2-9 to things that we can cause to come about or not (on which see Natali’s paper in this volume).

necessary to respond on the critics' terms, even if the state of our sources may make it difficult both to distinguish these questions and to answer either of them. Bobzien is right, in other words, that there is no free-will problem *within* Stoic doctrine (411); what seems more questionable is her claim (279) that Chrysippus *and his opponents* (emphasis mine) argued on the basis that the agent's autonomy is all that is needed, rather than arguing about causal determinism. Second, there is in fact some evidence to suggest that freedom from all causal constraint, internal as well as external, was an issue of which Chrysippus *was* aware¹². Bobzien's arguments rest to a considerable extent on the principle that in reconstructing ancient debates we should not allow our own philosophical concerns to lead us to attribute to the ancients an interest in any issue where that interest is not explicitly attested for the thinker in question himself or for his predecessors and contemporaries¹³. As a general principle this is a sound one, but given the state of our first-hand evidence for early Hellenistic philosophy in particular it may at times be unduly restrictive.

O'Keefe agrees with Bobzien in regarding the issue of unqualified or absolute freedom to do otherwise as anachronistic for the early Hellenistic period¹⁴. Against Bobzien, however, O'Keefe has argued that a reference to fate *was* an original part of the Epicurean argument about future truth¹⁵. Bobzien herself adopts the view of Furley, that the atomic swerve was not to be closely linked with individual

¹² While arguing (1998a, 276) that the ἐπελευστική δύναμις rejected by Chrysippus in *SVF* 2.973 was not intended to introduce freedom to do otherwise, but only freedom from determination by external causes, Bobzien does accept that the issue is one of undetermined, or un-predetermined, motion. And she herself recognises (1998a, 314-29), in a different context, that sources such as Cicero *and Plutarch* misrepresent Chrysippus by presenting fate in terms of determination by external causes alone. May the same misunderstanding not be at work in Plutarch's representation of Chrysippus' position in *SVF* 2.973 as well?

¹³ Bobzien claims (1998a, 281) that there is no evidence for an indeterminist concept of responsibility in early Stoics, in other Hellenistic debates (the context implying, up to the time of Chrysippus) or in Aristotle. On the general methodological issue cf. Brennan 2001, 284.

¹⁴ *Lucretius* clearly links the atomic swerve with freedom from constraint by internal causes (2.289-293). It is true that Cicero's words in *fat.* 23, "if the atom were always carried along naturally by its weight in a necessary way, we would have no freedom, since the movement of our mind would be constrained by the movement of the atoms" (*si semper atomus gravitate ferretur naturali ac necessaria, nihil liberum nobis esset, cum ita moveretur animus ut atomorum motu cogeretur*) could be read as referring only to freedom of the mind from external constraint, but that hardly seems likely; Cicero knew perfectly well that for Epicurus the mind was itself made of atoms, and we know that he had read at least part of *Lucretius*' poem, whether or not that included 2.289-293. See further below, at nn.27-28, and Carlo Natali's paper in this volume.

¹⁵ O'Keefe 2005, 138-39 n.31. At 141 n.37 he notes that the Epicurean at Plutarch, *Pyth. Orac.* 10 398F argues that present existents are needed as the truthmakers of future contingents; but there is no explicit reference to present *causes* in that passage. Against Bobzien also Sedley 2005, 245 n.2 ad fin.

occurrences of free choice, but that its role was the negative one of bringing about breaks in causation at some point or other and thus ensuring that internal factors could not ultimately be traced back to external ones beyond our control¹⁶. O'Keefe however argues that the swerve for Epicurus was not connected with the analysis of free choice at all, since Epicurus was in his view concerned, in the context of human action, only with freedom from determination by external causes. Rather, in O'Keefe's view, Epicurus asserted that there is uncaused movement in order – and *only* in order – to be able to deny that every proposition is true or false and so be able to deny that everything is fated¹⁷. The connection of the swerve with the analysis of choices themselves, which all interpreters agree in regarding as problematic, was in O'Keefe's view a later development¹⁸.

The paradox is that, in the course of supporting Bobzien's general view that freedom to choose otherwise was not an issue in the early Hellenistic period, O'Keefe is *required* by his argument to reject her view that fate, in the sense of physical causation, formed no original part of the Epicurean argument reported by Cicero in 21b. For having denied the swerve any home in the analysis of choice, he has to relate the argument about future truth to causation for Epicurus himself in order to give the swerve a new home.

¹⁶ Bobzien 2000, 327-36; see also *ibid.* 300, 316-20, and 320-22 on Cicero, *fat.* 23. At 335-36 she offers two versions of this view: the first is that advanced by Furley himself, that the occurrence of a swerve at some point is enough to ensure that an agent's character now is not the inevitable result of his initial natural endowment and previous history, and that there is nothing more to be said about when or how such a swerve may have occurred. The second, and less implausible view is that conscious attempts to change one's character may sometimes escape causal determinism by the occurrence of swerves (see especially Bobzien 2000, 336 and n.99). At 322 Bobzien argues that if voluntary choices themselves involved swerves Carneades could not have argued, as Cicero at *fat.* 23 says he did, that the Epicureans would have done better to defend voluntary movement of the mind directly rather than to introduce the swerve. But Carneades may be read simply as attacking an Epicurean assumption that the swerve is a necessary condition for action to be truly voluntary, and this reading is neutral as to when the swerve is supposed to occur.

¹⁷ O'Keefe 2005, 17. Given the state of our evidence, O'Keefe's arguments for restricting the significance of the swerve for Epicurus himself are necessarily circumstantial. One is the lack of relevance of a specifically indeterminist conception of freedom to Epicurus' ethical goals (24). A second is the claim that what Epicurus objects to in Democritus (LS 20C(13)-(14)) is not so much determinism as eliminative reductionism (93; I use the combined expression, where O'Keefe argues that we should speak of eliminativism *rather than* reductionism). Above all O'Keefe appeals to Epicurus' historical context, one of arguments concerned with various forms of *logical* determinism – the Sea-Battle, the Reaper, the Master Argument and so on. Here O'Keefe 2005, (149-50) compares Aristotle; much will in turn depend, though, on whether one accepts a compatibilist reading of Aristotle (above, n.11).

¹⁸ O'Keefe 2005, 36 follows Bobzien in connecting the end of *Lucretius'* account with control over the development of our character.

2. The relation between the Epicurean and the Stoic arguments as presented by Cicero.

The original context of Epicurus' argument concerning future truth is not however our main concern; this is fortunate in view of the scantiness of the evidence which – unless more appears from Herculaneum – makes any definitive resolution impossible. What is clear, and rightly emphasised both by Bobzien (1998a, 84) and by O'Keefe, is that, in the discussion as presented by *Cicero*, Chrysippus and Epicurus are two sides of a single coin.

19-20a continue the argument of 17-18. In 17-18 it was argued, in effect, that the question of future truth and that of causation are separate. All future events are unchangeable, in the sense that what will be will be, but that is a quite separate issue from the question whether future events are already determined by physical causes. In 18b Cicero observes that there is no reason here for Epicurus to introduce the atomic swerve. The implication, in context, is that future truth does not imply that the things referred to are already determined by physical causes. 19-20a provide the explanation for 18b; 18b *asserts* that Epicurus did not need to postulate the atomic swerve because of worries about the deterministic implications of future truth, while 19-20a explains why this is so, arguing that future truth and causal determinism are two separate issues. That point will be repeated in sections 27-28.

In 18b-20a, then, Epicurus is portrayed as holding that to deny fate one needs both to deny the universal applicability of future truth and to assert uncaused movement; though Cicero appears to present Epicurus' reaction in a deliberately paradoxical form, suggesting that it was Epicurus' mistaken view about future truth that led him to fear fate and so introduce uncaused motion. Given that Cicero himself holds that the issues of future truth and of causal determinism are distinct, and that this implies that it is the latter issue that is the important one for human freedom, there is rhetorical advantage in representing Epicurus as only concerning himself with what is in fact the more important issue because he was concerned with the less important one and failed to distinguish the two¹⁹. Then, in 20b-21a,

¹⁹ *nec, cum haec ita sint, est causa cur Epicurus fatum extimescat.* True, to see Cicero as mocking Epicurus here *may* be over-interpretation; Cicero might just be pointing out that the logical determinism of future truth is a different issue from physical, causal determinism. But where Cicero and Epicurus are concerned the cynical reading may be the appropriate one. How Cicero presents Epicurus' position is a different issue from whether he – or his source – has foisted on Epicurus a connection between the issues of future truth and of physical determinism which was not originally part of Epicurus' own position at all.

Chrysippus is introduced as arguing that the truth or falsity of propositions shows that there is no uncaused movement and hence that all is fated²⁰.

More formally, for Epicurus,

(1) if every proposition is true or false, everything will be fated, and if there is no uncaused movement, everything will be fated;

for Chrysippus,

(2) that every proposition is true or false implies that there is no uncaused movement, and therefore that everything is fated²¹.

Both Epicurus and Chrysippus share the views

(3) if there is no uncaused movement, everything is fated;

(4) if not everything is fated, not every proposition is true or false;

whereas Cicero himself denies (3) and (4) and asserts

(5) the compossibility of (i) every proposition being true or false, (ii) there being no uncaused motion, and (iii) not everything being fated.

Even though he introduces Chrysippus' argument as a fresh topic, Cicero in 21a (*hic primum*) immediately responds to it by saying he would prefer to adopt *from*

²⁰ 20b does not specify future-tense propositions for Chrysippus, but they are presumably the ones at issue.

²¹ The actual statement of Chrysippus' argument in 20b-21a is more complex: schematically, if a = is true or false (of a proposition), b = is uncaused (of a movement or its consequences – see below), c = is fated, $ryx = y$ is the proposition stating the occurrence of event x, Cicero gives us

(i) $(x)(y)(ryx \rightarrow (bx \rightarrow \neg ay))$

(ii) $\exists x(bx) \rightarrow \exists y(\neg ay)$: (from (i))

(iii) $(y)(ay)$

(iv) $\neg \exists x(bx)$ (from (iii) and (i) by *modus tollendo tollens*)

(v) $(x)(\neg bx)$ (from (iv))

(vi) $(x)(\neg bx \rightarrow cx)$ (assumed)

(vii) $(x)(cx)$ (from (v) and (vi))

Characteristically, Chrysippus bases the general assertion in (i) on a generalisation over individuals in (ii) ((ii) is actually stated before (i), (i) being introduced by *enim*). In the argument from (i) to (ii) it is probably assumed that an event is uncaused either if it is itself an uncaused movement or if it is caused by one, but this is not in fact essential to the argument – it will be enough if the prediction of the uncaused movement itself is neither true nor false.

Epicurus the view that not every proposition is true or false rather than to accept that everything is fated. And in 21b²² he links by a “just so” (*ut ... sic*) Epicurus’ fear that

(6) if every proposition is true or false, everything will be fated

and Chrysippus’ fear that

(7) if not every proposition is true or false, not everything will be fated and there will be uncaused movement.

It is true that, as Sedley points out²³, the statement of Epicurus’ position *in this section* makes no explicit reference to causation; but, as he also notes, “fate” here must have a causal force for Cicero, and the connection, in Cicero’s view at least, between the issue of future truth and that of causal necessity for Epicurus has been sufficiently indicated in what has preceded. Cicero thus presents both Epicurus and Chrysippus as alike concerned with future truth, causation and fate, and as alike drawing their different conclusions, or sharing similar anxieties, because they are both committed to both (3) and (4). Cicero himself denies both (3), the claim that uncaused motion is required if everything is not to be fated, and (4), the claim that to deny fate involves denying that all propositions are either true or false; in effect, he finds a solution by saying that the disputing parties share mistaken premisses. The denial of (3) will in 23b ff. be attributed to Carneades; and it has been generally accepted that the credit for asserting (5) and arriving at a satisfactory solution of the paradox of future truth should be given to Carneades as well²⁴.

That Cicero treats the Epicurean and the Stoic positions as symmetrical in this way is significant. For the wider context in Cicero shows that for Cicero at least the question of future truth was itself connected not only with that of causation

²² At the start of 21b, indeed (*itaque contendit ... aut verum esse aut falsum*), Cicero presents Chrysippus as arguing *to* the claim that (p) every proposition is either true or false, rather than from it as in 20b. I suggested in my commentary (Sharples 1991, 174-75) that Cicero has been influenced by the rhetorical contrast with Epicurus’ denial of p in 21a. Bobzien 1998a, 84-85 argues that Cicero’s point is that Chrysippus was concerned to establish p as the starting-point of his argument. Johanson and Londey 1988 argue that while Greek sources for Stoic doctrines present being either true or false as a *property* of all propositions, Latin sources tend to present this as a *defining characteristic* of propositions as such.

²³ Sedley 2005, 252-53.

²⁴ This has been generally assumed, though it is not as far as I can see absolutely explicit in Cicero’s text; cf. for example Long 1974, 102, where the point depends on treating 23b-28 as a sequence of arguments from a single source.

generally but specifically with that of the freedom of our actions from determination by internal antecedent causes. In 23b ff. Cicero presents Carneades' rejection of

(3) if there is no uncaused movement, everything is fated

or assertion of

(8) the compossibility of "there is no uncaused movement" and "not everything is fated"²⁵

as an intended improvement on Epicurus' position. It follows that, at least as *Cicero* saw the matter, (1), (2) and (8) are all positions in the same debate. Consequently, if "not everything is fated" in (8) is concerned with, or at least *includes*, freedom from determination by internal antecedent causes, then it seems likely that *Cicero* at least thought that "not everything is fated" in Epicurus' view ((1)) did so as well²⁶.

The contrast in 25 between external causes and the nature of the thing itself might suggest that what is at issue is freedom only from determination by external causes, and not also from that by internal causes. However, Carneades' position, so interpreted, risks collapsing into that of Chrysippus. And Carneades, as reported by Cicero, rules out determination by "external and *antecedent* causes". If the implication is that our will is determined neither by external nor by antecedent causes, this rules out determination by internal causes that form part of a series of causes determining their successors, as in the Stoic view. Or, putting the point another way, in the context of such a view of determinism even internal causes are ultimately determined by external ones. It may be my nature that determines my actions now, but it, like everything else, was predetermined even before I was born, and thus predetermined by causes external to me²⁷. It seems natural to suppose that

²⁵ (8) being implied by (5). I leave aside here the question whether Carneades himself actually held that "every proposition is true or false", "there is no uncaused movement", and "not everything is fated" are all in fact *true*, and whether as an Academic Sceptic he should have been *holding* anything of the sort (see Natali's paper in the present volume). I also leave aside the question whether Carneades' attempt to find a third option between universal causal determinism and uncaused motions like the swerve is as successful as his solution to the problem of future truth; see on this Sharples 1991, 10, and references there.

²⁶ Duhot 1989, 196-97 argues that *Chrysippus'* argument is not in its original form but is an Academic reformulation for the sake of criticism. Bobzien allows (1998a, 3) that "Carneades brought together Epicurus' and Chrysippus' views on determinism (e.g. *Cic., fat.* 23)".

²⁷ The choice is thus between causes that are antecedent and (at least ultimately) external on the one hand, and those that are neither – free and non-predetermined volitions – on the other. A Stoic might indeed retort that even causes that existed before my birth are not external to me, because I

Carneades wants to challenge this whole picture, rather than that he is happy to allow determination by a combination of external and internal antecedent causes²⁸.

If (8) is read so as to include freedom from determination by antecedent internal constraint, the latter was an issue at least for Cicero in the first century BC. Moreover, either the argumentative structure of sections 19-25 is Cicero's own construction, or he owes it to an earlier source. If the latter is the case, freedom from *internal* necessity was already discussed together with the logical determinism of future truth, and distinguished from it, by that source. If that source was Clitomachus, presenting the arguments of Carneades, O'Keefe is right to argue that the problem of free will and determinism was in existence at least as early as Carneades²⁹ – and not, as Bobzien has argued, only in the second century AD.

3. Why the apparent fresh start at 20b?

If the structure of Cicero's argument in 19-21a is as I have argued it to be, we are left with the question why Cicero claims to be moving on to a fresh topic at the start of 20b. Yon suggests that the introduction in 18b of Epicurus' atomic swerve has "led to anticipation of issues that will not be taken up until 28, after the exposition and criticism of the position of Chrysippus"³⁰. Now, 28 takes up the point made in 19 against Epicurus' introduction of the atomic swerve in 18b, that future truth and causal determinism are two separate issues. Yon's point would thus at first sight seem to be that the discussion of causation in 18b-20a is a digression, and that in 20b Cicero wants to return to considerations of logical determinism specifically³¹.

am just a part of a greater whole; but it is not clear that Carneades would find this persuasive. It is true that the question of determination by a combination of external and internal causes is blurred by Cicero in the penultimate section of the treatise as we have it, at 41-45; cf. Donini 1974-1975. But there is a question whether Cicero is still following the same source at this point, and how the argument was developed in the lacuna after 45. See Donini 1989, 140ff.; Sharples 1991, 20-22, 193-94, and the modern literature referred to there.

²⁸ This is a restatement of the argument at Sharples 1991, 177.

²⁹ O'Keefe 2005, 9: "Carneades should be credited (or blamed) for first formulating a libertarian position on the "traditional" problem of free will and determinism, and ... via Cicero's *De fato*, it was transmitted to the western philosophical tradition in St. Augustine's *On free choice of the will*."

³⁰ "La critique de la solution radicale d'Epicure nous a en effet entraînés à des considérations anticipées, qui ne seront reprises que plus loin (XII, 28), quand aura été exposée et critiquée la thèse de Chrysippe." Yon 1933, 11 n.2.

³¹ In his introduction (xxii, n.2) Yon explains the point by saying that Chrysippus, like Diodorus, is concerned with logical determinism. It is true that that is the focus of 20b-21. But it is hardly the concern of 22-25, and it is the theme of logical determinism that is *taken up again* in 28a.

However, this hardly fits the text. For the issue of physical causation is explicit in Chrysippus' argument in 20b, and the atomic swerve specifically is the theme of 22-23. This might suggest that the important point in Yon's note is rather the reference to Chrysippus; 18b-20a may be a digression not because it is concerned with physical causation, but because it focuses on Epicurus. Indeed, Chrysippus is not named anywhere in 18b-20a. To be sure, to regard discussion of Epicurus as a digression anticipating 28ff. might still seem strange, given the discussion of the Epicurean atomic swerve in 22-25; but the oddity would be lessened if we saw Cicero there as presenting Carneades, not so much as saying that Epicurus and Chrysippus are both wrong, but rather as insisting that there is a better answer to Chrysippus than the one Epicurus can offer. In other words, the emphasis from 20b to 27 would be on the question "how to reply to Chrysippus?"³²

More probably, though, Yon's reference to section 28 in the note to his translation is misleading. For in his introduction he suggests that the point of the new beginning in 20b is that while 18b-20a give, as it were, Epicurus' reaction to Diodorus³³, the issue of the relation between future truth and causation cannot properly be discussed until Chrysippus' use of the former to support claims about the latter has been set out, starting in 20b³⁴. In that case, however, the return to the issue of future truth in its new context actually occurs at 26³⁵.

The answer to our problem, I suggest, is that Cicero's discussion is deliberately informal. 17-18 are still part of the discussion of quasi-Diodorean modalities³⁶, but

³² This, if accepted, would have two implications; first, the case for reading 23b as Carneades arguing on the Epicureans' own terms would be weakened (see Sharples 1993, 180-81); second, the argument at Sedley 2005, 245 and n.2 that the subject of *inquit* in 26a is Epicurus rather than Chrysippus would also be weakened. – I take this opportunity to point out that the translation of the last sentence of 25 at Sharples 1991, 75, "the nature of that thing itself is the cause of that thing", is misleading, inasmuch as it suggests that voluntary movement is its own cause. The Latin has simply *eius enim rei causa ipsa natura est*. A better translation would be "the cause of that thing [sc. that voluntary movement is in our power] is the nature [of voluntary movement]"; that is, the nature of the thing is itself the cause of its *properties*, including that of being in our power. So, in effect, Rackham ("its obedience is not uncaused, for its nature is itself the cause of this"); Yon is more ambiguous ("car sa cause est sa nature meme").

³³ The suggestion is not that this should necessarily be taken in a historical sense; Cicero is concerned with the philosophical issues rather than with chronological reconstruction.

³⁴ "Les §§18-20 mettaient Epicure en présence de Diodore. Mais depuis l'intervention de Chrysippe §20, le problème est vu sous un angle différent, et on ne discute pas seulement la nécessité mégarique, mais la forme nouvelle sous laquelle il reparaît – quoi qu'en dise Chrysippe – dans la fatalité stoïcienne." Yon 1933, xxiv n.2.

³⁵ And indeed Yon's note in his introduction, cited in my own immediately preceding note, comes at the *start* of his paraphrase of 26b-28a.

³⁶ i.e., Diodorean modalities as Cicero misunderstands them. See Hermann Weidemann's paper in this volume.

introduce the “Carneadean” answer to the problem of future truth³⁷ and distinguish the problem of future truth from that of causation. 19-20a develop both these points in the context of Epicurus’ views. 20b-21a introduce Chrysippus’ view of future truth and causation as a foil to that of Epicurus, and the similarity between the two is stressed in 21b. This paves the way for the discussion of causation (the atomic swerve) in 22, and of the Carneadean solutions to the problem of causation in 23b-25 and of future truth in 26ff. So, although the discussion of the Carneadean position starts in 18b with the first of the two opposed views between which it constitutes a third option³⁸, 20b *also* marks a new topic, in the sense that it is only after Chrysippus’ view as well as Epicurus’ has been introduced that it can be pointed out that denying the assumptions (3) and (4) which they share can provide the solution. *Both* perspectives are valid; Cicero’s discussion gives the impression of informality by the way in which topics flow into each other. Similarly, if we regard the main shift as that from discussion of future truth and causation together to discussion of causation alone, 22-23a belong with what follows them; if however the formal introduction of Carneades’ solution, as opposed to the common assumptions of Epicurus and the Stoics, is the new topic, 22-23a belong with what precedes them. The structure of Cicero’s arguments is not always easy to pin down; but that reflects a deliberate attempt at conversational informality.

Appendix: chance as an exception to determinism

In section 19, arguing that what is not predetermined is not therefore without a cause altogether, Cicero refers to chance causes. This is problematic in two ways.

First, chance in the Aristotelian sense is not incompatible with determinism³⁹. If on the other hand the thought is, as actually seems to have been Epicurus’ view⁴⁰,

³⁷ Not explicitly attributed to him; and see above, n.24.

³⁸ It may be remarked that in 18b and subsequently, by contrast with what has preceded, the term “necessity” is reserved for causal necessity, though the modal term “possible” is still applied to the impossibility of even a contingent truth becoming a falsehood. I am grateful to Hermann Weidemann for pressing me on this point.

³⁹ There is no reason, even in a predetermined universe of the sort attributed by the Epicureans to Democritus, why people should not find buried treasure when digging holes in order to plant trees (the example from Aristotle, *Metaphysics* Δ 30). It is indeed true that such an event will not be due to chance if we accept Stoic universal *providence*, but that is another issue. Chance, when applied to examples like Aristotle’s, is the opposite of *purpose*, not of determinism as such.

⁴⁰ That the swerve was involved in chance events for Epicurus is argued by Bobzien 2000, 330 n.91 (cf. 334 n.95) on the basis of Philodemus, *Sign.* 36.11-17 and Plutarch, *Soll. An.* 964e (actually 964c), against the view of Long 1977 and Purinton 1999, 261-262. The testimony of Plutarch

that chance events are not fully predetermined by antecedent causes, but result from un-predetermined swerves, a third option distinct both from determinism and from the atomic swerve has not been found. What *Cicero* thought counted as a chance event for Epicurus himself, and whether Cicero thought that for Epicurus a swerve was involved in every chance event, I do not know.

Second, there is the question, what does chance as an exception to determinism have to do with human choice as an exception to determinism? As Donini has pointed out, Carneades going into the Academy is hardly a good example of a chance event – he was head of it. Even his going there at a particular time is hardly likely to be due to chance rather than choice. His meeting someone there, in Aristotelian fashion, might be due to chance, but that is a separate issue from his going there in the first place⁴¹.

David Sedley, in his paper presented at the conference, suggests that we should understand the reference to “causes preceding by chance” (*causae fortuito antecessae*) in 19 not in relation to chance events in any narrow sense of that term, but simply as indicating that the causes in question do not form part of an antecedent causal chain. If “causes containing within themselves a natural effectiveness” and “causes preceding by ‘chance’” is an exhaustive classification, the antecedents of free choices not determined by antecedent causes will fall into the latter category simply by virtue of not themselves determining the subsequent choice. This reading does indeed resolve our second problem; it does nothing in itself, however, to establish free human choices as an option distinct both from determinism and from the atomic swerve. That is rather the task of 23b-25, whether one does or does not accept that it succeeds in its task⁴².

The alternative, if the reference to “chance” in 19 is taken in a narrower sense, is to suppose either that Cicero has been careless, or else that Carneades was more concerned to criticise the Stoic and Epicurean views than to construct a *systematic* alternative position of his own. We are indeed given an account of voluntary human

(whose mention of chance is a passing reference consisting of the single word “chance”) may not carry much weight, but Philodemus is another matter. His point is that it is not enough to assert the existence of the swerve on the basis of τὸ τυχηρὸν καὶ τὸ παρ’ ἡμᾶς; one also needs to show that it does not conflict with appearances (cf. Lucretius 2.244-245, 2.249-250). At her 2000, 334 Bobzien gives, as an example of what might count as chance due to a swerve, a change in the character of a plant, as opposed to a voluntary change in the character of a person; this is a different sort of example from the Aristotelian chance meeting with someone who owes you money or being carried off course in a voyage by a storm, though this is not to say that a Peripatetic might not explain a change in the character of a plant by some accidental concurrence if no more regular explanation could be found (cf., perhaps, *GA* 4.10 778a5-9, with Balme 1939).

⁴¹ Donini 1989, 135.

⁴² Above, n.25.

R.W. Sharples

action specifically at 23-25; what we are not given – any more than we will be by Alexander of Aphrodisias⁴³ – is an account of the relation between chance and choice as two types of exceptions to determinism.

University College London

R.W. Sharples

⁴³ See Sharples 2001, 533-42. It is true, as Aldo Magris has emphasised to me, that choice and chance are both regarded in the Aristotelian-Platonic tradition as subdivisions of the contingent; see Bobzien 1998, 397-404; Mansfeld 1999, 144-49; Sharples 2001, 549-51. But the fact that they fall under the same genus does not in itself provide an analysis of each of them in causal terms.

REFERENCES

- Balme 1939 D.M. Balme, 'Greek Science and Mechanism: I, Aristotle on Nature and Chance', *Class. Quart.*, 33 (1939), 129-38.
- Bobzien 1998a S. Bobzien, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford 1998.
- Bobzien 1998b S. Bobzien, 'The inadvertent conception and late birth of the free-will problem', *Phronesis*, 43 (1998), 133-75.
- Bobzien 2000 S. Bobzien, 'Did Epicurus discover the free will problem?', *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 19 (2000), 287-337.
- Brennan 2001 T. Brennan, 'Fate and free will in Stoicism: a discussion of Susanne Bobzien, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*', *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 21 (2001), 259-86.
- Brennan 2005 T. Brennan, *The Stoic Life: Emotions, Duties, and Fate*. Oxford 2005.
- Donini 1974-75 P.L. Donini, 'Fato e volontà umana in Crisippo', *Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino*, 109 (1974-1975), 187-230.
- Donini 1989 P.L. Donini, *Ethos: Aristotele e il determinismo*, Alessandria 1989.
- Duhot 1989 J.J. Duhot, *La conception stoïcienne de la causalité*, Paris 1989.
- Fine 1981 G. Fine, 'Aristotle on Determinism: a review of Richard Sorabji's *Necessity, Cause and Blame*', *Philos. Rev.*, 90 (1981), 561-79.
- Johanson – Londey 1988 C. Johanson and D. Londey, 'Cicero on propositions; *Academica* 2.95', *Mnemosyne*, 41 (1988), 325-32.
- Long 1974 A.A. Long, *Hellenistic Philosophy*, London 1974.
- Long 1977 A.A. Long, 'Chance and natural law in Epicureanism', *Phronesis*, 22 (1977), 63-88.
- Long – Sedley 1987 A.A. Long and D.N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, Cambridge 1987.
- Mansfeld 1999 J. Mansfeld, 'Alcinous on fate and providence', in J.J. Cleary, ed., *Traditions of Platonism: Essays in honour of John Dillon*, Aldershot 1999, 139-50.
- O'Keefe 2005 T. O'Keefe, *Epicurus on Freedom*, Cambridge 2005.

R.W. Sharples

- Purinton 1999 J.S. Purinton, 'Epicurus on "free volition" and the atomic swerve', *Phronesis*, 44 (1999), 253-99.
- Sauvé Meyer 1993 S. Sauvé Meyer, *Aristotle on moral responsibility*, Oxford 1993.
- Sauvé Meyer 1998 S. Sauvé Meyer, 'Moral responsibility: Aristotle and after', in S. Everson, ed., *Ethics*, Cambridge 1998, 221-40.
- Sedley 2005 D.N. Sedley, 'Verità futura e causalità nel *De fato* di Cicerone', in *La catena delle cause, Determinismo e antideterminismo nel pensiero antico e in quello contemporaneo*, eds. C. Natali and S. Maso, Amsterdam 2005, 241-54.
- Sharples 1991 *Cicero. On fate; Boethius. The Consolation of Philosophy IV.5-7 and V*, ed. with an introduction, translations and commentaries by R.W. Sharples, Warminster 1991.
- Sharples 1993 R.W. Sharples, 'Epicurus, Carneades and the Atomic Swerve', *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 38 (1991-3), 174-90.
- Sharples 2001 R.W. Sharples, 'Schriften und Problemkomplexe zur Ethik', in P. Moraux, *Der Aristotelismus bei den Griechen*, vol.3 *Alexander von Aphrodisias*, ed. J. Wiesner, Berlin 2001, 513-616.
- Yon 1933 A. Yon, ed., *Cicéron: Traité du destin*, Paris 1933.

CARNEADES' ARGUMENT IN CICERO'S *DE FATO* 23b-25

1. Text and translation

(I) *Acutius Carneades, qui docebat posse Epicureos suam causam sine hac commenticia declinatione defendere. nam cum doceret esse posse quendam animi motum voluntarium, id fuit defendi melius quam introducere declinationem, cuius praesertim causam reperire non possent; quo defenso facile Chrysippo possent resistere, cum enim concessissent motum nullum esse sine causa, non concederent omnia, quae fierent, fieri causis antecedentibus; voluntatis enim nostrae non esse causas externas et antecedentis.*

(II) **24** *communi igitur consuetudine sermonis abutimur, cum ita dicimus, velle aliquid quempiam aut nolle sine causa; ita enim dicimus 'sine causa', ut dicamus: sine externa et antecedente causa, non sine aliqua; ut, cum vas inane dicimus, non ita loquimur, ut physici, quibus inane esse nihil placet, sed ita, ut verbi causa sine aqua, sine vino, sine oleo vas esse dicamus, sic, cum sine causa animum dicimus moveri, sine antecedente et externa causa moveri, non omnino sine causa dicimus.*

(III) *de ipsa atomo dici potest, cum per inane moveatur gravitate et pondere, sine causa moveri, quia nulla causa accedat extrinsecus. 25 rursus autem, ne omnes physici inrideamur si dicamus quicquam fieri sine causa, distinguendum est et ita dicendum, ipsius individui hanc esse naturam, ut pondere et gravitate moveatur, eamque ipsam esse causam, cur ita feratur. Similiter ad animorum motus voluntarios non est requirenda externa causa; motus enim voluntarius eam naturam in se ipse continet, ut sit in nostra potestate nobisque pareat, nec id sine causa; eius rei enim causa ipsa natura est.*

(I) "(1) A more effective line was taken by Carneades, whose theory was that the Epicureans could defend their cause without this fictitious swerve. (1.1) For, since he (= Epicurus) taught that there was the possibility of a certain voluntary motion in the mind, it would have been better to defend that doctrine, than to introduce the swerve, especially as they could not discover its cause. (2) By defending it they could easily have withstood Chrysippus, (2.1) for in admitting that no motion is uncaused they would not have been conceding that all events are the result of antecedent causes, because there are no external antecedent causes of our volition.

(II) (24) Hence we are perverting the common usage when we say that someone wants or does not want something without a cause, we mean this 'without a cause' as 'without an exterior and antecedent cause', not 'without any kind of cause'; in the same way, when we say that a vessel is 'empty' we do not use the expression

‘empty’ as natural philosophers do, when they do not admit that there is absolute emptiness, but in the way we use the term to indicate that in the jar there is no water, wine or oil. So too, when we say that the mind moves ‘without a cause’ we mean ‘without an antecedent cause’ and not ‘without any cause at all’.

(III) Of the atom itself it can be said, when it is moved through the void by its heaviness and weight, that it is moved without a cause, because there is no influence of an external cause. (25) And again, if we do not want be laughed at when speaking as natural philosophers and saying that something happens without a cause, we must distinguish and we must say that it is the nature of the atom itself to be moved by weight and heaviness, and that this is the cause why the atom is moving in that way. Similarly, we don’t need an external cause for the voluntary movements of our mind. For voluntary movement has in itself its own nature, i.e. to be in our power and to obey to us. Nor it is without a cause, since the cause is the thing’s own nature”.

2. Division of the text

The text offers a single argument, attributed by Cicero to Carneades, with illustrations and supplements that can be attributed to Cicero himself¹. We can distinguish three parts:

I) From *Acutius Carneades...* to *causas externas et antecedentis*, §23b. Here we have Cicero’s summary of Carneades’ argument with possibly some ideas by Cicero himself.

II) From *communi igitur consuetudine...* to *non omnino sine causa dicimus*, § 24a. Here we have an illustration by Cicero of a linguistic point.

III) From *de ipsa atomo dici potest...* to *causa ipsa natura est*, §§ 24b - 25. This is the philosophically most important part of the text. Here we have an analogy between the movements of the atoms and the voluntary movements of a human being. Cicero says that in both cases we have a cause, but not an external cause, since in both cases the movement derives from the nature of the thing.

Section (II) and (III) are clearly meant to support (I). (II) is about language and (III) is about reality. (II) is almost certainly by Cicero; so can be (III), but some ideas derive from the original Carneadean argument.

¹ Wisniewski 1970, 91, considers only the second part of § 23, from *acutius Carneades* to *externas et antecedentis*, to be an actual fragment of Carneades. I have not been able to see Mette’s edition.

3. Textual problems

The most important problem is at § 23, *docere*<*n*>*t*. The hss. give unanimously *doceret*, and the insertion of <*n*> is due to the German translator J.F. von Meyer². Yon and Wisniewski indicate the insertion in their editions of *De fato* and of Carneades' fragments. On the contrary Giomini, Bayer and others write directly *docerent*.

The change to the plural is intended to co-ordinate *docerent* with *Epicureos*, and with the plurals in the last part of the §: *possent* (A,B; *possunt* V²; *possem* V¹), *concessissent*, *concederent*. But perhaps it is not necessary.

The form *doceret* could be referred to Carneades, and Cicero would be attributing to him the theory that there are some voluntary movement of the mind. Nearly nobody among modern scholars follows this line, with the possible exception of Weische³, because it conflicts with the interpretation of Carneades as a philosopher proceeding in a wholly dialectical way and never taking a position *in proprio nomine*⁴.

Another possibility would be referring *doceret* to *Epicurus* of the first line of § 23, as Sharples and Sedley do⁵. The result is that the main thesis of (a), *esse posse quendam animi motum voluntarium* is attributed to Epicurus and the Epicureans only. I think that this is the best choice, and I will say more later on this point.

There is an oscillation between *possent* or *possunt*, at § 23. Some scholars think that the indicative form seems to be more appropriate⁶.

At § 25, *ne omnes physici inrideamur* is the text of the best hss. It has been accepted by Giomini (on the basis of ND 2.48: *ne hoc quidem physici intelligere potuistis*) and in L&S. But many people think that the meaning of the phrase should be (1) “if we all do not want be laughed at by the natural philosophers” or (2) “if we do not want be laughed at by all the natural philosophers”, and not (3) “if we all natural philosophers do not want to be laughed at”⁷. To arrive at this result they need to correct the received text. One solution for (1) is to write *ne omnes a physicis*

² von Meyer 1807, 236.

³ Weische 1961, 49-50. He thinks that here we have a revival of Plato's theory of the soul as a Self-mover, as can be found in *Phaidros* 245c-246a.

⁴ Ioppolo 1986, 193-97; L&S, II, 110: “Carneades as often was defending a dogmatic position for dialectical purposes”, cf. I, 448; Weische's proposal is judged unlikely also by Görler 1994, 887.

⁵ Sharples 1991, 73; Sedley 2005, 245 n.

⁶ According to Marwede 1984, 174, Carneades wants to introduce “a reason which is, or is assumed to be, an objective fact”.

⁷ Only Antonini 1994 chooses this translation: “Perché noi tutti fisici non siamo irrisi”.

inrideamur (Rackam, Bayer and some hss.⁸); for (2) some more correction is needed, as *ne omnibus a physicis inrideamur* (Anon. reviewer of Bremi, Christ), *ne omnes nos physici inrideant* (Bremi), or *ne omnes physici inrideant nos* (Müller, Klotz, Yon, Sharples). I wonder if the change is necessary: at § 24 Cicero distinguishes the use of the term ‘void’ by *physici* from the use of ‘void’ in common language. In § 25 he could refer to this distinction and say that we could be derided if we say, speaking as natural scientists, that something comes about without a cause.

4. Carneades’ argument

Let us start from the first section. In *De fato* Cicero presents two arguments by Carneades, one against Chrysippus, at § 31, and one against Epicurus, at § 23. The argument against Chrysippus at § 31 is:

(f = there is fate; c = everything takes place by antecedent causes; s = there is a closely knit web of causes; n = everything happens necessarily; x = something is in our power)

If f, then c; if c, then s; if s, then n: if n, then non-x.
But x, then
non-f.

