

Lexis Supplementi | Supplements 5

Studi di Filosofia Antica | Lexis Ancient Philosophy 2

e-ISSN 2784-9759
ISSN 2784-9201

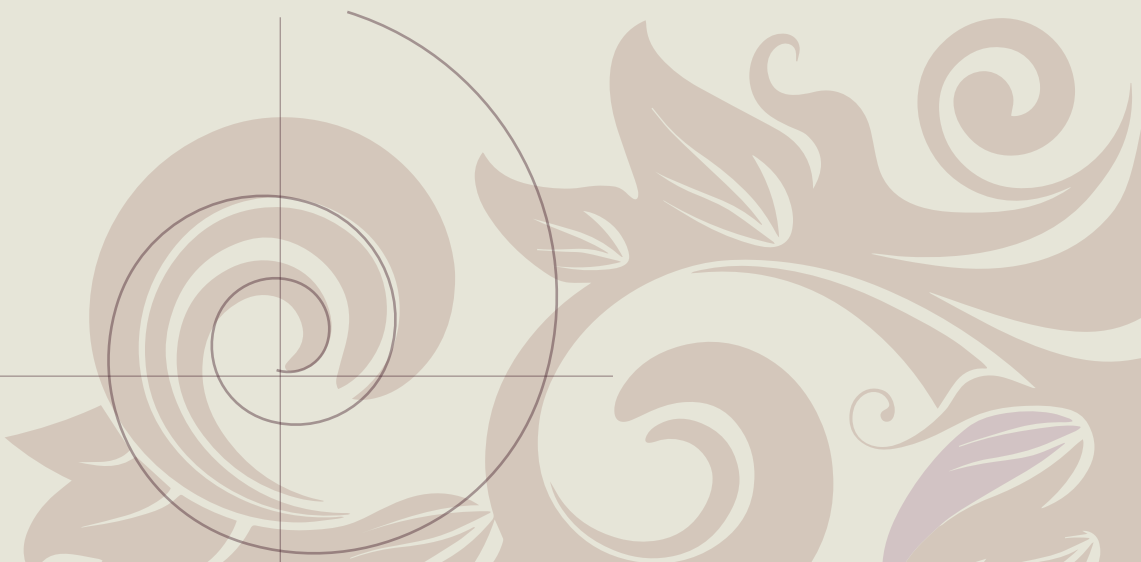
Paradeigmata voluntatis

All'origine
della concezione
moderna di volontà

a cura di
Elisabetta Cattanei e Stefano Maso



Edizioni
Ca' Foscari



Paradeigmata voluntatis

Lexis Supplementi | Supplements

Studi di Filosofia Antica | Lexis Ancient Philosophy

Serie coordinata da
Carlos Lévy
Stefano Maso

5 | 2



Edizioni
Ca' Foscari

Lexis Supplementi | Supplements

Studi di Filosofia Antica | Lexis Ancient Philosophy

Direttori

Carlos Lévy (Université Paris-Sorbonne, Paris IV, France)

Stefano Maso (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Comitato scientifico

Douglas Cairns (University of Edinburgh, UK)

Walter Cavini (Alma Mater Studiorum Università di Bologna, Italia)

Elisabetta Cattanei (Università di Genova, Italia)

Michel Fattal (Université Grenoble Alpes, France)

Alain Gigandet (Université Paris-Est, France)

Fritz-Gregor Herrmann (Swansea University, UK)

Pierre-Marie Morel (Université Paris I – Sorbonne, France)

Phillip Mitsis (New York University, USA)

Carlo Natali (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Monte Ransome Johnson (University of California, San Diego, USA)

Gretchen Reydams Schils (Notre Dame University, USA)

Emidio Spinelli (Sapienza Università di Roma, Italia)

Jula Wildberger (American University of Paris, France)

Marco Zingano (Universidade de São Paulo, Brasil)

Comitato di redazione

Stefano Amendola (Università degli Studi di Salerno, Italia)

Federico Boschetti (ILC-CNR, Pisa; VeDPH, Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Antonella Candio (Ricercatrice indipendente)

Laura Carrara (Università di Pisa, Italia)

Federico Condello (Alma Mater Studiorum Università di Bologna, Italia)

Carlo Franco (Ricercatore indipendente)

Alessandro Franzoi (già Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Massimo Manca (Università degli Studi di Torino, Italia)

Roberto Medda (Università degli Studi di Cagliari, Italia)

Valeria Melis (Università degli Studi di Cagliari; Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Luca Mondin (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Stefano Novelli (Università degli Studi di Cagliari, Italia)

Giovanna Pace (Università degli Studi di Salerno, Italia)

Antonio Pistellato (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Giovanni Ravenna (già Università degli Studi di Padova, Italia)

Giancarlo Scarpa (Ricercatore indipendente)

Paolo Scattolin (Università degli Studi di Verona, Italia)

Matteo Taufer (Ricercatore indipendente)

Olga Tribulato (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Martina Venuti (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Lexis Supplementi | Supplements

Studi di Filosofia Antica | Lexis Ancient Philosophy

e-ISSN 2784-9759

ISSN 2784-9201

URL <https://edizionicafoscari.unive.it/it/edizioni/collane/lexis/>



Paradeigmata voluntatis
All'origine della concezione
moderna di volontà

a cura di
Elisabetta Cattanei e Stefano Maso

Venezia
Edizioni Ca' Foscari - Digital Publishing
2021

Paradeigmata voluntatis. All'origine della concezione moderna di volontà
a cura di Elisabetta Cattanei e Stefano Maso

© 2021 Elisabetta Cattanei e Stefano Maso per il testo
© 2021 Edizioni Ca' Foscari - Digital Publishing per la presente edizione



Quest'opera è distribuita con Licenza Creative Commons Attribuzione 4.0 Internazionale
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License



Qualunque parte di questa pubblicazione può essere riprodotta, memorizzata in un sistema di recupero dati o trasmessa in qualsiasi forma o con qualsiasi mezzo, elettronico o meccanico, senza autorizzazione, a condizione che se ne citi la fonte.

Any part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means without permission provided that the source is fully credited.