Where the premise (x) “something is in our power (*est enim aliquid in nostra potestate*)” derives from in this argument? Some say that Carneades takes it as evident⁹, other think that he derives it from the universal existence of moral attitudes¹⁰, or that he takes up a Stoic premise in order to argue against the Stoics¹¹.

Now, the premise (x) is very close to the crucial premise of the argument against Epicurus at § 22-3. Here Cicero tells us that, while Epicurus thinks that he can avoid the necessity of the fate by means of the theory of the swerve of atoms (*Sed Epicurus declinatione atomi vitari necessitatem fati putat*, § 22), Carneades, more

⁸ According to Giomini’s critical apparatus the reading *a physicis* appears in M (= Monacensis Lat. 528, X-XI century) and R (= Excerpta Hadoardi, IX century). Cf. Giomini 1975 *ad l.*

⁹ Görler, 887: “offenkundiges phänomenon”.

¹⁰ See Amand 1945, 66-67.

¹¹ Hankinson 1995, 105; this section is reprinted with some changes in Hankinson 1999, 520.

effectively (*acutius*¹²), thought that the Epicureans could have defended their position without mentioning the swerve.

The passage repeats twice the same idea, in a close parallelism¹³: in the first part of each section (1 and 2) we are told that there is in the Epicurean doctrine a better weapon to use to repel criticisms by Chrysippus or his followers. In the following sections (1.1 and 2.1) we are told what that weapon is: the theory of 'a certain voluntary motion in the mind' (*quendam animi motum voluntarium*) or of 'our volition' (*voluntatis ... nostrae*). In the first part of our passage (1) there is a last remainder of the preceding criticism to the doctrine of the swerve, that is lacking in the second part of the passage. In the last section (2.1), however, there is an important explanation why it would have been a better move to invoke the theory of the voluntary motion: volitions have causes, but not external antecedent causes¹⁴. That way, Epicureans could have avoided the charge of admitting an uncaused movement. In the first section the parallelism to § 31 is not complete. It will become more evident in the third section of our passage.

Here we have no real argument, but only a reference to some doctrine admitted by the Epicureans. Cicero/Carneades never says that Epicurus openly admitted that the swerve is an uncaused movement, but attributes this theory to them as an implicit consequence of their position¹⁵. Here he makes a comparison between two movements not subjected to necessity admitted by Epicureans, swerve and volitions, and observes, first, that the Epicureans cannot indicate a cause for the swerve, but they can indicate a cause for the volitions, and, second, that the cause of volitions is not an external antecedent one. Eliminating the swerve, Epicurus could still defend voluntary motion without admitting an uncaused movement.

The conclusion he draws from those point is that the principle

(P) "everything that happens, happens through antecedent causes"¹⁶,

¹² *acutus* in the sense of 'effective' is used by Cicero to qualify an orator, or a speech, cf. *de orat.* 2.93 and 99; *Brut.* 63, *frag. epist ad Corn. Nep.* 3; *nat. deor.* 3.22. This is a judgement by Cicero on Carneades and not an opinion by Carneades himself.

¹³ I put a comma and not a full stop after *resistere*, with Rackham. On the general structure of §§ 19-25 see the paper by Bob Sharples in the present volume.

¹⁴ Sharples 1991, 176, rightly observes that this does not rule out antecedent factors for our voluntary movements, for instance the stimuli deriving from the situation. Same position in Duhot 1989, 198.

¹⁵ Cf. § 22: *quam declinationem sine causa fieri si minus verbis, re cogitur confiteri*. ("he is compelled to confess in practice that this swerve takes place without a cause, even if not in so many words"). But cf. § 47, on which see the comments by Stefano Maso.

¹⁶ *omnia, quae fiunt, causis fiunt antegressis*.

invoked by Chrysippus at § 21, appears to be false. Carneades accepts only a more general principle,

(P') "no event without a cause",

and thinks that Epicurean volitions do not infringe (P'). To be sure, (P) implies (P') and so, in some sense, Chrysippus accepts also (P'). But he does not admit that there are events without antecedent causes.

This is elucidated in the third section of our passage. In (2.1) we find a distinction of causes, antecedent causes versus another kind of causation, not yet explained¹⁷.

Carneades is content here to quote theories attributed to other philosophers, and we cannot analyse his argument from a logical point of view. But there are historical questions to be asked, like the following.

1) From an historical point of view, to say that for Chrysippus all things happen through external and antecedent causes is completely correct? The point is still being discussed among scholars. But see [Plut.] *de fato* 11.574e, a text that implies a positive answer to that question¹⁸.

2) It is historically correct to say that Epicureans admitted a movement not caused by something that could count as an antecedent cause in Stoic philosophical jargon? We do not know for sure, but it seems possible to say that in *Peri physeos*, Book XXV, Epicurus goes a long way in order to show that the movements of the mind in a grown-up person are not dependent from the underlying atomic structure. What the consequences of this doctrine are for the discussion about freedom of the will in Epicurean philosophy is not yet decided. Some scholars think that it implies the capacity of the mind to be an independent moving cause, others prefer a monistic explanation of human action¹⁹.

3) Carneades agrees with the idea that volitions have a cause which is not external, or he mentions it only in a dialectical way, in order to criticise other aspects of Epicurus' doctrine?

¹⁷ Marwede 1984, 175.

¹⁸ Cf. Bobzien 1998, 74 and 301-13; a more positive view is in Bobzien 1999, 207.

¹⁹ In L&S, I, 109, Epicurus' position is illustrated as asserting "the reality and causal efficacy of the self and its volitions as something over and above the underlying patterns of atomic motions". On this point see also the contribution by F.G. Masi in the present volume and, more in general, Masi 2006.

I will try to give some answers later, after discussing the following sections of the *De fato*.

On the second section (§ 24, first part) there is no need of a long analysis. If we are inaccurate, Cicero says, we use 'empty' not to mean 'physically void' but just to mean 'without a content like wine, water etc.'. In the same way, we can also be inaccurate when we say 'without cause' meaning only: 'without an external cause'. This part has been rather neglected by modern critics. Here we have one of the *exempla* Cicero used to add to the doctrines of the Greeks. Nobody, as far as I know, has attribute this section to Carneades. It is not clear what the strength of the argument is, nor if it is intended to criticise the Epicureans; perhaps it is only a Ciceronian argument in favour of Carneades' position.

Let's pass to the third section (§ 24 end-25). Here we have an interpretation by Carneades/Cicero of some Epicurean doctrines. The passage is based on an analogy between the movement of the atoms and the volitions.

The argument in this passage has been often summarised in a careless way by the critics. The main divide is between the opinion according to which *our will* is the internal cause of our action, and the opinion according to which our will has a further cause, *our nature*. Some affirm that, according to Carneades, our *will* moves our mind and causes our *actions* (Pesce) or that it causes our *voluntary movements* (Turnebus, followed by Brochard, Yon, Amand, Pesce) or even that it causes our *natural movements* (Hamelin). Nonvel Pieri, Duhot and Donini, however, think that Carneades' position is that it is *nature* the cause of the *will* and of our *voluntary movements*, making *nature* and not *will* the internal cause of human action. Also Bobzien says that the cause of our movements according to Carneades is *our nature*. Marwede thinks that Cicero should have said that the cause of the volitions is *the nature of our mind*, and not the nature of *volitions* themselves²⁰.

We need to stay close to the actual wording of the passage in order to see more clearly what the argument is. Carneades does not describe human actions as something that happen outside us, but speaks only about movements of mind (*animorum motus*). He seems to take human action as identical with an event located within the body, and, by implication, to consider the bodily movements as the effects of the

²⁰ Brochard 1887, 51; Yon 1933, XXIII; Amand 1945, 66; Pesce 1970, 61 and 68-69; Donini 1989, 131; Hamelin 1978, 32, Nonvel Pieri 1978, 51; Duhot 1989, 198. Turnebus' commentary for the most part is summarised in Bayer 1963, on this point cf. p. 144; Marwede 1984, 177; Bobzien 1988, 306.

action, as the Stoics do, and not as part of the action itself²¹. The passage we are examining is very short and we cannot be sure of that point. But it is remarkable that Carneades does not refer to bodily movements at all here, whereas in other passages of *De fato* Cicero uses examples of bodily movements to illustrate the point that our actions depend on us: *descendit in Academia Carneades, veniet in Senatum Cato* etc. (§§ 19, 28). What we have here, in conclusion, is only a comparison between the movements of the atom and the movements of the mind, to which actions are identified (*animi motus*)²².

At the beginning of the passage Cicero uses the results of the second section to build the analogy: it is not true to say that the atom does move without a cause, just because there is no external moving cause²³. He is moved by his own nature, and so are the volitions. The analogy is:

(A) nature of the atom : atom = nature of the voluntary movement : volition.

But to refer to nature is not enough. To say that volitions happens by their own nature, or that atoms are carried down by their own nature does not amount to an explanation²⁴. The explanation by the nature of the thing could be acceptable in Aristotelian philosophy, but not here. The causes we are speaking about here are *moving* causes, and not formal causes in Aristotle's sense²⁵. Aristotelian formal causes can be explicative of a thing's way of moving by indicating its essence and nature: a bird flies because flying is its natural way of going from one place to another. But in Hellenistic philosophy we speak mostly about *moving* causes, and moving causes are not explicative in the same way as Aristotelian formal causes.

Hence we need to unpack the notion of 'nature' and to see what it contains, and this, in both the sides of the analogy (A). In the left side of the analogy, the case of the atom, nature is identical to *pondus et gravitas*, two almost equivalent terms²⁶.

²¹ Cf. Annas 1992, 99-100. The Epicureans seem do not share this opinion and to stick at a more usual idea of action, to judge from Lucretius 2.265-283.

²² This has been correctly underlined by the most recent interpreters, as Donini, Bobzien, Maso.

²³ To be precise, impact could be considered as an external moving cause. As before, here Cicero means that the atom is not moved only by external causes.

²⁴ Pace Hankinson 1995, 105. It seems strange to assume, as he does, that *animi motus voluntarios* are not events, and hence they do not require a cause of some kind. If volitions are *motus*, they are events, and actions.

²⁵ Ioppolo 1994, 4524: "Carneade si serv[e] della definizione stoica di causa efficiente per svuotarla di significato".

²⁶ Marwede 1984, 176; he refers to § 25 and 46.

The atom is carried downwards by its own weight. The analogy can be rewritten accordingly:

(A') weight and heaviness : atom = nature of the voluntary movement : volition.

We need a similar analysis of the right side of the analogy as well. We cannot stop at the nature of the voluntary movement, or, even worse, at the 'nature of the will', as some commentators do, but we need to unpack the notion of in the case of voluntary movement.

Carneades says that the nature of the voluntary movement amounts to being 'in our power and obeying to us' (*in nostra potestate nobisque pareat*). This expression has been considered by Turnebus to be equivalent to the Greek expression *ep'hemin* or, to use a more Epicurean expression, *par'hemas*²⁷. I will say something later about the relationship between *ep'hemin* and *par'hemas*. The analogy now becomes:

(A'') weight and heaviness : atom = being in our power and obeying to us: volition.

Now let's return to the argument of § 31; as I already said, the two arguments seem to raise the same point. At § 31 we had:

(P'') = "something is in our power (*est autem aliquid in nostra potestate*)"

and here, § 25, we have

(P''') = "volitions are in our power and obey to us (*in nostra potestate nobisque parea[n]t*)".

In both passages the same premise leads to the same consequence. In both passages we have an appeal to the notion of 'power (*potestas*)'. It cannot indicate the mechanical capacity of a link in a causal chain to transmit movement to the following link, but the capacity to *originate* movement. As Aristotle says in *Physics* VIII:

²⁷ Cf. note 19. In Lucretius, 2.286, we have the expression *innata potestas*, that seems to correspond to *par'hemas*. It confirms that here Carneades is using Epicurean materials. On the expression *in nostra potestate* see also Gourinat's contribution in the present volume.

“The stick moves the stone and is moved by the hand, which again is moved by the man; in the man, however, we have reached a mover that is not so in virtue of being moved by something else” (256a 6-8).

The general idea is that in our mind there is a power to originate movements that is a cause, but is different from the other causes. It is not moved from another cause. Because of that, we are not subjected to destiny.

5. *Is this a good argument?*

Before asking if Carneades accepts this theory as true, let us discuss another point. Is this a good argument? Many scholars today would object to that position, and would not accept the interpretation of *par'hemas* as indicating the power to originate actions choosing in one way or in the opposite way. Recently has been maintained that in Hellenistic times the two expressions, *eph'hemin* and *par'hemas* have different meanings: the first one indicates a ‘two sided’ possibility of acting, i.e. of doing something or its contrary, but does not refer to an internal power of the agent; the second one has a more pronounced causative meaning, but indicates only a ‘one sided’ capacity of acting. It clarifies who bears the responsibility for one event and nothing else. If the distinction is taken in such a rigid way, one could derive from it that in the early Hellenistic debate was not present the idea that a man has the power to be cause of opposite actions, nor the idea that the way we operate depends on us as ‘two sided’ causes. Such interpretation of this distinction seems not to be necessary and not consistent with some Epicurean texts²⁸.

²⁸ Bobzien 1998, 276-90 and 321. First, it seems to me that her argument on Bobzien 1998a, 293-98, about *par'hemas* in *Moenec.* 133-34, is not very strong. She says that since ‘by necessity’ and ‘by chance’ indicate a ‘one sided’ cause, so must indicate the expression ‘because of us’ (*par'hemas*). But since ‘because of us’ is opposed to the other two possibilities, there is no need of such inference. Besides, it is not clear to me whether ‘by chance’ can be really considered ‘one sided’. Second, on the passage of *peri Phuseos* 25 (34.26 Arr.) *para tes hemeteras doxas* can be considered as ‘one sided’ only on the basis of the very restrictive requirements posed by Bobzien on what counts as freedom of acting of choosing. She seems to place the bar so high that no ancient theory could qualify as indeterministic. In fact she repeatedly says that in order to have an indeterministic freedom of decision, or to do otherwise, the agent must decide what to do, and act, independently from his or hers personal history, memories, desires, beliefs and inclinations (277, 282, 286). She calls it a ‘decision-maker’ model of the mind. But in my opinion she requires that the agent chooses what to do with no motivation at all, and only in that case she admits to be in presence of an indeterministic doctrine. Perhaps Descartes and Sartre would agree with her, but this argument is open to the objection of being unhistorical.

As Epicurus did in *Peri phuseos* XXV, here Carneades tries to distinguish different levels of causality in order to establish a form of causation that can produce opposite results. If *in nostra potestate nobisque pareat* is the Latin for *par'hemas*, there is nothing in the expression that hinders from using it in order to indicate a 'two sided' capacity of acting and choosing. Indeed, in Carneades it must have this meaning, since at § 31 he uses it to indicate the premise (*est autem aliquid in nostra potestate*) from which derives that there is no fate. If we take *in nostra potestate* as indicating a one sided causality, the conclusion *non igitur fato fiunt, quaecumque fiunt* simply does not follow.

One could object that, since Chrysippus himself, as can be judged from §§ 41-43, admitted the opportunity to distinguish different kinds of (moving) causes, in itself the distinction of different kinds of causes is not enough to refute determinism. But all depends on what the distinction is. It is necessary to distinguish various kinds of moving causes, in a way that can counter causal determinism.

Carneades does not explain clearly what he intends here *in nostra potestate* to be. The kind of causality indicated by him resembles to what today is called *agent causation* or *mental causation* by some philosophers. This seems to be the most natural interpretation of Cicero's words. But such a doctrine seems unpalatable to modern taste, especially among scholars influenced by the contemporary scientific naturalism, a tendency that tries to make philosophy as similar to modern science as possible²⁹. This is why, on my opinion, today many interpreters, when studying Hellenistic arguments about destiny and what depends on us, always look for a compatibilist reading of the ancient texts, and go a long way to argue in favour of it, whenever they find no clear indications on contrary. But the modern taste should not be relevant to the historical question, and I am not sure that agent causation or mental causation is such a weak philosophical position, that we must try in every possible way to free our ancient authors from.

If this is true, Carneades' arguments in §§ 31 and 23 become more understandable. He quotes in both cases the fact that there is something *in nostra potestate*, and, when discussing Epicurus, he qualifies that 'something' as a 'volition'. For the volition, to be *in nostra potestate nobisque [parere]* implies being a motivated, two sided capacity of choosing. His reproach to the Epicureans seems to be: "You already have the notion of an event in the mind which depends on us. This gives us the power to do one thing and its contrary. So, why you need also the swerve?"

²⁹ Cf. De Caro 2004; more in general, De Caro - Macarthur 2004.

If this is true, Carneades (1) takes *in nostra potestate* in a ‘two sided’ way, and to refuse the idea that an event could happen without a cause. He also seems to think (2) that every proposition is true or false and that, (3) so to speak, Logical Determinism does not entail Causal Determinism, as other sections of the *De fato* show. Did he believe in the three theses? His disciples were uncertain if some of his theses were accepted by him, or all were ‘put forward in a debate’ rather than accepted (Cic. *Acad.* II 78), and so are we. It seems a little difficult to state that an Epicurean argument is better (*melius*, § 23) than another, as Carneades does, because the first one accepts the principle of causality and the second does not, without holding that principle as true³⁰. And the praise often attributed to Carneades for stating that Logical Determinism does not involve Causal Determinism is somehow lessened if we consider that thesis only as something conceived to be useful in a debate. Because of that, we prefer to suspend our judgement on that point³¹.

Università Ca’ Foscari – Venezia

Carlo Natali

³⁰ Since (P’), accepted by Carneades, is not identical to (P), the version of the principle held by Chrysippus, it cannot be said that Carneades accepts the principle of causality only to refute his adversary.

³¹ J.-B. Gourinat and F.G. Masi gave to me many useful suggestions. I would like to thank them very much.

TEXTS QUOTED

- Amand 1945 D. Amand, *Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque*, Louvain 1945.
- Annas 1992 J. Annas, *Hellenistic philosophy of mind*, Berkeley - Los Angeles 1992.
- Antonini 1994 F. Antonini, *Cicerone. Il fato*, intr. trad. e note, Milano 1994.
- Bayer 1992 K. Bayer, *M. Tulli Ciceronis De fato*, lateinisch-deutsch, München 1963.
- Bobzien 1998 S. Bobzien, *Determinism and freedom in Stoic philosophy*, Oxford 1998.
- Bobzien 1998a S. Bobzien, 'The inadvertent conception and late birth of the free-will problem', *Phronesis*, 43 (1998), 133-75.
- Bobzien 1999 S. Bobzien, 'Chrysippus theory of causes', in: K. Jerodiakonou, *Topics in stoic philosophy*, Oxford 1999, 196-242.
- Brochard 1887 V. Brochard, *Les sceptiques grecs*, Paris 1887.
- De Caro 2004 M. De Caro, *Il libero arbitrio. Una introduzione*, Roma-Bari 2004.
- De Caro – Macarthur 2004 M. De Caro - D. Macarthur, *Naturalism in question*, Cambridge (Mass.) 2004.
- Donini 1989 P.L. Donini, *Ethos. Aristotele e il determinismo*, Alessandria 1989.
- Duhot 1989 J.J. Duhot, *La conceptions stoïcienne de la causalité*, Paris 1989.
- Giomini 1975 R. Giomini, *Cicero. De divinatione. De fato. Timaeus*, ed., Leipzig 1975.
- Görler 1994 W. Görler, 'Karneades', in: H. Flashar, *Die Philosophie der Antike*, Bd. 4: *Die hellenistische Philosophie*, Basel 1994, 849-97.
- Hamelin 1978 O. Hamelin, *Sur le De fato*, Paris 1978 (from a course of the years 1895-1900).

- Hankinson 1995 R.J. Hankinson, *The Sceptics*, London-New York 1995.
- Hankinson 1999 R.J. Hankinson, 'Determinism and indeterminism', in K. Algra *et al.* (ed.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge 1999, 513-41.
- Ioppolo 1986 A. Ioppolo, *Opinione e scienza. Il dibattito tra Stoici e Accademici nel 3. e nel 2. secolo a. C.*, Napoli 1986.
- Ioppolo 1994 A. Ioppolo, 'Il concetto di causa nella filosofia ellenistica e romana', in W. Haase - H. Temporini (hrsg.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II. 36/7, Berlin - New York 1994, 4491-4545.
- L&S A.A. Long - D.N. Sedley, *The Hellenistic philosophers*, Cambridge 1987, voll. 2.
- Marwede 1984 D.P. Marwede, *A commentary on Cicero's De Fato*, diss. Johns Hopkins Univ., Baltimore 1984.
- Masi 2006 F.G. Masi, *Epicuro e la filosofia della mente. Il XXV libro dell'opera Sulla natura*, Sankt Augustin 2006.
- Meyer 1807 Joh. Fried. von Meyer (üb.), *M. Tullius Cicero, Von der Weissagung und vom Schicksal*, Frankfurt/M 1807.
- Nonvel Pieri S. Nonvel Pieri, *Carneade*, Padova 1978.
- Pesce 1970 D. Pesce, *Cicerone. Il fato*, Padova 1970.
- Sedley 1983 D. Sedley, 'Epicurus' refutation of determinism', in SUZETHESIS. *Studi sull'Epicureismo greco e romano offerti a Marcello Gigante*, Napoli 1983, 11-51.
- Sedley 2005 D. Sedley, 'Verità futura e causalità nel *De fato* di Cicerone', in: C. Natali e S. Maso (eds.), *La catena delle cause. Determinismo e anti-determinismo nel pensiero antico e contemporaneo*, Amsterdam 2005.
- Sharples 1991 R. Sharples, *Cicero: On fate & Boethius: The consolation of philosophy, IV, 5-7, IV*, ed. trad. introd. and comm., Warminster 1991.
- Weische 1961 A. Weische, *Cicero und die neue Akademie*, Münster 1961.
- Wisniewski 1970 B. Wisniewski, *Karneades. Fragmente*, Text u. Komm., Wrocław 1970.
- Yon 1933 A. Yon, *Cicéron. Traité du destin*, Paris 1933.

RATIO IGNAVA E CAUSALITÀ UMANA, DE FATO 28-30

La presente relazione intende essere un commento puntuale dei §§ 28-30 del *De fato* di Cicerone. Se ha ragione Jonathan Barnes¹ quando afferma che Cicerone non fu un servile divulgatore del pensiero greco, ma un filosofo originale anche quando citava e parafrasava fonti greche, dobbiamo essere pronti a separare il profilo del suo operato dossografico da quello delle dottrine da lui riferite e divulgate. Questi tre paragrafi sono un'efficace testimonianza del modo ciceroniano di lavorare su fonti greche. È ragionevole infatti supporre, come suggerisce Barnes², un sostrato originale crisippeo (il secondo libro del suo trattato *Sul destino*) alle spalle del suo resoconto. La *ratio ignava* (ἀργὸς λόγος) sembra fare la sua comparsa nel *De fato* al solo scopo di fare uscire Crisippo allo scoperto con l'affermazione dell'esistenza di qualcosa che dipende da noi e di preparare così il terreno alla critica carneadea della sua posizione. L'importanza della *ratio ignava* e della sua confutazione da parte di Crisippo nel corpo del *De fato* è quindi puramente strategica. Cicerone estrae dalla confutazione di Crisippo una vaga nozione stoica di «ciò che dipende da noi» (ἐξ ἡμῶν), di cui Carneade nei paragrafi successivi dimostrerà l'incompatibilità con la tesi stoico/crisippea che tutte le cose accadono per cause antecedenti. Per quanto riguarda l'affidabilità del resoconto ciceroniano, potremo apprezzare la peculiarità dello stile dossografico di Cicerone che sembra essere caratterizzato non tanto da infedeltà alla lettera o allo spirito della fonte greca riferita ma dalla tendenza all'omissione e sottrazione di informazioni decisive per la nostra comprensione di essa e dalla contaminazione con esempi destinati a un uditorio romano non filosofico. Per quanto riguarda il materiale filosofico riferito da Cicerone, la mia proposta consisterà nell'intendere la *ratio ignava* come l'espressione di una delle conseguenze assurde che, secondo Diogeniano, sembravano derivare dalla tesi crisippea che tutto è necessitato³. Più precisamente si tratta di un argomento modellato non contro il determinismo stoico/crisippeo ma contro i suoi sostenitori. Di probabile origine megarica, è plausibile immaginare un diffuso impiego di essa da parte di scuole e gruppi ostili allo Stoicismo, con intenzione più ridicolizzante che confutatoria. Nel corso del

* Ringrazio Anna Maria Ioppolo ed Emidio Spinelli per aver letto e commentato questo lavoro. Ringrazio anche coloro che hanno partecipato alla discussione veneziana del mio contributo, in particolare Walter Cavini, Jean Baptist Gourinat, Aldo Magris, Francesca Masi, David Sedley e Hermann Weidemann.

¹ Barnes 1985, 236.

² *Art. cit.*

³ Euseb., *praep. ev.* 6.8.25-9.

commento, questa intenzione ridicolizzante si manifesterà nell'evidente finalità psicagogica della *ratio ignava*. Con questo argomento si mirava a suggestionare le menti dei suoi destinatari ed a eccitarne l'immaginazione favorendo l'insorgere in esse di una plausibile ma sostanzialmente falsa rappresentazione del fato. Con l'aiuto della sensibilità filosofica di Leibniz, che produsse una confutazione della *ratio ignava*⁴ nelle cui linee sembra rivivere lo spirito di Crisippo, si mostrerà che la necessità che la *ratio ignava* fa credere ai suoi destinatari operante negli avvenimenti è totalmente distaccata dalle loro cause. Per questo caratterizzerò la *ratio ignava* come il prodotto di una cattiva semantica totalmente slegata dal reale.

La risposta di Crisippo pone a sua volta molte difficoltà. Per tentare di venire a capo di esse, suggerirò di intendere questa risposta come calibrata da Crisippo sugli stessi destinatari presi di mira dalla *ratio ignava*, allo scopo di fornirgli uno strumento efficace per la sua confutazione. Sosterrò inoltre che la distinzione tra *res simpliciae* e *res copulatae* è una distinzione tra proposizioni. Questo mi permetterà di far dipendere la *refutatio* di Crisippo dalla sua concezione della causalità umana come parte costitutiva della causalità fatale, concezione anch'essa sviluppata nel secondo libro del trattato *Sul destino*⁵. L'integrazione della causalità umana in quella fatale (la causalità umana come parte della διοίκησης τῶν ὅλων) porta Crisippo ad affermare che vi sono esiti fatalmente intrecciati a un nostro specifico contributo causale e quindi fatalmente irrealizzabili senza di esso.

Concludo questa breve introduzione, avvertendo che non discuterò il tentativo di confutazione della *ratio ignava* che si trova in Origene⁶. Anche ammettendo che Origene lo costruì sul modello della confutazione originale di Crisippo, il suo orientamento ne rivela l'estraneità alla problematica di Crisippo. Ritengo infatti che quella di Origene sia una confutazione condotta dal punto di vista di un medioplatonico che aderiva a una concezione condizionale del fato compatibile con la possibilità per l'uomo di fare sempre altrimenti, idea quest'ultima totalmente estranea alla caratteriologia di Crisippo.

§ 28: *nec nos impedit illa ignava ratio, quae dicitur*

Questa affermazione si potrebbe spiegare nel modo più semplice interpretandola come un indizio del fatto che il bersaglio dell'argomento sono i sostenitori di una vi-

⁴ *Saggi di Teodicea*, § 55.

⁵ Diogeniano in Euseb., *praep. ev.* 6.8.25-9.

⁶ *Contra Celsum* 2.20 = *S.V.F.* 2.957.

sione deterministica della realtà, nella fattispecie Stoici o loro seguaci. Sharples⁷ afferma: «Il senso in cui l'argomento pigro "non ci ostacolerà" è che, respingendo del tutto il determinismo, noi non dovremo difenderci da esso nel modo in cui è obbligato a farlo Crisippo». Pertanto se c'è qualcuno che, da questo punto di vista, deve misurarsi con esso, costui è Crisippo. È infatti evidente come Cicerone, in qualità di antideterminista, non abbia nulla da temere da un argomento appositamente pensato per disorientare prima e paralizzare poi i sostenitori del determinismo. Ma che bisogno ha un antideterminista dichiarato come Cicerone di affermare a chiare lettere che un argomento dichiaratamente antideterminista non potrà fargli in nessun modo problema? Per rispondere a questa domanda, è molto importante concentrare l'attenzione sul punto del testo in cui Cicerone fa fare la sua apparizione alla *ratio ignava*. Cicerone introduce la *ratio ignava* subito dopo aver spezzato il legame tra bivalenza e causalità fatale ed è proprio questo legame a essere implicito nella *ratio ignava*, come dimostra il passaggio, che non produce alterazioni di significato, dalla locuzione «è fatale che» a quella «fu vero dall'eternità che». Quindi la *ratio ignava* avrebbe potuto creargli difficoltà nella sua qualità di sostenitore della validità senza eccezioni del principio di bivalenza. Ma poiché ha liberato e svincolato la bivalenza dalla causalità fatale, Cicerone ritiene di non poter essere ostacolato in nessun modo da essa⁸.

Appellatur enim quidam a philosophis ἀργὸς λόγος ... sic enim interrogant

Dal testo sembra emergere in modo abbastanza chiaro che i *philosophi* che chiamano la *ratio ignava* ἀργὸς λόγος sono i medesimi *philosophi* che in base a essa *interrogant*. Basta questo per ipotizzare che per Cicerone costoro fossero anche gli autori dell'argomento? Se rispondiamo affermativamente, il plurale anonimo lascerebbe pensare a un prodotto di scuola, probabilmente quella megarica. Sostanzialmente a favore di questa possibilità, si è espresso Gercke⁹ il quale considerava l'ἀργὸς λόγος un'invenzione megarica ma attribuiva la paternità della sua *appellatio* agli Stoici. Al riguardo mi limito solo a osservare che sulla base del § 28 del *De fato* non è possibile ascrivere agli Stoici la paternità di questa *appellatio*, a meno che non si voglia prendere in considerazione la possibilità di una divisione in seno alla Stoa tra Crisippo e una fazione di fatalisti stoici «maomettani» (per usare le parole di Leibniz). Escluderei comunque un uso dialettico in chiave antistoica da parte acca-

⁷ Sharples 1991, 179.

⁸ Bayer 2000, 147.

⁹ Gercke 1885, 10.

demica (Carneade al § 31 caratterizza come una *calumnia* l'argomento). Il testo ciceroniano sembra per giunta abbastanza contratto. Sciogliendolo possiamo parafrasarlo così: questo argomento chiamato dai suoi ideatori ἀργὸς λόγος e da noi tradotto con *ratio ignava* pretende da chi accetta il determinismo l'inazione integrale. Osservo infine che ἀργὸς qualifica l'argomento in relazione all'agente: si può applicare a una persona, in quanto trascinata verso la pigrizia e l'indolenza dalla sua adesione al determinismo¹⁰. È opportuno osservare subito come il predicato ἀργὸς così inteso faccia trasparire nell'argomento una chiara finalità psicagogica.

§§ 28-29: *Si fatum tibi est... nihil attinet.*

Origene¹¹ riporta questo argomento in forma quasi identica (forse leggermente più dettagliata). Troviamo una formulazione molto simile anche in Seneca¹². La differenza più rilevante tra le versioni di Cicerone e Origene e quella di Seneca è che quest'ultimo ha «futurum est» in luogo di «fatum est». È evidente però che questa locuzione occorre in Seneca nel senso di «sarà». «Sarà» è pertanto equivalente a ciò che è fatale che sia. Il contesto medesimo del passo senecano lascia al riguardo pochi dubbi. Si tratta di una discussione del problema di quale sia l'utilità di voti ed espiazioni, se i destini sono immutabili¹³. Quel «futurum est» va pertanto inteso e compreso all'interno di questa discussione. Potrebbe fare, a prima vista, problema l'*inquit*, che introduce in Seneca l'argomento. Esso sembrerebbe infatti suggerire l'impiego dell'argomento da parte di una ben precisa persona. Non sono però riuscito a individuare un solo nome precedentemente menzionato da Seneca che possa in qualche modo giustificarlo. Per questo concludo al suo valore impersonale in chiave oppositiva¹⁴. È quindi usato nel senso di «si dice», «si replica» etc.

Forma dell'argomento

Le presenti osservazioni concernenti la forma dell'ἀργὸς λόγος si basano quasi integralmente sulla ricostruzione molto dettagliata che ne ha fatto Susanne Bobzien¹⁵. Mi limiterò pertanto a riassumerne le salienze, evidenziando i punti in cui me ne al-

¹⁰ Bobzien 1998, 180 n. 1; Long-Sedley, I, 229.

¹¹ *Cels.* 2.20.342.62-71.

¹² *Nat. quaest.* 2.37.3.

¹³ 2.35.1: *si immutabilia sunt fata.*

¹⁴ Lewis-Short 1879.

¹⁵ Bobzien 1998, 182-98.

lontano. Vorrei però precisare una cosa. Ritengo l'utilità di uno studio della forma della *ratio ignava* garantita unicamente dal fatto che i suoi autori piegarono questa forma a una precisa finalità cognitiva, più precisamente psicagogica. Quando parlo di finalità psicagogica della *ratio ignava* mi riferisco al suo tentativo di disorientare i suoi uditori con una rappresentazione deteriore, al limite del ridicolo, della causalità fatale, rappresentazione che poteva però evocare nella loro mente, deformandole e amplificandole, alcune descrizioni crisippee del fato. Penso in particolare a quelle descrizioni che, come ha giustamente messo in luce Carlo Natali¹⁶, presentano il fato come una forza esterna che travolge con violenza l'individuo. Questa accezione è, per fare un esempio, implicita nell'interpretazione etimologica ascritta a Crisippo da Diogeniano¹⁷ del $\chi\rho\epsilon\acute{\omega}\nu$ come ciò che ci capita e ci costringe secondo il destino. Il fato è qui inteso come la serie degli eventi esterni all'agente con cui si deve venire a patti. I passi che conservano questa accezione suggeriscono che davanti a una simile forza la sola strada percorribile per l'uomo fosse dal punto di vista stoico l'accettazione, la sottomissione spontanea¹⁸ (Ippolito: l'immagine del carro e del cane ascritta a Zenone e Crisippo).

Vado a riassumere i punti fondamentali messi in luce da Bobzien:

- 1) le particelle logiche (più evidenti in Origene che in Cicerone) tradiscono lo stampo stoico della formulazione dell'argomento. In particolare, Bobzien¹⁹ menziona l'uso di «ο ... ο (ἤτοι ... ἦ)» e la collocazione delle particelle, negazioni incluse, al principio degli enunciati che ne costituiscono il campo di applicazione. Dissento tuttavia da Bobzien quando afferma che «come la confutazione in *fat.* 30 è di Crisippo, così la presente costruzione dell'argomento può farsi risalire a lui»²⁰. Ritengo infatti più probabile che fossero gli avversari di Crisippo a sfruttare questi congegni o dispositivi della sua logica per conferire maggiore efficacia, anche e soprattutto psicologica, all'argomento.
- 2) Cicerone alla fine della *refutatio* crisippea sembra evocare casi differenti di un tipo di sofisma di cui l'argomento presentato è solo una delle possibili esemplificazioni (*omnes igitur istius generis captiones*). Questo porta Bobzien a estrarre uno schema generale: P1) Se è fatale che *A*, allora, sia che tu faccia o non faccia Φ , *A*; P2) Se è fatale che non-*A*, allora, sia che tu faccia o non faccia Φ , non-*A*; P3) o è fatale che *A* o è fatale che non-*A*; P4) perciò (riguardo ad *A*) è inutile che

¹⁶ Natali 1996, 23 sgg.

¹⁷ Euseb. *praep. ev.* VI 8, 8-9 = *S.V.F.* II 914. Si veda su questo punto Gourinat (2005).

¹⁸ Hipp. *ref.* I 21.

¹⁹ Bobzien 1998, 182 n. 10.

²⁰ Ibid.

tu faccia Φ . Da questo schema si ottiene di nuovo l'argomento originale rimpiazzando A con l'enunciato «guarirai da questa malattia» e Φ con il predicato (Bobzien lo chiama *action predicate*) «consultare un medico». In generale, per ottenere differenti «argomenti pigri» bisogna sostituire la variabile A con enunciati esprimenti proposizioni e la variabile Φ con verbi esprimenti predicati d'azione.

- 3) Quel che è stato appena detto illumina i due commenti ciceroniani sulla *ratio ignava*. Ritengo, su questo punto dissentendo leggermente da Bobzien, che essi avessero un duplice scopo: quello di enfatizzare la finalità paralizzante dell'argomento una volta ricevuto l'assenso dal suo uditore (la paralisi dell'azione è infatti una conseguenza della generalizzazione della conclusione dell'argomento presentato nel testo) e quello di porre dei limiti ben precisi alle sue possibili esemplificazioni. È come se Cicerone lasciasse intendere questo: se volete costruire altri «argomenti pigri» dovete scegliere enunciati e predicati d'azione tra cui sussista un certo tipo di relazione. I predicati d'azione presi in considerazione sono allora quelli che un agente può agevolmente interpretare *come qualcosa che è in suo potere compiere ma non come la sola via per raggiungere il fine desiderato* (espresso da un enunciato). Provando che le azioni corrispondenti a questi predicati sono inutili per il raggiungimento del fine desiderato, l'argomento può sperare di infondere nell'agente stoico diffidenza verso il determinismo, alla luce della deriva verso l'inazione integrale che esso sembra comportare.
- 4) Bobzien riassume le sue analisi sulla struttura della *ratio ignava* così: lo schema generale della *ratio ignava* contiene due variabili (A , Φ); due costanti logiche stoiche o in generale ellenistiche (se ... allora; o ... o); due locuzioni che sembrano fungere da operatori: «è fatale che» nelle premesse e «è inutile» nella conclusione. Infine l'espressione «sia che ... sia che non» che può essere interpretata come la congiunzione di due condizionali e che si rivelerà cruciale ai fini dell'identificazione della natura fallace dell'argomento.

Finalità e significato dell'argomento

Se la finalità della *ratio ignava*, come risulta dal suo schema generale estratto da Bobzien e dai due commenti ciceroniani, era quella di screditare il determinismo presso i suoi stessi sostenitori dimostrando che esso conduce all'inazione integrale, dobbiamo chiederci come la sua forma potesse suscitare nelle loro menti un tale effetto.

Susanne Bobzien avanza a questo proposito l'ipotesi che con la *ratio ignava* si mirasse a veicolare una certa comprensione del principio di inalterabilità o inevitabilità del fato. Ella ha al riguardo ipotizzato un vero e proprio sviluppo della *ratio ignava*.

nava dal Mietitore. Ritengo convincente questa ipotesi. Per quanto riguarda il mietitore, siamo autorizzati ad accostarlo alla *ratio ignava* dallo pseudo Plutarco che nel suo *De fato* raccoglie entrambi sotto la categoria generale del sofisma²¹. Sappiamo anche che Zenone conosceva il Mietitore ma non la *ratio ignava*²². Quindi possiamo affermare, almeno su questa base, la posteriorità della *ratio ignava* sul Mietitore. Tale posteriorità non è però ancora sufficiente per stabilire un rapporto di derivazione e sviluppo della *ratio ignava* dal Mietitore. È a questo punto che ci vengono in aiuto due passi opportunamente segnalati da Susanne Bobzien. Mi riferisco a Sen., *quaest. nat.* 2.37.3, già esaminato, e al § 29 del *De fato* ciceroniano che avremo fra poco modo di commentare.

Susanne Bobzien ha magistralmente ricostruito le tappe che scandirono lo sviluppo della *ratio ignava* dal Mietitore²³. Il Mietitore recita così: «Se mieterai, non si dà il caso che forse mieterai (τάχα) e forse (τάχα) non mieterai, ma mieterai πάντως. E se non mieterai, non si dà ugualmente il caso che forse mieterai e forse non mieterai, ma non mieterai πάντως. Ma necessariamente mieterai o non mieterai»²⁴.

Gli autori della *ratio ignava* intendono in primo luogo *p* e non-*p* rispettivamente nel senso di ‘è vero che *p*’ ed ‘è vero che non-*p*’. Poi, sulla base del nesso stabilito da Crisippo tra verità antecedente e predeterminazione universale²⁵, trasformano ‘è vero che *p*’ ed ‘è vero che non-*p*’ rispettivamente in ‘è fatale che *p*’ ed ‘è fatale che non-*p*’. Infine intendono correttamente la terza premessa del Mietitore nel senso di una disgiunzione esaustiva ed esclusiva.

A questo punto ottengono, sulla falsariga del Mietitore:

Se è fatale che *p*, *p* πάντως.

Se è fatale che non-*p*, non-*p* πάντως.

Ma necessariamente o è fatale che *p* o è fatale che non-*p*.

La mossa decisiva, che permetterà loro di trarre la conclusione paralizzante l’agire, è rappresentata dalla loro interpretazione dell’avverbio πάντως. Esso viene inteso nel senso di «in ogni caso». Questa interpretazione di πάντως sfocia nella locuzione «sia che ... sia che non» occorrente nelle prime due premesse della *ratio ignava*.

Abbiamo pertanto:

Se è fatale che *p*, *p* «in ogni caso» ossia «sia che tu faccia sia che tu non faccia qualcosa».

²¹ 574 E.

²² Diog. Laert. 7.5.

²³ Bobzien 1998, 189-91.

²⁴ Ammon., *in de int.* 131.20-32 = L.-S. 38I.

²⁵ *Fat.* 20-21.

Se è fatale che non- p , non- p «in ogni caso» ossia «sia che tu faccia sia che tu non faccia qualcosa».

Ma o è fatale che p o è fatale che non- p .

Quindi, è inutile che tu faccia qualcosa.

La *ratio ignava* conclude allora all'inutilità di certe azioni umane (tutte quelle che all'agente possono non sembrare essere la sola via per raggiungere certi fini). Il determinisimo crisippeo ne esce riabbassato a fatalismo irrazionale, deteriore o «maomettano». Da questa rappresentazione della causalità fatale l'individuo, relativamente al compimento di azioni di un certo tipo, resta escluso. Il fato così concepito finisce con il sembrargli una potenza esterna, ostile, fuori del suo controllo e incontrastabile. Che sia sotteso un simile modo di intendere il fato nella *ratio ignava* si evince anche dal dativo *tibi*, che io intendo come dativo di termine e che veicola l'idea di qualcosa che accadendo ci tocca e rispetto al quale siamo totalmente impreparati e impotenti.

Non dobbiamo però esagerare l'efficacia psicagogica di un simile argomento. È ragionevole infatti pensare che esso non avesse spessore teorico sufficiente per alterare la visione della realtà di persone adeguatamente istruite in materia di Stoicismo. Poteva al massimo riuscire a confonderle sul piano logico. È precisamente a queste persone e proprio da questo punto di vista che Crisippo, come vedremo fra poco, presta soccorso con la sua risposta.

Licet etiam inmutare...deinde cetera

Come intendere il passaggio dalla locuzione *si fatum tibi est* a *si ex aeternitate verum fuit* e soprattutto il fatto che per Cicerone questa sostituzione non modifichi il senso dell'argomento? Ipotesi: il passaggio è giustificato *solo* in contesto stoico, segnatamente dall'argomento crisippeo (riportato da Cicerone ai §§ 20-21), che inferisce dalla verità di una predizione l'esistenza attuale di cause sufficienti dell'evento futuro. In particolare l'esistenza del fato è inferita a partire dall'affermazione della validità senza eccezioni del principio di bivalenza²⁶. Questo passaggio, che potrebbe sembrare gratuito, al limite del virtuosismo argomentativo, ha invece una funzione precisa nel testo. Cicerone enfatizza l'interscambiabilità delle due espressioni all'interno dell'argomento per marcare la distanza tra la sua posizione e quella stoica viziata dal legame tra bivalenza e causalità fatale e rassicurarsi così circa la sua inoffensività per un sostenitore della bivalenza slegata dalla causalità fatale. Il passo inoltre, come sopra menzionato, tradisce l'origine della *ratio ignava* dal Mietitore.

²⁶ Sedley 2005, 244-45.

La risposta di Crisippo

Anticipo subito il mio punto: la nozione di «volontà di Zeus», che Crisippo mutuò verosimilmente da Omero e che sviluppò in una concezione del cosmo resa unitaria dal carattere onnipervasivo del principio di causalità, rappresenta lo sfondo della distinzione crisippea tra *res simpliciae* e *res copulatae*. Come osserva Aldo Magris²⁷: «Un aspetto caratteristico dello stile di Crisippo era la tendenza a raccogliere il maggior numero possibile di citazioni letterarie e filosofiche a sostegno della tesi che tutto è destinato. In particolare egli recuperava la visione religiosa del destino, rivalutando sia le rappresentazioni mitologiche delle divinità fatali (*S.V.F.* 2.913 e 997) sia l'idea arcaica della volontà di Zeus e della mente di Zeus che tutto prevede e pre-stabilisce». Per Crisippo era importante conferire a questa nozione un fondamento unitario, che egli attinse identificando il disegno fatale stabilito dalla volontà di Zeus con la concatenazione delle cause naturali.

Per dirla sempre con Magris: «la nozione omerica di “volontà divina” è molto importante perché esprime l'esigenza di conferire all'idea di destino un respiro più ampio, di intendere l'intreccio degli eventi in una dimensione storica²⁸ ... di arrivare a una comprensione unitaria dei fatti, di raggiungere quel punto di vista centrale nel quale tanti singoli eventi si raccolgono e ricevono il loro vero significato al di là della loro apparenza immediata. *Tuttavia, e questo è punto di cruciale importanza, il Poeta omerico costruisce solo degli insiemi parziali, estrinseci l'uno all'altro, che non stanno tra loro in un rapporto di causa ed effetto*»²⁹. Infine: «Che il concetto di Διὸς Βουλή e in generale il tema della sovranità di Zeus vada considerato principalmente sotto questo profilo è indicato anche dalla fortuna che esso ha avuto in tutta la letteratura arcaica. Zeus è esaltato come la divinità sovrana che nella sua volontà abbraccia e racchiude il tutto. Zeus è a un tempo principio e fine di tutte le cose, il loro compimento. In questo senso Kerényi ha visto con ragione in Zeus il Dio della storia»³⁰. Per una corretta comprensione della risposta crisippea alla *ratio ignava* è allora fondamentale tenere conto di un punto: il determinismo che è implicito in essa non ha nulla a che spartire con quello deteriore, vuoto, inespugnabile, semanticamente evocato dalla *ratio ignava*. In questo senso forse dobbiamo intendere e meditare la descrizione fattane da Carneade in termini di *calumnia*. Al contrario la concezione deterministica della realtà sostenuta e difesa da Crisippo, pur basata su potenti as-

²⁷ Magris 1984, II, 528.

²⁸ Ibid., I, 168.

²⁹ Ibid., I, 170.

³⁰ Ibid., I, 171-2.

sunzioni metafisiche e su audaci speculazioni etimologiche, lo impone come un grande pensatore del reale e della storia³¹. La distanza tra i due fatalismi non potrebbe essere più grande.

La *ratio ignava* e la *refutatio* fattane da Crisippo condividono, sia pure con finalità del tutto opposte, i medesimi destinatari: si tratta in entrambi i casi di sostenitori del determinismo stoico. Gli autori della *ratio ignava* aspiravano a renderli diffidenti verso il determinismo evocandone una conseguenza assurda, l'inazione integrale. Crisippo, a sua volta, con la sua risposta voleva aiutare le loro menti alterate (nel senso dell'*heteroiosis* crisippea) dalla *ratio ignava* a stanarne il punto debole e fallace. Dobbiamo pertanto considerare seriamente la possibilità che la risposta di Crisippo fosse stata calibrata con il pensiero rivolto a un uditorio ben preciso. Questo spiegherebbe le difficoltà che si trova ad affrontare lo studioso del *De fato* quando si misura con questi paragrafi, difficoltà che troppo frettolosamente si è tentato talvolta di sciogliere ricorrendo all'argomento *ex confusione Ciceronis*. Io voglio invece mostrarmi più caritatevole e per questo avanzare l'ipotesi che tali difficoltà potrebbero risolversi più facilmente se ridotte a una sola grande difficoltà, quella del rapporto tra azione umana e causalità fatale. Decisiva si rivelerà al riguardo una comprensione soddisfacente del significato della distinzione crisippea tra *res simpliciae* e *res copulatae*.

La *refutatio* crisippea si presenta estremamente breve. Non ritengo tuttavia il resoconto di Cicerone una libera interpretazione della risposta di Crisippo, ma una sua traduzione e parafrasi fedele, a eccezione forse di un punto, come vedremo, caratterizzato da una precisa finalità esplicativa. Crisippo poteva forse contare su un uditorio ben istruito in materia di determinismo, su seguaci e sostenitori che si erano formati direttamente sulle sue opere, su lettori che potevano grazie alla loro preparazione colmare tutti i silenzi e le omissioni di una risposta abbastanza sbrigativa. Con molta più facilità di quanto non riusciamo a fare noi, costretti ad affidarci a testi di seconda mano compilati da testimoni spesso ostili. Non mi pare inverosimile sostenere inoltre che per Crisippo fosse sufficiente il minimo sforzo teorico per confutare questo argomento. Egli non doveva prendere troppo sul serio la *ratio ignava* per la sua natura capziosa facilmente stanabile («tutti i sofismi di questo genere si confutano nello stesso modo») e per l'evidente irrazionalità e insensibilità al reale del fatalismo in essa implicito.

Entriamo nel merito della *refutatio* di Crisippo.

³¹ Stob. *ecl.* 1.5.1-20 = *S.V.F.* 12.913 = L.-S. 55M.

§ 30: *Haec ... reprehenditur*

La critica crisippea è una critica dell'argomento (*ratio*) non dell'idea che esso articola e veicola.

Quaedam ... copulata

Non escludo allora che, data la natura logico-argomentativa della risposta crisippea, i predicati «simplex» e «copulatum» possano riferirsi a proposizioni³². *Res* tradurrebbe πρᾶγμα, *simplex* tradurrebbe ἀπλοῦς, mentre *copulatum* tradurrebbe συμπεπλεγμένον, tradotto anche da Gellio con *copulatum* e *coniunctum*³³, da ultimo *confatalis* tradurrebbe συνειμαρμένος³⁴. Non si può escludere questa possibilità soprattutto se si ritiene che qui Cicerone citasse direttamente dal secondo libro del trattato crisippeo *Sul destino*. Diviene infatti molto difficile sostenere una tesi simile se non si riesce a risalire alla terminologia originale di Crisippo. Il sospetto che Cicerone stia traducendo direttamente dal greco deriva dall'incipit della risposta crisippea: *quaedam enim sunt, inquit (scil. Crisippo) in rebus simplicia, quaedam copulata*. Come spiegare i due neutri (*quaedam...quaedam*) e il femminile *res* come dominio che essi suddividono? La spiegazione più naturale, la sola almeno che sia stato in grado di trovare, è che quest'*incipit* traduca il greco di Crisippo: τὰ μὲν, ἐν τοῖς πράγμασιν, ἀπλᾶ, τὰ δὲ συμπεπλεγμένα. Sappiamo che πρᾶγμα era la locuzione preferita da Crisippo in ambito dialettico per designare i λεκτά³⁵. Non solo. Da alcuni passi³⁶ apprendiamo che Crisippo usava talvolta ἐν con il dativo in funzione partitiva. È d'altra parte evidente che nella risposta di Crisippo questi predicati qualificano le entità che costituiscono i mattoni con cui costruire argomenti paralleli alla *ratio ignava*, quindi, per forza di cose, proposizioni.

La confatalità potrebbe essere pertanto una proprietà di certe proposizioni. Una proposizione è confatale se è congiunta a un'altra proposizione e se quest'ultima esprime un'azione umana che porta un contributo causale inevitabilmente parziale ma insostituibile alla realizzazione dell'evento fatale espresso dalla prima (*et concubiturum cum uxore Laium et ex ea Oedipum procreaturum; tam est fatale medicum adhibere quam convallescere*). Inversamente, una proposizione è *simplex* se il realizzarsi dell'evento che essa esprime non è fatalmente intrecciato al compimento di a-

³² Rist 1969, 120.

³³ *Noct. att.* 16. 8.12-14.

³⁴ Come congetturano Long-Sedley 1987-8, II, 341.

³⁵ *Sext. Emp., adv. math.* 8.11-2, *Diog. Laert.* 7.63, 64.

³⁶ *Diog. Laert.* 7.63 e *Sext. Emp., adv. math.* 8.74.

zioni specifiche da parte dell'uomo. La confatalità di una proposizione rimanda alla fatalità dell'intreccio tra certi esiti e certe azioni umane. Senza queste azioni il fato non vuole e insieme non può operare quegli esiti. La semplicità di una proposizione rimanda invece a esiti moralmente così rilevanti da risultare la loro responsabilità causale attribuibile interamente alla «Volontà di Zeus». Ascrivere l'intera responsabilità di un evento alla divinità significa che esso è svincolato da uno specifico contributo umano, anche se esso è stato, o sarà, il risultato di un intreccio di fattori causali in parte o in prevalenza umani (come nel caso della morte di Socrate). Che la Volontà di Zeus se ne assuma l'intera responsabilità risulta evidente dal fatto che quegli esiti sono stati voluti, e quindi decretati dover accadere, sia che noi facessimo o non facessimo qualcosa. Il che tuttavia non vuol dire che se è stabilito e decretato che qualcosa debba accadere, allora questa cosa accadrà sia che noi facciamo o non facciamo qualcosa. Noi possiamo considerarci sollevati da specifiche mansioni causali nei confronti di un certo esito solo se così fu stabilito quando l'esito in questione fu ideato dalla Volontà di Zeus. Faccio notare che, così intesi, i predicati *simplex* e *confatalis* sembrano evocare complesse operazioni ermeneutiche chiamate a stabilire di volta in volta il peso causale di quello che abbiamo fatto e di quello che faremo rispetto agli esiti che il fato ha operato e opererà. È attraverso operazioni di questo tipo che noi possiamo ogni volta reintegrare, restaurare e ripristinare l'unità del nostro agire con la «Volontà di Zeus». La distinzione tra esiti incondizionati (espressi da proposizioni semplici) ed esiti condizionati (espressi da proposizioni congiunte e confatali) va pertanto pensata e meditata sullo sfondo dell'idea stoica secondo la quale la portata di un evento dipende dalla rilevanza storica e narrativa che esso ha all'interno del nesso delle cause, cioè dal significato che Zeus ha voluto assegnare a esso. Il ridimensionamento del contributo umano come causalmente non decisivo è segno dell'importanza che l'evento ha per la divinità. In altri termini, scoprendo quel dato esito come incondizionato l'uomo ha accesso a un ordine di senso più ampio che lo trascende e che esige il sacrificio della sua individualità. La volontà di Zeus che si annuncia in un esito il cui compimento non ammette condizioni ridimensiona e decentra l'individuo. Il mandato morale che si accompagna a un simile esito consiste nella rinuncia a sé da parte dell'uomo e nella conseguente sottomissione alla volontà di Zeus. Per quanto paradossale possa sembrare, quando un esito è incondizionato, il ridimensionamento causale che l'uomo subisce è in realtà un invito ad assecondare la corrente delle forze che muovono l'universo. Come dice Yorck di War-

tenburg³⁷: «in questo modo egli compie il sacrificio di se stesso e si trasforma in organo, in vaso della potenza della natura».

Simplex ... dies

Sharples ritiene bizzarro l'esempio crisippeo di *res simplex* poiché la morte di un uomo è sempre il risultato di un intreccio di diversi fattori³⁸. Non è chiaro allora cosa differenzi l'esempio di Socrate da quello di Laio. Anche Susanne Bobzien ritiene infelice e fuorviante l'esempio³⁹. Esso sarebbe portatore di una visione arcaica e popolare del fato come una rete a maglie molto larghe che predetermina solo nascita e morte degli individui, visione sicuramente estranea alla teoria crisippea della prede-terminazione universale.

Le difficoltà incontrate da Sharples e Bobzien nel misurarsi con questo esempio sembrano dovute al fatto che entrambi interpretano «Socrate» come nome di esemplare, non come nome di individuo. Sharples perde di vista così le circostanze singolari che precedettero immediatamente la morte di Socrate, circostanze narrate da Platone nel *Critone*, sicuramente note a Crisippo e ritenute giustamente decisive da David Sedley⁴⁰ per l'esatta comprensione dell'uso crisippeo di *simplex* nel nostro passo. Da parte sua Susanne Bobzien non può evitare invece di intendere *illo die* nel senso di «questo o quel giorno» e di qualificare la morte di Socrate in quanto esemplare, quindi in quanto uomo, come un evento che si verifica in tutti i mondi possibili, in ognuno di essi tuttavia in modo diverso (e questo spiegherebbe l'indeterminatezza di *illo die*).

Illo die non può intendersi nel senso di «questo o quel giorno» perché subito dopo nella spiegazione dell'esempio si dice che il giorno della morte di Socrate è *finitus*, determinato. Non si può accusare Cicerone di una simile sciattezza traduttiva e dossografica. Ora, David Sedley ha intuito che dietro gli esempi ciceroniani nel *De fato* vi è abbondanza di storia e di letteratura⁴¹. Si tratta di esempi che evocano episodi concreti e densi di significato. In particolare, Sedley lega l'esempio «Socrate morirà quel giorno» alle pagine iniziali del *Critone* (43 A-44 B) dove Platone racconta del sogno fatto da Socrate in prigione, sogno in cui una bellissima donna gli annuncia che sarebbe morto tre giorni dopo a partire da quello. Il sogno viene risolutamente interpretato da Socrate come una profezia del Dio. Nel *Critone* la profezia,

³⁷ Yorck 1991, 110.

³⁸ Sharples 1991, *ad loc.*

³⁹ Bobzien 1998, 200 sgg.

⁴⁰ Sedley 1993, 314-20.

⁴¹ *Ibid.*

al futuro, è affidata al proferimento in forma assertoria di una proposizione («Nel terzo giorno da questo, alla fertile Ftia tu giungerai, o Socrate»). Se Sedley ha ragione, come credo, quando afferma che Crisippo si è ispirato a questo passo nella scelta del suo esempio, quest'ultimo non può aver realmente pensato che la morte di Socrate fosse avvenuta senza il concorso di diversi fattori causali. Socrate stesso da questo sogno deduce che la nave sarebbe tornata non quel giorno ma il successivo. Quindi, poiché si era convenuto di ucciderlo il giorno dopo l'arrivo della nave, l'arrivo della nave è sicuramente parte dell'intreccio di fattori che hanno portato alla sua morte. La spiegazione deve allora essere un'altra. Crisippo dall'autorità indiscutibile che Socrate attribuì a questa esperienza profetica e dalla forma assertoria del suo proferimento concluse alla natura incondizionata del destino di morte di Socrate. Quello che Crisippo comprese, meditando le pagine del *Critone*, è che la morte di Socrate, voluta da Zeus, era destinata a realizzarsi comunque, sia che Socrate fuggisse sia che non fuggisse dal carcere. Il personaggio di Critone gli parve forse un inconsapevole esecutore del piano divino, Critone che aveva raggiunto Socrate in carcere per convincerlo a fuggire e che non ebbe il coraggio di svegliarlo quando lo trovò addormentato, permettendogli così di sognare indisturbato e di ricevere la profezia. Il sogno profetico non faceva in nessun modo menzione di Critone e del suo progetto di fuga. Anche da questo Crisippo desunse la natura incondizionata della morte di Socrate: se il suo destino fosse stato quello di salvarsi fuggendo di prigione con l'aiuto di Critone, la profezia avrebbe certamente in qualche modo predetto la sua salvezza, facendola dipendere da quella fuga. La forma assertoria della profezia tradiva quindi l'importanza capitale di quella morte ed era un segno della volontà del dio di appropriarsene. *Simplex* è quindi la proposizione che predice la morte di Socrate ed è detta tale per il carattere incondizionato dell'evento predetto. Distinguendo tra esiti fatalmente incondizionati (morte di Socrate) ed esiti fatalmente condizionati (la nascita di Edipo) Crisippo si fece custode dell'antico significato zenoniano di sottomissione spontanea alla necessità fatale. Non credo di sbagliare affermando che Crisippo intese salvaguardare tale significato per la sua portata morale. La profezia rivelò a Socrate l'inevitabilità della sua morte imminente. Se è vero che Socrate non poté far nulla per evitare la morte, è anche vero che gli fu data la possibilità di scegliere come morire. Se è vero che venne meno la rilevanza causale del suo contributo, è anche vero che aumentò enormemente la sua rilevanza morale. Socrate dalla profezia non ricevette un mandato causale ma un mandato morale.

At si ita fatum ... nulla luctatio est

Crisippo prosegue considerando il seguente evento fatale predetto nella proposizione: «Edipo nascerà da Laio». Si potrà dire in questo caso «sia che Laio giacesse con una donna sia che non ci giacesse»? La risposta di Crisippo è negativa trattandosi di *res copulata e confatalis* (πρᾶγμα συμπεπλεγμένον καὶ συνειμαρμένον). Cicerone, passando apparentemente dalla citazione alla parafrasi ma mantenendosi con ogni probabilità fedele alla lettera crisippea, spiega così quest'ultimo punto: la chiama *copulata e confatalis* poiché (*appellat quia*) è fatale *sia* che Laio giacerà con la moglie *sia* che procreerà o genererà da quella Edipo. È interessante osservare che Crisippo non spiega, come avrebbe anche potuto fare, la confatalità di «Edipo nascerà da Laio» affermando che è impossibile mettere al mondo un figlio senza unirsi a una donna (punto su cui sarebbero d'accordo anche gli antideterministi) ma con l'intreccio di due eventi fatali, intreccio che pone all'interno di una successione causale *storicamente situata* l'evento espresso da «Laio giacerà con la moglie» e quello espresso da «Laio genererà da quella Edipo». Questo non vuol dire solo che quei due eventi sono stati decretati dovere accadere l'uno prima e come condizione dell'altro, ma che Zeus *voleva* che dall'unione di Laio e Giocasta nascesse Edipo. La sua volontà si esprime causalmente attraverso questa connessione determinata. La congiunzione delle due proposizioni esprime la fatalità dell'intreccio tra i due eventi. Quindi la confatalità di «Edipo nascerà da Laio» dipende dal fatto che in essa è espressa la circostanza fatale che Laio genererà dalla moglie Edipo. La confatalità presuppone pertanto la fatalità dell'intreccio tra certi esiti e azioni umane, legati tra loro attraverso il principio di causalità, principio di causalità sottomesso alla razionalità dell'intreccio e alla volontà di Zeus.

Dall'esempio di Laio traspare l'ampiezza e vastità del disegno razionale ordito dalla Volontà di Zeus. La causalità stoica, chiamata a realizzare un disegno razionale e provvidente, denso di significato, significato che si distribuisce e diffonde attraverso l'intreccio, sembra esigere per la sua comprensione sinossi e sensibilità ermeneutica per la storia e per la narrazione. Essa viene inevitabilmente impoverita, se studiata in modo troppo angusto e parziale. Il Fato compie il suo disegno anche attraverso il nostro agire ma precedendone ed oltrepassandone sempre i limiti causali. Ciò vuol dire che il nostro contributo, se considerato in isolamento, è capace di esprimere sempre e solo una razionalità incompleta, imperfetta, che esige e reclama ampie integrazioni. Il nostro contributo isolatamente considerato perde la sua razionalità, il suo significato, e diviene facilmente preda di descrizioni causali che finiscono per cancellare il suo rimando al tutto di cui è parte. La causalità stoica è una causalità teleologica, storica e narrativa. Per fornire un saggio di questa riduzione e

semplificazione del significato degli episodi menzionati da Crisippo, vorrei provare a leggere l'esempio di Laio alla luce del famoso passo del *Fedone* in cui Socrate, nella sua digressione autobiografica, manifesta tutta la sua delusione nei confronti di Anassagora (98 B 7-99 B 2). Penso in particolare al punto in cui Socrate spiega il suo star seduto chiamando in causa le proprietà strutturali del suo corpo grazie alle quali esso può assumere quella postura (devo il collegamento di questo passo con il *De fato* a Sedley)⁴². Analogamente noi potremmo spiegare l'unione tra Laio e Giocasta e la conseguente nascita di Edipo menzionando la compatibilità del loro apparato genitale ai fini dell'accoppiamento e della procreazione. Pur non sbagliando, perderemmo di vista completamente gli individui, i loro caratteri e l'intreccio delle loro vicende. Da questo punto di vista la profezia ricevuta da Laio è un'opportunità che egli non può e non sa sfruttare a causa del suo carattere. Frustrato dalla risposta del Dio, da cui si aspettava di essere liberato dalla condizione di ἄπαυς⁴³, si ottunde con il vino e si abbandona al piacere sessuale, realizzando il suo destino (determinato dal carattere) e condannandosi così a morte certa. Sembra pertanto che la confatalità della proposizione «Da Laio nascerà Edipo» facendo trasparire il disegno di Zeus evochi anche, in questo caso specifico, un profondo e radicato pessimismo riguardante l'ontologia del carattere, imm modificabile per la maggior parte degli uomini e quindi destinante sempre e comunque le loro azioni (qui si percepisce anche una eco del fr. 119 di Eraclito: *ethos antropo daimon*). Questo può aiutarci a comprendere anche come Crisippo potesse spiegare la tortuosità al limite della crudeltà di certi sottointrecci fatali, come quello sottostante l'intera vicenda di Laio ed Edipo. Essa va ricondotta alla complessità di un intreccio che deve realizzare l'*optimum* comune attraverso la causalità umana che è espressione, nella maggior parte dei suoi portatori, di follia ed ignoranza.

È alla luce di questa idea della perfetta razionalità fatale, che comprende quella umana come sua parte costitutiva ma che sempre la precede e oltrepassa, che dobbiamo sforzarci di comprendere tutte quelle affermazioni stoiche che sembrano imprigionare l'agire umano nella forzata realizzazione di un disegno prestabilito. Ha senza dubbio contribuito a una cattiva comprensione di esse la tendenza nelle fonti a sentire il fato come forza ostile nei confronti dell'uomo, tendenza che implicitamente separa il fato inteso come la concatenazione causale del tutto dal fato inteso come *logos* del cosmo. La nozione di confatalità tradisce lo sforzo di Crisippo di salvaguardare la responsabilità dell'agente come responsabilità eminentemente causale,

⁴² Sedley 1993, 318.

⁴³ Eur., *Phoen.* 13.

non morale. Egli era preoccupato di salvaguardare anche la dimensione di certezza soggettiva in virtù della quale avvertiamo immediatamente noi stessi responsabili delle nostre azioni e altrettanto immediatamente riconosciamo gli altri responsabili delle loro. È vero che nei caratteri degli esseri umani si sedimentano le tracce delle influenze più diverse, ambientali educative e culturali, è vero che gli uomini si ritrovano un carattere già formato e che da questo punto di vista nessuno può dirsi autore di se stesso. Malgrado ciò, è non meno vero che ad agire sono sempre e solo i singoli uomini in cui tutta questa storia, in forme diversissime tra loro, si concentra e condensa. Il fato che si individua in me è proprio questo, è clima, storia, eredità, educazione ricevuta, credenze formatesi e radicatesi in me nei modi più vari e diversi, attraverso letture, ascolti, incontri, separazioni, fallimenti, successi etc etc. Possiamo sicuramente ascrivere a Crisippo una concezione geologica del carattere. Questo però non ci rende meno responsabili di quello che facciamo, proprio perché a farlo siamo noi e solo noi.

Tornando al testo del *De fato*, per questo motivo è ragionevole attribuire a Cicerone l'esempio di Milone, che, a una lettura attenta, si rivela essere stato prodotto con evidente finalità didattica. È la sua formulazione a smascherarne la sostanziale estraneità al problema della confatalità: il carattere congiunto della proposizione «Milone lotterà ai giochi olimpici» è spiegato attraverso la condizionalità necessaria: senza avversario non può esservi lotta alcuna. Il ricorso alla sola condizionalità necessaria spiegherebbe allora perché la proposizione «Milone lotterà ai giochi olimpici» sia detta solo congiunta ma non confatale da Cicerone. Come Susanne Bobzien ha mostrato⁴⁴, Cicerone sembra aver modellato questo esempio su quello di Egesiarco attribuito da Diogeniano a Crisippo. La scelta di un atleta più famoso e l'accento posto sulla semplice relazione tra il *luctare* e l'*adversarium habuere*, come giustamente osserva Sharples, se da un lato rende più evidente l'assurdità della *ratio ignava*, dall'altro perde l'elemento attivo e volitivo che è la prerogativa del contributo umano alla causalità fatale⁴⁵. È possibile che Cicerone fosse preoccupato unicamente di far cogliere ai suoi lettori, i *boni viri*, poco inclini alla speculazione astratta, il senso generale della risposta crisippea, anche a costo di perderne la peculiarità, e che facesse questo in qualità di divulgatore non specialista della filosofia greca che non aveva i suoi destinatari ideali nei seguaci di una setta filosofica. Quindi potremmo addirittura scorgere celato e implicito negli esempi di Laio e Milone il profilo di de-

⁴⁴ Bobzien 1998, 217.

⁴⁵ Sharples 1991, *ad loc.*

stinatari differenti, esperti di stoicismo nel primo caso che sono anche i destinatari della *ratio ignava*, i *boni viri* nel secondo.

Omnes igitur... ille appellat

La confatalità evidente della proposizione «Laio genererà Edipo» è assunta da Crisippo come punto di partenza per la costruzione di un argomento parallelo alla *ratio ignava* patentemente implausibile e inconsistente. L'affermazione «tutti i sofismi di questo tipo si confutano nello stesso modo» si riferisce a tutte le istanze particolari di *ratio ignava* e lascia intendere anche che esse sfruttano sempre la relazione tra azioni umane e fini corrispondenti (trascrivo le coppie crisippee di azioni umane ed esiti fatalmente decretati che si trovano in Eusebio⁴⁶: aver cura del mantello/il non andare il mantello distrutto; il volersi unire a una donna/il generare i figli; il fuggire costui i nemici/il salvarsi costui dai nemici). Quanto immediatamente segue nel testo ciceroniano – «“guarirai, sia che chiamerai il medico sia che non lo chiamerai” è capzioso: è infatti fatale tanto il consultare il medico quanto il guarire”» – ci riporta al caso di *ratio ignava* che sfrutta la relazione tra il predicato d'azione «consultare un medico» e il fine corrispondente che è «il guarire», scovandone la fallacia nella prima premessa. Quindi «tutti i sofismi di questo genere si confutano nello stesso modo» sta a significare che la proposizione futura che nella prima premessa della *ratio ignava* esprime l'esito fatalmente decretato è sempre una proposizione confatale. Confatale è la proposizione «il mantello non andrà distrutto» perché questo esito è stato decretato (dalla mente divina) insieme all'averne cura. Confatale è la proposizione «Costui si salverà dai nemici» perché questo esito è stato fatalmente decretato insieme al suo fuggire i nemici. Confatale è la proposizione «Costui genererà figli» perché questo esito è stato fatalmente decretato insieme al desiderare di unirsi a una donna (l'esempio di Laio è un caso particolare di questo intreccio fatale). Come afferma Crisippo in Eusebio, «molte cose (tra le quali, aggiungo io, sicuramente la nostra guarigione) non possono verificarsi se noi non lo vogliamo e non applichiamo grandissimo zelo e premura, dato che era fatalmente decretato che si verificassero con queste⁴⁷». Siamo qui di fronte all'affermazione che *agli esseri umani sono state fatalmente assegnate mansioni causali proporzionate a certe classi di esiti o effetti*. Ciò vuol dire che la causa proporzionata della mia guarigione (non la causa sufficiente ovviamente) sono io in quanto vado dal medico, la causa proporzionata della tua guarigione sei tu in quanto vai dal medico etc. Ma a questo punto facciamo par-

⁴⁶ *Praep. ev.* 6.86.25-9.

⁴⁷ *Ibid.*

lare Leibniz⁴⁸: «Siffatta necessità (quella espressa dalla *ratio ignava*) che s'immagina negli avvenimenti distaccata dalle loro cause, si potrebbe chiamare *fatum mahometanum* ... perché si dice che un argomento simile faccia sì che i turchi non evitino per nulla i luoghi in cui la peste fa strage. Ma la risposta è già pronta: poiché l'effetto è certo, la causa che lo produrrà lo è del pari; e se l'effetto avviene, avverrà per una causa proporzionata. Così la nostra pigrizia farà forse in modo che non otteniate nulla di ciò che desiderate, e cadiate nei mali che, agendo con cura, avreste evitato. Come si vede, il legame delle cause con gli effetti lungi dal produrre una fatalità insopportabile, fornisce piuttosto un mezzo per eliminarla».

Integriamo tutto questo con le due seguenti assunzioni stoiche: 1) queste assegnazioni di mansioni causali a ciascun essere umano sono immodificabili e inalterabili (Diogeniano in Euseb. *praep. ev.* 6.8.8-9 = *S.V.F.* 2.914) e 2) ciascun essere umano, per il principio dell'identità degli indiscernibili, per il quale non vi è nel cosmo una sola cosa identica a un'altra, è insostituibile nel compimento delle proprie mansioni causali. Quindi, se è fatale che guarirai, la tua guarigione è stata fatalmente decretata insieme al tuo consultare il medico. Ciò significa che la medicina è la via *razionalmente* obbligata alla guarigione. Ciò significa che tu e solo tu, nessun altro può farlo al tuo posto, compirai quell'azione, non senza zelo e premura. Questo spiega la perentorietà dell'affermazione crisippea secondo la quale «è fatale tanto consultare il medico quanto guarire».

CNR Roma

Michele Alessandrelli

⁴⁸ *Saggi di Teodicea*, § 55.

BIBLIOGRAFIA

- Barnes 1985 J. Barnes, 'Cicero's *De fato* and a Greek Source', in J. Brunschwig-C. Imbert-A. Roger (éd.), *Histoire et structure. A la mémoire de V. Goldschmidt*, Paris 1985, 229-39.
- Bayer 2000 K. Bayer (Hrsg), *Über das Schicksal De Fato*, Düsseldorf/Zürich 2000.
- Bobzien 1998 S. Bobzien, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford 1998.
- Gercke 1885 A. Gercke, 'Chrysispea', *Jahrbücher für klassische Philologie*, Suppl. Bd. 14 (1885), 689-781.
- Gourinat 2005 J.B. Gourinat, 'Prediction of the future and co-fatedness: two aspects of stoic determinism', in Natali – Maso 2005, 215-40.
- Lewis-Short 1879 C.T. Lewis-C. Short, *A Latin Dictionary*, Oxford 1879.
- Long-Sedley 1987/8 A. Long & D. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, 2 vol., Cambridge 1987/8.
- Magris 1984 A. Magris, *Idea di destino nel pensiero antico*, 2 vol., Udine 1984.
- Natali 1996 C. Natali (ed.), *Alessandro di Afrodisia. Il destino*, Milano 1996.
- Natali – Maso 2005 C. Natali e S. Maso (eds.), *La catena delle cause. Determinismo e antideterminismo nel pensiero antico e contemporaneo*, Amsterdam 2005
- Rist 1969 J.M. Rist, *Stoic Philosophy*, Cambridge 1969.
- Sedley 1993 D. Sedley, 'Chrysippus on psychophysical Causality', in J. Brunschwig-M. Nussbaum (eds.), *Passions and Perceptions. Studies in Hellenistic Philosophy of Mind*, Cambridge 1993.
- Sedley 2005 D. Sedley, 'Verità futura e causalità nel *De fato* di Cicerone', in Natali – Maso 2005, 241-54.
- Sharples 1991 R.W. Sharples, *Cicero: On fate (De fato) and Boethius: the Consolation of Philosophy IV 5-7, V*, Warminster 1991.
- Yorck 1991 Yorck von Wartenburg, *Da Eraclito a Sofocle e altri scritti filosofici*, Napoli 1991.