Certificazione scientifica delle Opere pubblicate da Edizioni Ca' Foscari - Digital Publishing: la raccolta di saggi pubblicata in questo volume è stata preliminarmente sottoposta a una valutazione non anonima (open peer review), da parte di specialisti della materia, qui sotto indicati, e ha ricevuto la loro complessiva valutazione positiva. Le valutazioni sono state condotte in aderenza ai criteri scientifici ed editoriali di Edizioni Ca' Foscari.

Scientific certification of the works published by Edizioni Ca' Foscari - Digital Publishing: the collection of essays published in this volume was preliminarily subjected to a non-anonymous review (open peer review), by subject-matter experts, indicated below, and received their overall positive evaluation. The evaluations were conducted in adherence to the scientific and editorial criteria established by Edizioni Ca' Foscari.

I revisori sono | The reviewers are:

- Monte Ransome Johnson (University of California, USA)
- Michel Fattal (Université Grenoble Alpes, France).

Edizioni Ca' Foscari - Digital Publishing
Fondazione Università Ca' Foscari | Dorsoduro 3246, 30123 Venezia
<http://edizionicafoscari.unive.it> | ecf@unive.it

1a edizione dicembre 2021
ISBN 978-88-6969-583-4 [ebook]
ISBN 978-88-6969-584-1 [print]

Paradeigmata voluntatis. All'origine della concezione moderna di volontà / Elisabetta Cattanei, Stefano Maso (a cura di) — 1. ed. — Venezia: Edizioni Ca' Foscari - Digital Publishing, 2021. — viii + 240 pp.; 23 cm. — (Lexis Supplementi | Supplements; 5, 2). ISBN 978-88-6969-584-1.

URL <https://edizionicafoscari.unive.it/en/edizioni/libri/978-88-6969-584-1/>
DOI <http://doi.org/10.30687/978-88-6969-583-4>

Paradeigmata voluntatis

All'origine della concezione moderna di volontà

a cura di Elisabetta Cattanei e Stefano Maso

Abstract

'Will' descends, etymologically, from *voluntas*. However, in the meaning of *voluntas* it is no longer possible to grasp the terminological plurivocity present in the Greek language. Consequently, the theory of action, which Aristotle and Greek thought in general had extensively dealt with, in the Roman context has adapted to a simplified conceptual framework. The essays collected here have allowed us to focus on a brand new articulated paradigm. Within it, we find a renewed concept of 'will': the *voluntas* which is explained in the modern interpretation of the 'voluntary act', and 'voluntarism' tout-court.

Keywords Will. Responsibility. Voluntas. Boulesis. Action. Impulse.

Paradeigmata voluntatis

All'origine della concezione moderna di volontà

a cura di Elisabetta Cattanei e Stefano Maso

Sommario

Introduzione

Elisabetta Cattanei, Stefano Maso

3

Paradigmi epici, ovvero della volontà degli eroi

Alberto Camerotto

9

**Λ'ἰσχύς cynique entre la maîtrise de soi socratique
et le *tonos* stoïcien : un volontarisme ?**

Julien Decker

43

'Desiderium voluntas non est'

Stefano Maso

73

Is There a Male Will in Stoicism?

The Case of Aggression

Jula Wildberger

97

**Lo spazio della *uoluntas* senecana:
tra filosofia e tragedia**

Melania Cassan

117

**La *uoluntas* sénéquienne a-t-elle sa place
dans une généalogie de la volonté ?**

Status quaestionis

Marion Bourbon

139

**De Cicéron à Lucain. Note sur les modalités
de l'expression de la volonté**

Carlos Lévy

155

Une volonté sous condition ?

Un commentaire d'Épictète, *Entretiens* 1.12.7-19

Valéry Laurand

169

Cesare, Pompeo, l'elefante e la fortuna Il volere umano tra natura, società e colpi della sorte nei libri 7-8 della <i>Storia Naturale</i> di Plinio il Vecchio	
Elisabetta Cattanei	185
Agostino. Volere e potere	
Paolo Pagani	199
Index of Names	233

Paradeigmata voluntatis

All'origine della concezione moderna
di volontà

Paradeigmata voluntatis

All'origine della concezione moderna di volontà

a cura di Elisabetta Cattanei e Stefano Maso

Introduzione

Elisabetta Cattanei

Università di Genova, Italia

Stefano Maso

Università Ca' Foscari Venezia, Italia

Il pregresso e il presente

Nel tardo autunno del 2019 si è tenuto a Venezia il secondo convegno internazionale dedicato al tema della *voluntas*. Organizzato in collaborazione con il Dipartimento di Antichità, Filosofia e Storia dell'Università di Genova e con l'Université Bordeaux-Montaigne di Bordeaux, esso si è svolto presso il Dipartimento di Filosofia e Beni Culturali dell'Università Ca' Foscari di Venezia, sotto la supervisione di A. Camerotto, E. Cattanei, V. Laurand, S. Maso e P. Pagani.

Il convegno prendeva le mosse dal Colloque di Bordeaux: *La naissance de la volonté*, organizzato da V. Laurand e J. Lagouanère nel settembre del 2018, presso la Salle Jean Borde dell'Université Bordeaux Montaigne.

Se negli incontri di Bordeaux ci si era proposti di mettere a fuoco il fondamento e l'origine della moderna concezione di 'volontà' - a cominciare da Platone e procedendo lungo la filosofia ellenistica e romana fino all'avvento del Cristianesimo e di Agostino - in quelli veneziani si è piuttosto cercato di definire i tratti teorici e formali dell'idea multifocale di *voluntas*. Le premesse sono state chiare da subito: alla complessità, varietà, peculiarità e alle distinzioni che la lingua e la tradizione filosofica greca proponevano è sembrato succedere, in ambito latino, un vero e proprio modello interpretativo in base al quale parevano omologate, nell'accezione di *voluntas*, varia-

bili concettuali e plurivocità terminologiche non più avvertite in modo distinto (o, quantomeno, sufficientemente diversificato). Di conseguenza la teoria dell'azione ampiamente affrontata nel contesto del pensiero classico (si pensi, tra gli altri, alle *Etiche* aristoteliche e alla concezione stoica di βούλεσθαι e βούλησις accompagnata da quella di εὐλογος ὄρεξις) ne risentiva, finendo per trovare in ambito romano un nuovo quadro di riferimento. Si è potuto intravedere il sorgere di un vero e proprio 'nuovo paradigma', internamente articolato, nel quale si sarebbero successivamente affermate le diverse possibili applicazioni della rinnovata idea di 'volontà': quelle che stanno alla base, tra l'altro, della moderna interpretazione dell' 'atto volontario' e del 'volontarismo' *tout-court*.