LA CRITICA DI CARNEADE AL CONCETTO STOICO DI CAUSA IN CIC. *DE FATO* 31-37

I §§ 31-37 del *De fato* sono dedicati alla critica rivolta da Carneade alla concezione stoica della causalità. Questi paragrafi sono stati commentati in modo approfondito da molti studiosi. Tuttavia non c'è accordo se la teoria della causalità qui discussa sia propria di Carneade, in quanto egli l'assume in propria persona, o appartenga agli Stoici e, in questo secondo caso, se Carneade si limiti a far emergere una contraddizione interna alla dottrina stoica, o se piuttosto non ne fraintenda volontariamente la posizione. Inoltre la traduzione in lingua latina da parte di Cicerone di una terminologia tecnica come quella causale, di cui non è sempre possibile trovare il corrispondente nelle fonti di lingua greca¹, contribuisce a non facilitare la comprensione del significato stoico di causa².

Dopo l'esposizione dell'argomento pigro (ἀργὸς λόγος), Cicerone introduce la critica di Carneade il quale riteneva che la disputa sull'ἀργὸς λόγος fosse stata impostata in modo superficiale da entrambe le parti.

«Carneade disapprovava nel complesso questo tipo di argomentazione e riteneva che questo ragionamento concludesse senza prendere in considerazione il problema. Pertanto pressava l'avversario in un altro modo»³.

Cicerone che, come è noto si schiera dalla parte di Carneade, puntualizza che l'argomentazione di Carneade, pur essendo particolarmente efficace, non era tuttavia capziosa (*Itaque premebat alio modo⁴ nec ullam adhibebat calumniam*). Essa partiva dunque da premesse diverse rispetto a quella dei sostenitori dell'argomento pigro, che non erano stati in grado di fare emergere l'insostenibilità della posizione stoica, perché erano ricorsi a un argomento non valido⁵.

¹ Il problema del numero delle cause individuate da Crisippo nel *De fato* di Cicerone e della loro corrispondenza con la terminologia greca è stato riaffrontato da Görler 1987, 254-74, rist. in Görler 2004, 40-59.

² Un esempio della difficoltà di stabilire con esattezza il significato e di individuare il corrispettivo greco è costituito dal fatto che le *causae fatales* sono chiamate *antecedentes*, ma nel corso del trattato ricorrono le *causae antegressae antepositae proximae externae*. Cf. Powell 1995², 292 e n. 38.

³ *Fat. 31: Carneades genus hoc totum non probabat et nimis inconsiderate concludi hanc rationem putabat. Itaque premebat alio modo nec ullam adhibebat calumniam.*

⁴ Bayer 1963, 149 intende *alio modo* nel senso che Carneade opera con un argomento completamente diverso da quello stoico pur mettendo a frutto nella forma lo stesso uso argomentativo.

⁵ Cf. Sharples 1991, 181.

«Ecco la sua argomentazione: “Se tutto accade ad opera di cause antecedenti, tutto accade sulla base di una concatenazione naturale in modo congiunto e intrecciato. Ma se è così, la necessità produce ogni cosa; e se ciò è vero, nulla è in nostro potere⁶. Ebbene qualcosa è in nostro potere. Ma se tutto accade ad opera del fato, tutto accade ad opera di cause antecedenti. Dunque non tutto ciò che accade, accade ad opera del fato”»⁷.

In questo complicato sillogismo Carneade dimostra l'incompatibilità tra la teoria stoica del fato e l'esigenza etica di autodeterminazione dell'azione umana mediante una dimostrazione per assurdo. Partendo dalle premesse stoiche che fondano l'esistenza del fato sull'affermazione che tutto avviene ad opera di cause antecedenti, Carneade giunge alla conclusione opposta a quella che ne traevano gli stoici, ovvero all'affermazione che la necessità produce ogni cosa. Ma poiché questa conclusione contraddice il postulato stoico che qualcosa è *in nostra potestate*, ne deduce che non tutto ciò che accade, accade ad opera del fato. L'intera dimostrazione di Carneade poggia dunque sull'assunzione della proposizione *est autem aliquid in nostra potestate*, che per Carneade è incompatibile con la definizione stoica di fato in quanto «ordine naturale di tutte le cose che si susseguono e si succedono le une alle altre secondo una interconnessione inviolabile»⁸. Ebbene, poiché il procedimento dialettico presuppone e si fonda sull'accettazione della proposizione *est autem aliquid in nostra potestate*, ne consegue che Carneade dovrebbe contrapporre a quello stoico un significato diverso di «ciò che è in nostro potere», dal momento che per gli Stoici l'affermazione del fato e di «ciò che è in nostro potere» non sono incompatibili. Non è un caso che Cicerone introduca la critica di Carneade proprio dopo la risposta di Crisippo all'argomento pigro. Con la sua risposta Crisippo intendeva per l'appunto dimostrare che l'azione umana, pur essendo compresa nella rete causale, è tuttavia determinante nel portare a compimento il risultato, perché è un fatto solidamente connesso ad altri fatti confatali inseparabili dall'avvenimento. Se inteso in questo senso, il concetto di «ciò che è in nostro potere» non contraddice l'esistenza del fato, perché l'azione è attribuibile a noi, in quanto è sotto il nostro controllo, ma non perché essa si sottrae alla concatenazione causale del fato. Poiché la conclusione che trae Carneade dal fatto che «qualcosa è in nostro potere» è opposta a quella che ne

⁶ Weische 1961, 49, ritiene che Carneade assuma in propria persona il fatto che l'anima è la fonte di movimenti spontanei. Cf. anche Lévy 1992, 590 e sgg., che sviluppa e approfondisce gli argomenti di Weische, sostenendo che Carneade avrebbe ricavato questa convinzione da Plat. *Phaedr.* 245c.

⁷ *Fat.* 31: *cuius erat haec conclusio: 'Si omnia antecedentibus causis fiunt, omnia naturali conlignatione conserte contextequae fiunt; quod si ita est, omnia necessitas efficit; id si verum est, nihil est in nostra potestate; est autem aliquid in nostra potestate; at, si omnia fato fiunt, omnia causis antecedentibus fiunt; non igitur fato fiunt, quaecumque fiunt'*.

⁸ Gellius 7.2 (*SVF* 2.1000).

trae Crisippo, si pone il problema di stabilire, in primo luogo, che cosa Carneade intenda con «ciò che è in nostro potere» e, in secondo luogo, se egli assuma la tesi che «qualcosa è in nostro potere» in propria persona. Ciò comporta preliminarmente di stabilire a quale espressione greca sia riconducibile la traduzione *in nostra potestate* di Cicerone. Nelle testimonianze stoiche ricorrono le espressioni, παρ' ἡμᾶς, ἐξ ἡμῶν, ἐφ' ἡμῖν. *In nostra potestate* dovrebbe tradurre l'espressione greca ἐφ' ἡμῖν che secondo alcuni interpreti invece non apparterebbe al vocabolario di Crisippo⁹. Lasciando per il momento da parte la questione di stabilire se Crisippo utilizzasse o meno l'espressione ἐφ' ἡμῖν, qui è importante comprendere il significato in cui lo assume Carneade, sebbene l'uso dialettico comporterebbe che Carneade, pur usando la medesima espressione di Crisippo, dovesse conferirle un significato diverso. Un indizio del significato in cui assume la proposizione Carneade si ricava dalla risposta che egli ha suggerito agli Epicurei per respingere la dimostrazione per assurdo dell'esistenza del fato, ricavata da Crisippo dalla regola dei contraddittori alle proposizioni concernenti il futuro¹⁰. Ad Epicuro che, per mantenere la libertà contro la pretesa stoica che tutto accade ad opera del fato si è spinto a sostenere che esistono movimenti senza causa, Carneade spiega che *sine causa* equivale a dire *sine externa et antecedente causa, non sine aliqua*¹¹. Pertanto i movimenti dell'anima sono in nostro potere, perché nessuna causa li determina dall'esterno: ciò significa che

⁹ J.-B. Gourinat, in questo volume, osserva che l'espressione *in nostra potestate* non traduce necessariamente una parola greca, ma fa parte del vocabolario usuale di Cicerone. E spiega che l'uso dell'espressione in Cicerone potrebbe derivare dalla sua fonte, Antioco d'Ascalona, da cui dipenderebbe largamente il *De fato*. Se traducesse tuttavia un'espressione greca, *in nostra potestate* potrebbe essere la traduzione di παρ' ἡμᾶς, che non solo è presente nei frammenti superstiti del *De fato* di Crisippo – mentre ἐφ' ἡμῖν non compare mai –, ma è l'espressione usata anche da Epicuro. Le difficoltà prospettate da Gourinat possono essere, a mio parere, risolte se si considera: 1) che ci sono pervenuti soltanto frammenti del *De fato* di Crisippo, e non l'intera opera, e che quindi l'argomento *e silentio* non è sufficiente a escludere che Crisippo abbia utilizzato oltre a παρ' ἡμᾶς, anche l'espressione ἐφ' ἡμῖν; 2) che Cicerone è l'unica fonte che riporta la distinzione delle cause di Crisippo e che quindi, non disponendo di altre fonti con cui confrontare la sua testimonianza, non siamo autorizzati a confutarla; 3) che non c'è accordo sulle fonti del *De fato* di Cicerone e non è affatto certo che Cicerone dipenda da Antioco piuttosto che da Clitomaco. Ciò non esclude naturalmente che fosse lo stesso Carneade a servirsi dell'espressione ἐφ' ἡμῖν, ma in tal caso, l'uso dialettico accrediterebbe implicitamente che anche Crisippo potrebbe essersi servito della stessa espressione.

¹⁰ Crisippo legava l'assunzione che ogni enunciato è o vero o falso al fatto che non è né vero né falso ciò che non ha cause efficienti. La dimostrazione per assurdo dell'inesistenza del fato stoico costituisce la risposta alla dimostrazione per assurdo dell'esistenza del fato ricavata da Crisippo dalla regola dei contraddittori alle proposizioni concernenti il futuro al § 20.

¹¹ *Fat. 24: Communi igitur consuetudine sermonis abutimur, cum ita dicimus, velle aliquid quempiam aut nolle sine causa; ita enim dicimus 'sine causa', ut dicamus: sine externa et antecedente causa, non sine aliqua.*

come l'atomo si muove perché è proprio della sua natura muoversi, per la gravità e il peso, così la causa del movimento volontario consiste nella sua stessa natura, che è di dipendere da noi, di obbedirci, e ciò dunque non è senza una causa, perché la causa di questa proprietà risiede nella natura stessa. Il movimento volontario dell'anima è introdotto da Carneade quindi per evitare l'alternativa o che tutto accade ad opera del fato o che esistono movimenti senza causa. Le parole, *quo defenso facile Chrysippo possent resistere*, al § 23, spiegano che la motivazione che spinge Carneade a rafforzare con i suoi suggerimenti la posizione degli Epicurei è quella di renderla maggiormente adeguata ad opporsi al determinismo causale stoico. L'ipotesi che Carneade non sia coinvolto in propria persona nella spiegazione che offre agli Epicurei è avvalorata anche dal fatto che egli riprende da Crisippo l'idea che la causa interna dell'agire umano è *in nostra potestate*¹². Ora che l'assenso non sia necessitato è dato come un postulato morale dell'etica stoica, come si desume anche dallo stesso *De fato*, dove al § 40 l'obiezione dei filosofi indeterministi ignora la distinzione delle cause in antecedenti e perfette, ma si basa sulla distinzione delle cose, in cose che sono in nostro potere e cose che non lo sono. Cronologicamente gli oppositori indeterministi non possono essere posteriori a Crisippo, dal momento che alle loro obiezioni segue la sua risposta. Ebbene, per Crisippo il fatto che le azioni sono in nostro potere significa che esse sono determinate in maniera prevalente dalla nostra natura, nel senso che esse avvengono per mezzo nostro, ma non che esse sono svincolate dalla catena causale del fato, perché anche la nostra natura è inserita in quella¹³. Carneade invece svincola la causa interna dalla catena causale del fato, pur ancorandola saldamente alla causalità, e chiarisce che *sine causa* equivale a dire *sine externa et antecedente causa, non sine aliqua*¹⁴.

Sembra dunque di poter concludere che al § 31 Carneade si limiti ad utilizzare il concetto di «ciò che è in nostro potere» in senso dialettico¹⁵, perché lo assume nel significato in cui lo utilizzano gli Epicurei¹⁶, dopo la sua opportuna correzione, ovvero nel senso che «ciò che è in nostro potere» è la nostra volontà che non dipende

¹² Ibid. 43: *sed adsensio nostra erit in potestate, eaque, quem ad modum in cylindrum dictum est, extrinsecus pulsa, quod reliquum est, suapte vi et natura movebitur*. Questa posizione emerge chiaramente dalla distinzione delle cause di Crisippo nel contesto della disputa con gli oppositori indeterministi.

¹³ Cf. Alex. Aphr., *de fato* 181.23 (SVF 2.979), che interpreta il concetto stoico di ἐφ' ἡμῶν, non nel senso che l'uomo abbia possibilità di scelta alternative, ma che il fato produce le azioni per mezzo nostro, δι' ἡμῶν.

¹⁴ Cf. § 24, cit.

¹⁵ Cf. Sedley 1983, 50, n. 70.

¹⁶ Come osserva Sharples 1991, 176, «Our passage may only be evidence for Carneades' recognizing that a voluntary movement of the mind was what the swerve was intended to introduce».

da cause esterne fatali. Il fatto che gli atomi si muovano senza causa significa che *nulla causa accedat extrinsecus*, vale a dire senza alcuna costrizione esterna. Ma egli non fornisce alcuna spiegazione del perché il movimento volontario non sia riconducibile ai movimenti degli atomi, né dice che esso consiste nella possibilità di compiere azioni alternative, non spiega che tipo di causalità sia quella umana, né dice in che cosa consista la causalità interna¹⁷. L'insufficienza della posizione di Carneade dipende dalla sua stessa strategia che si limita ad opporre al determinismo stoico la posizione epicurea, correggendola in modo da renderla più efficace senza offrire una terza soluzione. Ciò che soprattutto interessa dimostrare a Carneade è che qualunque tentativo di fornire una giustificazione del concetto di «ciò che è in nostro potere» non può non indebolire l'efficacia delle cause fatali, anche se si volesse intendere come lo interpretava Crisippo, nel senso che per l'uomo non ci sono possibilità di scelta alternative.

L'approvazione di Cicerone per il ragionamento di Carneade, che non potrebbe essere formulato in modo più serrato (*haec artius adstringi ratio non potest*), si estende anche alla confutazione del fato dal punto di vista delle verità future, che è già stato discusso ai §§ 20-21, ma che ora è affrontato dal punto di vista della prescienza divina.

«Se qualcuno» – prosegue Cicerone – «volesse replicare sullo stesso argomento dicendo: “Se ogni evento futuro è vero dall'eternità, cosicché avverrà con certezza nel modo in cui avverrà, è necessario che tutto accada sulla base di una concatenazione naturale in modo congiunto e intrecciato”, costui non direbbe nulla. C'è infatti una grande differenza se una causa naturale determina dall'eternità le cose future vere (*utrum causa naturalis ex aeternitate futura vera efficiat*), o se quelle cose che avvengono nel futuro possano venir comprese come vere senza l'eternità naturale»¹⁸.

La questione è di stabilire se il presupposto perché una proposizione futura sia vera è il fatto che fin dall'eternità c'è una causa naturale posta prima di quell'evento che lo determina necessariamente o se si può concepire la verità futura senza la determinazione naturale dell'ordine delle cose. Non è la stessa cosa dire che un evento è vero da tutta l'eternità o che esso accadrà perché è inserito nella concatenazione

¹⁷ Bayer 1976 fa notare che Cicerone nel *De fato* non nomina mai le cause interne.

¹⁸ *Fat. 32: Nam si quis velit idem referre atque ita dicere: 'Si omne futurum ex aeternitate verum est, ut ita certe eveniat, quem ad modum sit futurum, omnia necesse est conligatione naturali conserte contextequae fieri', nihil dicat. Multum enim differt, utrum causa naturalis ex aeternitate futura vera efficiat, an etiam sine aeternitate naturali, futura quae sint, ea vera esse possint intellegi.*

delle cause naturali¹⁹. Soltanto la conoscenza delle cause naturali contenute nella natura permette di sapere che cosa accadrà²⁰. E' affrontato dunque il problema della prescienza divina che è sostenuta dall'affermazione del fato la cui esistenza è stata giusto appena confutata. L'attacco di Carneade deve essere ricondotto alla polemica sulla divinazione e al dibattito sulla questione se i segni divinatori sono cause degli eventi futuri o soltanto meri segni, che è stato discusso in precedenza quando Cicerone aveva presentato a Crisippo, alla fine del § 11, l'impossibilità di autodeterminarsi *si vis et natura fati ex divinationis firmabitur*²¹. Crisippo sosteneva che «le predizioni degli indovini non potrebbero essere vere se tutto non fosse abbracciato dal fato»²², dimostrando l'esistenza del fato attraverso la divinazione²³. Cicerone aveva dunque prospettato a Crisippo l'impossibilità per gli uomini di autodeterminarsi, come Crisippo stesso pretende, se si fosse ostinato a mantenere la stretta interdipendenza tra il fato e la divinazione. Ebbene, gli Stoici ritenevano che la divinazione riconosce e interpreta i segni inviati dagli dei agli uomini, ma non le cause²⁴. Tuttavia per predire un avvenimento è necessario che esso abbia la sua causa in cause naturali poste prima, ovvero la causa deve già esistere *ab aeterno*, tanto che non vi è differenza tra la conoscenza di un avvenimento passato e la predizione di uno futuro.

Carneade ora contesta che esistano cause naturali poste fin dall'eternità, e quindi necessarie, che hanno determinato quell'avvenimento. Così neanche Apollo avrebbe potuto predire che Edipo avrebbe ucciso il padre, dal momento che l'evento non era predisposto nell'ordine naturale da una serie di cause.

¹⁹ Infatti gli Stoici, definendo il fato come «l'ordine e la serie delle cause, tale che ogni causa concatenata con un'altra precedente produca a sua volta un effetto», puntualizzano che «nulla accadrà le cui cause destinate a produrre appunto quell'effetto, non siano già presenti nella natura»: cf. *div.* 125: *nihil est futurum cuius non causas id ipsum efficientes natura contineat*. Gli Stoici aggiungono che «grazie all'osservazione si può nella maggior parte dei casi, anche se non sempre, indicare quale effetto risulterà da una data causa».

²⁰ *Fat.* 32: *Itaque dicebat Carneades ne Apollinem quidem futura posse dicere nisi ea, quorum causas natura ita contineret, ut ea fieri necesse esset*.

²¹ Cf. *ibid.* 11, e Long 1982, 170 e sgg. Cf. anche SE, *M* 5.5, Plot., *Enn.* 3.1.5 e Aug., *Civ. dei* 6.191.25-34.

²² Cf. Diogenianus, *ap.* Eus. *P.E.* 4.3.1 (*SVF* 2.939).

²³ Il fato si manifesta secondo una legge per cui ogni evento è determinato da uno precedente come sua causa ed è a sua volta causa di uno successivo. Esso «è la ragione secondo cui sono avvenute le cose passate, avvengono quelle presenti, avverranno quelle future»; cf. *SVF* 2.913.

²⁴ In Cic., *div.* 1.127-8, a Crisippo, che cercava di dimostrare che la divinazione si fonda sulla regolarità dell'accadere costante di fatti strettamente collegati fra loro che non possono essere messi in dubbio soltanto perché non se ne sanno spiegare le cause, Carneade risponde che allora la divinazione non può accampare la pretesa di essere scienza, perché, se certi avvenimenti non hanno la loro ragione di esistere in cause naturali, essi non possono essere predetti. Sul fatto che i segni possono essere male interpretati, cf. *ibid.* 118.

«Infatti una volta conosciute le cause efficienti di una determinata cosa (*causis enim efficientibus quamque rem cognitis*), in definitiva²⁵ era possibile sapere che cosa sarebbe accaduto. Di conseguenza Apollo non poteva predire nulla neppure riguardo a Edipo, non essendoci nella natura delle cose cause poste prima (*nullis in rerum natura causis praepositis*) per cui era necessario che il padre fosse ucciso da lui; né avrebbe potuto predire cose siffatte. Guardando infatti a che cosa (*quid enim spectans*) lo stesso dio avrebbe potuto predire che quel famoso Marcello, che fu console per tre volte, sarebbe perito in mare? Questo fatto era bensì vero dall'eternità, ma non aveva cause efficienti (*causas id efficientis*)»²⁶.

L'ironia di Carneade è particolarmente pungente perché declassa Apollo al ruolo di un indovino che non ha più un oggetto su cui esercitare la propria arte. Poiché la conoscenza delle cause è propria solo di dio, mentre agli uomini è concessa soltanto la conoscenza dei segni, non essendoci cause naturali efficienti, ancor meno ne esistono i segni. Quindi non solo Apollo non potrebbe conoscere un avvenimento passato di cui non fossero restati i segni, ma ancora meno potrebbe predire un avvenimento futuro di cui le cause non esistono ancora. A conclusione di questo argomento Carneade sottolinea la differenza tra la posizione degli Stoici i quali, sostenendo che tutto accade ad opera del fato sono obbligati a credere nella divinazione e sono quindi imprigionati nelle strettoie della loro dottrina, e quella di coloro che dicono che le proposizioni vere relative al futuro sono vere di una verità eterna, la cui posizione non comporta alcuna credenza negli oracoli e nel fato ed è quindi libera da costrizioni²⁷.

A questo punto la discussione subisce una svolta. Carneade giunge al nocciolo del problema. Il dibattito con gli Stoici non può essere realmente condotto a termine se non si definisce che cos'è una causa²⁸.

²⁵ Hamelin 1978, 33: *denique*, «par voie de conséquence».

²⁶ *Fat.* 33: *Causis enim efficientibus quamque rem cognitis posse denique sciri quid futurum esset. Ergo nec de Oedipode potuisse Apollinem praedicere nullis in rerum natura causis praepositis, cur ab eo patrem interfici necesse esset, nec quicquam eius modi. Quid enim spectans deus ipse diceret Marcellum eum, qui ter consul fuit, in mari esse periturum? Erat hoc quidem verum ex aeternitate, sed causas id efficientis non habebat.*

²⁷ *Ibid.*: *Quocirca, si Stoicis, qui omnia fato fieri dicunt, consentaneum est huiusmodi oracula ceteraque, quae ad divinationem ducuntur, comprobare, eis autem qui, quae futura sunt ea vera esse ex aeternitate dicunt non idem dicendum est, vide ne non eadem sit illorum causa et Stoicorum; hi enim urgentur angustiis* (segua con Schröder e Bayer *angustiis*, anziché *angustius* con Giomini, Yon, Sharples.) *illorum ratio soluta ac libera est.*

²⁸ È possibile che quando Cicerone (*fat.* 9) rimprovera Crisippo di non comprendere *in quo causa consistat*, l'espressione *in quo causa consistat* debba essere intesa in un doppio significato: non solo nel senso che Crisippo non comprende «il punto di cui tratta l'argomento», ma anche nel senso di «che cosa sia una causa». In tal caso il doppio senso potrebbe essere voluto da Cicerone, proprio per accusare Crisippo di non saper spiegare che cos'è una causa, come suggerisce Sedley 1993, 315 n. 7.

«Ma anche se si concedesse che nulla può accadere senza una causa antecedente, che cosa si guadagna se non si dice che quella causa è legata a cause eterne? Invero una causa è propriamente quella che produce ciò di cui è causa, come per es. della morte è (causa) la ferita, della malattia l'indigestione, del calore il fuoco. Dunque causa non si deve intendere in modo tale che ciò che precede ogni cosa è la causa di quella cosa, ma ciò che precede ciascuna cosa in modo efficiente (ovvero la produce)»²⁹.

Carneade contesta che l'uso della nozione di causa antecedente senza ulteriori specificazioni possa essere utilizzata allo scopo di sostenere l'esistenza del fato. E poiché è di questa specie di cause che è costituito il fato stoico³⁰, il concetto di causa che necessita di essere spiegato è quello di causa antecedente. Egli introduce pertanto un'importante determinazione del significato di «causa antecedente», spiegando che non è causa antecedente *quod cuique antecedit* bensì *quod cuique efficienter antecedit*. Affermare che tutto accade ad opera di cause antecedenti è privo di significato se non si intende: 1) che le cause antecedenti sono cause necessarie, nel senso che sono legate le une alle altre da un nesso necessario e indissolubile fin dall'eternità; 2) che esse devono essere direttamente responsabili della produzione di quella cosa. Gli esempi che egli porta sono la ferita che è la causa direttamente responsabile e quindi efficiente della morte, l'indigestione della malattia, il fuoco del calore. Il tentativo di Carneade è quello di mettere in contraddizione il concetto stoico di causa efficiente con il concetto di causa antecedente di cui è composta la catena causale del fato. Il fatto che Cicerone non esprima qui l'effetto con un predicato, secondo lo schema triadico stoico (che lega un corpo ad un altro corpo mediante un predicato vero di questo secondo corpo), ma con un appellativo³¹, fa pensare che Carneade non ritenesse importante quest'aspetto per la sua confutazione. A tal scopo Carneade si pone dalla prospettiva temporale lineare nella quale il fato stoico, essendo concepito anche come una sequenza temporale delle cause, si manifesta secondo una legge per cui ogni evento è determinato da uno precedente come sua causa ed è a sua volta causa di uno successivo³². In questa connessione naturale inviolabile ciò che precede, diventa a tutti gli effetti causa di ciò che segue, sostituendosi a ciò che è *efficienter*

²⁹ Ibid. 34: *Quodsi concedatur nihil posse evenire nisi causa antecedente, quid proficiatur, si ea causa non ex aeternis causis apta dicatur?* (segua con Christ e Sharples *dicatur* anziché *ducatur* con Yon, Bayer, Magris). *Causa autem ea est, quae id efficit, cuius est causa, ut vulnus mortis, cruditas morbi, ignis ardoris. Itaque non sic causa intellegi debet, ut, quod cuique antecedit, id ei causa sit, sed quod cuique efficienter antecedit.*

³⁰ Infatti la nozione di causa antecedente compare costantemente legata a quella stoica di fato: l'affermazione *si omnia fato fiunt, omnia causis antecedentibus fiunt* ricorre ai §§ 24, 31, 40, 44.

³¹ Cf. SE, PH 3.13-14, che distingue gli effetti come *προσηγορίαι* dagli effetti come *κατηγορήματα*.

³² Cf. SVF 2.913.

te, e vanificando la distinzione tra i due concetti, a meno di non abbandonare la pretesa che le cause antecedenti siano legate le une alle altre da un nesso di necessità, ma in questo caso non ha più alcun senso l'affermazione «tutto accade ad opera del fato»³³. O gli Stoici dunque ammettono che il fato è composto di una sequenza di cause antecedenti non necessitanti, oppure devono ammettere che ciò che precede è la causa efficiente di ciò che segue cadendo nell'insensatezza di affermare che la causa del mio giocare a palla è stata la circostanza che io sia disceso al Campo Marzio, che la causa della rovina di Troia è stato il fatto che Ecuba abbia generato Alessandro, della rovina di Agamennone che Tindaro abbia generato Clitemnestra, dell'essere derubato dal ladro la circostanza che il viaggiatore fosse ben vestito, dell'amore di Medea il fatto che gli alberi del Monte Pelia fossero stati tagliati ecc. Gli esempi, che Carneade presenta, intendono ricoprire l'estensione più ampia possibile di un antecedente che non possa essere inteso come causa produttrice dell'evento che segue. Così mentre l'aver generato Ecuba Paride, e Tindaro Clitemnestra sono eventi antecedenti lontani dal risultato, la discesa di Cicerone al Campo Marzio e il viandante ben vestito sono antecedenti prossimi al risultato. L'esempio di Medea ripercorre invece tutta la catena degli antecedenti in modo da far emergere il paradosso che, se si rimonta la catena degli antecedenti in un regresso all'infinito, si deve ammettere come causa dell'uccisione dei figli da parte di Medea il fatto che gli alberi del monte Pelia siano stati tagliati. È noto che Crisippo citasse largamente la 'Medea' di Euripide a sostegno delle sue dottrine, specialmente della sua dottrina della passione, tanto che si ironizzava, attribuendo la 'Medea' a Crisippo³⁴. Ebbene la citazione di questi versi di Ennio che sono la traduzione proprio dei primi versi della 'Medea' di Euripide avvalorava la tesi che l'obiettivo polemico qui di Carneade sia precisamente la dottrina della causa di Crisippo. Ebbene, non tutti gli esempi adottati da Cicerone a sostegno del fatto che gli Stoici confondevano le condizioni necessarie con le cause efficienti sono equiparabili. Quello più problematico è l'esempio del viaggiatore ben vestito che, se deve servire allo scopo di dimostrare che ciò che precede non è causa di ciò che segue, potrebbe sembrare inappropriato. In particolare, Bob Sharples³⁵ ha fatto notare che in base alla dottrina stoica la rappresentazione del viaggiatore ben vestito è una causa, sebbene non la causa principale del fatto dell'essere derubato dal ladro. Se si accetta infatti che la rappresentazione è una delle cause dell'azione, la rappresentazione ricevuta dal ladro è certamente una

³³ *Fat. 34: quod si concedatur nihil posse evenire nisi causa antecedente, quid proficiatur, si ea causa non ex aeternis causis apta ducatur?*

³⁴ Cf. DL 7.180.

³⁵ Sharples 1995, 269.

causa, così come lo è il viandante che è la fonte della rappresentazione. Tuttavia, a mio parere, piuttosto che a una svista di Cicerone, l'esempio potrebbe riferirsi a un aspetto molto importante della dottrina stoica della causalità, che Carneade vuole attaccare, ovvero alla natura della relazione causale tra la rappresentazione e l'azione. Dall'analisi del *De fato* di Cicerone, in particolare dai §§ 41-44, emerge che la rappresentazione è la *causa proxima externa* dell'assenso, perché quest'ultimo non si verifica se non è sollecitato da quella, anche se la rappresentazione non ne è causa necessaria³⁶. L'esempio del cilindro e del cono su un piano inclinato a cui è impressa una spinta dall'esterno, che è causa del movimento, ma non del tipo di movimento, serviva a Crisippo ad esemplificare per analogia questa distinzione. La rappresentazione, infatti, in quanto spinta porta dall'esterno, è causa necessaria di un effetto suo proprio, di un'affezione visiva nell'anima³⁷, ma non è causa necessaria dell'assenso e quindi del risultato dell'azione. Se è vero che la relazione causale tra la rappresentazione e l'assenso non è improntata alla necessità³⁸, Crisippo tuttavia, facendo della rappresentazione la causa *externa et proxima*, la fa entrare in gioco come causa efficiente nella produzione dell'azione umana e non come condizione senza la quale. Infatti gli Stoici non consideravano cause le condizioni senza le quali un evento non si determina, ma soltanto ciò che lo produce, come sottolinea la dottrina causale che Seneca attribuisce ai suoi maestri nell'*Epistola 65*³⁹. Con l'esempio del viaggiatore ben vestito Carneade, destituendo la rappresentazione di efficacia causale sulla produzione dell'effetto, fa della rappresentazione una condizione necessaria e, implicitamente, del fato un insieme di condizioni necessarie e non una sequenza di cause. Ciò è tanto più importante in quanto la rappresentazione è per gli Stoici *causa proxima* dell'assenso. Se la relazione causale tra l'abbattimento degli alberi del monte

³⁶ *Fat.* 42: *Non ut illa quidem fieri possit nulla vi extrinsecus excitata - necesse est adsensionem viso commoveri.* § 43: *sed adsensio nostra erit in potestate, eaque, quem ad modum in cylindrum dictum est, extrinsecus pulsa, quod reliquum est, suapte vi et natura movebitur.* Cf. la definizione stoica di rappresentazione che enfatizza la sua provenienza από υπάρχοντος tanto che anche le rappresentazioni οὐκ αἰσθητικάι hanno necessariamente una origine esterna. Anche la definizione di Zenone di rappresentazione in *Cic. acad.* 1.40 parla inequivocabilmente della rappresentazione come di una spinta porta dall'esterno (*e quadam quasi impulsione oblata extrinsecus, quam ille φαντασίαν, nos visum appellemus licet*; sulla dottrina zenoniana della rappresentazione, cf. Ioppolo 1990, 437).

³⁷ *Ibid.* 43: *sic visum obiectum inprimet illud quidem et quasi signabit in animo suam speciem sed adsensio nostra erit in potestate.*

³⁸ Schröder 1990, 145, ritiene che nella dottrina di Crisippo, così com'è riportata nel *De fato* di Cicerone, la necessità non operi a livello delle singole cause: «Insofern kann Cicero auch behaupten, daß es Chrysipps Absicht gewesen sei, *ut et necessitatem effugiat et retineat fatum*, ohne daß damit dem stoischen Fatum als ganzem die absolute *necessitas* abgesprochen wäre».

³⁹ *Ep.* 65, 2: *dicunt, ut scis, Stoici nostri.*

Pelia e l'ira di Medea può sembrare un paradosso, la relazione causale tra la rappresentazione e l'azione non lo è certamente e quindi richiede di essere giustificata. Le parole con cui presenta l'esempio del viaggiatore sembrano suggerire che Carneade non ponesse quell'esempio sullo stesso piano degli altri: *hoc enim modo viator quoque*, lascia intendere che Carneade è consapevole che per gli Stoici l'esempio del viaggiatore non è equivalente agli altri e che è Carneade ad accomunarli agli altri antecedenti, come sottolinea il *quoque*. Che quell'esempio sia volto a far emergere le contraddizioni tra la dottrina causale stoica e quella del fato risulta anche dal fatto che l'argomentazione successiva si fonda proprio sulla distinzione tra le condizioni necessarie e le cause efficienti:

«Ma essi dicono che c'è differenza (*interesse autem aiunt*) se qualcosa è tale che qualcos'altro non possa prodursi senza di lui (*sine quo effici aliquid non possit*), o se è tale che qualcosa debba necessariamente prodursi con lui (*cum quo effici aliquid necesse sit*)»⁴⁰.

Cicerone non dice a chi appartiene questa distinzione né gli interpreti concordano su chi sia il soggetto di *aiunt*⁴¹. Tuttavia se il soggetto fossero imprecisati *quidam*, la forza persuasiva dell'argomentazione si baserebbe sul *consensus omnium*, ma non avrebbe un valore dialettico nei confronti degli Stoici. Se invece il soggetto fossero gli Accademici, sarebbe una mera ripetizione di quanto Carneade ha appena affermato. Soltanto se si ammette che il soggetto siano gli Stoici, l'esemplificazione degli antecedenti fornita da Carneade acquista forza confutatoria e dialettica, perché Carneade ritorcerebbe contro gli Stoici il loro stesso concetto di causa, argomentando che, dal momento che essi distinguono tra cause produttrici del risultato e condizioni senza le quali, devono acconsentire che

«nessuna di quelle cose è causa poiché non produce con la sua propria forza (*quoniam nulla eam rem sua vi efficit*) nessuna di quelle cose di cui si dice causa; né è causa ciò senza il quale qualcosa non si produce (*sine quo quippiam non fit*), ma ciò che quando sopraggiunge produce necessariamente ciò di cui è causa»⁴².

⁴⁰ *Fat. 36: Interesse autem aiunt, utrum eius modi quid sit, sine quo effici aliquid non possit, an eius modi, cum quo effici aliquid necesse sit. Nulla igitur earum est causa, quoniam nulla eam rem sua vi efficit, cuius causa dicitur; nec id, sine quo quippiam non fit, causa est, sed id, quod cum accessit, id, cuius est causa, efficit necessario.*

⁴¹ Bayer 1963, 152, pensa che il soggetto siano gli Stoici per i quali qualcosa può antecedere che non sia causa. Cf. anche Sharples 1995, 268; contra Schröder 1990, 138-39, secondo cui gli Stoici non potevano assolutamente acconsentire a questa distinzione, in quanto, in base alla loro concezione deterministica della realtà, attribuivano il carattere di causa a quelle cose che Cicerone/Carneade considerano condizioni senza le quali.

⁴² *Ibid.: Nulla igitur earum est causa, quoniam nulla eam rem sua vi efficit, cuius causa dicitur; nec id, sine quo quippiam non fit, causa est, sed id, quod cum accessit, id, cuius est causa, efficit necessario.*

Ma se questa è la posizione stoica, Carneade insiste, allora nessun fatto senza di cui un altro non accade, può essere considerato sua causa perché causa è soltanto ciò che produce con la sua propria forza (*sua vi*) l'effetto.

«Prima che Filottete fosse ferito dal morso del serpente quale causa era contenuta nella natura perché fosse abbandonato nell'isola di Lemno? Ma dopo la causa fu più vicina e congiunta con il risultato»⁴³.

La causa di un evento non è quindi l'insieme delle condizioni senza le quali esso non si produrrebbe, ma ciò che sopraggiungendo, e quindi aggiungendosi a quelle condizioni, lo determina necessariamente (*id, quod cum accessit, id, cuius est causa, efficit necessario*). Gli Stoici allora dovrebbero spiegare quale causa conteneva in sé l'efficienza, in quanto inserita nell'ordine naturale, da far sì che Filottete fosse abbandonato sull'isola di Lemno, prima che questi fosse effettivamente morso dal serpente. Carneade non attacca il concetto di causa efficiente bensì il concetto stoico di causa efficiente naturale. Infatti egli concede che causa efficiente è ciò che produce necessariamente l'effetto e su questo gli Stoici concordano. Ciò che egli non concede è che le cause siano inserite in un nesso causale continuo tale che siano inerenti alla natura e all'ordine del mondo dal momento che una causa, per essere tale, non deve dipendere per la sua efficacia causale dall'attività di qualche altra causa al di fuori del suo controllo. Carneade oppone alle cause efficienti naturali le cause fortuite, che non essendo insite nell'ordine naturale, non dipendono da altre cause antecedenti, ma compaiono in modo fortuito rompendo la trama necessaria degli avvenimenti, senza che i loro effetti siano predeterminati e quindi necessari⁴⁴. L'obiezione di Carneade non avrebbe dunque senso se per gli Stoici non ci fosse una causa naturale dell'essere abbandonato di Filottete.

⁴³ Ibid.: *Nondum enim ulcerato serpentis morsu Philocteta quae causa in rerum natura continebatur, fore ut is in insula Lemno linqueretur? post autem causa fuit propior et cum exitu iunctior. 37: Ratio igitur eventus aperuit causam.*

⁴⁴ Ibid. 19: «Ma c'è una differenza tra le cause fortuite (*inter causas fortuito antegressas*) e le cause che contengono in sé una efficacia naturale (*inter causas cohibentis in se efficientiam naturalem*)» e 28: *fortuitae sunt causae quae efficiant ut vere dicatur...* Donini 1989, 136, ritiene che la posizione di Carneade riguardo al problema delle cause fortuite rappresenti un regresso rispetto a quella di Aristotele, perché Carneade e Cicerone disconoscono «il carattere come principio di comportamenti costanti». Ma a mio parere questa interpretazione sarebbe giustificata se Carneade avesse espresso quella posizione *in propria persona* e non *contra Stoicos* per i quali invece il carattere è inserito nella catena delle cause antecedenti. Da questo punto di vista la posizione di Carneade è puramente strumentale.

Recentemente S. Bobzien ha obiettato che l'espressione «causa naturale» non appartiene al vocabolario stoico né è mai attribuita dalle fonti greche agli Stoici antichi e a Crisippo⁴⁵. E Jean-Joël Duhot dubita che la nozione di «causa efficiente» trovi un corrispettivo nella terminologia stoica causale greca. In breve sarebbe lo stesso Cicerone a introdurre accanto alla nozione di causa la determinazione *efficiens*, che non compare mai nelle fonti greche. Piuttosto che di una traduzione si tratterebbe quindi di una interpretazione di Cicerone suggeritagli dalla critica accademica⁴⁶. Né gli argomenti della Bobzien né quelli di Duhot mi sembrano convincenti. Che nelle fonti greche non ci sia una completa ed esatta corrispondenza con la denominazione delle cause di Cicerone è un dato di fatto, che non per questo autorizza a dubitare dell'attendibilità della testimonianza ciceroniana qualora non sia contraddetta dalle altre. Duhot esclude che gli Stoici abbiano chiamato la causa attiva ἀίτιον ποιητικόν, sia perché, all'infuori di un passo di Clemente Alessandrino⁴⁷, il termine ποιητικόν non compare nei frammenti relativi alla causalità nello Stoicismo antico, sia perché la qualificazione efficiente sarebbe ridondante unita a causa dal momento che per gli Stoici la causa non può essere che attiva e quindi efficiente. Ma l'esiguità delle testimonianze pervenuteci sul problema della causalità rende l'argomento *e silentio* poco probante, mentre, al contrario, le critiche degli oppositori indeterministi rendono molto plausibile che gli Stoici puntualizzino che la causa di cui trattano è una causa attiva, ovvero *efficiens*, nella traduzione ciceroniana. Il fatto poi che non appartenga al vocabolario di Crisippo la nozione di causa naturale è smentito dall'identificazione stoica di fato e natura⁴⁸, che accredita la nozione di causa fatale come sinonimo di causa naturale. Inoltre nel *De fato* ricorre più volte la connessione tra le *causae naturales* e quelle *antecedentes*, in quanto *causae fatales*. Se le cause antecedenti sono quelle di cui è composta la catena causale del fato, le cause antecedenti sono cause fatali e se il fato e la natura si identificano, le cause fatali sono cause naturali⁴⁹. Se c'è una causa naturale del fatto che se Fabio è nato al sorgere della Canicola, non morirà in mare, Fabio non può morire in mare⁵⁰. E l'*astrorum adfectio*

⁴⁵ Bobzien 1998, 296 n. 130.

⁴⁶ Cf. Duhot 1989, 196-97.

⁴⁷ Cf. *SVF* 2.347.

⁴⁸ Anche a non voler tener conto che Alex. Aphr., *de fato* 205.24 (*SVF* 2.1002), afferma che per gli Stoici l'espressione «per natura» e «in accordo con il fato» sono sinonime, molti altri passi avvalorano per gli Stoici questa posizione, cf. *SVF* 1.176; 2.913, 937, 1024, ecc.

⁴⁹ Cf. Sedley 1993, 315: «Apparently, Chrysippus has appealed to the causal influences of native environment and of the stars to establish the pervasive power of 'natural' causes in human psychology».

⁵⁰ Cf. *fat.* 14. Cf. anche Cic., *divin.* 2.61: *quorum omnium causas si a Chrysippo quaeram, ipse ille divinationis auctor numquam ille dicet facta fortuito naturalemque rationem omnium reddet; nec quicquam fit quod fieri non potest.*

e il clima sono chiamate in *fat. 9 causae naturales et antecedentes*. Carneade, contestando a Crisippo l'esistenza delle cause antecedenti, ribatte che neppure Apollo avrebbe potuto predire gli avvenimenti futuri la cui causa non fosse contenuta nella natura in modo da renderli necessari⁵¹. Il richiamo all'efficienza naturale è quindi un attacco alla dottrina del fato, concepito come catena di cause antecedenti qualora *antecedente*, sia assunto nel suo significato temporale e non come determinazione di una legge necessaria⁵². La rappresentazione quindi non è una causa antecedente dell'assenso a meno che non lo determini necessariamente, e quindi sia una causa naturale e antecedente dell'assenso e, in quanto tale, produttrice.

Si comprende quindi perché per Carneade fosse importante introdurre tra gli esempi di antecedenti, che sono condizioni senza le quali, la rappresentazione. L'azione umana richiede alcune condizioni necessarie che la rendono possibile, ma non cause antecedenti. Ebbene, che la posizione di Carneade sia esclusivamente dialettica e che egli quindi si serva della definizione stoica di causa efficiente per svuotarla di significato è confermato dalla distinzione delle cause di Crisippo, di cui Cicerone tratta negli ultimi paragrafi del *De fato*. Per il momento è sufficiente ricordare che dal § 44 si evince che la causa *proxima* è quella più vicina al suo effetto dal punto di vista della contiguità spaziale, anche se non sempre la causa *proxima* è quella che è direttamente responsabile della produzione dell'effetto, com'è il caso della rappresentazione nei confronti dell'assenso e dell'azione⁵³. Per Crisippo questa è la ragione per cui la rappresentazione non è causa necessaria per l'assenso di cedere, perché, nonostante sia *proxima*, cedere o meno è in potere dell'assenso. Anche Carneade, utilizzando a fini dialettici la caratterizzazione stoica della causa efficiente come quella più vicina e più legata al suo effetto, dichiara, nel caso di Filottete, che un evento per essere direttamente responsabile, oltre che essere *propior*, deve essere *cum exitu iunctior*, cioè deve produrre direttamente l'effetto. Per gli Stoici la causa del fatto che Filottete dovesse essere abbandonato sull'isola di Lemno era contenuta nella concatenazione fatale di tutte le cause secondo una necessità naturale. Pertanto era vero fin dall'eternità che ciò sarebbe accaduto perché era stabilito fin dall'eternità da cause fatali. Carneade contrappone a Crisippo un significato diverso di contiguità e antecedenza. Infatti la sua argomentazione si articola nella contrapposizione

⁵¹ Cf. *ibid.* 32.

⁵² Cf. *fat. 34: quod si concedatur nihil posse evenire nisi causa antecedente, quid proficiatur, si ea causa non ex aeternis causis apta ducatur?*

⁵³ Ho trattato diffusamente della divisione delle cause di Crisippo in Ioppolo 1994, 4491-545, a cui rinvio.

nondum enim ulcerato serpentis morsu Philocteta [...] post autem causa fuit propior et cum exitu iunctior,

argomentando che l'efficienza operativa della causa e la sua contiguità con il risultato sono rivelati dall'avvenimento stesso e non prima che esso si compia .

Ratio igitur eventus aperuit causam: dunque il discorso relativo all'evento (*ratio*) manifesta la causa.

È la considerazione della ferita pestilenziale di Filottete che conduce alla causa della ferita, ovvero al morso del serpente. Ma se la vera causa è quella *propior et cum exitu iunctior*, Carneade dimostra che l'abbandono di Filottete ha trovato la sua causa soltanto dopo che il morso e la ferita si sono verificati, perché sono questi due eventi anche quelli più vicini e strettamente legati al risultato. Ed è quindi soltanto *post eventum* che si conosce la causa, ovvero la spiegazione del fatto che Filottete è stato abbandonato dai compagni sull'isola di Lemno. Sappiamo dalla testimonianza di Ario Didimo che Crisippo distingueva tra la causa, l'ἄτιον, e la spiegazione della causa, l'αἰτία, come discorso sulla verità della causa in quanto tale⁵⁴. Se effettivamente fosse questo il senso della posizione di Crisippo, la distinzione delle cause a lui attribuita nei §§ 41-44, troverebbe giustificazione nell'interesse ad indagare la causa non soltanto come diretta responsabile dell'esistenza di una determinata cosa, ma anche come spiegazione di essa. Infatti una distinzione delle cause è possibile se, accanto alla causa efficiente, si vogliono individuare gli altri fattori che concorrono a determinare un determinato evento, fornendone in tal modo una spiegazione quanto più possibile esaustiva. Carneade, avendo spogliato il concetto stoico di causa efficiente del suo carattere di necessità svincolandolo dalla catena causale del fato, dimostra che l'αἰτία in quanto spiegazione può essere conosciuta soltanto a posteriori. È possibile che Carneade ritorcesse contro Crisippo anche la distinzione tra l'ἄτιον e l'αἰτία. Sembra dunque che anche da questi paragrafi del *De fato* si possa concludere che Carneade non assuma alcuna tesi in propria persona quanto piuttosto si limiti a far emergere le contraddizioni interne alla posizione stoica.

Università 'La Sapienza' - Roma

Anna Maria Ioppolo

⁵⁴ Stob. 1.139.3: «(Crisippo) dice che la spiegazione (αἰτία) è il λόγος della causa (ἄτιον) o il λόγος della causa in quanto causa». Seguo Frede 1987, 129, nell'intendere αἰτία come spiegazione. Sono stati sollevati dei dubbi se si possa effettivamente attribuire a Crisippo la distinzione tra αἰτία e ἄτιον, dal momento che Gal., *syn. puls.* 9.458.7 K. (*SVF* 2.356) afferma di usare i due termini indifferentemente; cf. a tal proposito Hankinson 1987, 90 n. 39.

BIBLIOGRAFIA

- Bayer 1963 K. Bayer, *M. Tulli Ciceronis De fato*, Lateinisch-deutsch, hrsg. von K. Bayer, München 1963.
- Bobzien 1998 S. Bobzien, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford 1998.
- Donini 1989 P.L. Donini, *Ethos. Aristotele e il Determinismo*, Alessandria 1989.
- Duhot 1989 J.J. Duhot, *La conception stoicienne de la causalité*, Paris 1989.
- Frede 1987 M. Frede, 'The Original Notion of Cause', in Id., *Essays in Ancient Philosophy*, Oxford 1987.
- Görler 1987 W. Görler, 'Hauptursachen bei Chrysipp und Cicero', *RhM*, 130 (1987), 254-74, rist. in Görler 2004, 40-59.
- Görler 2004 W. Görler, *Kleine Schriften zur hellenistisch-römischen Philosophie*, Leiden 2004.
- Hamelin 1978 O. Hamelin, *Sur le 'De fato'*, Paris 1978.
- Hankinson 1987 J. Hankinson, 'Evidence, Externality and Antecedence: Inquiries into Later Greek Causal Concepts', *Phronesis*, 32 (1987).
- Ioppolo 1990 A.M. Ioppolo, 'Presentation and Assent. A Physical and Cognitive Problems in Early Stoicism', *Classical Quarterly*, 40 (1990).
- Ioppolo 1994 A.M. Ioppolo, 'Il concetto di causa nella filosofia ellenistica e romana', in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, hrsg. von W. Haase und H. Temporini, T. II P. II, vol. 36,7, 4491-545, Berlin, New York 1994.
- Lévy 1992 C. Lévy, *Cicero Academicus. Recherches sur les Académiques et sur la philosophie cicéronienne*, Rome 1992.
- Long 1982 A.A. Long, 'Astrology: Arguments Pro and Contra, in Science and Speculation. Studies in Hellenistic Theory and Practice', ed. by J. Barnes, J. Brunschwig, M. Burnyeat, M. Schofield, Cambridge 1982, rist. in *From Epicurus to Epictetus. Studies in Hellenistic and Roman Philosophy*, Oxford 2006, 128-53.
- Powell 1995 J.G.F. Powell (ed.) *Cicero the Philosopher*, Oxford 1995.
- Powell 1995² J.G.F. Powell, 'Cicero's Translations from Greek', in Powell 1995.

- Schröder 1990 S. Schröder, 'Philosophische und medizinische Ursachensystematik', (3. Teil.), *Prometheus*, 16 (1990).
- Sedley 1983 D. Sedley, 'Epicurus Refutation of Determinism', in ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ. *Studi sull'epicureismo greco e romano offerti a Marcello Gigante*, Napoli 1983.
- Sedley 1993 D. Sedley, 'Chrysippus on Psychophysical Causality', in J. Brunschwig, M. Nussbaum (eds), *Passions and Perceptions*, Cambridge 1993.
- Sharples 1991 *Cicero. On Fate; Boethius. The Consolation of Philosophy IV.5-7 and V*, ed. with an introduction, translations and commentaries by R.W. Sharples, Warminster 1991.
- Sharples 1995 R.W. Sharples, 'Causes and Conditions in the *Topica* and *De Fato*', in Powell 1995.
- Weische 1961 A. Weische, *Cicero und die Neue Akademie*, Münster 1961.

CICERO, *DE FATO* 46-48¹

Come è a tutti noto, i §§ 46-48 costituiscono la parte conclusiva del *De fato* ciceroniano. Si tratta però di una conclusione speciale: (a) con l'avverbio *naturaliter*, 48, il testo trådito si interrompe, lasciando in sospeso l'argomentazione, per cui il trattato risulta senz'ombra di dubbio mutilo; (b) con le parole *hoc modo hanc causam*, 46, la sezione inizia dopo una presunta lacuna rispetto al precedente paragrafo.

In un certo senso, la situazione è speculare a quella dell'avvio del *De fato*: lì (a) manca la prima parte per cui il testo risulta ugualmente mutilo; (b) dopo quattro paragrafi, prima delle parole *quorum in aliis*, si individua facilmente una lacuna.

Insomma, sia l'avvio che la conclusione del trattato presentano problemi testuali di trasmissione. Ma i primi quattro paragrafi comunque tratteggiano l'ambientazione scenografica dell'opera e in essi si apprezza l'introduzione dell'interlocutore Irzio insieme all'enunciazione delle possibili strategie di sviluppo del dialogo: l'argomentazione potrebbe essere condotta secondo la tecnica riassumibile nel principio «in utramque partem disserere» già sperimentata nel *De natura deorum* e nel *De divinatione*, per cui per prima sarebbe esposta la tesi con più probabilità accettabile (*quo facilius id a quoque probaretur, quod cuique maxime probabile videretur*), quindi quelle differenti o contrarie che i vari interlocutori vorranno presentare; il tutto mediante una «perpetua oratio» da cui deve evincersi la coerenza dei vari approcci. Oppure potrebbe essere adottata la tecnica di discutere e contrapporsi a ogni tesi proposta – «contra propositum disputandi consuetudo»² –, come già era stato fatto nelle *Tusculanae disputationes* seguendo le abitudini degli Accademici.

Cicerone, su suggerimento di Irzio, opererà per la soluzione più brillante, quella che gli dovrebbe consentire di dare sfoggio delle sue abilità di retore senza peraltro venir meno all'ambizione di essere riconosciuto come uomo di cultura, come filosofo. Eccolo dunque discutere sulla tematica propostagli dall'amico³, e cioè sul desti-

¹ Per le osservazioni al testo presentato durante il dibattito ringrazio in particolare Giovanna Garbarino, Anna Maria Ioppolo, Carlos Lévy, Carlo Natali e Robert Sharples.

² Cf. anche *fin.* 2.2, dove è evocata la strategia di Arcesilao, il quale «aveva stabilito che coloro che avessero voluto ascoltarlo, non dovessero interrogarlo ma, essi stessi, dovessero esprimere quello che pensavano; una volta presentata la loro tesi egli avrebbe controbattuto», *instituitque ut ii, qui se audire vellent, non de se quaererent, sed ipsi dicerent quid sentiant; quod cum dixissent, ille contra*.

³ Dice Irzio, 4: *ponere aliquid, ad quod audiam, si tibi non est molestum, volo*. È la tipica strategia del genere declamatorio: l'oratore mira a trovarsi in sintonia con l'uditorio – in questo caso solo l'interlocutore Irzio – adottando una forma argomentativa basata su accordi preventivi cosicché *inter quos disseritur, conveniat quid sit id de quo disseratur, fin.* 2.3 (cf. Perelman–Olbrechts-Tyteca 1982, 26-28, 110-16; sull'ordine del discorso, il condizionamento dell'uditorio e l'adattamento al

no, pronto però non tanto a declamare, quanto a sgomberare con sottili argomentazioni il campo delle riflessioni opposte alla sua.

Proprio per questo i primi quattro paragrafi possono di fatto essere riconosciuti come la vera *introductio* dell'opera: ovviamente si potrebbe tentare di calcolare quanto di tale *introductio* sia andato perduto, dato che le lacune all'avvio hanno fatto ipotizzare ad Hamelin la scomparsa di circa metà dell'opera (un'opera che dovrebbe essere concepita secondo la bipartizione «morale» e «logica»), a Clark la complessiva perdita di un terzo, ad Eisenberger la possibilità che in apertura fosse inserita la «fisica» e la tematizzazione del concetto di εἰμαρμένη⁴. In ogni caso, al di là di questi calcoli, è incontestabile come il quadro ambientale, scenografico, motivazionale e tematico risulti tutto sommato ben comprensibile.

Non altrettanto accade, come si vedrà, con i paragrafi che costituiscono la parte conclusiva del *De fato* quale ci è pervenuto; una serie di difficoltà di vario tipo – contenutistico, logico-argomentativo, testuale – non consentono di vedervi una sorta di *peroratio*, come invece suggerisce Karl Bayer, lo studioso tedesco che con più acribia recentemente ha ripreso in mano lo studio della tradizione testuale e della struttura dell'opera ciceroniana⁵.

Perciò, schematizzando, il problema centrale si può riassumere e si deve precisare in base alle seguenti tre domande:

- A. Come si congiunge il testo di 46-48 a quanto precede?
- B. Qual è la sua logica argomentativo-narrativa?
- C. Ha valenza conclusiva?

medesimo, pp. 518-32). Si può dire che già dall'esordio l'oratore punti ad esibire le proprie qualità. Ad Atene Cicerone aveva già fatto questo ed era stato elogiato addirittura dal maestro Apollonio Molone di Rodi, quando di fronte a lui aveva declamato in greco, cf. Plut., *Cic.* 4.6-7. Nel caso del *De fato* però non si tratta solamente di un esercizio di retorica, di una dimostrazione di abilità davanti a Irzio: si tratta piuttosto di costruire artificialmente le condizioni di verità/credibilità delle tesi che si prepara a presentare. In pratica è Irzio medesimo che finisce per determinare e testimoniare la qualità dell'argomentazione ciceroniana.

⁴ Cf. Hamelin 1978, 11. Il lavoro di Octave Hamelin va collocato a cavallo tra Ottocento e Novecento; si deve a Marcel Conche la stampa del manoscritto presente alla Bibliothèque Victor Cousin (Sorbonne). Clark 1918, 340; Eisenberger 1979, 154-55. Come Eisenberger, anche Lévy 1992, 589, deduce che: «Le traité cicéronien commençait par quelques phrases concernant la place du destin dans la physique».

⁵ Cf. Bayer 1976, 118 e 164-65. La prima edizione è del 1963; tuttavia anche nella seconda edizione lo studioso mostra di non aver potuto considerare l'edizione teubneriana di Remo Giomini 1975 di cui qui si segue il testo critico.

A.

Nel § 44 era stato posto al centro un problema decisivo per la dottrina logico-fisica, ma anche etica, dello Stoicismo: il problema dell'«assenso». La domanda chiave intorno a cui tutto sembrava ruotare risulta la seguente: «L'assenso è o non è determinato da una causa?»

L'argomentazione ciceroniana relativa si sviluppava alla conclusione di un'analisi importante, ma in parte problematica, iniziata al § 41 e dedicata alle tipologie di «causa»: un'analisi che consentiva di distinguere *causae perfectae*, *causae principales*, *causae adiuvantes*, *causae proximae* dopo che erano stati posti alcuni criteri di individuazione ben precisi, in base ai quali da una parte si ponevano cause 'esterne' all'uomo che decide qualcosa (*non sita in nobis*, 40), dall'altra 'cause interne' (*sita in nobis*). E tutto ciò serviva per affrontare la questione di quelle cose che *non sunt in nostra potestate* e che quindi *fato fiunt* (41), contrapposte a quanto è *in nostra potestate* o che *suapte vi et natura* si comporta (42). In qualche modo Cicerone si appoggiava alla dottrina stoica per la quale le *causae antegressae* (19 e 21) o *praepositae* (41) o *antepositae* (41-42) corrispondevano agli αἴτια προκαταρκτικά e avevano valore essenzialmente preliminare, *non di per sé* sufficiente a determinare gli effetti previsti; mentre le *causae naturales et antecedentes* (9), *cohibentes in se efficientiam naturalem* (19) o *perfectae* (41) corrispondevano in qualche modo agli αἴτια συνεκτικά o αὐτοτελή, a quelle cause che sono intimamente e necessariamente legate al loro effetto⁶. 'In qualche modo': non è infatti chiaro né perché le *causae antecedentes* non possano essere interpretate come sinonimo di *antepositae* o di *praepositae* (e dunque essere intese come προκαταρκτικά), né a quale tipo di causa Cicerone rinvii con *causa principalis*: in quest'ultimo caso potrebbe trattarsi di semplice sinonimo di *causa perfecta* oppure «non sarebbe un termine tecnico per indicare un tipo particolare di causa, ma indicherebbe ciò che di volta in volta è più importante nella produzione di un effetto», come ha suggerito Anna Maria Ioppolo⁷.

⁶ Al riguardo sembrerebbe chiara la distinzione di Crisippo *SVF* 2.351 (= Clem. Al., *Strom.* 8.9.33): «una volta venute meno le cause preliminari, l'effetto rimane; causa perfetta è invece quella che con la sua presenza fa sì che rimanga l'effetto, mentre quando viene meno, anche l'effetto viene a mancare», τῶν μὲν οὖν προκαταρκτικῶν αἰρομένων μένει τὸ ἀποτέλεσμα· συνεκτικὸν δὲ ἔστιν αἴτιον, οὗ παρόντος μένει τὸ ἀποτέλεσμα καὶ αἰρομένου αἴρεται. Ovviamente ciò non consente ancora di spiegare in che rapporto stiano queste due tipologie di causalità con il fato, quella assoluta causa del divenire che Cicerone stesso dice essere, in pratica, la κυριωτάτη αἴτια: *causa aeterna rerum, cur et ea quae praeterierunt facta sint, et quae instant fiant, et quae sequentur futura sint*, *div.* 1.126.

⁷ Cf. Ioppolo 1994, 4515. Insieme all'indagine di Görler 1987, 254-74, l'intero saggio di Anna Maria Ioppolo – e in particolare 4505-23 – va tenuto come riferimento sicuro per cogliere il senso dell'interpretazione ciceroniana del concetto stoico di causa. Lo studio di Duhot 1989 affronta invece in

Cicerone all'inizio del paragrafo 44 si chiedeva:

«Chi intende negare la predeterminazione (e cioè chi intende negare che l'assenso avvenga per volere del fato, *adsensiones fato fieri*, 44) nega anche la necessità connessa alla causa immediata, costituita dalle rappresentazioni precedenti? (*sine / cum viso antecedenti?*)»⁸.

- (A) Se non la nega (e dunque non dà l'assenso senza che una rappresentazione preceda la decisione, *non fieri adsensiones sine praecursione visorum*), allora la ritiene necessaria. Di qui, tutto si riassume nell'asserzione: *confitendum esse fato fieri omnia*.
- (B) Se la nega ritenendola perciò una causa non necessaria, non è con questo escluso – e perciò vale comunque – il determinismo di fondo: il che finisce per coincidere con la posizione di Crisippo, *neque enim Chrysippus, concedens adsensionis proximam et continentem causam esse in viso positam*.

Ma allora, da chi dipende l'assenso?

modo più generale la teoria della causa nello Stoicismo, scontrandosi con il fatto che le fonti antiche relative a questo aspetto della fisica del Portico fossero molto carenti e che quelle più tarde (Cicerone, Seneca, Plutarco, Clemente Alessandrino) risultassero spesso contraddittorie (139-52). Centrale rimaneva la questione del dualismo tra causa 'prokatarktika' e causa 'synektika': quest'ultima (167) sembrerebbe doversi intendere come «le pneuma qui ordonne et conserve l'univers»; ma Duhot rilevava anche (186) che «le destin stoïcien est présenté comme la suite des causes procatartiques». Quanto alla *causa principalis*, essa era ricondotta (170-73) a quella 'synektika' (= *continens causa*, § 44), non essendo attestato nel linguaggio dell'antica Stoa l'uso di ἀπτιον κυρίοτατον o di ἀπτιον ἀκρότατον. Dunque si poneva e si pone come decisiva la necessità di mediare tra concezione unitaria e concezione dualistico/pluralistica della dottrina della causa nella sua valenza di 'causa efficiente'. In questa direzione occorre allora mettere a fuoco la posizione ermeneutica di Cicerone rispetto alla Stoa. Su ciò Duhot, 193-210, offre un contributo solo parziale e generico. Molto più efficace al riguardo appare lo *status quaestionis*, relativo alla terminologia adoperata da Cicerone per presentare «le cause», messo a punto da Sharples 1991, 198-201, nell'*excursus* che segue alla sua traduzione inglese del *De fato*. Segnalo quindi che, secondo Görler 1987, 255-57, per capire il significato della *causa principalis*, occorre sapervi leggere il richiamo alla radice etimologica di *principium*, al 'ciò da cui' si ha origine; secondo Schröder 1989-1990, 214-25, le *causae principales* sono da identificarsi piuttosto con le ἀπτια προκαταρκτικά, mentre con αὐτοτελείς ἀπτια si intendono le *causae perfectae et principales* (8-10). La vera differenza starebbe perciò tra αὐτοτελή e προκαταρκτικά ἀπτια (23), non rispetto a συνεκτικά ἀπτια. Di fronte al problema di considerare le cause 'interne' αὐτοτελείς come *perfectae* (e quindi come opposte a quelle 'esterne' προκαταρκτικάί, il che per esempio intende Plutarch., *Stoic. rep.* 1056b = SVF 2.997) oppure di ritenere le une coordinate alle altre (così in particolare Görler 1987, 265-66), Donini 1989, 124-25 n. 2, continua a sostenere che, in *fat.* 41, l'espressione ciceroniana *causae perfectae et principales* sia un'endiadi. Infine, lo studio di Bobzien 1998: non si occupa della terminologia adoperata nel tematizzare il concetto di causa e il *De fato* di Cicerone non è affrontato che strumentalmente rispetto a questioni teoriche più radicali. Se n'era occupato invece Hamelin 1978, 40-49, che aveva ritenuto quella di Cicerone un'esposizione e insieme una critica della teoria delle cause stoica.

⁸ *Qui negant adsensiones fato fieri, fateantur tamen eas non sine viso antecedente fieri.*

In 45 si constata lo sviluppo di tale analisi. Ma è uno sviluppo evidentemente parziale, dato che non sono perfezionati tutti i corni logici dell'argomentazione.

Anzitutto, in base alla distinzione cui in 44 si faceva riferimento, e cioè quella tra chi ammette e chi non ammette un ruolo alle rappresentazioni che precedono la formulazione dell' 'assenso', si ricava la precisazione che segue:

«In generale, data questa distinzione, si può correttamente sostenere che in certi casi – essendovi queste cause pregresse – non dipende da noi dar corso a quegli avvenimenti di cui c'erano appunto le cause pregresse; in altri casi invece, benché esistano cause pregresse, è in nostro potere che gli avvenimenti abbiano corso diverso».

Omninoque, cum haec sit distinctio, ut quibusdam in rebus vere dici possit, cum hae causae antegressae sint, non esse in nostra potestate, quin illa eveniant, quorum causae fuerint, quibusdam autem in rebus causis antegressis in nostra tamen esse potestate, ut illud aliter eveniat. (45a).

A dire il vero, la seconda parte di questa precisazione forza il gioco, perché, una volta supposto che gli avvenimenti possano avere un corso diverso, si ricava che «dare» o «non dare» l'assenso è comunque in nostro possesso, *al di là* di quanto poteva essere stato previsto o essere prevedibile stando alle cause pregresse. Come dire, l'accento è stato spostato dalle cause pregresse alla «possibilità di avere / non avere un corso diverso».

Ma è in 45b che l'argomentazione si sviluppa⁹ nella sua massima ampiezza, attraverso una *divisio* facilmente ricavabile, ma di cui manca una parte: appunto quella parte che coinciderebbe con la lacuna individuata dal Lambino, dopo *ab iis fatum abesse*. Controlliamo dettagliatamente.

Hanc distinctionem utrique adprobant: c'è accordo da ambo le parti (cioè tra coloro che sostengono il determinismo e coloro che sostengono l'indeterminazione delle cause) nel ritenere che si possa comunque distinguere la valenza causale delle cause pregresse:

- 1) le cause pregresse (*antegressae causae*) sono decisive: *non esse in nostra potestate, quin illa eveniant*

⁹ Questo il testo di 45b: *hanc distinctionem utrique adprobant, sed alteri censent, quibus in rebus, cum causae antecesserint, non sit in nostra potestate, ut aliter illa eveniant, eas fato fieri; quae autem in nostra potestate sint, ab iis fatum abesse*

- 2) le cause pregresse (*antegressae causae*) non sono decisive: *in nostra tamen esse potestate, ut illud aliter eveniat.*

Tuttavia ecco che sostengono:

ALTERI:

- (a) se le cause sono anteriori e determinate (*cum causae antecesserint*), e non è in nostro potere che *aliter eveniat*, allora dunque tutto accade per destino, *fato fieri*.

Una posizione, questa, che forse si può definire ‘Stoicismo radicale’;

- (b) se le cause sono anteriori e determinate, ma è in nostro potere che *aliter eveniat* perché qualcosa abbiamo pur sempre a che fare con quanto accade, allora sembra inevitabile che *ab iis fatum abesse*.

Un’argomentazione, questa, probabilmente riconducibile a Crisippo.

<*ALTERI*>:

- (a) Se le cause anteriori non sono determinabili e non è precisabile il modo in cui sono determinanti, allora siamo di fronte alla «casualità accompagnata da disordine»;
- (b) se le cause anteriori non sono determinabili, ma si ritiene comunque possibile precisare il modo in cui sono determinanti, allora ecco piuttosto «l’ordine ricostruibile a posteriori» oppure, dicendo altrimenti, «la casualità apparentemente ordinata».

Questo il senso dell’argomentazione stando a quanto fino ad ora Cicerone è andato dicendo e che, nella lacuna, lasciava presumere un rinvio (per opposizione al gioco delle *causae* che producono effetti precisi in quanto logicamente implicati all’interno di una struttura ‘destinata’) al meccanicismo di tipo epicureo: un meccanicismo nel quale la causalità emerge da uno stato della realtà fisica casualmente venutosi a realizzare oppure intenzionalmente ricostruito o rilevato. Il passo di 45 si ferma però dopo il primo *alteri*. Il secondo <*alteri*> inevitabilmente è da divinare. Del contenuto della *divisio* a esso conseguente ho qui esplicitato i termini in modo del tutto ipotetico, tenendo però conto delle caratteristiche contrapposte della casualità, in base a cui può essere casuale tanto una situazione di ‘disordine’ quanto una di ‘ordine’. Che Cicerone potesse avere consapevolezza di questo lo si può dedurre dal modo in cui in *fin.* 1.19-20 collega, citando il movimento atomico di Epicuro, l’as-

senza di una ‘causa definita’ alla deviazione: espressamente dice che *ipsa declinatio ad libidinem fingitur*, «la stessa deviazione è immaginata accadere a capriccio» (cioè imprevedibilmente e per caso); poco oltre, la casualità della deviazione sembra invece doversi inscrivere in un gioco di tensioni alternative: Cicerone accenna infatti ad atomi che deviano accanto ad atomi che, per la forza di caduta loro caratteristica, non deviano (*aliae declinabunt, aliae suo noctu recte ferentur*)¹⁰. Dunque ipotizza una serie distinta di incombenze (*provinciae*) in contrapposizione a una stato generale di *turbulenta concursio*. Se si tiene presente che Epicuro stesso, senza lasciare spazio a fraintendimenti, aveva citato il «caso instabile» come possibile causa attiva del divenire¹¹, è lecito immaginare nella lacuna il richiamo a quanto di indeterminato la dottrina epicurea manteneva al suo fondamento.

Mi pare importante comunque ribadire che i due *alteri* si riferiscono a due diversi approcci al problema della causalità: nel primo caso si ha molto probabilmente a che fare con una forma di compatibilismo quale quello che contrassegna la posizione stoica; possibili sfumature nell’argomentazione, come quelle riportate nel passo, possono poi ricondurre a una forma di Stoicismo meno radicale quale quello di Crisippo. Il secondo *alteri* invece potrebbe alludere all’Epicureismo, una volta che si sia messo a fuoco il senso dell’indeterminismo che dovrebbe caratterizzarlo¹².

Ma rispetto a tutto ciò occorre poi decidere qualcos’altro: quale potrebbe essere la consistenza della lacuna che interessa questo secondo <*alteri*>, insieme alla conclusione finale perduta di *De fato*?

È mia impressione che non si debba pensare, per la lacuna tra 45 e 46, a un testo molto lungo, ma solo a un ‘meccanismo’ di passaggio che consenta di arrivare a 46.

Stando a quanto ho potuto accertare, già l’archetipo conteneva tale lacuna; infatti essa non risulta sospettata nemmeno dai primi copisti medioevali che, evidentemente, ritenevano il testo comunque comprensibile; sarà per primo il Lambinus nella sua edizione del 1565 a segnalarla con sicurezza per la prima volta. In particolare non ne

¹⁰ Si veda anche *fat.* 18: «Quando due singoli atomi si muovono nel vuoto, uno si muove direttamente dal luogo di partenza, l’altro devia», *cum duo individua per inanitatem ferantur, alterum e regione moveatur, alterum declinet.*

¹¹ In *Ep. ad Menoec.* 133 Epicuro aveva citato tra le forze assolute (τὴν δὲ ὑπὸ τινῶν δεσπότην εἰσαγομένην πάντων) proprio il «caso», ciò da cui la realtà è causata (ἅ ἀπὸ τύχης): un potere assoluto ma che non è possibile né inquadrare né definire perché, per definizione, risulta instabile, τύχη ἄστατος.

¹² Robert Sharples mi ha tuttavia fatto presente, per lettera, come non si possa escludere che il secondo *alteri* rinvii ancora a quanti sostengono la prospettiva crisippea, in vista dell’opposizione conclusiva con l’Epicureismo.

ho visto traccia nel Vossianus 84 (cod. A, IX saec.), nonostante quanto riportato da Bayer¹³: e il Vossianus 84 costituisce uno dei codici di base della tradizione.

Tornando ora al contenuto della lacuna: poiché in 46-48 al centro c'è la questione dell'Epicureismo, se si ipotizza che in <alteri> si debba introdurre proprio l'interpretazione epicurea, allora una breve esplicitazione di essa diventa plausibile soprattutto se si riuscisse a mantenere il parallelismo con il primo *alteri*, dove una evidente modulazione contrassegna la tesi compatibilista: ciò accadrà se l'interpretazione epicurea sarà introdotta (a) secondo una versione radicale dove la «casualità» significhi immediatamente «disordine»; (b) secondo una versione attenuata dove la «casualità» possa comprendere al suo interno un «ordine» realizzatosi appunto casualmente, oppure dove il disordine della «casualità» possa essere *a posteriori* interpretato come un 'certo', un 'qualche' ordine.

L'ipotetica integrazione allora potrebbe essere qualcosa del tipo:

<alteri, sive hae sive illae causae antecesserint, a rebus fatum omne relegari>.

<gli altri invece – siano queste o quelle le cause pregresse (= siano cioè indeterminabili le cause pregresse, nel senso in cui l'atomo e il suo moto lo sono per le formazioni fisiche conseguenti) – allontanano dagli avvenimenti qualsiasi forma di destino>.

In tale ricostruzione è parzialmente ripreso il suggerimento del Lambinus: <alteri, sive hae sive illae causae antecesserint, a rebus fatum abesse>; si tiene conto anche della suggestione ricavata da un tardo cod. *Harleianus*, peraltro di scarsa affidabilità, nel quale si legge *fatum omne relegari*. Henry Ellis Allen aveva da ciò ricavato: <alteri volunt a rebus fatum omne relegari>¹⁴.