All'interno di questo 'paradigma' è stato possibile riscontrare la presenza di modelli denotanti tipi differenti ma omogenei di *exempla*. Ma soprattutto si è rilevato il complesso intreccio di questioni essenziali quali quelle che portano a riflettere - oggi in modo più tecnico e determinato - sulla 'scelta' e sulla 'deliberazione', sul 'libero arbitrio', sul 'desiderio', sulla 'conditional intention', sul 'meccanicismo determinista' e all'opposto (o in problematico affiancamento) sull'indeterminismo.

È stato sorprendente constatare quanto fosse già aperta allora la strada che conduce ai paradossi e ai problemi che oggi sopraggiungono allorché si tenti di addivenire a una proposta esplicativa in cui l'aspetto puramente fisicista (e magari quello della moderna neuroscienza) non sia elementarmente alternativo a quello razionalista.

È stato altresì istruttivo cogliere quanto già allora la questione della 'volontà' si coniugasse con quella dell'etica e della responsabilità nell'agire; ovviamente in modo non determinato o radicale come si può constatare nella riflessione moderna e contemporanea.

I contributi

Sono ora qui raccolti i contributi presentati nelle giornate del 28 e 29 novembre 2019; ovviamente sono stati rielaborati dagli autori e dalle autrici tenendo conto del dibattito sviluppatosi di volta in volta. Ci si augura che il progetto di mettere a fuoco la struttura paradigmatica della *voluntas* nel mondo antico greco-romano consenta di procedere prossimamente alla definizione dei moderni modelli in cui la 'volontà' si dispiega.

Nel saggio di Alberto Camerotto, «Paradigmi epici, ovvero della volontà degli eroi», si mette a fuoco la concezione di 'volontà' nel mondo dell'epica classica. Al riguardo è in evidenza la *τλημοσύνη*, vale a dire la capacità non solo di 'scegliere', ma soprattutto di mantenere salda la scelta effettuata e di resistere di fronte alle avversità, quand'anche fosse il destino a disporle. Ci vuole intelligenza in ciò (lo

attesta Ulisse) e occorre evitare di cadere nell'eccesso di ὑβρις. È un percorso che conduce a prefigurare la volontà dell'eroe in un modo che sembra anticipare la visione stoica della vita umana.

In «L'ἰσχὺς cynique entre la maîtrise de soi socratique et le *tonos* stoïcien: un volontarisme?», Julien Decker mette in relazione il concetto di 'potenza'/'forza' con quello di 'volontà'. Soprattutto nell'esercizio della filosofia cinica ciò si traduce in un lavoro interiore che conduce alla virtù. Si scorge però con chiarezza anche il *fil rouge* che collega la proposta socratica a quella dello stoicismo, dove il *τόνος* e la *εὐεξία*, cioè la tensione alla vita e al controllo di sé insieme al vigore fisico e spirituale, raggiungono la massima espressione. Si prefigura un modello in cui la volontà emerge allorché la pratica della filosofia si accompagna all'approccio intellettualistico.

Stefano Maso, in «'Desiderium voluntas non est'», si interroga sulla modalità razionale o irrazionale in cui si manifesta la volontà. Indispensabile è, in questa prospettiva, studiare la relazione tra il 'desiderio' e la 'volontà'. Esplicitamente Cicerone lascia intuire la possibilità che anche nel 'desiderare' sia riconoscibile il contributo della ragione; tuttavia, più in generale, trova conferma la tesi che il *desiderium* - riconducibile all'ἐπιθυμία così come l'*adpetitio* lo è all'ὄρμη - appartenga alla dimensione dell'irrazionale. Quanto a *voluntas*: sia per Cicerone sia per Seneca essa risulta essere un concetto molto più inclusivo di quanto non lo fosse βούλησις per i filosofi di lingua greca.

Nel saggio «Is there a Male Will in Stoicism? The Case of Aggression», Julia Wildberger studia il fenomeno dell'aggressività (θυμός). Pur non sottovalutando l'importanza del richiamo a un obsoleto quadro valoriale in cui appare centrale l'egemonia del potere e della volontà maschilista, per la dottrina stoica (e per la strategia terapeutica che ne può conseguire) non è tanto questione di virilità, quanto piuttosto di maturità da guadagnare. Come si ricava da Seneca, ciò vale per il bambino, per la bambina, per l'uomo e per la donna. Per questa via sembra confermato l'assunto per cui la 'virtù' stoica e la connotazione del saggio stoico prescindono da questioni di 'genere'.

Melania Cassan, in «Lo spazio della *uoluntas* senecana: tra filosofia e tragedia», confronta il modo in cui Seneca presenta - in particolare nel secondo libro del *De ira* e in due tragedie, *Medea* e *Fedra* - la *voluntas*, il meccanismo del suo manifestarsi e il suo tradursi in effetti concreti. In modo puntuale è studiato il concetto di *voluntas non contumax* in riferimento alla passione, e ne è spiegato il ruolo all'interno del processo decisionale. Sembra che a questo stadio si affacci un doppio scenario: la possibilità teorica che l'azione/passione si realizzi in senso pieno o non si realizzi; e questo pur sempre in conseguenza dello *iudicium* che garantisce, in virtù del suo intervento, l'elemento di volontarietà.

Il saggio di Marion Bourbon, «La *uoluntas* sénéquienne a-t-elle sa place dans une généalogie de la volonté? *Status quaestionis*», discute

i motivi per i quali la concezione senecana di *voluntas*, giuoca un ruolo speciale rispetto ai moderni paradigmi interpretativi. Pur non mostrandosi mai incoerente rispetto al monismo e all'intellettualismo stoici, l'approccio di Seneca non risulta, di per sé, nemmeno 'volontarista' *tout court*. Al centro stanno il riconoscimento di un'unitaria dinamica psichica e l'inclusione di quest'ultima nella concezione del *τέλος*. È in vista della *tranquillitas animi* che trova la sua realizzazione la *bona voluntas*.

Carlos Lévy, nel saggio «De Cicéron à Lucain. Note sur les modalités de l'expression de la volonté», avverte che il percorso che conduce da Cicerone e Seneca ad Agostino non è rettilineo come potrebbe sembrare. Lo studioso si sofferma su Tito Livio, su Ovidio e, più dettagliatamente, su Lucano. Oltre che il termine *voluntas*, Lucano adopera l'avverbo *sponte*, con il quale allude all'iniziativa di chi compie un'azione senza che la natura di essa sia stata del tutto chiarita. Sullo sfondo si coglie un tentativo di una sperimentazione linguistica, segno di orientamenti concettuali e semantici progressivamente diversificati.

Sulla linea di un percorso analogo a quello di Lévy si muove anche il saggio di Elisabetta Cattanei, «Cesare, Pompeo, l'elefante e la fortuna. Il volere umano tra natura, società e colpi della sorte nei libri vii-viii della *Storia naturale* di Plinio il Vecchio». L'attenzione è rivolta all'uomo nel suo appartenere a un mondo dove la volontà del destino svolge un ruolo esplicito, in un giuoco di alternanza tra positivo e negativo del tutto imprevedibile, che impone a chi riflette sul suo agire e sul suo volere la disponibilità ad accettare linguaggi, metodi espositivi, argomentazioni ad ampio raggio, sempre in tensione fra scienza e mito, realtà empirica e sogno.

Il saggio di Valéry Laurand, «Une volonté sous condition ? Un commentaire d'Épictète, *Entretiens* 1.12.7-19», si concentra sul pensiero di Epitteto e sul concetto di *προαίρεσις*. Sebbene il destino configuri una sorta di quadro di riferimento per la volontà e per l'azione, rimarrebbe comunque al singolo uomo una forma originaria di scelta volontaria che qualifica e pregiudica in ogni caso quanto da essa discende. Ciò costringe ciascuno ad adattare il proprio modo di disporsi di fronte agli eventi e ad agire di conseguenza. In pratica, in base al modello di Epitteto, *βούλομαι* risulta riconsiderato secondo le condizioni poste dalla *προαίρεσις*.

Infine, Paolo Pagani, in «Agostino. Volere e potere», ricostruisce, attraverso l'esame di una serie di opere di Agostino, la relazione da questi teorizzata tra volere e potere. Al centro è il riconoscimento dei limiti della volontà umana e la prospettiva 'velleitaria' in cui l'uomo può correre il rischio di ritrovarsi. Il libero arbitrio e il concetto di potere sono affrontati e comincia ad essere esaminato il senso di quel volere che comanda a se stesso di essere 'volontà'. La corretta configurazione del problema deve però tener conto anche della

riflessione eretica di Pelagio, che fa dipendere l'effettiva libertà dal fatto che si voglia (o non si voglia) la medesima cosa e che, in virtù di ciò, non sia messo in discussione il libero arbitrio. Come e a che punto intervenga, per garantire questo, la *gratia*, è questione che affronterà approfonditamente Agostino, con il quale pare ci si incammini verso una concezione 'realistica' della volontà che aveva trovato i primi presupposti già in Seneca.

Dicembre 2021
Genova e Venezia

Paradeigmata voluntatis

All'origine della concezione moderna di volontà

a cura di Elisabetta Cattanei e Stefano Maso

Paradigmi epici, ovvero della volontà degli eroi

Alberto Camerotto

Università Ca' Foscari Venezia, Italia

Abstract Heroes are the first *paradeigmata* for everyone, even for philosophers. Their most important virtue is *temosyne*, i.e. the ability to choose and resist in the face of dangers and difficulties. But the will has some more problems. Heroes have to deal with the gods and with Fate, that is, with the Moirai and their own destiny. Heracles, the greatest of all heroes, performs the well known labours in the service of Eurystheus, by the will of the gods. Aegisthus, Clytemestra's lover and Agamemnon's killer, is the negative model: he indeed chose what he wanted, but then he becomes the model of *hybris*. Agamemnon is the commander-in-chief of the Achaeans. But in the events of the war, he reveals all his errors of inadequate will. Achilles, the strongest warrior of the Trojan War, chooses between life and death and then regrets his choice when it is too late. Odysseus, the hero of *metis*, is perhaps the only one who knows how to choose the paths of the will. Certainly, with many risks and suffering. But this is the virtue of *temosyne*.

Keywords Heroes. Will. Gods. Fate. Choice. Heracles. Odysseus.

Sommario 1 *Paradeigmata* eroici. – 1.1 Eracle, il modello da seguire. – 1.2 Meleagro, l'esempio di quello che non si dovrebbe fare. – 2 *Voluntas*. – 3 Egisto. – 4 Il *nostos* di Agamemnone. – 4.1 In Aulide. – 4.2 Le contese degli altri. – 4.3 L'incidente di Crise. – 4.4 La contesa con Achille. – 4.5 La *peira*. – 4.6 Tersite. – 4.7 Quando è troppo tardi. – 4.8 Finalmente il *nostos*. – 5 La scelta di Achille. – 6 La volontà multiforme di Odisseo. – 7 Una conclusione dall'Aldilà, ovvero una *synkrisis* per gli eroi.

1 *Paradeigmata* eroici

Il mito agisce da paradigma, gli eroi sono i modelli, l'esempio che fa da paragone e da traccia. Possono agire anche da monito, come tocca ai tre grandi dannati dell'Aldilà, Tizio, Tantalo e Sisifo. Stanno lì



Edizioni
Ca' Foscari

Lexis Supplementi | Supplements 5

Studi di Filosofia Antica | Lexis Ancient Philosophy 2

e-ISSN 2784-9759 | ISSN 2784-9201

ISBN [ebook] 978-88-6969-583-4 | ISBN [print] 978-88-6969-584-1

Peer review | Open access

Submitted 2021-04-26 | Accepted 2021-11-23 | Published 2021-12-13

© 2021 | Creative Commons Attribution 4.0 International Public License

DOI 10.30687/978-88-6969-583-4/001

per sempre all'Ade proprio per questo, come spettacolo esemplare per tutti.¹ Ma vediamo come funziona intanto sulla terra il *paradeigma* all'interno dell'epica arcaica per gli stessi eroi. La loro vita, la volontà, le scelte, le azioni passano attraverso i modelli.