Ci si può interrogare se tutto debba arrestarsi a questo punto oppure se debba essere qui inserito il fr. 1 ricavato da Gell., *N. A.* 7.2.15, come fece Philippon [1934]

¹³ Cf. l'ed. Bayer, *ad loc.*, 86. A dire il vero nel Vossianus 84 (= cod. Q) c'è un segno di stacco (= *hic dimissum*), non però dopo *abesse* come riporta Bayer, ma nella riga successiva dopo *oportet*. Scriveva al riguardo Clark 1918, 329: «Here it is clear that the note has got out of place»: una strana giustificazione che si spiega solo con il macchinoso, e in verità non attendibile, tentativo di Clark di calcolare l'estensione del *De fato* e l'ampiezza conseguente delle varie lacune in base alle caratteristiche fisiche di Q (lunghezza delle linee e numero di linee per pagina, numero di pagine per quaternione). Per questo cf. *supra*: «*De fato*: la tradizione del testo».

¹⁴ Si tratta di H. E. Allen (= Alanus), editore del *De fato* nel 1839; nel riportare l'annotazione, Orelli, rev. Baiter et Halm, *M.T. Ciceronis Opera quae supersunt omnia ac deperditorum fragmenta*, Turici, Londinii, Amstelodamii, MDCCCLXI, vol. IV, ad *De fato* § 45, p. 581, commentano con incauta severità: «post *abesse* pauca intercidisse Lambinus vidit, quam lacunam Alanus cum in cod. Harleiano, cui fides est nulla, lectione *fatum omne relegari* repperisset, inscitissime sic explevit: *alteri volunt a rebus fatum omne relegari*».

seguito, con riserve, da Schröder [1989-1990]¹⁵; inoltre se, avvicinandosi alla chiusa, non si debba tener conto in qualche modo della posizione di Carneade che aveva così a lungo giocato all'interno dell'argomentazione di Cicerone¹⁶. Basti qui un solo accenno al frammento gelliano, poiché quest'aspetto della struttura del *De fato* è altamente difficile da verificare.

Scrivo Gellio:

«Così Cicerone, che – nel *De fato* – aveva detto che questo problema era particolarmente oscuro e intricato da risolvere, con le seguenti parole dice che anche il filosofo Crisippo non se l'era cavata troppo bene al riguardo: 'Crisippo, agitandosi e affaticandosi, si è imbrogliato nel tentativo di spiegare fino a che punto, in questo modo, tutto accada per destino e, insieme, qualcosa rimanga in nostro potere'».

Itaque M. Cicero in libro, quem de fato conscripsit, cum quaestionem istam diceret obscurissimam esse et implicatissimam, Chrysippum quoque philosophum non expedissee in ea <ait> his uerbis: 'Chrysippus aestuans laboransque, quonam hoc modo explicet et fato omnia fieri et esse aliquid in nobis, intricatur.'

N.A. 7.2.15

Di che problema si tratta?

Al centro del capitolo di Gellio (= *SVF* 2.1000) il problema è quello della responsabilità. Una responsabilità dai toni drammatici che, da un lato, risulta caratterizzare 'inevitabilmente' l'uomo, dall'altro esalta la debolezza e la precarietà del vivere che dipende dalle scelte umane. Quello che l'uomo decide spesso è per lui peggio di quanto gli sarebbe destinato. Così Gellio che cita i Pitagorici, § 12:

«Coscientemente gli uomini sopportano affanni che loro stessi provocano, quasi che ciascuno da sé si trovasse nei guai, e i mali e gli errori fossero causati dal suo impeto, dalla sua ragione e dal suo decidere».

γνώσει δ' ἀνθρώπους αὐθαίρετα πῆματ' ἔχοντας, ὡς τῶν βλαβῶν ἐκάστοις παρ' αὐτοῦς γινομένων καὶ καθ' ὁρμὴν αὐτῶν ἀμαρτανόντων τε καὶ βλαπτομένων καὶ κατὰ τὴν αὐτῶν διάνοιαν καὶ θέσιν.

N.A. 7.2.12

¹⁵ Philippson 1934, 1036, legge però il testo gelliano arrangiandolo nella maniera seguente: *Chrysippus aestuans laboransque, quonam [hoc modo] <pacto> explicet et fato omnia fieri et esse aliquid in nobis, intricatur <hoc modo>*. Così facendo il primo dei due *hoc modo* è soppresso; il secondo finisce per coincidere con quello iniziale del § 46 ciceroniano. Schröder 1989-1990, 150-53, dimostra cautela nell'accettare l'inserimento del frammento di Gellio; tuttavia ritiene molto interessante l'operazione perché dà rilievo alla polemica antistoica di Cicerone. Sharples 1991, 194, non sembra molto favorevole ad accogliere l'inserimento.

¹⁶ Su questo cf. soprattutto Donini 1989, 142-43, che tende così a escludere l'influenza di Antioco soprattutto nei paragrafi conclusivi del *De fato*, e Sharples 1991, 21-23 e 193-94.

Gellio, che cita anche quanto drammaticamente cantava Omero nell'esordio dell'Odissea:

«Quante colpe i mortali attribuiscono agli dèi!
Essi dicono che da noi provengono i mali; invece, a causa
dei loro delitti folli, debbono sopportare dolori oltre il dovuto».

Ἦ πόποι, οἶον δὴ νῦ θεοῦς βροτῶν αἰτιῶνται.
Ἐξ ἡμέων γάρ φασι κάκ' ἔμμεναι· οἱ δὲ καὶ αὐτοὶ
Σφῆσιν ἀτασθαλίησιν ὑπὲρ μόρον ἄλγε' ἔχουσιν.
Od. α 32-34.

Se il problema affrontato nel passo gelliano va congiunto al testo di Cicerone, non v'è dubbio che la questione dell'*assenso* sia incombente e che la posizione di Carneade (di chi cioè riconosce sia il destino sia la libera scelta in una prospettiva di tipo compatibilista) si mantenga viva sullo sfondo. Ciò che non va accettato è l'Epicureismo *tout court*, il quale, come si diceva, *fatum omne relegari a rebus vult*.

Rimane la difficoltà del collage. Interessante è l'osservazione di Philippon per cui l'*hoc modo* di Gellio (che rinvia a Crisippo) avrebbe a che fare con l'*hoc modo* presente in 46. Quest'ultimo sarebbe quello valido; Gellio ne avrebbe inserito un altro per errore: per semplificare poi, il testo gelliano sarebbe da leggersi, secondo Philippon, come riportato *supra* alla nota 15.

Tuttavia potrebbe non essere così: potremmo trovarci di fronte a un'anafora per cui l'*hoc modo* gelliano rinvierebbe alla dottrina stoica quasi introducendone gli elementi di base; in Cicerone 46, in cui evidentemente si rinvia a Crisippo e insieme a tutti gli Stoici, avremmo una sorta di conclusivo richiamo prima di passare alla critica e al rifiuto dell'«invenzione» epicurea che la deviazione atomica costituiva.

Riassumendo, ecco quali potrebbero essere gli elementi da inserire nella lacuna tra 45 e 46:

a) ... *alteri* *ab iis fatum abesse*
[fine di 45 e inizio lacuna]

b) <*alteri, sive hae sive illae causae antecesserint, a rebus fatum omne relegari*>
[inserimento seconda alternativa]

c) <*Chrysippus aestuans laboransque, quonam hoc modo explicet et fato omnia fieri et esse aliquid in nobis, intricatur*>

[inserimento della citazione gelliana dove si rinvia al modo in cui è intervenuto Crisippo o si debba intervenire secondo Crisippo]

d) *Hoc modo hanc causam disceptari oportet, non ab atomis errantibus et de via declinantibus ...*

[ripresa di 46, dove si dice in quale modo occorra comunque intervenire, lontano dalle suggestioni epicuree].

Vale a dire : una volta chiariti i corni del dilemma [a) Stoicismo, b) Epicureismo], si dà atto dello sforzo – sfortunatamente destinato all’insuccesso – di Crisippo (c); si sostiene tuttavia che è in quella direzione che ci si deve comunque muovere (d), senza riparare nell’atomismo.

B.

Per comprendere la logica argomentativa di 46-48 (i tre paragrafi conclusivi), occorre anzitutto procedere a un confronto con i paragrafi 18-23 – sempre del *De fato* – nei quali erano poste più o meno le medesime questioni.

1)

In 18 Cicerone presenta Epicuro in difficoltà di fronte a una concezione del destino tale per cui, a proposito di quanto accadrà nel futuro, non risulta esserci via di scampo rispetto a ciò che è stato ritenuto vero o falso. La verità o falsità attribuita a un accadimento o a una conclusione logica o a un’asserzione deve per forza valere anche in futuro, pena la caduta stessa del valore di verità che risulterebbe dipendere da variabili quali il tempo, lo spazio eccetera. Il fatto dunque che *Epicurus fatum extimescat* dipenderebbe proprio dall’assoluta rigidità di un determinismo causale per cui asserzioni quali «Scipione morirà», oppure «Scipione morirà in un certo modo», non presentano valore veritativo differente. Proprio per evitare questo esito esagerato e distruttivo, Epicuro avrebbe introdotto la soluzione atomistica con annessa la teoria della deviazione: tramite l’atomismo infatti Epicuro trova una difesa (*ab atomis petat praesidium*) di contro alla critica fisico-logica che gli poteva esser mossa.

In 46 si afferma in modo provocatorio che l'atomismo, al quale si accompagna alla deviazione atomica, può essere la via di salvezza: *ab atomis errantibus ed de via declinantibus petere praesidium*.

2)

In 18 Cicerone rimarca due difficoltà insite nella teoria atomistica:

a) *sine causa fiat aliquid, ex quo existet, ut de nihilo quippiam fiat*.

b) *cum duo individua per inanitatem ferantur, alterum e regione moveatur, alterum declinet*.

In 46 si attribuisce al caso il verificarsi di una o dell'altra opzione di b): *num sortiuntur inter se, quae declinet, quae non?*

In 47 si ricorda la caratteristica del vuoto che consente il cadere dell'atomo e si sottolinea che non vi è in esso causa alcuna nella direzione di caduta: *neque in illo inani, per quod feratur atomus, quicquam fuisse causae, cur ea non e regione ferretur*.

Oltre a ciò in 19-20 si pone la questione della verità/falsità della proposizione; quindi si analizza la tipologia delle cause, distinguendo tra 'cause casualmente pregresse' (*fortuito antegressae*) e 'cause di per sé efficienti' (*cohibentis in se efficientiam naturalem*). Il che porta – paragrafi 20-21 – alla successiva serie di connessioni in opposizione tra loro:

- | | | |
|--|--|-----------|
| - Il fato non sempre ha valore | → Negare omnem enuntiationem aut veram esse aut falsam | → Epicuro |
| - Ci sono situazioni senza causa pregressa | | |
| - Il fato ha sempre valore | → Omnis enuntiatio aut vera aut falsa est | → Stoici |
| - C'è sempre una causa | | |

Al centro dell'argomentazione sta l'evidente sovrapposizione tra causalità logica e causalità fisica. Di questo intermezzo logico-fisico non c'è richiamo in 46-48.

3)

In 22 *Epicurus declinatione atomi vitari necessitatem putat*.

In 48 si dice, al contrario ma specularmente, che rifugiandosi in tali fittizie deviazioni (*ad has commenticias declinationes*) non solo è riconfermata la centralità del

«fato», ma anche la «necessità» in quanto forza cogente di ogni cosa; ciò, ovviamente, escluderebbe ogni moto volontario dell'animo: *Nec vero quisquam magis confirmare mihi videtur non modo fatum, verum etiam necessitatem et vim omnium rerum, sustulisseque motus animi voluntarios.*

Da quanto si ricava, il ricorso alla «deviazione» risulta necessario affinché l'impostazione atomistica sia valida e, quindi, consenta di rispondere all'urgenza di Epicuro (o, meglio, a quella che secondo Cicerone è l'urgenza di Epicuro): quale è questa urgenza? Evitare un'interpretazione radicale del determinismo (= *hard determinism*), un'interpretazione che escluda «movimenti volontari dell'anima». La deviazione costituisce l'estrema via di scampo per uscire dalla difficoltà, è il luogo di sicurezza teorico da guadagnare, è la risposta a quanto richiesto dall'avvertimento: *petere praesidium*.

Ma in realtà, da cosa si deve fuggire? Essenzialmente si deve fuggire dall'assoluta casualità del deviare. Ciò sembrerebbe facile da dimostrare, non fosse che verso la «casualità del deviare» tutto sembra convergere. Infatti non pare esistere una motivazione alla deviazione né nell'atomo (cf. 18 e 47: *nec in ipsa atomo mutationis aliquid factum est*); né nel vuoto (cf. 18 e 47: *neque in illo inani, per quod feratur atomus, quicquam fuisse causae, cur ea non e regione ferretur*). Ovviamente, se ciò non c'è, è chiaro che nemmeno dall'esterno è possibile presupporre una *plaga*: si dovrebbe infatti spiegare a sua volta come le condizioni per cui si sarebbe verificata tale *plaga* abbiano potuto realizzarsi. Dunque, *neque extrinsecus impulsam atomum loco moveri et declinare dicis* (47): perché ci sia una collisione evidentemente dovuta ad un movimento di caduta non perfettamente rettilineo, occorrerebbe immaginare – a un altro livello – una deviazione di cui daccapo si deve immaginare la causa (e così via all'infinito).

Ma se non c'è una causa alla deviazione, può essa verificarsi per caso?

Se fosse così, occorrerebbe accettare che per caso succeda a questo atomo (x) di deviare e a quello (y) no: *num sortiuntur inter se, quae declinet, quae non?* (46). Occorrerebbe spiegare perché la deviazione sia di uno scarto minimo e non di due o di tre: *cur minimo declinent intervallo, maiore non? Aut cur declinent uno minimo, non declinent duobus aut tribus?* (46).

Orbene: che «per sorte» accada a un atomo piuttosto che a un altro di deviare, ciò non solo si concilia male con una prospettiva nella quale il rapporto causa-effetto abbia validità; ma si concilia male anche con la tesi per cui l'anima abbia moti vo-

lontani suoi propri (*motus animi voluntarios*, 48). Nel primo caso ci sarebbe una concezione fortemente indebolita del rapporto causa-effetto; nel secondo caso, la tesi della volontarietà sarebbe ricondotta in modo paradossale alla casualità, dato che risulterebbe del tutto trascurata la connessione tra la «volontà» che si manifesta nel moto volontario e l'«orientamento/scopo» che la dirige nel momento della sua manifestazione¹⁷. Si dovrebbe immaginare una pura e semplice «volontà cieca», un *autómaton* che da sé prende l'iniziativa senza porsi alcun obiettivo operativo o finale.

Anche il fatto che l'ampiezza di deviazione sia casualmente decisiva comporta infine, in modo analogo, un indebolimento del rapporto causa-effetto e della conseguente «consapevolezza» che governa il momento del «decidere» e dell'«agire».

Siccome però per Cicerone il mondo non sembra essere caotico ma piuttosto sembra avere un proprio ordine logico che si traduce in quello fisico naturale¹⁸, ecco che la sua interpretazione del divenire fortemente condiziona la sua lettura della fisica epicurea. E così – stando a Cicerone – l'impossibilità di ammettere la casualità nel realizzarsi dell'universo reale si traduce non solo nell'accettazione del destino (*confirmare fatum*, 48) che Epicuro comunque mostrerebbe (e questo può non sorprendere né essere decisivo), ma soprattutto nell'eliminazione dei moti volontari (*sustulisse*, 48), a meno di non voler credere nella favola delle deviazioni: deviazioni che peraltro, come si è visto, *numquam explicarentur*, 48 (e questo è decisivo per la credibilità della fisica e delle ambizioni epicuree). Insomma, secondo Cicerone, Epicuro alla fine accetterebbe il destino ma, così facendo, non potrebbe poi più accettare i moti volontari avendoli ancorati alla casuale deviazione.

La tesi ciceroniana è chiara: l'atomismo non riesce nel suo intento perché non può fondare la deviazione, sempre ammesso che possa fondare l'esistenza della struttura atomistica. Quanto alla deviazione, del resto, ne era già stata in più occasioni manifestata l'inconsistenza sfruttando magari una serie di piccoli intenzionali slittamenti interpretativi di notevole significato.

¹⁷ Su questo importante sviluppo della teoria stoica si veda invece Voelke 1973, 56-95, dove è presentata l'originale connessione tra *εὐλογος* e *βούλησις*, tra destino e volontà di assecondare il destino. Così, 97: «Le consentement au Destin réalise l'accord parfait des fonctions de l'âme, portées chacune à sa plus haute puissance. Acte volontaire par excellence, il est le propre de l'être doué de raison et unit de la façon la plus intime les diverses formes de vouloir».

¹⁸ Altrimenti, come si dice in *fin.* 1.20, *eadem illa atomorum, in quo etiam Democritus haeret, turbulenta concursio hunc mundi ornatum efficere non poterit.*

Richiamo per linee generali il problema del moto nell'«atomismo» schematizzando le diverse posizioni di Democrito, di Epicuro, di Cicerone che interpreta Democrito ed Epicuro¹⁹:

DEMOCRITO

(DK 68 A 47; Cic. 46)

Un solo moto:

(A) *motus impulsio*

Cf. Aët. 1.23.3: Δημόκριτος ἐν γένος τῆς κινήσεως τὸ κατὰ παλμὸν ἀπεφαίνεται.

Aët. 1.12.6: Δ. τὰ πρῶτὰ φησι σώματα ... βάρους μὲν οὐ ἔχειν, κινεῖσθαι δὲ κατ' ἄλληλοτυπίαν ἐν τῷ ἀπείρῳ.

Cic., *fat.* 46: *aliam enim quandam vim motus habebant a Democrito impulsio, quam plagam ille appellat.*

[Questo «moto da spinta / da percossa / da battito» è causato da una spinta ed è, perciò, passivo (ἄλληλοτυπία, πληγή, πάλμος); insieme è anche un moto attivo perché causa una spinta (ἄλληλοτυπία, πληγή).

Sembra non essere necessario il peso (βάρους μὲν οὐ ἔχειν); è Epicuro che aggiunge alla grandezza e alla forma il βάρους, cf. Aët. 1.3.18: κινεῖσθαι τὰ σώματα τῇ τοῦ βάρους πληγῇ. Infatti ciò si legge direttamente in *Herod.* 54, dove sono congiunti insieme σχήματα, βάρους, μέγεθος.

In *Herod.* 44 il *motus impulsio* è evocato nella descrizione di quanto accade all'interno di una struttura conformata di atomi: ποιεῖ ἀποπαλμὸν κατὰ τὴν σύγκρουσιν (il rimbalzo, ἀποπαλμὸν, è provocato dalla solidità/ristrettezza del luogo).]

EPICURO¹

(*Epistula ad Herodotum* / prima parte del Περὶ φύσεως)

Due moti:

(A) Caduta / peso

(B¹) *Plagae* (v. il democriteo *motus impulsio*, cf. Cic., *fat.* 46)

[In realtà la distinzione tra (A) e (B¹) è difficile da precisare. La vicinanza con la posizione di Democrito è notevole. Tuttavia si può segnalare che il moto verso il «basso» è dovuto al peso (ἢ φορὰ κάτω διὰ τῶν ἰδίων βαρῶν); quello in alto e di lato, διὰ τῶν κρούσεων φορὰ (*Herod.* 61). Ovvio che questo però prevede già una identificazione di coordinate spaziali.]

EPICURO²

(Seconda parte del Περὶ φύσεως / *De rerum natura* di Lucrezio)

Due moti:

(A) Caduta / peso

(B²) *Clinamen* (deviazione occasionale nel tempo)

[Sostituite dal *clinamen*, le *plagae* (B¹) si verificano in dipendenza da (A) e (B²).]

¹⁹ Ho messo a fuoco più analiticamente questo problema in Maso 2008, 82-112. Un primo anticipo è in Maso 2005, 255-68.

CICERONE¹

(Dopo la lettura di Lucrezio²⁰; cf. *nat. d.* 1.69²¹ e *fat.* 18; 46)

Due moti:

- (A) Caduta (*pondus / gravitas*)
- (B²) *Clinamen* (senza occasionalità: non nel tempo)

CICERONE²

(Dopo la riconsiderazione della dottrina di Carneade a proposito della serie di cause efficienti; cf. *fat.* 21-24)

Tre moti:

- (A) Caduta (*pondus*)
- (B¹) *Plaga* (spinta *causata*, prodotta da altro corpo; quindi deviazione)²²
- (C) ἐλάχιστον: deviazione piccolissima. *Declinatio sine causa*.

CICERONE³

(Cf. *fin.* 1.19-20²³)

Due/tre moti:

²⁰ Lucr. 2.217-220: *Corpora cum deorsum rectum per inane feruntur / ponderibus propriis, incerto tempore ferme / incertisque locis spatium depellere paulum, / tantum quod momen mutatum dicere possis.*

²¹ *Nat. d.* 1.69: *Velut Epicurus cum videret, si atomi ferrentur in locum inferiorem suo pte pondere, nihil fore in nostra potestate, quod esset earum motus certus et necessarius, invenit quo modo necessitatem effugeret, quod videlicet Democritum fugerat: ait atomum, cum pondere et gravitate directo deorsum feratur, declinare paululum.*

²² Sarebbe interessante chiedersi da cosa sia causato il moto (B¹). Non lo fa Cicerone, ma non lo fanno nemmeno Lucrezio o Epicuro o Democrito. Tuttavia è chiaro che alla base di (B¹) ci deve essere comunque una *deviazione* casuale, altrimenti non si verificherebbero i primi scontri e dunque le prime *plagae*. Si può forse immaginare che questo moto (B¹) coincida con il moto di caduta originariamente deviato, il cosiddetto *motus impulsio* democriteo? Sembrerebbe intendere in questo modo Sedley 1983, 11: di fatto si presentano in distinti momenti due modalità del deviare (ma ciò in realtà significa o no che esistono due tipologie distinte di deviazione, quelle che qui si definiscono B² e C[?]): «The swerve (a) enables atoms falling through space at equal speed in parallel lines to collide occasionally and initiate cosmogonic patterns of motion; and (b) somehow or other serves as a necessary condition for the behavioural autonomy of animate beings – a power often identified as ‘free will’».

²³ *Fin.* 1.19-20: *deinde ibidem homo acutus, cum illud occurreret, si omnia deorsum e regione ferrentur et, ut dixi, ad lineam, numquam fore ut atomus altera alteram posset attingere itaque † Attulit rem commenticiam: declinare dixit atomum perpaulum, quo nihil posset fieri minus; ita efficitur complexiones et copulationes et adhaesiones atomorum inter se, ex quo efficeretur mundus omnesque partes mundi, quaeque in eo essent. Quae cum tota res <est> ficta pueriliter, tum ne efficitur <quidem>, quod vult. nam et ipsa declinatio ad libidinem fingitur – ait enim declinare atomum sine causa; quo nihil turpius physico, quam fieri quicquam sine causa dicere, – et illum motum naturalem omnium ponderum, ut ipse constituit, e regione inferiorem locum petentium sine causa eripuit atomis nec tamen id, cuius causa haec finxerat, assecutus est. nam si omnes atomi declinabunt, nullae umquam cohaerescunt, sive aliae declinabunt, aliae suo nutu recte feruntur, primum erit hoc quasi provincias atomis dare, quae recte, quae oblique ferantur, deinde eadem illa atomorum, in quo etiam Democritus haeret, turbulenta concursio hunc mundi ornatum efficere non poterit.*

(A) Caduta (*pondus*)

(B²)(C) Deviazione non necessariamente ἐλάχιστον: accade tutto con un'unica deviazione. È la deviazione originaria. Ma nonostante ciò non ci sarebbe possibilità comunque di aggregazione, dato che la deviazione istantanea di tutto lascerebbe identico il rapporto tra ogni parte del tutto, per cui sarebbe daccapo impossibile lo scontro di atomi e le forme dell'aggregazione: *nullae umquam cohaerescunt*.

[Non è necessario distinguere (B²), deviazione, da (C), deviazione piccolissima.]

CICERONE⁴

(Cf. *fin.* 1.20)

Due moti:

(A) Caduta (*pondus*)

(B²) Deviazione indifferentemente ἐλάχιστον / non ἐλάχιστον. Si tratta di una deviazione fortuita che però implica due conseguenze antitetiche tra di loro:

1. il riconoscimento di specifiche *provinciae* («compiti / ruoli»), il che significherebbe per forza di cose l'esistenza di un disegno predeterminato nello scontrarsi;
2. una *turbulenta concursio* inservibile a spiegare l'ordine dell'universo.

[Non ha senso ed è perciò impossibile distinguere tra deviazione e deviazione piccolissima. Di conseguenza, la situazione è analoga, in pratica, a quella di CICERONE¹]

In ognuna delle quattro proposte d'interpretazione del *clinamen* che Cicerone presenta, l'obiettivo è quello di mostrare i limiti della soluzione epicurea. Nel primo caso (CICERONE¹) è eliminata l'«occasionalità» della deviazione, non c'è traccia di un momento – o di una serie di momenti – imprecisati ma assolutamente e individualmente distinguibili in cui avverrebbe la deviazione. Ciò potrebbe comportare una serie di conseguenze paradossali; addirittura, tenendo insieme *pondus* e *clinamen* (e cioè *directo deorsus* e *declinare paululum*), il moto finirebbe per essere in caduta diretta e, insieme, perennemente deviato: potremmo così pensare a un moto circolare. Non si vede come possano, in questa situazione, esservi *plagae*. In CICERONE², tenendo evidentemente conto delle obiezioni mosse a Epicuro da Carneade, è avanzata una nuova interpretazione meccanicistica della deviazione, grazie all'introduzione di una deviazione piccolissima 'senza causa', l'ἐλάχιστον; ma resta un problema: come distinguere una deviazione da una deviazione piccolissima? In CICERONE³ gli aspetti paradossali dell'interpretazione sono evidenti: non si può pensare a un'unica istantanea generale deviazione, perché ciò lascerebbe del tutto identico il rapporto tra ogni parte del tutto e sarebbero daccapo impossibili lo scontro di atomi e le forme dell'aggregazione: *nullae umquam cohaerescens* (*fin.* 1.20). Paradossale risulta anche la situazione in CICERONE⁴: comporterebbe o il ritorno a una forma di determinismo grazie al quale sono individuate specifiche *provinciae* (= compiti /

ruoli) tra gli atomi, oppure la completa situazione di caos, una *turbulenta concursio* inservibile a spiegare l'ordine dell'universo (*fin.* 1.20).

Nei paragrafi 46-48 del *De fato* si va evidentemente chiudendo il cerchio sia rispetto a tutta questa serie di interpretazioni del *clinamen* sia rispetto al senso stesso che il *clinamen* dovrebbe avere: secondo Cicerone, come forse già secondo Carneade²⁴, non è per una strada di tipo meccanicistico che è possibile aggirare le implicazioni ferree del determinismo e che è possibile spiegare una decisione autonoma, che interrompe la catena delle cause e che, quindi, si prefigura come libera.

Come si è già rilevato sopra: queste interruzioni al perenne cadere non avrebbero una causa: *Nam, ut essent atomi, quas quidem esse mihi probari nullo modo potest, tamen declinationes istae numquam explicarentur*, 48. E se non hanno una causa (47: [a] *neque extrinsecus impulsam atomum loco moveri et declinare dicis*; [b] *neque in illo inani, per quod feratur atomus, quicquam fuisse causae, cur ea non e regione ferretur*; [c] *nec in ipsa atomo mutationis aliquid factum est*), non possono essere che casuali. Ma se sono casuali, non possono nemmeno essere volontarie, sempre che 'essere volontarie' significhi avere una causa interna.

C.

I §§ 46-48 non sembrano avere una valenza conclusiva: o, meglio, anche se l'argomentazione si sta chiudendo intorno alla posizione epicurea, non sembra che tutto sia stato discusso²⁵. Dunque non si potranno nemmeno riconoscere in questi tre paragrafi i tratti di una *peroratio*²⁶. Ciò che lascia maggiormente perplessi è l'ultimo periodo:

«Infatti, se agli atomi per necessità di natura spetta di essere in movimento a causa del loro peso, e ciò per il fatto stesso che ogni peso, se non c'è nulla a impedirlo, di necessità si muove ed è trascinato, anche quest'altra cosa è necessaria: che declinino: o alcuni oppure, se vogliono, tutti, secondo natura ... »

²⁴ In questa direzione si muove anche l'interpretazione di Sharples 1993, 181, secondo cui: «In Carneades' argument against Epicurus as I am interpreting it, on the other hand, Carneades is committed to the claim, not indeed that volition *is* non-deterministic, but that it *can* be analyzed non-deterministically without recourse to the swerve».

²⁵ Ciò a maggior ragione se si ritiene che il *De fato* sia il dialogo conclusivo della trilogia costituita da *De natura deorum*, *De divinatione*, *De fato*. Così, recentemente, Castrillo Benito [1997], 45-93.

²⁶ Questa invece era l'opinione di Bayer 1976, 164-65, seguito da Marwede 1989, 242.

Nam si atomis, ut gravitate ferantur, tributum est necessitate naturae, quod omne pondus nulla re impediante moveatur et feratur necesse est, illud quoque necesse est, declinare, quibusdam atomis vel, si volunt, omnibus naturaliter ...

Sembra che qui Cicerone, senza volerlo, dia una fondazione più radicale (e in pratica identica a quella epicurea, cf. EPICURO²⁷) al *clinamen*: il *clinamen*, nella sua più ampia accezione (sia cioè esso inteso come ἐλάχιστον o come non ἐλάχιστον), qualora se ne constati l'applicazione a uno o a più atomi, è altrettanto necessario del movimento di caduta. C'è una necessità fisico teorica per cui, se qualcosa pesa e non subisce impedimento, si muove ed è trascinata secondo gravità (*omne pondus nulla re impediante moveatur et feratur necesse est*); c'è la necessità di natura per cui agli atomi è assegnato di cadere (*atomis, ut gravitate ferantur, tributum est necessitate naturae*); c'è infine la necessità di deviare (*illud quoque necesse est, declinare*). All'insegna della necessità stanno dunque sia il cadere fatale sia il deviare occasionale.

Tuttavia per capir bene quest'ultimo periodo occorre seguire la scansione dell'intero paragrafo 48. La struttura è tripartita:

- 1.a) osserviamo Epicuro «ribadire» (*confirmare*), al contrario di quanto si era proposto e in conseguenza della sua ridicola teoria (*quod omnium mentes aspernentur ac respuant*), sia il concetto di «destino» (*fatum*) sia la necessità dell'ordine costituito (*necessitatem et vim omnium rerum*); l'osserviamo per di più «negare» (*sustulisse*) i moti volontari dell'animo (*motus animi voluntarios*);
- 1.b) di conseguenza ecco Epicuro confessare (*fatetur*) di essersi potuto opporre al fato solo rifugiandosi nelle fittizie deviazioni atomiche (*ad has commenticias declinationes confugisset*);
- 2) in realtà sia l'esistenza dell'atomo (*ut essent atomi*) sia l'esistenza delle deviazioni (*declinationes istae*) debbono essere «provate» (*probari*)²⁷ o spiegate (*explicarentur*);
- 3) ebbene, è all'insegna della forte implicazione tra le distinte necessità che contrassegnano questi ultimi due elementi (l'atomo e la deviazione) che l'argomentazione si conclude nell'ultimo periodo: la necessità che spinge Epicuro a ipotizzare l'atomo come pesante e dunque in moto rettilineo non può non andare di pari passo con la necessità che lo spinge anche a teorizzare la deviazione.

²⁷ Tutti i codd. concordemente hanno l'errato *probare*. La correzione appare per la prima volta nell'edizione veneziana di *Vindellinus e Spyra* (1471) ed è riproposta poi nella successiva edizione, sempre veneziana, del cremonese *Antonius de Strata* (1485). L'accolgono tutti gli editori moderni.

Il riconoscimento di questa implicazione è importante per cogliere a quale livello, secondo Cicerone, debba essere fondato il *clinamen*. È un livello davvero radicale perché esattamente in parallelo alla teorizzazione dell'atomo. Infatti un atomo che non devii sua sponte non è sufficiente se ci si propone di pensare a una struttura dell'universo materialistica ma non esclusivamente deterministica.

Certamente tale riconoscimento non potrà peraltro mai valere come dimostrazione della validità della teoria atomistica: questo è ben chiaro a Cicerone che, proprio per questo, si permette di tratteggiarne così acutamente alcuni elementi fondativi.

In questa prospettiva potremmo pensare di trovarci davanti alla tipologia riscontrata in CICERONE¹ e CICERONE⁴, ma non è detto: quel *naturaliter*, ultima parola del *De fato*, sembra concedere all'evenienza della deviazione qualcosa di meno cogente, proprio come meno costrittivo (e forse perciò più aleatorio) risulta il rinvio a *quibusdam atomi vel, si volunt, omnibus*.

Infatti è chiaro che *naturaliter* non ha a che fare con il 'peso+pesantezza' ai quali era dedicato il precedente *necessitate naturae*; inoltre qui non è a tema l'implicazione soggettivo-decisionale, ma solo quella meccanicistica, per cui non si può pensare che l'avverbio alluda a 'ciò che dipende da noi' per natura. *Naturaliter* può invece essere direttamente coniugato con *declinare*. Sarebbe il declinare che avviene *naturaliter*: o, meglio, si verificherebbe *naturaliter* in alcuni o in tutti gli atomi la possibilità di deviare, senza alcuna determinazione e cioè in libertà:

«anche quest'altra cosa è necessaria, che declinino: o alcuni oppure, se vogliono, tutti, secondo natura ...»

illud quoque necesse est, declinare, quibusdam atomis vel, si volunt, omnibus naturaliter ...

Naturaliter dunque, così com'è, va connesso anzitutto con *declinare* a meno che non sia da congiungere a quanto potrebbe seguire nella parte mutila del trattato; in ogni caso influisce anche sulla proposizione parentetica, indicando che l'alternativa tra deviazione applicata a un singolo atomo o a molti è assolutamente «naturale» nel suo presentarsi svincolata da precedenti cause (*si volunt*).

Ebbene, è evidente che tra le righe si coglie la possibilità di interpretare in modo attenuato il meccanicismo epicureo. Nemmeno questo è però accettabile da parte di Cicerone e dev'essere perciò da questi prontamente rintuzzata un'interpretazione che potrebbe offrire nuove chances alla soluzione epicurea. Forse di questo si occupava la chiusa del trattato: di confutare una lettura soft del meccanicismo epicureo.

BIBLIOGRAFIA

- Allen 1839 H.E. Allen, *Tullius. M. Tullii Ciceronis de divinatione et de fato*. Recensuit Henr. Alanus, London 1839.
- Bayer 1976 M. Tulli Ciceronis, *De fato / Über das Fatum*, Lateinisch-deutsch, Herausgeg. von K. Bayer, München 1963, 1976².
- Castrillo Benito 1997 N. Castrillo Benito, *Racionalismo filosófico y lógica propedéutica en Cicerón: el tratado sobre el destino (De fato)*, Burgos 1997.
- Clark 1918 A.C. Clark, *The Descent of Manuscripts*, Oxford 1918, repr. 1969.
- Donini 1989 P.L. Donini, *Ethos. Aristotele e il determinismo*, Alessandria 1989.
- Duhot 1989 J.J. Duhot, *La conception stoïcienne de la causalité*, Paris 1989.
- Eisenberger 1979 H. Eisenberger, 'Zur Frage der ursprünglichen Gestalt von Ciceros Schrift De fato', *Grazer Beiträge*, 8 (1979), 153-72.
- Giomini 1975 M. Tulli Ciceronis, *Scripta quae manserunt omnia*, fasc. 46 : De divinatione, De fato, Timaeus, edidit R. Giomini, Leipzig 1975.
- Görler 1987 W. Görler, '„Hauptursachen“ bei Chrysipp und Cicero?', *Philologische Marginalien zu einem vieldiskutierten Gleichnis (De fato 41-44)*, *RhM*, 130 (1987), 254-74.
- Hamelin 1978 O. Hamelin, *Sur le 'De fato'*, publié et annoté par M. Conche, Li-moges 1978.
- Ioppolo 1994 A.M. Ioppolo, 'Il concetto di causa nella filosofia ellenistica e romana', in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II 36/7 (1994), 4491-545.
- Lévy 1992 C. Lévy, *Cicero Academicus. Recherches sur les 'Académiques' et sur la philosophie cicéronienne*, Rome 1992.
- Marwede 1989 D.P. Marwede, *A Commentary on Cicero's "De fato"*, Diss. J. Hopkins University 1984, Ann Arbor 1989.
- Maso 2005 S. Maso, 'Clinamen ciceroniano', in Natali-Maso 2005, 255-68.
- Maso 2008 S. Maso, *Capire e dissentire. Cicerone e la filosofia di Epicuro*, Napoli 2008.

- Natali-Maso 2005 C. Natali e S. Maso (eds.), *La catena delle cause. Determinismo e antideterminismo nel pensiero antico e contemporaneo*, Amsterdam 2005.
- Orelli – Baiter 1861 *M. Tullii Ciceronis Opera quae supersunt omnia ac deperditorum fragmenta. IV : Libri qui ad philosophiam et ad rem publicam spectant, ex libris manu scriptis partim primum partim iterum excussis, emendaverunt I.G. Baiterus et Car. Halmius, Turici, Londinii, Amstelodamii MDCCCLXI*
- Perelman – Olbrechts-Tyteca 1982 C. Perelman – L. Olbrechts-Tyteca, *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique*, Paris 1958 ; trad. it a cura di C. Schick, M. Mayer, E. Barassi, *Trattato dell'argomentazione. La nuova retorica*, Torino 1966, 1982².
- Philippson 1934 R. Philippson, 'Rezension an *Cicéron: traité du Destin*, Paris : Budé 1933', *Philologische Wochenschrift*, 54 (1934), Coll. 1030-39.
- Schröder 1989-1990 S. Schröder, 'Philosophische und Medizinische Ursachensystematik und der stoische Determinismus', *Prometheus*, 15 (1989), 209-39; 16 (1990), 5-26 e 136-54.
- Sedley 1983 D. Sedley, 'Epicurus' Refutation of Determinism', in *Syzetesis* 1983, I, 11-51.
- Sharples 1991 *Cicero. On Fate; Boethius. The Consolation of Philosophy IV.5-7 and V*, ed. with an introduction, translations and commentaries by R.W. Sharples, Warminster 1991.
- Sharples 1993 R.W. Sharples, 'Epicurus. Carneades, and the Atomic Swerve', *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 38 (1991-1993), 174-90.
- Syzetesis 1983 ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ. *Studi sull'Epicureismo greco e romano offerti a Marcello Gigante*, Napoli 1983.
- Voelke 1973 A.J. Voelke, *L'idée de volonté dans le Stoïcisme*, Paris 1973.