1.1 Eracle, il modello da seguire

Odisseo è il grande e nuovo eroe del *nostos*, ha bisogno di un modello di cui seguire letteralmente le orme. Eracle è il grande eroe del passato, che già ha sperimentato l'impresa della catabasi dell'XI canto dell'*Odissea*. Se Odisseo scende all'Ade, è perché prima di lui c'è stato Eracle.² C'è un comune destino di sventura (κακὸν μόρον) da portare.³ E per la volontà ci sarebbe da ragionare sui verbi, ma soprattutto sulle relazioni. Eracle è al servizio di uno che vale di me-

1 La funzione dei *paradeigmata* è ben definita da Sourvinou-Inwood 1986. Le figure dei tre grandi dannati assumono il ruolo di monito per il confine assoluto tra mortali e immortali, che non può in nessun modo essere valicato. Il paradigma diventa esempio per tutti, anche senza bisogno di spiegazioni esplicite. Ma già in Pindaro la pena di Issione diviene un proclama della funzione: Pind. *Pyth.* 2.21-3 θεῶν δ' ἐφετμαῖς Ἴσιονα φαντὶ ταῦτα βροτοῖς | λέγειν ἐν πτερόεντι τροχῶ | παντᾶ κυλινδόμενον («dicono che Issione per ordine divino, rotolando d'ogni parte sulla ruota alata, proclami ai mortali», trad. B. Gentili). Il messaggio diviene coscienza collettiva, pensiero comune condiviso e nella pena eterna Issione letteralmente incarna il monito: *Pyth.* 2.41 s. ἐν δ' ἀφύκτοισι γυιοπέδαις | πεσὼν τὰν πολύκοινων ἀνδέξατ' ἄγγελίαν («e caduto nei ceppi inevitabili | fece proprio il messaggio a tutti noto»). Così la funzione è indicata con chiarezza in Plat. *Gorg.* 525b ἢ βελτίονι γίγνεσθαι καὶ ὀνιάσθαι ἢ παραδείγματι τοῖς ἄλλοις γίγνεσθαι, ἵνα ἄλλοι ὀρώντες πάσχοντα ἂν ἀπάσχη φοβούμενοι βελτίους γίγνωνται («o diventi migliore e ne tragga giovamento lui, oppure serva di esempio agli altri affinché costoro, vedendo i patimenti a cui è sottoposto, si spaventino e diventino più buoni», trad. P. Scaglietti). Ma se fosse necessario, Virgilio nella catabasi di Enea non può che dirlo nella forma di una definizione: Verg. *Aen.* 6.618-21 *Phlegyasque miserimus omnis | admonet et magna testatur voce per umbras: | "discite iustitiam moniti et non temnere divos"*. Naturalmente restano validi i dubbi di Burkert 2009, 144 s.: «Even if the intention of hell is to deter possible culprits, this is impeded by lack of publicity». Se notevole è il monito dall'Aldilà, c'è ovviamente il problema della comunicazione, visto che dell'altro mondo nulla sappiamo: «But who will hear this?». Per una più ampia discussione sui paradigmi dei dannati, vedi Camerotto 2020a (Tizio); 2020b (Sisifo).

2 Hom. *Il.* 8.367-8 εὐτέ μιν εἰς Ἄϊδαο πυλάρταο προὔπεμψεν | ἐξ Ἑρέβους ἄξοντα κύνα στυγεροῦ Ἄϊδαο («allorché lo spedì nella casa di Ade, che tiene serrate le porte, | perché rapisse dall'Erebo il cane dell'odiato Ade», trad. G. Cerri). Il paradigma funziona nel tempo, lo schema agisce sempre, basta vedere quello che succede nelle *Rane* di Aristofane, dove il dio Dioniso vuol fare l'eroe e scendere all'Ade. Ha bisogno di un modello, di un paradigma da seguire, Eracle è ovviamente il migliore. La *mimesis* è dichiarata (Aristoph. *Ran.* 109 κατὰ σὴν μίμησιν), a cominciare dal bizzarro travestimento che unisce la *leonte* alla *krokotos*, la clava dell'eroe al coturno dell'attore. Prima di intraprendere il viaggio Dioniso per sicurezza va alla scuola di Eracle, che gli dà tutte le istruzioni. Vedi Camerotto 2017, 110 s.

3 Vedi De Jong 2001, 294. Hom. *Od.* 11.618 s.: ἄ δειλ', ἢ τινὰ καὶ σὺ κακὸν μόρον ἠγηλάσεις, | ὅν περ ἐγὼν ὀχέεσκον ὑπ' αὐγὰς ἠελίοιο («infelice! porti una misera sorte anche tu, | come la portavo io pure sotto i raggi del sole», trad. G.A. Privitera).

no.⁴ Come sappiamo, è una delle sciagure della vita. Ha comunque la protezione di Zeus e l'aiuto di Atena. Insomma, non per niente è il più grande di tutti gli eroi.

Ma per la funzione del paradigma non importa se gli obiettivi di Odisseo sono completamente diversi. Anzi, come possiamo vedere, Odisseo non va a fare proprio nulla all'Ade. Il tragitto di andata e ritorno tra Aiaie, l'isola di Circe, la terra dei Cimmeri e di nuovo Aiaie non rappresenta alcun progresso sulla via verso Itaca. L'unica cosa che conta è compiere la più grande e la più pericolosa di tutte le imprese. E ricevere direttamente dalla voce di Eracle l'investitura eroica, pure con il riconoscimento dichiarato che il modello ha funzionato (*Od.* 11.620-4):

Ζηνὸς μὲν πάϊς ἦα Κρονίουος, αὐτὰρ οἴζύν
εἶχον ἀπειρεσίην· μάλα γὰρ πολὺ χεῖροσι φωτὶ
δεδημήην, ὃ δέ μοι χαλεποὺς ἐπετέλλετ' ἀέθλους.
καὶ ποτέ μ' ἐνθάδ' ἐπέμψε κύν' ἄξοντ'· οὐ γὰρ ἔτ' ἄλλον
φράζετο τοῦδ' ἔγ' μοι κρατερώτερον εἶναι ἄεθλον.

Ero figlio di Zeus Cronide, ma avevo
infinita miseria: un uomo di gran lunga inferiore
servivo, che m'imponeva pesanti fatiche.

E una volta fin qui mi mandò, a prendere il cane:
pensava che nessun'altra fatica sarebbe stata per me più dura
[di questa.

1.2 Meleagro, l'esempio di quello che non si dovrebbe fare

Così, nell'ambasceria achea del IX canto dell'*Iliade*, la storia di Meleagro e della guerra di Calidone deve servire da esempio per Achille. È il vecchio Fenice che parla. Sono le grandi storie del passato (τῶν πρόσθεν), che divengono memorabili e agiscono da modelli per le scelte e per le azioni più difficili e drammatiche del presente (*Il.* 9.524-8):⁵

οὕτω καὶ τῶν πρόσθεν ἐπευθόμεθα κλέα ἀνδρῶν
ἠρώων, ὅτε κέν τιν' ἐπιζάφελος χόλος ἴκοι·
δωρητοὶ τε πέλοντο παράρρητοὶ τ' ἐπέεσσι.
μέμνημαι τόδε ἔργον ἐγὼ πάλαι οὐ τι νέον γε
ὥς ἦν· ἐν δ' ὑμῖν ἔρέω πάντεσσι φίλοισι.

⁴ La definizione la darà nell'Aldilà Eracle in persona: *Od.* 11.621 s. μάλα γὰρ πολὺ χεῖροσι φωτὶ | δεδημήην. Cf. *Il.* 8.363 τειρόμενον [...] ὑπ' Εὐρυσθῆος ἀέθλων: lo dice Atena, da una prospettiva esterna. Ma è lo stesso Zeus a soffrirne, a ritenerlo insostenibile, con una indicazione notevole: *Il.* 19.133 ἔργον ἀεικὲς ἔχοντα ὑπ' Εὐρυσθῆος ἀέθλων.

⁵ Per la storia di Meleagro vedi Swain 1988. Sulla funzione del *paradeigma* mitologico nell'*Iliade* vedi Willcock 1964.

Così anche degli uomini antichi sentiamo narrare le gesta, di eroi, quando qualcuno era preso da ira furiosa: si poteva placarli con doni e convincerli con le parole. Questo fatto ricordo, antico, non certo recente, così come avvenne: lo ridirò fra voi tutti, o amici.

Ma in questo caso il paradigma di Meleagro sembra non funzionare. Così si dice. O meglio, se guardiamo bene, il paradigma funziona perfettamente, ma, chiaro, non insegna nulla. Meleagro interviene solo all'estremo a difendere la città di Calidone e gli Etoli dagli assalti dei Cureti. È in gioco la *persis* della città. E Meleagro perde così tutti i doni promessi, e con essi poi la vita. Anche per gli eroi è difficile imparare dalla storia. Così Achille non può che rimanere lontano dalla battaglia. E il rischio non è da meno, il fuoco sta per arrivare alle navi, in una *persis* rovesciata, per una sorte forse ancor più tragica e ignominiosa. Bisognerà attendere la morte dell'amico Patroclo per vederlo di nuovo combattere. Il monito di Meleagro non serve e Achille a sua volta ricalca le orme negative. Ripete tutti gli errori. Ma il paradigma coglie nel segno.

2 *Voluntas*

Come dice Aristotele, per valutare la volontà vi sono due principi in negativo fondamentali:

EN 3.1110a1 δοκεῖ δὴ ἀκούσια εἶναι τὰ βίᾳ ἢ δι' ἄγνοιαν γινόμενα.

È comunemente ammesso che involontarie sono le cose che si compiono per costrizione e per ignoranza.

- a. *Bia* significa costrizione, ma anche violenza, con un principio dinamico. Una cosa non la puoi fare, anzi non puoi nemmeno pensare di farla, perché c'è un oppositore.
- b. *Agnōia*, l'ignoranza chiaramente inibisce la volontà. Se non sai, se non conosci il sistema con le sue conseguenze, non puoi che fallire:

EN 3.2.1110b18 Τὸ δὲ δι' ἄγνοιαν οὐχ ἑκούσιον μὲν ἅπαν ἐστίν, ἀκούσιον δὲ τὸ ἐπίλυπον καὶ ἐν μεταμελείᾳ.

Ciò che si compie per ignoranza è tutto non volontario, ma involontario è soltanto ciò di cui si prova dolore e lascia nel pentimento.

La ritroveremo. Ma l'ignoranza dovuta al vizio può generare il male:

EN 3.2.1110b28 ἀγνοεῖ μὲν οὖν πᾶς ὁ μοχθηρὸς ἃ δεῖ πράττειν καὶ ὧν ἀφεκτέον, καὶ διὰ τὴν τοιαύτην ἁμαρτίαν ἄδικοι καὶ ὅλως κακοὶ

γίνονται· τὸ δ' ἀκούσιον βούλεται λέγεσθαι οὐκ εἴ τις ἀγνοεῖ τὰ συμφέροντα.

Ogni persona viziosa ignora dunque le cose che si devono compiere e quelle dalle quali bisogna astenersi, e per tale errore gli uomini diventano ingiusti e in generale cattivi. Ma non si può parlare di involontario se qualcuno ignora le cose che gli sono utili.

c. *Miste (miktai)* sono le azioni che siamo costretti a fare in vista di una possibile soluzione positiva in una situazione problematica e implicano una scelta. C'è l'azione volontaria del soggetto, anche se in assoluto l'azione è obbligata dalle circostanze. La scelta sulla base della valutazione può essere molto difficile:

EN 3.1110a29 ἔστι δὲ χαλεπὸν ἐνίοτε διακρίναι ποῖον ἀντὶ ποίου αἰρετέον καὶ τί ἀντὶ τίνος ὑπομετέον, ἔτι δὲ χαλεπώτερον ἐμμεῖναι τοῖς γνωσθεῖσιν.

Ma talvolta è difficile distinguere quale bene a prezzo di quale male bisogna scegliere e che male sopportare come prezzo di quale bene, ed è ancora più difficile persistere in ciò che si è deciso.

d. L'atto volontario sta nel dominio del soggetto:

EN 3.3.1111a22-3 Ὅντος δ' ἀκουσίου τοῦ βίῃ καὶ δι' ἄγνοιαν, τὸ ἐκούσιον δόξειεν ἂν εἶναι οὐ ἢ ἀρχὴ ἐν αὐτῷ εἰδότε τὰ καθ' ἕκαστα ἐν οἷς ἢ πράξις.