IN NOSTRA POTESTATE

Dans le *De Fato*, Cicéron emploie l'expression *in nostra potestate*, en disant notamment que « l'assentiment sera en notre pouvoir » (*adsensio erit in nostra potestate*)¹. Il attribue cette thèse à Chrysippe. L'expression revient plusieurs fois en quelques lignes, et on la retrouve dans d'autres passages du traité, ainsi que dans d'autres contextes chez Cicéron, où, souvent, il est dit que « l'assentiment est en notre pouvoir ». On retrouve ainsi l'expression dans les deux versions des *Académiques*, dans le *De natura deorum*, et dans les *Tusculanes*.

Dans les *Premiers académiques*, 2.37, Cicéron écrit que « puisque la principale différence entre l'être inanimé et l'animal est que l'animal agit (on ne pourrait même pas imaginer ce qu'il serait s'il n'agissait pas), ou bien il faut lui enlever la sensation, ou bien lui rendre l'assentiment qui est en notre pouvoir (*ea, quae in nostra potestate sita, reddenda assensio*) ». Dans les *Seconds Académiques*, 1.40, il attribue à Zénon la distinction entre la représentation passive (la *phantasia*) et l'assentiment volontaire : « à ces représentations pour ainsi dire reçues par les sensations, il a ajouté l'assentiment de l'esprit, dont il veut qu'il soit en notre pouvoir et volontaire (*quam esse vult in nobis positam et voluntariam*) ». Dans le *De natura deorum*, 1.69, pour introduire la liberté dans la philosophie d'Épicure, Cicéron présente le problème résolu grâce à la déclinaison de la manière suivante : « ainsi Épicure, qui se rendait compte que si les atomes étaient entraînés vers le bas par leur propre poids, rien ne serait en notre pouvoir (*nihil fore in nostra potestate*), puisque leur mouvement serait déterminé et nécessaire (*certus et necessarius*), trouva le moyen d'échapper à la nécessité, ce qui, apparemment, avait échappé à Démocrite : il dit que l'atome, lorsqu'il est entraîné de haut en bas, en ligne droite, par le poids et l'attraction vers le bas, dévie légèrement » (trad. C. Auvray-Assayas). Enfin, dans les *Tusculanes*, 4.14, il dit à propos des passions que les stoïciens « les définissent avec soin, pour que l'on comprenne non seulement combien elles sont répréhensibles mais à quel point elles sont en notre pouvoir (*in nostra potestate*) » (trad. Bréhier).

Dans quelques autres passages, Cicéron emploie l'expression *in nobis*². Il est généralement admis que l'une ou l'autre de ces expressions est la traduction latine de l'expression grecque ἐφ' ἡμῖν, et que, par conséquent Chrysippe a dû l'utiliser, notamment dans son propre traité *Du destin*³. Il aurait donc soutenu une thèse selon

¹ Cicéron, *fat.* 43. Cf. *fat.* 9, 25, 31, 40-41, 45.

² Id., *Ac. Post.* 1.40 ; *fat.* 9.

³ Gourinat 1996, 117 n. 1 ; Bobzien 1998, 280 ; Hadot 2004, 95.

laquelle « l'assentiment est en notre pouvoir », ce qui serait dit en grec : ἡ συγκατάθεσις ἐφ' ἡμῶν. Et, d'une façon générale, Chrysippe aurait donc discuté de ce qui est ἐφ' ἡμῶν, et il aurait employé l'expression ἐφ' ἡμῶν. Cela a certainement quelque vraisemblance, mais cela n'est pas certain du tout.

Comme le fait remarquer Bobzien 1998, p. 280, « il n'y a aucune preuve que Chrysippe ait jamais employé l'expression ἐφ' ἡμῶν, ou plus généralement ἐπί avec le datif, dans le contexte du destin ». Elle n'en maintient pas moins « qu'il est probable qu'il l'a utilisée, étant donné que ἐφ' ἡμῶν est un terme standard dans la philosophie stoïcienne tardive »⁴. À l'appui de cet emploi du terme dans le stoïcisme tardif, elle renvoie à son usage chez Épictète, chez Marc Aurèle, dans le *De fato* d'Alexandre d'Aphrodise et dans le titre du traité perdu de Plutarque, Περὶ τοῦ ἐφ' ἡμῶν πρὸς τοὺς Στωϊκοὺς (Lamprias 154).

On remarquera d'abord qu'Épictète n'emploie pas le terme à propos de la compatibilité de la responsabilité humaine et du destin, tout simplement parce qu'il ne parle jamais de cette question : la notion de destin, contrairement à celle de providence, ne fait pas partie de son vocabulaire philosophique. Donc, si Épictète parle de ce qui dépend de nous, ce n'est pas dans le même contexte que celui où Cicéron dit que l'assentiment et l'impulsion sont « en notre pouvoir ». Car, si Épictète oppose régulièrement ce qui est en notre pouvoir et ce qui ne l'est pas, ce n'est pas le destin qui n'est pas en notre pouvoir, mais les choses extérieures, c'est-à-dire, pour l'essentiel, les indifférents de l'ancien stoïcisme (corps, santé, richesse, réputation, famille), mais aussi un « bien extérieur », la patrie. Il est vrai que ce qui est en notre pouvoir, c'est essentiellement la *prohairesis*, et que l'assentiment fait partie des actes prohairétiques, mais on ne trouve pas explicitement la formule selon laquelle ἡ συγκατάθεσις ἐφ' ἡμῶν, et ce qui n'est pas en notre pouvoir, ce n'est pas le destin mais les indifférents. On peut dire ce que dit Épictète sans soutenir le déterminisme universel du destin, et, de fait, Épictète ne le soutient jamais explicitement. Quant à Alexandre d'Aphrodise, le fait qu'il emploie abondamment l'expression ἐφ' ἡμῶν (cf. *SVF* 2.979 ; 981 ; 984 ; 1001 ; 1007) ne peut donner une quelconque garantie que le terme était utilisé par les anciens stoïciens, d'une part parce qu'Alexandre reprend la notion aristotélicienne d' ἐφ' ἡμῶν à son propre compte, et ensuite parce que, selon Bobzien, il discuterait les thèses de Philopator, et non celle de Chrysippe⁵. Quant à Plutarque, le titre de son traité indique clairement

⁴ Bobzien 1998, 280 et n. 99.

⁵ On ne discutera pas cette thèse ici. Voir Bobzien 1998, 358-412.

qu'il oppose cette notion au déterminisme des stoïciens⁶. Les autres auteurs qui discutent la notion en contexte stoïcien sont Origène et Némésius (*SVF* 2.988 à 991), dont les textes ne contiennent aucune citation littérale.

Rien ne permet donc d'établir avec certitude que le fait que l'expression apparaisse chez les stoïciens ou leurs adversaires *après* Épictète garantit qu'elle apparaissait déjà dans le même sens *avant* lui, notamment chez Chrysippe.

Or dans les citations littérales du traité *Du destin* de Chrysippe, qui nous sont parvenues grâce aux citations qu'en fait Diogénien⁷, elles-mêmes transmises par Eusèbe, on ne trouve que les expressions *παρ' ἡμᾶς*⁸ et *ἐξ ἡμῶν*⁹. Selon Diogénien, dans le livre II de son *De fato*, Chrysippe s'efforçait de montrer que le fait que « tout arrive selon le destin » était compatible avec le fait que nous sommes responsables de nos actes, qui résultent de nous, tout en étant aussi « co-déterminés » que l'ordre de l'univers¹⁰. Or, il est clair qu'il y a une différence entre *παρ' ἡμᾶς* et *ἐξ ἡμῶν* d'une part, et *ἐφ' ἡμῖν* d'autre part¹¹. Que quelque chose est *παρ' ἡμᾶς* indique que nous en sommes la cause, et que quelque chose est *ἐξ ἡμῶν* indique qu'elle provient de nous, et aucune de ces expressions n'a un sens aussi fort que *ἐφ' ἡμῖν*, qui indique précisément que la chose est sous notre pouvoir. Chrysippe emploie précisément ces expressions dans le cadre de sa théorie de la co-détermination, qui répond notamment à l'Argument paresseux. Les choses qui résultent de nous sont confatales : « Il dit donc dans le second livre qu'il est évident qu'il y a beaucoup de choses qui proviennent de nous (*ἐξ ἡμῶν*), mais qu'elles ne sont pas moins confatales (*συγκαθειμάρθαι*) que l'ordre de l'univers. (27) Il se sert des exemples suivants. Qu'un manteau ne soit pas détruit, ce n'est pas simplement cela qui est déterminé (*καθείρματο*), mais aussi le fait qu'on en prenne soin. Que quelqu'un échappe à l'ennemi, cela est accompagné du fait qu'il le fuit. Que des enfants naissent, cela est accompagné de la volonté de s'unir à une femme. [...] Il a préféré appeler 'selon le destin' (*καθ' εἰμαρμένην*) ce qui se produit de toute façon, que nous le voulions ou

⁶ Dans ses traités conservés, Plutarque n'attribue jamais la notion à Chrysippe mais dit que la notion stoïcienne de destin détruit tout *ἐφ' ἡμῖν* (*Stoic. Repugn.*, 47.1056 C-D).

⁷ Quoique présenté comme un péripatéticien par Eusèbe, Diogénien est plus probablement un philosophe épicurien, vraisemblablement du II^e s. ap. J.-C. Cf. Dorandi 1994.

⁸ « De notre fait », Eusèbe, *P. E.* 6.8.2 (Diogénien, fr. 1 Gercke ; *SVF* 2.999).

⁹ « Ce qui résulte de nous », Eus., *P. E.* 6.8.25-26 (Diogénien, fr. 3 ; *SVF* II 998).

¹⁰ *Ibid.* ; voir aussi [Plutarque], *Opinions des philosophes*, 1.27.885 A, où il est écrit que τὸ παρ' ἡμᾶς fait partie de l'entrelacement de causes du destin.

¹¹ Voir Bobzien 1998, 284-85. Mais les expressions *παρ' ἡμᾶς* et *ἐξ ἡμῶν* ne sont pas synonymes, puisque Diogénien dit que les actes qui sont « dus à nous » (*παρ' ἡμᾶς*) sont ceux qui *résultent* de notre application et de notre activité (*ἐκ τοῦ σπουδάσειν ἡμᾶς καὶ ἐνεργεῖν*, fr. 3 = Eus., *P. E.* 6.8.30 [absent des *SVF*]), ce qui n'indique pas une synonymie entre les deux expressions.

que nous ne le voulions pas, et ‘dû à nous’ (παρ’ ἡμᾶς) ce qui n’arrive à achèvement que grâce à nos efforts et à notre action, ou qui n’est pas accompli du fait que nous sommes indolents ou relâchés »¹². Dans ces passages de Chrysippe cités par Diogénien, il est question de la compatibilité de ce qui résulte de nous et du destin, mais la question de l’assentiment et de l’impulsion n’est pas du tout discutée, et il n’est pas dit que l’assentiment et l’impulsion sont en notre pouvoir. À vrai dire, Diogénien présente même le problème que Chrysippe a essayé de résoudre d’une façon très différente de la manière dont Cicéron le présente : selon Cicéron, c’est le problème de la compatibilité entre une action libre et le destin ; selon Diogénien, c’est le problème du fatalisme, selon lequel nous sommes conduits à l’inaction, non pas parce que nous pensons que nos actions sont déterminées, mais parce que nous pensons que le résultat sera le même, que nous agissions ou non. C’est plutôt chez Aulu Gelle, *Nuits attiques*, 3.2.1-12 (*SVF* 2.1000) que les deux problèmes sont réunis autour de la question de nos impulsions, même si Cicéron évoque brièvement l’argument paresseux.

On peut donc se demander légitimement si l’emploi de *in nostra potestate* ou *in nobis* chez Cicéron atteste de l’emploi de ἐφ’ ἡμῖν chez Chrysippe. Il y a trois raisons d’en douter.

La première est que l’on pense souvent que Cicéron, pour écrire son *De fato*, s’est probablement très largement inspiré d’Antiochus d’Ascalon¹³, de sorte que l’on peut se demander « si Cicéron cite directement Chrysippe ou si, peut-être, il le fait par l’intermédiaire de l’académicien Antiochus d’Ascalon »¹⁴. S’il a utilisé Antiochus, il a très bien pu lui emprunter la notion de ἐφ’ ἡμῖν, sans qu’elle ait été employée par Chrysippe. Mais que Cicéron se soit inspiré d’Antiochus n’est ni prouvé ni universellement admis. Cette raison de douter n’est donc pas dirimante.

La seconde raison de douter est que l’expression *in potestate* est employée fréquemment par Cicéron, et dans un sens parfois assez différent de l’expression ἐφ’ ἡμῖν, par exemple lorsqu’il parle d’« avoir la place forte en son pouvoir »¹⁵. *In potestate* est donc une expression qui fait partie du vocabulaire de Cicéron et qui ne traduit pas nécessairement une expression grecque.

Enfin, dans le passage du *De natura deorum*, 1.69 cité ci-dessus, Cicéron emploie l’expression à propos d’Épicure, qui n’a jamais employé l’expression ἐφ’ ἡμῖν, mais

¹² Eus., *P. E.* 6.8.26-30 (Diogénien, fr. 3 ; *SVF* 2.998).

¹³ Cf. Gercke 1885, 693.

¹⁴ Hadot 2004, 95.

¹⁵ Cicéron, *Sulla* 60 : *oppidum in sua potestate habere*. Sur les différentes occurrences de *in potestate* dans les œuvres non philosophiques de Cicéron, voir Merguet 1882, 715.

seulement l'expression *παρ' ἡμᾶς*, dans un passage de la *Lettre à Ménécée*, 133, qui oppose ce qui se produit *παρ' ἡμᾶς* à ce qui se produit « par hasard » (*ἀπὸ τύχης*) et à ce qui se produit selon « la nécessité » (*τὴν ἀνάγκην*). Épicure y dit très significativement que ce qui se produit de notre fait est « sans maître » (*τὸ παρ' ἡμᾶς ἀδέσποτον*), et que c'est la condition pour le blâme et son contraire. Il faut donc que les actions dont nous sommes responsables ne soient pas contraintes pour que nous soyons responsables de nos actes. L'argument est assez différent de celui de Cicéron, mais il est assez improbable que, même dans ce contexte, Épicure ait parlé de ce qui est *ἐφ' ἡμῖν*, une expression qui n'est jamais attestée¹⁶ chez lui. Donc, ou bien Cicéron ici traduit *παρ' ἡμᾶς* par *in nostra potestate*, ou bien il introduit l'expression de son propre chef, ce qui n'est pas invraisemblable, au regard de la fréquence avec laquelle il emploie l'expression, même hors de tout contexte philosophique. Étant donné que nous sommes certains que Chrysippe lui aussi employait l'expression *παρ' ἡμᾶς*, notamment dans son *De fato*, il est donc assez probable que, si Cicéron traduit quelque chose par l'expression *in nostra potestate*, c'est plutôt *παρ' ἡμᾶς* que *ἐφ' ἡμῖν*.

La conséquence est évidemment assez lourde : ce que l'on peut attribuer à Chrysippe n'est pas exactement ce qu'on peut lui attribuer à première vue si l'on imagine que, sous le *in nostra potestate* de Cicéron, il y avait *ἐφ' ἡμῖν*. Car, si Chrysippe disait que l'assentiment et l'impulsion qui en résultent sont « en notre pouvoir et volontaires », comme le lui fait dire Cicéron, il voulait dire que l'assentiment et l'impulsion échappent au déterminisme du destin, qu'ils ne sont pas soumis à la chaîne causale du destin, qu'ils ne sont pas déterminés. C'est évidemment ce qu'implique l'argument de la distinction des causes, selon lequel « l'assentiment ne peut pas se produire à moins qu'il ne soit provoqué par une représentation » qui agit comme une « stimulation extérieure », mais cette représentation est la cause préliminaire de l'assentiment, non sa cause parfaite (§ 42). Mais si en revanche Chrysippe disait que l'assentiment est *παρ' ἡμᾶς*, il n'insistait pas sur la liberté de l'assentiment, mais sur le fait qu'il ne pouvait être imputé au destin, mais à la nécessité de notre propre nature : selon ce que lui attribue Aulu Gelle, « la raison et la nécessité du destin mettent en mouvement les genres mêmes et les débuts des causes, mais

¹⁶ Voir Bobzien 2000, 293-98 et la contribution de Carlo Natali dans le présent volume. Par définition, puisque « ce qui se produit de notre fait est sans maître », il est indéterminé. *Παρ' ἡμᾶς* indique ce dont nous sommes la cause, et peut être déterminé ou non: Epicure, *Men.* 133, tranche clairement en faveur de l'indétermination, de l'absence de contrainte, en disant que « ce qui se produit de notre fait est sans maître » de telle sorte qu'il paraît difficile d'accepter que le *παρ' ἡμᾶς* est selon lui une causalité unilatérale.

l'impulsion de nos décisions et de nos esprits, ainsi que nos actions elles-mêmes, c'est la volonté propre de chacun et la nature de nos esprits qui les contrôlent »¹⁷. L'image qui permet d'illustrer cela, tant chez Cicéron que chez Aulu Gelle, est manifestement déterministe : « c'est en vertu de sa propre force et de sa propre nature que le cylindre roule et que le cône tourne »¹⁸. Le cylindre est déterminé à rouler et le cône à tourner. L'explication d'Aulu Gelle, comme celle de Cicéron, fait néanmoins intervenir la volonté.

Si nous comparons ce que disent Cicéron et Aulu Gelle aux citations de Diogénien, il est évident que nous ne pouvons pas avoir de certitude. Car, ce qui est dit *παρ' ἡμᾶς* et *ἐξ ἡμῶν* dans les citations de Chrysippe par Diogénien, ce sont nos actions. Ce qui est dit *in nostra potestate* chez Cicéron, c'est notre assentiment et notre impulsion. Il n'est donc pas impossible que Chrysippe ait dit que, du fait que l'assentiment et l'impulsion étaient *ἐφ' ἡμῖν*, il en résultait que tout ne dépendait pas du destin, mais que la plupart de nos actions étaient *παρ' ἡμᾶς*. Mais il se peut aussi qu'il ait dit que, puisque que l'assentiment et l'impulsion sont *παρ' ἡμᾶς*, il en résulte que tout ne dépend pas du destin, mais que la plupart de nos actions étaient *παρ' ἡμᾶς*. Dans un cas, Chrysippe concilie la liberté et le déterminisme. Dans l'autre, Chrysippe montre que nous ne sommes pas les jouets du destin, mais ceux de notre propre déterminisme.

Selon Cicéron, Chrysippe répondait à des adversaires, partisans de l'indépendance de l'assentiment par rapport au destin, et qui remarquaient que si l'impulsion n'est pas en notre pouvoir, les effets de l'impulsion ne sont pas non plus en notre pouvoir, et « donc ni l'assentiment ni l'action ne sont en notre pouvoir (*non sunt igitur neque adsensiones neque actiones in nostra potestate*) »¹⁹. Ceci implique clairement que les philosophes contre qui Chrysippe développa ses théories soutenaient avec la même expression que si l'assentiment n'était pas *in nostra potestate*, alors l'impulsion et l'action non plus. Mais si, dans le *De fato* de Chrysippe, il disait de nos actions qu'elles sont *παρ' ἡμᾶς*, alors il le disait aussi de l'assentiment et de l'impulsion. Et dans ce cas, il n'a jamais dit que l'assentiment et l'impulsion sont *ἐφ' ἡμῖν*.

Quand bien même ce serait le cas, il n'en reste pas moins que la distinction, fondamentale pour Épictète, entre ce qui dépend de nous et ce qui ne dépend pas de nous, n'est jamais attribuée à Chrysippe. Pourtant, quand Cicéron, *Ac. Post.* 1.40, attribue à Zénon la thèse que l'assentiment est 'en notre pouvoir et volontaire',

¹⁷ Gell., *N. A.* 7.2.11 (*SVF* 2.1000).

¹⁸ Cic., *fat.* 43.

¹⁹ Cic., *fat.* 40.

comme quand il attribue à Carnéade l'affirmation que certains mouvements volontaires « sont en notre pouvoir et nous obéissent » (*fat.* 25), il semble attribuer un peu plus qu'une simple causalité à l'assentiment, à savoir une forme d'autonomie. Cette autonomie toutefois ne doit pas être interprétée comme une liberté d'indétermination: en *Ac. Pr.* 2.37-38, Cicéron attribue aux stoïciens à la fois la thèse que l'assentiment est en notre pouvoir et celle que l'âme cède à l'évidence comme la balance cède au poids, ce qui rappelle vraisemblablement la comparaison épicurienne entre la nature de la volonté et le poids des atomes entraîné dans le vide (*fat.* 25).

CNRS Paris

Jean-Baptiste Gourinat

BIBLIOGRAPHIE

- Bobzien 1998 S. Bobzien, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford 1998.
- Bobzien 2000 S. Bobzien, 'Did Epicurus discover the free will problem?', *OSAP* 19 (2000), 287-337.
- Dorandi 1994 T. Dorandi, 'Diogénianos', dans R. Goulet (éd.) *Dictionnaire des philosophes antiques*, t. II, Paris, 1994, 833-34.
- Gercke 1885 A. Gercke, 'Chrysispea', *Jahrbücher für klassische Philologie*, Suppl. Bd. 14 (1885), 689-781.
- Gourinat 1996 J.-B. Gourinat, *Les stoïciens et l'âme*, Paris 1996.
- Hadot 2004 I. & P. Hadot, *Apprendre à philosopher dans l'Antiquité. L'enseignement du « Manuel d'Épictète » et son commentaire néoplatonicien*, Paris 2004.
- Merguet 1882 H. Merguet, *Lexikon zu den reden des Cicero*, 3. Bd, Iéna 1882 (réimpression Hildesheim, 1962).

LA NATURA DEL MOTO VOLONTARIO: *UT SIT IN NOSTRA POTESTATE*

In *De fato* 24-25, nell'ambito di una discussione sulla dottrina epicurea del *clinamen* e della libertà umana, Cicerone stabilisce un'analogia tra il moto dell'atomo e il moto volontario della mente. L'autore sostiene che, come l'atomo si muove senza causa nel senso che non si muove per una causa esterna e antecedente ma grazie alla propria natura, così il moto volontario della mente si verifica senza causa nel senso che non si verifica per una causa esterna e antecedente ma per la propria natura. Egli sembra affermare, inoltre, che, se la natura dell'atomo è quella di muoversi per il peso e la gravità (*ipsius individui hanc esse naturam, ut pondere et gravitate moveatur*), la natura del moto volontario è quella di essere in nostro potere e di obbedire a noi (*motus enim voluntarius eam naturam in se ipse continet, ut sit in nostra potestate nobisque pareat*). L'analogia tra il movimento dell'atomo e il moto volontario è funzionale alla critica che, stando alla testimonianza ciceroniana, Carneade avrebbe rivolto alla soluzione adottata dagli Epicurei contro la nozione stoica di destino e che può essere riassunta nei seguenti termini. Al fine di negare che tutto avviene per necessità, ovvero attraverso cause esterne e antecedenti, gli Epicurei non avevano bisogno di introdurre la declinazione, vale a dire un moto atomico di cui non sanno indicare una causa e che, perciò, risulta essere senza causa. Per negare la nozione di εἰμαρμένῃ, infatti, sarebbe bastato loro difendere l'idea che esistono moti volontari, vale a dire moti che, avendo la causa nella loro natura, non hanno cause antecedenti ed esterne e non avvengono, perciò, per destino.

Lo scopo di questa breve nota è quello di chiarire, per quanto possibile, il significato che l'espressione *in nostra potestate* assume in tale contesto. Da questa nozione, infatti, non solo dipende in generale l'argomento che Cicerone attribuisce a Carneade, che qui comunque non esamineremo¹, ma anche, più specificamente, la comprensione della teoria epicurea del moto volontario. In particolare cercherò di mostrare come questa espressione rimandi all'idea epicurea di una capacità causale intrinseca alla mente vicina alla moderna nozione di *agent causation*. Per fare questo, sosterrò, in primo luogo, che la nozione *in nostra potestate* è usata in questo brano da Cicerone in modo tecnico, ossia è intesa a rendere in latino una corrispettiva nozione greca epicurea. In secondo luogo, sosterrò come l'espressione latina *potestas* rimandi all'espressione greca δύναμις, utilizzata da Epicuro nei suoi scritti in riferimento ad una capacità causale intrinseca all'agente. Infine spiegherò

¹ Per un'analisi dettagliata del passo rimandiamo al contributo di C. Natali.

come Epicuro caratterizzi questo potere nei termini di una capacità di autodeterminazione della mente.

Cicerone utilizza in varie occasioni l'espressione *in nostra potestate*, non sempre probabilmente attribuendole un significato filosoficamente rilevante². Ci sono, tuttavia, almeno due ragioni per ritenere che nel nostro passo l'autore utilizzi la nozione in modo tecnico. Innanzitutto, sempre trattando della teoria epicurea del *clinamen*, in un passo del *De natura deorum*, Cicerone ricorre allo stesso concetto³. Inoltre, anche Lucrezio, esponendo le ragioni per cui è necessario ammettere il *clinamen* come terza causa dei movimenti atomici, oltre al peso e all'urto, utilizza la nozione di *potestas* per indicare la capacità della mente di muoversi libera da costrizioni interne ed esterne⁴. Si tratta, quindi, per noi, di capire quale nozione Cicerone voglia rendere con questa espressione.

Gli interpreti ritengono che *in nostra potestate* sia il corrispettivo latino di una locuzione greca intesa ad esprimere la responsabilità morale del soggetto agente e indicano a tale proposito due possibilità, vale a dire o l'espressione ἐφ' ἡμῶν o l'espressione παρ' ἡμᾶς⁵. A queste due locuzioni, poi, i critici associano modelli di responsabilità e libertà diversi. La prima viene generalmente collegata ad un modello di responsabilità in base al quale i soggetti agenti sono considerati responsabili delle loro azioni se, nel momento di agire, dipende da loro sia il fare sia il non fare qualcosa. La seconda viene associata ad un modello di responsabilità in base al quale i soggetti agenti sono ritenuti responsabili delle loro azioni se hanno causato il corso effettivo delle loro azioni. Dire, cioè, che x è ἐφ' ἡμῶν significa dire che dipende da noi fare o non fare x; mentre dire che x è παρ' ἡμᾶς significa dire che noi siamo la causa di x. Il primo modello si basa sull'idea che esista nel soggetto agente una capacità di agire alternativamente del tutto indipendente non solo da costrizioni o condizionamenti esterni (come gli stimoli ambientali), ma anche da costrizioni e condizionamenti interni (come il carattere, le credenze, i desideri ecc.). Il secondo modello, invece, si basa sull'idea che la causa delle azioni di un soggetto agente sia nel soggetto stesso e vada individuata nell'insieme delle sue disposizioni mentali al momento di agire. Il primo modello di responsabilità è stato definito, perciò, «potestative two sided» e sembra implicare di per sé l'idea che ci sia un elemento di indeterminazione causale tra lo stato complessivo del soggetto agente che agisce e l'azione compiuta. Il secondo, invece, è stato chiamato «causative one-sided» e pare poter

² Per un approfondimento di questo punto rimandiamo al contributo di J-B. Gourinat.

³ Cicerone, *De nat. deor.* 1.69.

⁴ Lucrezio, 3.286.

⁵ Su questo punto si vedano anche i contributi di C. Natali e J-B. Gourinat.

rientrare in teorie della libertà radicalmente diverse⁶. La nozione di responsabilità causale, infatti, può essere utilizzata sia nell'ambito di quella concezione libertaria oggi conosciuta come *agent causation* sia nell'ambito del *compatibilismo* ed essere perciò compatibile sia con una teoria anti-determinista sia con una teoria determinista della realtà.

Come ha spiegato Mario De Caro, nel suo *Il libero arbitrio. Una introduzione*, la concezione dell'*agent causation* postula «uno speciale fattore di controllo causale che [...] permetta di spiegare come gli agenti possano controllare le proprie azioni. Tale fattore causale è rappresentato dallo stesso agente, al quale viene attribuita la peculiare capacità di autodeterminare la propria volontà originando nuove catene causali». Questa concezione si fonda sulla tesi che ci sia una forma di causalità irriducibile alla normale causalità tra eventi. Secondo l'*agent causation*, infatti, oltre alla forma di causazione che intercorre tra *eventi*, «ve n'è un'altra del tutto peculiare che entra in gioco quando si considerino gli *agenti razionali*. Gli agenti, infatti, possono *originare* e possono fare ciò perché svolgono il loro ruolo causale in quanto *sostanze*. Le sostanze non possono essere causate, al contrario degli eventi, ma possono iniziare nuove catene causali di eventi che poi seguiranno un corso deterministico: più precisamente, gli agenti deliberano quali corsi di azione intraprendere, determinando liberamente la propria volontà. In tale processo, naturalmente, le passate esperienze, il carattere, le circostanze del momento influiscono sugli agenti; tuttavia è essenziale notare che tale influsso non ha carattere deterministico»⁷.

Il *compatibilismo*, invece, è la dottrina che definisce la libertà come la possibilità di agire senza impedimenti e costrizioni. «Secondo questa definizione [...] un'azione è libera in quanto è *determinata* dalla volontà. La volontà medesima, tuttavia, è a sua volta completamente *determinata* da fattori come le esperienze passate dell'agente, l'istruzione che ha ricevuto, l'ambiente circostante o ancora (nelle concezioni più decisamente naturalistiche) dal suo assetto biologico oppure dall'insieme delle variabili fisiche in gioco. In questo modo, non c'è rottura nella catena deterministica delle cause e degli effetti: la volontà dell'agente è determinata da cause su cui egli non può agire ed essa a sua volta determina, causandole, le azioni che l'agente compie; nondimeno, tali azioni- in quanto discendono dalla sua volontà non costrette né impedita – sono libere»⁸.

Entrambe le teorie ammettono, dunque, che i soggetti agenti possano determinare i loro comportamenti in virtù di un loro potere causale. Le differenze tra loro, per noi

⁶ Per un'analisi approfondita di questa distinzione rimandiamo a Bobzien 2000, 293 ss.

⁷ Cf. De Caro 2004, 49 s.

⁸ Cf. De Caro 2004, 59 s.

rilevanti, sono sostanzialmente due. La prima sta nel fatto che, nel caso dell'*agent causation*, questo potere non è considerato, a sua volta, determinato da altri fattori causali e implica una rottura delle catene causali. Nel caso del *compatibilismo*, invece, questo fattore è ritenuto pienamente determinato da altri fattori causali e non implica nessuna rottura delle catene causali. La seconda sta nel fatto che la teoria dell'*agent causation* postula una forma di causalità diversa da quella che intercorre tra gli eventi fisici. Il *compatibilismo*, invece, non ha bisogno di fare altrettanto.

La tendenza di una parte della critica oggi è quella di attribuire ad Epicuro una teoria della responsabilità morale di tipo compatibilista e, quindi, di riferire l'espressione *in nostra potestate* a quella greca $\pi\alpha\rho' \eta\mu\hat{\alpha}\varsigma$, interpretandola in un senso *causativo e deterministico*. Più di qualche interprete, infatti, ritiene che Epicuro non avrebbe avuto alcun interesse a sostenere una concezione libertaria come quella postulata dall'uso dell'espressione $\epsilon\phi' \eta\mu\hat{\iota}\nu$. L'idea, infatti, che un soggetto possa agire in un senso o in un altro, libero da condizionamenti interiori ed exteriori, non sembra essere funzionale al progetto etico pedagogico epicureo, inteso a garantire agli individui la capacità di acquisire, attraverso l'esercizio della ragione, stati psicologici adatti al raggiungimento dell'atarassia e la possibilità di agire di conseguenza⁹. Noi concordiamo con l'idea che l'espressione *in nostra potestate*, usata da Cicerone in riferimento alla teoria epicurea del moto volontario, vada intesa in senso causativo, ma pensiamo anche che essa vada riferita ad una concezione anti-deterministica della libertà umana. Vediamo come ciò sia possibile.

Il termine latino *potestas* rimanda al termine greco $\delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\mu\iota\varsigma$. In due occasioni Epicuro ricorre alla nozione di $\delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ per riferirsi ad un potere causale intrinseco all'anima o, più specificamente, alla mente. Una prima volta nell'*Epistola ad Erodoto* e una seconda in un passo del XXV libro dell'opera *Sulla natura*. Nella *Lettera* l'autore, spiegando il fenomeno della sensazione, afferma che l'anima ha l' $\alpha\iota\tau\acute{\iota}\alpha$ della sensazione, che questa $\alpha\iota\tau\acute{\iota}\alpha$ le è procurata dal corpo e che il corpo non ha in se stesso tale $\delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\mu\iota\varsigma$:

«E bisogna anche pensare che l'anima abbia il potere causale rilevante ($\tau\eta\nu$ πλείστην $\alpha\iota\tau\acute{\iota}\alpha\nu$) della sensazione. Non riceverebbe questo, invero, se non fosse in qualche modo contenuta dal restante organismo; il restante organismo, procurando ($\pi\alpha\rho\alpha\sigma\kappa\epsilon\upsilon\acute{\alpha}\sigma\alpha\nu$) all'anima questo potere causale ($\tau\eta\nu$ $\alpha\iota\tau\acute{\iota}\alpha\nu$ $\tau\alpha\upsilon\tau\eta\nu$), partecipa anche lui di questa qualità accidentale grazie a quella, non però di tutte quelle proprietà che ella possiede. Per cui, separata l'anima [dal restante organismo], [il restante organismo] non ha sensazione. [Quest'ultimo] non possiede, infatti, questo potere ($\tau\eta\nu$ $\delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\mu\iota\nu$) in se stesso ma lo procura

⁹ Cf. Annas 1992, 128; Bobzien 2000, 305; O'Keefe 2005, 23 s.

(παρεσκευάζειν) ad altro che si è generato insieme a lui, che grazie al potere messo in atto in questo secondo il moto, realizzando dapprima la qualità accidentale della sensazione, la trasmette da sé anche a quello per vicinanza e affinità, come ho detto prima [...]. E sciolto tutto il resto dell'organismo l'anima si disperde e non ha più questi poteri né si muove, cosicché non possiede sensazione»¹⁰.

Dal passo, perciò, si evince che l'autore considera la nozione di δύναμις equivalente a quella di αἰτία, che questa αἰτία / δύναμις indica la capacità dell'anima di causare uno specifico effetto, la sensazione, e che tale αἰτία / δύναμις è considerata più rilevante rispetto al prodursi dell'effetto di altri fattori che vi contribuiscono. A conferma di ciò, possiamo notare come Epicuro, in un primo momento, affermi che «il restante organismo procura questa αἰτία all'anima», e poi, qualche riga successiva, che il corpo «non possiede in sé la δύναμις della sensazione, ma la procura a qualcos'altro», lasciando intendere che, per lui, le due espressioni sono interscambiabili. Entrambe le frasi, infatti, hanno la medesima struttura sintattica – soggetto (il restante organismo), verbo (παρεσκευάζειν), complemento oggetto e complemento di termine (l'anima) – solo che in un caso il complemento oggetto è costituito da αἰτίαν e nell'altro da δύναμιν. Dal passo citato, inoltre, si evince chiaramente come tale αἰτία / δύναμις produca la sensazione una volta che è messa in atto, ovvero quando si fa, da disposizione a produrre qualcosa, vera e propria *vis effectrix*¹¹. Epicuro, infatti, per descrivere il modo in cui la sensazione si diffonde dall'anima al corpo, di per sé privo di sensibilità, dichiara esplicitamente come l'anima realizzi il moto sensitivo grazie all'attuazione della capacità insita in lei e lo trasmetta, poi, al resto dell'organismo «per la contiguità e il consentimento» che ha con esso. Sebbene, poi, il filosofo non lo dica apertamente, non sarà difficile individuare il fattore che permette il compimento del processo nello stimolo proveniente dall'ambiente. Già nei paragrafi centrali della *Lettera*, infatti, Epicuro aveva spiegato come si veda «per mezzo di qualcosa che dall'esterno giunge a noi»¹² e che «l'udito proviene da un afflusso che si parte da ciò che emette o voce o suono o rumore e che in qualunque altro modo produce la sensazione uditiva»¹³, e, ancora, che «anche dell'odore bisogna pensare [...] che non potrebbe produrre alcuna sensazione se non ci fossero degli elementi che si dipartono dall'oggetto»¹⁴. Infine, Epicuro definisce esplicitamente questa αἰτία / δύναμις come πλείστη, come rilevante rispetto all'effetto prodotto, volendo

¹⁰ Cf. Epic., *Ep. Hrd.* 63-65. Trad. nostra.

¹¹ Cf. Gigante-Schmid 1977, 27.

¹² Epic., *Ep. Hrd.* 49, 1-2.

¹³ Epic., *Ep. Hrd.* 52, 4-6.

¹⁴ Epic., *Ep. Hrd.* 53, 9-12.

intendere con ciò, secondo noi, che, pur essendoci altri fattori che contribuiscono attivamente a generare la sensazione, vale a dire il corpo che la contiene e lo stimolo che la sollecita, solo l'anima è in grado, per sua natura, cioè per il fatto di essere composta e disposta in un certo modo, di produrre i *sensiferi motus*.