Poiché involontario è ciò che si compie per costrizione e per ignoranza, si converrà che è volontario ciò il cui principio risiede nel soggetto, il quale conosce le condizioni particolari in cui si svolge l'azione.

Ma dovranno considerarsi volontarie anche le azioni dettate da impulsività o da brama (*EN 3.3.1111b2* ἀπὸ θυμοῦ καὶ ἐπιθυμίας). A queste categorie Aristotele aggiunge la scelta deliberata (*EN 3.4.1111b5* περὶ προαιρέσεως), che «sembra avere per oggetto le cose che dipendono da noi».

Per la volontà epica, come tra poco possiamo vedere, le cose sono non meno complicate. Alcuni termini sono chiari. Per gli eroi c'è sicuramente la loro volontà, che si manifesta nelle azioni e nelle parole. Però deve fare i conti almeno con la volontà degli altri mortali, con le decisioni e gli interventi degli dei, e con il destino, un principio superiore che definisce la parte che spetta a ciascuno. Saper comprendere le tensioni e i fattori della realtà, la lucidità della valutazione e la determinazione della scelta e dell'azione fanno anche la virtù degli eroi, pure nell'ambiguità delle conseguenze.

3 Egisto

I paradigmi sono anche nella mente degli dei. Anzi, è così che li vediamo all'opera per la prima volta all'inizio dell'*Odissea*. Le prime parole sono quelle di Zeus sul destino della casa degli Atridi. Ma il punto di riferimento è la volontà di Egisto, l'amante di Clitemestra. Egisto funziona da paradigma per le vicende degli uomini, per le loro azioni, le loro volontà con le conseguenze che ne derivano. Ogni valutazione di Zeus nasce dall'*exemplum* e poi nella narrazione agisce immediatamente da schema utile per l'intero racconto dell'*Odissea*. È, anzi, quella di Egisto, Clitemestra, Agamennone e Oreste, una storia più grande e più famosa, che tutti hanno negli orecchi e nella mente: Omero lo ripete agli ascoltatori che sanno.⁶

Zeus si ricorda di Egisto e della sua storia, per la quale c'è già la conclusione (*Od.* 1.29-30):

μνήσατο γὰρ κατὰ θυμὸν ἀμύμονος Αἰγίσθοιο,
τόν ῥ' Ἀγαμεμνονίδης τηλεκλυτὸς ἔκταν' Ὀρέστης.

In mente gli era venuto il nobile Egisto,
colui che il figlio di Agamennone, il famoso Oreste, uccise.

Dal ricordo di questi eventi, Zeus comincia a mettere in gioco le sue valutazioni (*Od.* 1.31 τοῦ ὄ γ' ἐπιμνησθεῖς). Le sostengono la *memorabilità* e la *esemplarità*. Ma entra subito in gioco la questione della *voluntas*. Gli uomini accusano gli dei delle loro sventure. Se così fosse, i mali sarebbero qualcosa di esterno, ossia qualcosa che non ha a che vedere con la volontà degli uomini (*Od.* 1.32-4):

ὦ πόποι, οἶον δὴ νῦ θεοὺς βροτοὶ αἰτιώωνται.
ἔξ ἡμέων γάρ φασι κάκ' ἔμμεναι· οἱ δὲ καὶ αὐτοὶ
σφῆσιν ἀτασθαλίησιν ὑπὲρ μόρον ἄλγε' ἔχουσιν.

Ah! quante colpe danno i mortali agli dei!
Ci dicono causa delle loro disgrazie: ma anche da sé,
con le loro empietà, si procurano dolori oltre il segno.

Secondo Zeus, che sembra avere uno sguardo oggettivo sulla realtà, o meglio una visione onnisciente che sa interpretare anche le intenzioni degli uomini, le cose non stanno affatto così. Gli uomini so-

⁶ de Jong 2001, 12: «The narrator springs a surprise on his narratees. Aegisthus is the subject of the opening speech by Zeus, not Odysseus. Only Athena, exploiting Poseidon's absence and deftly seizing on the opening offered by Zeus, will change the subject to Odysseus. However, Zeus's general statement about reckless behaviour and the 'Oresteia' story are also of prime relevance to Odysseus».

no responsabili del loro destino. Con le loro empietà (*Od.* 1.34 σφῆσιν ἀτασθαλίῃσιν),⁷ quindi con la loro precisa volontà e con le azioni che ne derivano si procurano dolori anche *al di là della parte che è stabilita*, ὑπὲρ μόρον (*Od.* 1.34). In quello che segue ci sono un po' di elementi problematici. Le azioni di Egisto dipendono esclusivamente da lui. Compie delle azioni che stanno al di là del destino che gli spetta, al di là del giusto: certamente ὑπὲρ μόρον è la sua unione con Clitemestra (*Od.* 1.35). E così vale anche per l'uccisione di Agamennone al compimento del *nostos* dell'eroe da Troia.⁸

Egisto gode, però, di condizioni speciali, che gli altri mortali non hanno. Sembra di leggere Aristotele invece che Omero. A quanto pare questo personaggio è ben consapevole del rischio che corre: *Od.* 1.37 εἰδῶς αἰπὺν ὄλεθρον. Non c'è possibilità di equivoco. Male o bene gli dei lo hanno aiutato. Hanno cercato di indirizzare o di fermare le sue azioni, lasciandogli però la libertà di scegliere. Resta in primo piano la sua volontà, non ha attenuanti. Gli dei gli hanno inviato Hermes ad avvertirlo di non compiere precisamente le due azioni di uccidere Agamennone e di unirsi alla sua sposa: *Od.* 1.39 μήτ' αὐτὸν κτείνειν μήτε μνάσθαι ἄκοιτιν.