Nel XXV libro dell'opera *Sulla natura*, invece, Epicuro ricorre al verbo δύναμαι per riferirsi, di nuovo, ad un potere causale intrinseco alla mente. Nell'ambito di una trattazione sulla genesi e la formazione degli stati mentali, infatti, il filosofo afferma che la mente si sviluppa da sé, essendone capace (δυναμένου), cioè in virtù del potere causale che deriva da sé (ἐξ ... τῆς ἐξ ἑαυτου αἰτίας):

«... essendo stata predicata la natura e non essendo stata denominata in termini di “esso” o “egli stesso”. E anche se la prima costituzione propria del “prodotto in via di sviluppo” esercitasse una qualche costrizione nella mente, – tale [“prodotto”], però, non necessariamente si sviluppa fino a realizzare questi determinati tratti caratteriali, ma si sviluppa necessariamente a partire da tali elementi fino al punto, da una parte, di diventare un'anima, o anche un'anima che ha una certa disposizione e un certo moto, ma, dall'altra parte, tale [“prodotto”] non si sviluppa necessariamente fino al punto di diventare un'anima di questo o quel tipo, o almeno tale [“prodotto”] non si sviluppa necessariamente dopo che si procede in età ma si sviluppa essendone capace da sé e cioè a partire dal potere causale che deriva da se stesso e ... ».

κατηγορουμένης φύσεως καὶ οὐ κατ'αὐτὸ ἢ καὶ αὐτὸς προσαγορευ[ο]μένης. καὶ κατὰ διάνοιαν δέ [τ]ι ἐκβιάζεται ἢ πρώτη σύστασις τοῦ ἀπογεννωμένου, μὴ ἐξ ἀνάγκης μέχρι τινῶν τοιοῦδε ἀπογεννωμένου ἀλλὰ μέχρι μὲν τοῦ ψυχὴν γενέσθαι ἢ καὶ τοιαυτηνὴ διάθεσιν καὶ κίνησιν ἔχουσιν ψυχὴν ἐξ ἀνάγκης τοιοῦδε ἀπογενν[ω]μένου ἐκ τῶν τοιουτωνί, μέχρι δὲ τοῦ τοιανδὶ [ψ]υχὴν ἢ τ[οι]ανδὶ οὐκ ἐξ ἀνάγκης τοιοῦδε ἀπογεννωμένου ἢ οὐκ ἐπειδὴν προβῆι γε τῆι ἡλικίαι τοιοῦδε ἀπογενν[ω]μένου κατ' ἀνάγκην ἀλλ' ἐξ ἑαυτ[ο]ῦ δυνα[μ]ένου καὶ τ[ῆς] ἐξ ἑαυ[τοῦ αἰτ]ίας καὶ ἄλλο ...¹⁵.

Alla luce di questi due brani, dunque, in cui la nozione di δύναμις e il verbo δύνασθαι sono esplicitamente associati a quella di αἰτία, possiamo pensare che l'espressione *in nostra potestate* rimandi a un potere causale che è in noi, ovvero a quel potere causale tipico dei soggetti agenti che Epicuro designava con espressioni diverse, quali διὰ τὴν ἐξ ἡμῶν γεινομένην αἰτίαν, τὸ δι' ἡμῶν αὐτῶν αἶτιον, τὴν παρ' ἡμᾶς αἰτίαν, e che individuava specificamente nell'anima.

¹⁵ Laursen 1997, p. 28, 1191, 7, 2, 3 = - 16 inf. / 1191, 8, 1, 2 = - 15 sup. = [34.24] Arr.; 697, 3, 2, 3; 1056, 6, 1.

Resta ora da chiarire in che modo Epicuro concepisse esattamente questo potere causale. A tale proposito possiamo di nuovo richiamarci ad alcune indicazioni presenti nel XXV libro. Cominciamo col dire che il filosofo distingueva questo potere da quello di tutti gli altri fattori che contribuiscono allo sviluppo psicologico di un individuo, quali gli atomi che lo compongono considerati nella loro individualità, la sua struttura atomica originaria, gli stimoli ambientali, e gli attribuiva, rispetto alla formazione delle disposizioni e al verificarsi delle azioni, una maggiore rilevanza causale. Per quanto riguarda, per esempio, la distinzione tra il potere causale della mente o dei soggetti agenti e quello dei singoli atomi, possiamo citare due passi. Nel primo, Epicuro sostiene che il potere causale dei «prodotti», un termine utilizzato dal filosofo nel libro per indicare probabilmente proprio gli stati della mente¹⁶, e il potere causale dei singoli atomi non è il medesimo: «In molti casi, però, i [“prodotti originari”], sebbene abbiano la capacità naturale di diventare adatti a realizzare sia queste sia quelle [azioni e disposizioni], non lo diventano a causa loro, *non per il medesimo potere causale proprio sia degli atomi che di loro stessi* (οὐ διὰ τὴν αὐτὴν αἰτίαν τῶν τε ἀτόμων καὶ ἑαυτῶν)»¹⁷. Nel secondo, invece, il filosofo, dopo aver spiegato come il «prodotto», una volta generato, *si differenzi dai singoli atomi* (ἐπειδὴν ἀπογεννηθῆ τὸ λαμβάνον τινὰ ἑτερότητ[α τῶ]ν ἀτόμων) e acquisisca *un potere causale da sé*, si lamenta con quanti, non riuscendo «a distinguere queste cose con metodo si turbano riguardo al discorso sulle cause» (ὄθεν δὴ καὶ οἱ μὴ δυνάμενοι κατὰ τρόπον τὰ τοιαῦτα διαιρεῖν χει[μά]ζουσιν ἑαυτοὺς περ[ὶ] τὴν τῶν αἰτιῶν ἀπόφασιν) e, in particolare, con quanti, *«implicando negli atomi stessi il potere causale»* (μετὰ [αὐ]τῶν ἀτόμω[ν τὴν αἰτί]αν [σ]υνεπενεγκαμένοις), finiscono per sostenere posizioni teoriche in palese contraddizione con i loro comportamenti (τότε [α]ὐτοῖς [μα]χόμε[ε]θα μὲν [οὐδέ]ν, ἀλλ' ἔα[υ]τ[οῖς])¹⁸. Per quanto riguarda, invece, la distinzione del potere causale della mente o del soggetto agente da quello della natura o costituzione atomica originaria e da quello dell'ambiente, possiamo richiamare i seguenti brani. Nel passo conclusivo dell'opera Epicuro tratta i soggetti agenti come fattori causali diversi e ulteriori rispetto alla natura e all'ambiente: «...[e dunque sono state esposte le dottrine] che prendono in esame [gli stati]

¹⁶ Sul significato della nozione rimandiamo a Masi 2005. La nostra idea, in breve, è che quando Epicuro utilizza espressioni come «prodotto originario» «prodotto in via di sviluppo» e «prodotto sviluppato» egli si riferisca alla mente in stadi diversi della sua evoluzione.

¹⁷ Cf. Laursen 1997, p. 19, 1191, 4, 2, 3 = - 22 inf./ 1191, 7, 1, 3 = -21 sup.; 1056, 5, 2; p. 20, 1191, 4, 2, 3 = - 21 inf./ 1191, 7, 1, 4 = -20 sup.; 697, 3, 1, 2 = [34.21] Arr. = 20B Long-Sedley = Masi 2006, T7 b.

¹⁸ Cf. Laursen 1997, p. 22, 1191, 4, 2, 4 = -20 inf. / 1191, 7, 1, 5 = - 19 sup.; 697, 3, 1, 3; 1056, 5, 3; p. 23, 1191 7, 2, 1 = - 19 inf. /1191, 7, 1, 6 = - 18 sup.; 697, 3, 1, 4 = [34. 22-23] Arr. = 20B Long-Sedley = Masi 2006, T7 c.

che derivano da queste cause e dai moti che avvengono sia *a causa nostra* sia *a causa della natura e dell'ambiente*» (ἐ]κ [τ]ούτων [τ]ῶν αἰτιῶν ἐ[φισ]τάνουσαι καὶ κ[ι]νήσεων [τ]ῶν τε δι' ἡμᾶς καὶ τῶν διὰ τὴν φύσιν καὶ τὸ περιέχον)¹⁹. La medesima distinzione si ritrova in un altro punto del libro, dove il filosofo contrappone il potere causale dei soggetti agenti a quello della costituzione originaria e degli stimoli ambientali: «si biasimano si oppongono e si correggono reciprocamente, come se avessero il potere causale anche in se stessi e non solo nella costituzione originaria e nella necessità accidentale di ciò che penetra dall'ambiente circostante (τὸ]νουθε[τ]εῖν τε ἀλλήλους καὶ μάχε[σ]θαι καὶ μεταρρυθμίζειν ὡς ἔχοντας καὶ ἐν ἑαυτοῖς τὴν αἰτίαν καὶ οὐχὶ ἐν τῇ ἐξ ἀρχῆς μόνον συστάσει καὶ ἐν τῇ τοῦ περιέχοντος καὶ ἐπεισιόντος κατὰ τὸ αὐτόματον ἀνάγκη)»²⁰. Altrove, invece, Epicuro contrasta «la causa naturale della crescita [*scil.* della costituzione atomica] e della trasformazione della [sua] fluidità» (τὰ μὲν διὰ τὴν φυσικὴν αἰτίαν τῆς ἐπαυ[ξ]ήσεως καὶ ἀπαλλά[ξε]ως πλαδαρότητος) con «il potere causale che si genera da noi» (διὰ τὴν ἐξ ἡμῶν γεινομένη[ν])²¹. Analogamente, spiegando un caso di sviluppo psicologico e progresso morale mal riuscito, oppone alla natura degli atomi la causalità propria dei «prodotti sviluppati» e afferma: «Infatti la natura degli atomi non ha collaborato affatto con loro né alla realizzazione delle singole azioni, né alla grandezza delle azioni e delle disposizioni; sono, invece, gli stessi “prodotti sviluppati” che possiedono tutto il potere causale, o il potere causale più rilevante, di queste determinate cose» (οὐθὲν γὰρ αὐτοῖς συνήργηκεν εἰς ἕνα ἔργα τε καὶ μεγέθη ἔργων καὶ διαθέσεων ἢ τῶν ἀτόμων φύσις, ἀλλ' αὐτὰ τὰ ἀπογεγεννημένα τὴν πᾶσα[ν ἢ] τὴν πλε[ί]στην κέκ[τ]ητ[αι] αἰτίαν τῶνδὲ τ[ι]νων)²². Sempre nel medesimo contesto, infine, raccomanda di non fare del «“prodotto sviluppato” e della costituzione una cosa sola»²³.

Come più volte rilevato dai critici, inoltre, Epicuro individuava questo potere nella facoltà razionale dei soggetti agenti, vale a dire nella loro capacità di formarsi credenze e di giudicare gli stimoli esterni o i propri impulsi alla luce di criteri gno-

¹⁹ Cf. Laursen 1997, p. 48 s., 1191, 9, 1, 4 = - 1 sup.; 697, 4, 2, 4; 1056, 8, 3 = [34.33] Arr. = Masi 2006, T1 d.

²⁰ Cf. Laursen 1997, p. 35, 1191, 8, 2, 1 = - 10 sup.; 697, 4, 1, 2; 1056, 7, 1 = 20C 2-4 Long-Sedley = Masi 2006, T8 c.

²¹ Cf. Laursen 1997, p. 46 s., 1191, 9, 1, 3 = -2 sup.; 697, 4, 2, 3; 1056, 8, 2 = [34.32] Arr. = Masi 2006, T1 c.

²² Ci riferiamo di nuovo a Laursen 1997, p. 19, 1191, 4, 2, 3 = - 22 inf./ 1191, 7, 1, 3 = -21 sup.; 1056, 5, 2; p. 20, 1191, 4, 2, 3 = - 21 inf./ 1191, 7, 1, 4 = -20 sup.; 697, 3, 1, 2 = [34.21] Arr. = 20B Long-Sedley = Masi 2006, T7 b. Cf. n. 17.

²³ Cf. Laursen 1997, p. 29 s., 1191, 7, 2, 4 = -15 inf. / 1191, 8, 1, 3 = - 14 sup.; 697, 3, 2, 4; 1056, 6, 2 = [34.24-25] Arr. = Long-Sedley 20j = Masi 2006, T7 g.

seologici acquisiti. A sostegno di ciò possiamo indicare due passi. Nel primo l'autore sostiene esplicitamente che, sebbene ognuno di noi, in base alle proprie specifiche caratteristiche genetiche, abbia la tendenza a sviluppare un certo tipo di attitudini morali e intellettuali, ciò che effettivamente la mente diventa nel tempo dipende da noi, ovvero dalle credenze che ci siamo formati da noi, attraverso le quali filtriamo gli stimoli esterni e condizioniamo l'impatto che l'ambiente ha sulla nostra crescita psicofisica: «Sin dalla prima origine ci sono sempre semi portatori, alcuni lo sono verso comportamenti, pensieri e disposizioni di un certo tipo, altri verso comportamenti, pensieri e disposizioni di un altro tipo, altri ancora verso comportamenti, pensieri e disposizioni di entrambi i generi, quando più quando meno, *in un modo tale che ad un certo punto dipende in assoluto da noi che il "prodotto sviluppato" diventi ora di un tipo o di un altro, e dipendono ad un certo punto da noi, e dalle nostre credenze che ci siamo formate da noi, gli stimoli che penetrano di necessità dall'ambiente attraverso i pori* (ὥστε παρ' ἡμᾶς π[οθ'] ἀπλῶς τὸ ἀπογεγεννημένον ἤδη γείνεσθαι τοῖα ἢ τοῖα καὶ τὰ ἐκ τοῦ περιέχοντος κ[α]τ' ἀνάγκην διὰ τοὺς πό[ρο]υς εἰσρέοντα παρ' ἡμᾶς π[ο]τε γείνεσθαι καὶ παρὰ τὰς ἡμετέρας [ἐ]ξ ἡμῶν αὐτῶν δόξ[ας])»²⁴. In un altro brano il filosofo individua esplicitamente il potere causale dei soggetti agenti nella capacità di acquisire e utilizzare un canone, vale a dire un insieme di regole con cui esaminare ogni circostanza: «Perciò, sia la valutazione del fine stesso sia il principio avevano un potere causale *ma anche noi lo avevamo* (ὅθεν καὶ τὸ τοῦ τ[έ]λους αὐτοῦ ἐπιλόγισμα εἶχε μὲν καὶ ἡ ἀρχὴ τὴν αἰτίαν, εἶχομεν δὲ καὶ ἡμε[ῖ]ς). *E ciò che deriva da noi* (τὸ ἐξ ἡμῶν) era la capacità di apprendere quello che segue: se non coglieremo qual è il canone, cioè il criterio con cui giudicare tutto ciò che si compie per mezzo delle opinioni, e, invece, seguiremo irrazionalmente gli impeti dei molti, verrà a mancare tutto ciò in base a cui indaghiamo qualcosa, e a causa di ciò combatteremo contro l'eccesso [*scil.* di quegli impeti?])»²⁵.

Sappiamo, poi, che egli considerava questa facoltà innata negli esseri umani, ma riteneva anche che solo da un certo momento in poi dello sviluppo psicologico essa divenisse effettiva. Questo momento è descritto da Epicuro come un nuovo inizio del suo sviluppo in una direzione non predeterminata. L'autore, infatti, più volte nel corso della trattazione, precisa che questo potere causale della mente è autonomo, non è cioè il risultato di nessuna eredità causale e trae origine unicamente da se stesso. Questo, secondo noi, si evince, innanzitutto, da un frammento del libro, in cui

²⁴ Laursen 1997, p. 32 s., 1191, 8, 1, 5; 697, 4, 1, 1; 1056, 6, 3 = [34.26] Arr. = 20C = Masi 2006, T8 a.

²⁵ Laursen 1997, p. 43 s., 1191, 9, 2, 3 = - 6 inf./ 1191, 8, 2, 6 = - 5 sup. ll. 4-8; 697, 4, 2, 1 ll. 13-17 = Masi 2006, T1a.

Epicuro si dimostra preoccupato che il potere causale dei «prodotti sviluppati» e in particolar modo dei ricordi, come il potere causale di ogni cosa, possa essere considerato l'effetto di un processo precedente al loro verificarsi: «...allo stesso tempo sostenendo che tutto riceva il proprio potere causale dal movimento precedente (ἀμα ποιούντες πάντ' ἀπὸ] τῆς προτέρας κινήσε[ω]ς τὴν αἰτίαν ἔχειν) e rovesciando fronte retro e dall'alto in basso il ragionamento (e perciò siete giunti per ingenuità a questo punto di sciocchezza), bisogna dire che proprio di questi stessi “prodotti sviluppati” i ricordi si generano, o le affezioni analoghe ai ricordi, che conseguirono...»²⁶. Inoltre, una serie di espressioni utilizzate dal filosofo, quali «per il potere causale che si genera da noi» (διὰ τὴν ἐξ ἡμῶν γεινομένη[ν] αἰτίαν), «il potere causale da sé» (τὴν ἐξ [ἐ]αυτοῦ αἰτίαν), «per il potere causale che deriva da se stesso» (διὰ τὴν ἐξ ἑαυτοῦ ... αἰτίαν), «a causa delle nostre credenze che derivano da noi stessi» (παρὰ τὰς ἡμετέρας [ἐ]ξ ἡμῶν αὐτῶν δόξ[ας]), induce a credere che, per il filosofo, il principio del potere causale del «prodotto» o dei soggetti agenti fosse da individuare nel «prodotto» o nei soggetti stessi.

Il filosofo, infine, riconosceva alla mente una modalità operativa diversa da quella degli altri fattori. Mentre, infatti, egli attribuisce alla costituzione originaria e all'ambiente una modalità di operare necessaria, attribuisce, invece, alla mente una capacità causale che implica la rottura dei processi causali necessari che si originano dalla natura. Ciò è quanto si ricava, innanzitutto, dal passo sopra citato, in cui il filosofo spiega che « tale [“prodotto”] ...si sviluppa *necessariamente a partire da tali elementi* fino al punto, da una parte, di diventare un'anima, o anche un'anima che ha una certa disposizione e un certo moto, ma, dall'altra parte, tale [“prodotto”] non si sviluppa necessariamente fino al punto di diventare un'anima di questo o quel tipo, o almeno tale [“prodotto”] *non si sviluppa necessariamente dopo che si procede in età, ma si sviluppa essendone capace da sé e cioè a partire dal potere causale che deriva da se stesso*». In un altro brano, poi, Epicuro afferma che il «prodotto sviluppato», ovvero la mente che è giunta ad una fase avanzata, se non compiuta, del suo processo di formazione, è «svincolato dalla causalità di tipo necessario» (ἐξαιρούμεν[ο]ν τῆς αἰτ[ί]ας κατ' ἀνάγκη[ν]) connessa alla costituzione originaria e «non porta a compimento la stessa causalità di quella (οὐ τὴν αὐτὴν [αἰτίαν] ἐκείνηι περὶ αἰνον)»²⁷. Infine, Epicuro distingue la causalità propria dei soggetti agenti da quella propria della necessità accidentale (ἢ κατὰ τὸ αὐτόματον ἀνάγκη) degli stimoli che penetrano dall'ambiente.

²⁶ Laursen 1995, p. 92, 1191, 6, 1, 5, 1; 1420, 2, 3 = [35. 11] Arr. = Masi 2006, T 3.

²⁷ Ci riferiamo di nuovo a. Laursen 1997, p. 29 s., 1191, 7, 2, 4 = -15 inf. / 1191, 8, 1, 3 = - 14 sup.; 697, 3, 2, 4-5; 1056, 6, 2 = [34.24-25] Arr. = Long- Sedley 20j = Masi 2006, T7 g. Cf. n. 23.

Ora, nonostante alcuni critici abbiano tentato di inserire queste indicazioni nel quadro di una teoria compatibilista, a noi pare che Epicuro stia qui postulando nella mente l'esistenza di un potere causale che si avvicina molto di più alla moderna nozione di *agent causation*. L'autore, infatti, sembra riconoscere ai soggetti agenti razionali una specifica capacità di autodeterminazione, che non è riportabile, a sua volta, ad altri fattori causali coinvolti nel processo di formazione psicologica²⁸.

Per concludere, dunque, la nostra idea è che, quando in *De fato* 25 Cicerone utilizza l'espressione *in nostra potestate*, egli abbia in mente proprio questa capacità e che, pertanto, egli caratterizzi il moto volontario come il moto che deriva da quel potere causale intrinseco alla mente che Epicuro identificava con la capacità deliberativa; che considerava originario e capace di rompere i processi deterministici risultati dall'interazione di natura e ambiente.

Università Ca' Foscari – Venezia

Francesca Guadalupe Masi

²⁸ L'idea che, nel XXV libro dell'opera *Sulla natura*, Epicuro avesse attribuito alla mente una capacità causale non riducibile ad altri fattori causali di tipo fisico è stata avanzata da Sedley 1983. Diversamente da Sedley, tuttavia, riteniamo che all'epoca della stesura di questo testo Epicuro non avesse pienamente esplicitato tutte le difficoltà derivanti dall'ammissione di un potere simile nell'ambito del suo sistema atomistico e che il *clinamen* sia stato introdotto in un momento successivo per risolvere tali aporie. Per un approfondimento di questo punto rimandiamo a quanto abbiamo scritto in Masi 2006, 211 ss.

BIBLIOGRAFIA

- Annas 1992 J. Annas, *Hellenistic philosophy of mind*, Berkeley-Los Angeles 1992.
- Arrighetti 1973 G. Arrighetti, *Epicuro. Opere*, Torino 1960; 1973 .
- Bobzien 2000 S. Bobzien, 'Did Epicurus discover the free will problem?', *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 19 (2000), 287-337.
- De Caro 2004 M. De Caro, *Il libero arbitrio. Una introduzione*, Roma-Bari 2004.
- Gigante-Schmid 1977 M. Gigante e W. Schmid (edd.), H. Usener, *Glossarium Epicureum*, Roma 1977.
- Laursen 1995 S. Laursen, 'The early parts of Epicurus, On Nature, 25th book', *Cronache Ercolanesi*, 25 (1995), 5-109.
- Laursen 1997 S. Laursen, 'The later parts of Epicurus, On nature, 25th Book', *Cronache Ercolanesi*, 27 (1997), 5-82.
- Long-Sedley 1987 A.A Long & D.N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, 2 voll., Cambridge 1987.
- Masi 2005 F. G. Masi, 'La nozione epicurea di ΑΠΟΓΕΓΕΝΝΗΜΕΝΑ', *Cronache Ercolanesi*, 35 (2005), 27-51.
- Masi 2006 F.G. Masi, *Epicuro e la filosofia della mente. Il XXV libro dell'opera Sulla natura*, Sankt Augustin 2006.
- O'Keefe 2005 T. O' Keefe, *Epicurus on freedom*, Cambridge 2005.
- Sedley 1983 D.N. Sedley, 'Epicurus' refutation of determinism', in AA.VV., ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ: *Studi sull'Epicureismo greco e romano offerti a Marcello Gigante*, Napoli 1983, 11-51.

INDICE DEI NOMI

Sono contemplati solo i nomi antichi con l'esclusione di: Carneade, Cicerone, Crisippo, Diodoro, Epicuro.

Agamennone	111
Agostino	XXI, 12, 62, 108
Alessandro di Afrodisia	66, 106, 115, 144
Ammonio	89
Anassagora	98
Antioco di Ascalona	XII, 18, 22, 26, 30, 105, 129, 146
Antipatro	21
Antonio	XI
Apollo	108, 109, 116
Arcesilao	18, 121
Aristotele	18, 54, 55, 56, 57, 64, 65, 66, 76, 77, 114, 144
Attico	XI
Balbo	20, 24, 53
Catone	10, 54, 76
Celso	84, 86
Cesare	XI, 21
Cleante	47
Clemente Alessandrino	XVII, 115, 123, 124
Clitemnestra	111

S. Maso

Clitomaco	XII, 62, 105
Cotta	24, 26
Crantore	29
Critone	95-96
Democrito	XXIII, 57, 64, 134, 135, 136, 143
Diogene	21
Diogene Laerzio	89, 93
Diogeniano	21, 83, 84, 87, 99, 101, 108, 145, 146, 148
Ecuba	111
Edipo	XXIV, 93, 96, 97, 98, 100, 108, 109
Epitteto	39, 40, 41, 47, 48
Eraclito	98
Euripide	98, 111
Eusebio	83, 84, 87, 101, 108, 145, 146
Fabio	XVIII, XXII, XXVIII, 35, 36, 37, 38, 48, 49, 115
Festo	22
Fedone	55, 98
Fedro	71, 104
Filodemo di Gadara	64, 65
Filone di Larissa	XVIII, 18, 19, 22
Filopatore	144
Filottete	XXV, XXVIII, 54, 114, 116, 117
Gellio	XXI, 12, 93, 104, 128, 129, 130, 131, 146, 147, 176

Indici

Giocasta	97, 98
Icadio	22
Ippolito	87
Irzio, Aulo Irzio	XI, XII, XXI, XXIX, 13, 17, 19, 20, 21, 121, 122
Laio	93, 95, 97-100
Lucilio	22
Lucrezio	30, 31, 56, 57, 65, 76, 77, 135, 136, 152
Lucullo	18, 26, 54
Macrobio	XXI, 12
Medea	XXV, 111, 113
Meneceo	127
Menone	24
Milone	99
Mnesarco	21
Molone di Rodi, Apollonio	122
Omero	91, 130
Origene	21, 84, 86, 87, 145
Ortensio	XII, 54
Panezio	21, 22
Pansa	20, 21
Paride	111
Platone	26, 28, 29, 31, 66, 71, 84, 95, 104
Plauto	31

Plotino	108
Plutarco	XV, XVI, XVII, 40, 56, 64, 74, 89, 122, 124, 144, 145
Posidonio	XII, XXI, 21, 22
Quinto	24
Scipione	XXII, XXIV, 49, 82, 131
Seneca	86, 89, 112, 124
Servio	XXI, 12
Sesto Empirico	93, 108, 110
Silla	23, 146
Socrate	XXI, 18, 26, 94, 95, 96
Stenio	24
Stilpone	XXI, 26
Stobeo, Giovanni	XV, 92, 117
Stratone	26
Terenzio	31
Timeo	29
Tindaro	111
Virgilio	XXI, 12
Zenone	27, 87, 89, 96, 112, 143, 148

INDICE DELLE COSE NOTEVOLI

Data la loro frequente ricorrenza, non sono compresi vocaboli quali: fato, causa, necessità, vero, falso.

‘ciò che dipende da noi’ / <i>in nostra potestate</i> / τὸ ἐφ’ ἡμῶν	XIII, XIV, XVIII, XXI, XXVI, XXVIII, XX, 2, 27, 31, 32, 69, 72, 77, 79, 80, 84, 104, 106, 112, 123, 125, 136, 140, 143-161
alternativo	XVI, XXIV, XXVI, 25, 26, 65, 106, 107, 130, 152
arbitro / <i>arbiter</i>	XII
argomentazione / <i>argumentum</i>	XI-XV, XVIII-XX, XXIV, 1, 12, 25, 26, 35-63, 69-80, 83-88, 90, 92-93, 100-101, 103-104, 107, 109, 113, 115-117, 121-127, 129, 131-132, 152
argomento pigro / <i>ratio ignava</i> / ἀργὸς λόγος	XV, XIX, XXIV, XXVIII, 83-93, 100-101, 103-104
argomento principale / <i>master argument</i>	37, 39-48, 57
assenso / <i>adsensum</i> / συγκατάθεσις	XIII, XV-XVI, XIX, XXV-XXVIII, 26-30, 55, 88, 106, 112, 116, 123-125, 130, 143-149
assioma	XXI, XXIII, 43
astrologia, astro	XXII, 35, 44-45, 48, 115
atomismo	XIX, 131, 132, 134, 135
autonomia	XII, XIII, XXIX, 30-31, 55, 56, 136, 138, 149, 159
azione	XII, XIII, XIX, XXIII-XXVI, XXIX, 18, 21, 23, 55, 57, 61, 66, 74-86, 88, 90, 92, 93-94, 97-101, 104, 106-107, 111-113, 146-148, 152-153, 157-158
azione confatale / <i>confatalia</i>	XXIV, 93-94, 97-100, 104, 145

azione congiunta / <i>copulata</i>	XXIV, 84, 91-93, 136
azione semplice / <i>simplicia</i>	XXIV, 84, 91-93
bivalenza	XIV, XIX, XX, XXII-XXV, XXVII-XXX, 53-54, 85, 90
Canicola	XVIII, XXII, 35-38, 44, 48, 115
caso, casualità	XII-XIII, XXI, XXVIII, 64-66, 78, 89-90, 126-127, 132-134
catena causale / <i>series</i>	XIV, XXIII-XV, XXVII, 61, 91, 98, 104, 106-108, 110-111, 114-117, 136, 138, 153-154
causa-effetto	XIII, XV-XVII, XIX, XXV, XX, 91, 116, 123, 133, 134
cause alternative	XVI
cause casuali, fortuite / <i>causae fortuitae</i>	XIV, XXI, XXIII, XXIV, XX, 17, 65, 114, 115, 132, 137-138
cause coadiuvanti / <i>causae adiuvantes</i>	XVI-XVII, XXVI, 123
cause complete, compiute, autosufficienti, essenziali / <i>causae perfectae, principales, continentes</i> / αἰτίαι αὐτοτελεῖς, συνεκτικάί	XVI-XVII, XXV-XXVII, 123-124, 160
cause confatali	XXIV, 93-94, 97-100, 104, 145
cause efficienti / <i>causae efficientes</i>	XV, XXIII, XXV, 76, 105, 108-111, 113-117, 124, 132
cause esterne / <i>causae externae</i>	XIII, XVI, XXI, XXIII-XXIV, 31, 55-57, 61-62, 69-70, 73-76, 103-106, 112
cause eterne / <i>causae aeternae</i>	XXIII-XXV, 107-111, 116, 123
cause fatali / <i>causae fatales</i>	XXIII, 26, 84-93, 96-101, 103, 115-116, 139
cause immediate / <i>causae proximae</i>	XVI-XVII, XXVI-XXVII, 103, 112, 116, 123-124

Indici

cause precedenti, pregresse, preliminari, prokatarktike / <i>causae praepositae, antecedentes,</i> <i>antegressae</i> / αἰτίαι προκαταρκτικάί	XVI-XVII, XXI-XXVII, XX, 31, 35, 48, 55, 61-62, 65, 69, 70, 72-74, 83, 103, 105-106, 109-111, 114-116, 123- 126, 128, 132, 140, 151
cilindro / <i>cylindrus</i>	XVI, XX, XXVI, XXVIII, 106, 112, 148
compatibilismo	XIV, XVII, XIX-XX, 55, 57, 79, 127- 128, 130, 153-54, 161
concatenato	XXV, 91, 98, 104, 107, 116
condizione necessaria	XXV, XXVII, XX, 56, 99, 112
condizione sufficiente	XXV, XIX, 123
contingenza	XII, XXV, 30, 56, 64, 94
contrario, opposto	XII, XXIII, XXV-XXVI, XXIX, 18, 29, 35, 45, 54, 64-65, 78-79, 86, 92, 104, 106, 121-122, 124, 126-127, 132, 144, 147
cooperativo	XVI
costituzione	XXI, 156-158, 160
decidere, decisione	XIII-XV, XXVIII-XX, 12, 78, 123-124, 127, 129, 134, 138, 140, 148
deduzione	XXII, XXVI, 13, 96, 104, 122, 126
desiderio	XXI, 28, 29, 55, 78, 88, 100, 101, 152
destino	XI-XIV, XVIII-XX, XXIII-XXIV, XXVII-XXXI, 17-18, 21, 24-25, 87, 91, 96, 98, 122, 124, 126, 129, 130, 134, 144-148, 151
determinismo	XII-XVII, XX, XXIX, 2-3, 17, 26, 83, 85-86, 88, 91-92, 106-107, 123-125, 127, 131, 133, 137-138, 144-149, 153
determinismo causale	XVI, XXIX, 55-58, 61-62, 79-80

determinismo logico	XIV, XXIX, 54-55, 57-58, 62, 80
deviazione / <i>clinamen, declinatio</i>	XV, XIX, XXIII, XXVII-XXVIII, 6, 14-15, 30-31, 55, 69, 72-73, 127, 130-140, 143, 151-152, 161
disciplina	XXI, 21
disgiunzione	XXV, 89
disputare / <i>disputatio</i>	XII, 17, 18, 19, 20, 28, 104, 106, 121
divinazione / <i>divinatio</i>	XI-XIV, XXII, 35, 38-39, 43-45, 48, 108-109, 115
efficiente / <i>efficiens</i>	XV, XXIII, XXV, 32, 74, 76, 104-105, 107-117, 123-124, 132, 136, 155
esterno / <i>extrinsecus</i>	XIII, XVI, XXI, XXIII-XXIV, XXVI, XXIX, 69, 106, 107, 112, 133, 138
falsità, falso	XII, XIV, XIX, XXII-XXVI, XXX, 29, 35, 38, 44-45, 47, 54-55, 57, 59-61, 64, 74, 80, 84, 105, 131-132
fatalismo	XVIII, XX-XXI, XXIII, XXVI, XXVIII, XXIX-XXX, 90, 92, 146
fortuna, fortuito	XIV, XXI, XXIII-XXIV, XXX, 17, 25, 58, 65, 91, 114-115, 132, 137
forza / <i>vis</i> / <i>δύναμις</i>	XIV, XV, XXI, XXIII, XXVI, XXVII, 87, 94, 98, 108, 112-114, 123, 127, 131, 133, 155
futuro	XII-XIII, XIX, XXI-XXV, XXVIII, XXX, 20-21, 35, 38, 43-44, 46-47, 49, 54-64, 86, 88, 96, 100, 105, 107-109, 116, 123, 131
impegno / <i>studium</i>	XXI
implicazione, implicare	XIII-XVI, XXIV, 35-38, 44, 48-49, 53-54, 58, 61, 63, 75, 126, 137-140, 152, 154, 157, 160

Indici

indebolimento	XVIII, 107, 134
indeterminismo	XIII, XX, XXIX, 55-57, 78, 95, 106, 115, 125, 127-128
indole	XXI
influsso / <i>contagio</i> / συμπάθεια	XIV, XXI, XXVIII, 153
interno	XIV-XVI, XXIII, XXVI, XXX, 94, 95, 126, 128, 135
intervallo / <i>intervallum</i>	XXIII, 161
libertà	XIII-XV, XX, XXIII, XXIX, XXXI, XXXII, 12, 27, 30-32, 53, 55-58, 61-62, 65, 74, 78-79, 90, 105, 136, 140, 143, 147-148, 151-154
logica	XIII, XIV, XVIII-XXII, XXV, XXVI, XXVIII-XXX, 1, 12-13, 22, 24-26, 30, 35-37, 39-46, 48, 54-58, 62-63, 74, 80, 87, 122, 126, 131-132
logica modale	XIV, XVIII-XIX, 35-37, 39, 41-44, 46-49, 63-64
mantica	XIII
meccanicismo	XIII, XXIX, 126-127, 137-138, 140
mente	XIV, XXXI, 29, 87, 91, 100, 151-152, 154, 156-161
minimo / <i>minimum</i> / ἐλάχιστον	XIV, XXIII, 133, 136-139
moto volontario / <i>motus animi voluntarius</i>	XII, XIII, XIX, XXIII, XXIV, XXXI, 2, 69, 73, 106-107, 133-134, 149, 151, 154, 161
moto, movimento	XIV, XXIII, XXIV, XXVI-XXVIII, XXX, 2, 56, 58-61, 69, 73-74, 106-107, 112, 126, 128, 133-137, 139, 143, 147, 149, 151, 153-157, 159-161

<i>motus animi</i>	XIX, XXIII, XXXI, 69, 71, 73, 76, 133, 134, 139, 170
occasione	XI, XVIII, XXI, 135-137, 139, 152, 154
orazione / <i>oratio</i>	XI, XII, XIX, 17, 20, 28, 73, 121-122
ordine	XIII, XXV, XXVII, XXIX, XX, 28, 94, 104, 107-108, 114, 121, 126, 128, 134, 137-138, 145
paradosso	XV, XXII, XXVII, XXVIII, 57-58, 60, 94, 111, 113, 134, 137
passato	XIX, XXII, XXIV, XXX, 36, 38, 40, 43-44, 46-49, 108, 153
<i>peroratio</i>	XVIII, XXIX, 122, 138
politica	XI-XII, XXI
possibilità, impossibilità	XII-XIV, XVIII, XXIII, XXVIII, XXIX, XXX, 27, 40, 42-47, 54-55, 59, 61, 64, 69, 71, 78, 84-85, 92, 93, 106-108, 122, 125, 134, 137, 140, 152-154
premessa	XVIII, XIX, XXII, 24, 36-48, 60, 72, 77, 79, 88-89, 100, 103-104
proemio	XVIII, 17
rappresentazione	XIX, XXVI-XXVII, 17, 25, 28-29, 32, 56, 57, 84, 87, 89-90, 111-112, 116, 124-125, 143, 147
relativo	XV, 23
responsabilità	XIII, XXXI, 29-30, 55-56, 78, 94, 98-99, 110, 116-117, 129, 144-145, 147, 152-154
retorica	XI-XII, XXI, 19, 58, 60, 122
tecnica, tecnico	XII, XVII, XXI, XXII, XXIX, 103, 121, 123, 151, 152

Indici

tendenza / <i>adpetitus</i>	XXVI, 28, 98, 159
trottola	XVI, XX, XXVI
volontà libera / <i>libera voluntas</i>	XII, XIX, XXIII, 53, 56, 62, 136
<i>voluntas</i> / βούλησις	XIV, XIX, XXI, XXIII, 17, 26-32, 134, 145, 148-149