Hermes, che pure ha buone armi retoriche a disposizione ed è benevolo nei suoi confronti, non riesce a persuadere Egisto. Forse non ha funzionato la proiezione al futuro dell'annuncio ben circostanziato della vendetta. Il futuro resta indeterminato per chiunque, ma qualche calcolo va fatto. Egisto ha scelto quello che voleva, la volontà ha agito liberamente e in piena consapevolezza. Non c'è nulla di inconsulto. Tutto è stato preparato per tempo, potremmo dire sapientemente. C'è stato il tempo e il modo per meditare ogni cosa. Egisto agisce secondo le virtù della *metis*, secondo le regole del *dolos*. Lo vediamo dal racconto che farà Proteo a Menelao: è l'azione di un formulare Αἴγισθος δολόμητις.⁹ Ha posto una vedetta ad attendere l'arrivo di Agamennone dalla guerra, per un intero anno. E l'ha ben pagata, con un *misthos* di due talenti d'oro: deve essere efficace, perché in certe cose non si può sbagliare. E al momento dell'azione progettata bene la trappola, *Od.* 4.529 δολίην ἐφράσσατο τέχνην. È il progett-

7 Per una definizione delle funzioni dell'*atasthalia* epica da una prospettiva narratologica vedi de Jong 2001, 12: «It indicates outrageous or reckless behaviour, which breaks social or religious rules, and which people pursue despite specific warnings: the companions slaughter Helius' cattle, although they have been warned by Odysseus (who is himself warned by Circe and Tiresias); Aegisthus seduces Clytemnestra, although warned by Hermes; and the Suitors woo Penelope, although warned by several people, including two seers. Their own behaviour brings them more suffering than is their portion».

8 Per il valore di ὑπὲρ μόρον, che potrebbe apparire un problema logico o meglio «un paradosso teologico», vedi West 1981, 190 s.

9 *Od.* 4.525; 1.300, 3.198, 250, 308, cf. 11.422 Κλυταιμνήστρη δολόμητις.

to ben architettato di un *lochos* (4.531 εἶσε λόχον), c'è il tempo per i piani più infami (4.533 ἀεικέα μερμηρίζων). Le azioni sono complesse, la regia del delitto è attenta, precisa, tra la simulazione dell'accoglienza e la perfezione spietata della strage, della quale non resta nemmeno un testimone, neppure tra i sicari. Ci stupisce, ma è sicuramente il meglio.

Egisto, allora, è andato dritto incontro alla sua rovina. Non c'è sventura di cui lamentarsi, per quello che gli è toccato non può essere detto *δύσμορος*, che semmai vale per Odisseo (*Od.* 1.49). Non è una sventura la sua. Nulla l'ha costretto ad agire, nulla l'ha trattenuto dal varcare il confine ὑπὲρ μόρον. E ora ha pagato tutto insieme: *Od.* 1.43 νῦν δ' ἄθρόα πάντ' ἀπέτεισε.

Notevole è la conclusione, impietosa, che viene dalle parole di Atena, e che tutti dovranno ricordare (*Od.* 1.46 s.):

καὶ λίην κείνός γε εἰκότι κείται ὀλέθρῳ,
ὥς ἀπόλοιτο καὶ ἄλλος ὅτις τοιαῦτά γε ῥέζοι.

in una morte fin troppo meritata egli giace:
muoia così chiunque altro faccia lo stesso.

Due segnali sono importanti.

- Per la sua azione Egisto ha giustamente pagato: tra l'avverbio *λίην* e l'epiteto della morte, che non suona certo così formulare ma che indica qualcosa di conveniente, di equo (*εἰκότι... ὀλέθρῳ*), la sua brutta fine è proprio quello che ha meritato, non poteva aspettarsi altro.¹⁰
- La morte di Egisto diventa paradigma e monito per tutti. Le conseguenze delle scelte e delle azioni valgono per chiunque altro (*καὶ ἄλλος ὅτις τοιαῦτά γε ῥέζοι*). La funzione paradigmatica agisce subito. Così il *nostos* di Agamennone con la vendetta di Oreste diventa il paradigma in relazione al quale si può cantare il *nostos* di Odisseo proprio cominciando da quel che succede in questo momento a Itaca. Il paradigma del *nostos* naturalmente funziona per antifrasi, mentre coincide l'esito finale per gli oppositori dell'eroe, per Egisto e per i proci.¹¹

10 L'indicazione è notevole nella sua unicità, a confronto con gli attributi più comuni dei sistemi formulari dell'epica arcaica, *λυγρὸς ὀλεθρος*, *αἰπὺς ὀλεθρος* (o anche con i meno frequenti *ὠκιστος ὀλεθρος*, *ὀλέθρῳ ἀδευκέϊ*, *ὀλεθρον ἀπειθεά*, *οἰκτίστῳ ὀλέθρῳ*).

11 Quello di Atena è un giudizio memorabile, che genera la funzione del *paradeigma* oltre i confini dell'*Odissea*, cf. Plu. *T. Gracch.* 21.4 (vedi West 1981, 193).

4 Il nostos di Agamennone

Guardiamo le cose anche dall'altra prospettiva. Agamennone è un problema, qualche responsabilità per quello che gli capita ce l'ha anche lui. Potrebbe essere il più importante degli eroi, sicuramente lo è dal punto di vista del potere, è il comandante in capo della spedizione degli Achei a Troia. Lui stesso lo rivendica, gli viene pure riconosciuto, è lui il *basileutatos* tra tutti,¹² e per questo la sua volontà viene prima di quella degli altri. Ma dovremo fare subito i conti in maniera diversa.

4.1 In Aulide

Alla partenza della spedizione, in Aulide, Agamennone ha la responsabilità della flotta e di tutto ciò che si prepara. La sua volontà conta. Ma si scontra con le ire degli dei. L'errore l'ha fatto lui. Quasi inavvertitamente, si è vantato contro la dea.¹³ Una dea offesa come Artemide non ammette soluzioni diverse. La volontà divina pretende un sacrificio. Agamennone non ha scelta, il percorso è obbligato.¹⁴ È un eroe, è un capo, ma il suo pensiero, i suoi progetti non hanno corso, insomma la sua volontà si infrange sulle volontà degli dei. Sceglie un male in vista di un bene. Forse. È necessario il sacrificio della figlia Iphimede o Iphigeneia, ed è il principio dei suoi mali, sicuramente prima di tutto personali. O almeno questo sacrificio insieme alla sua menzogna diventa per Clitemestra la prima legittimazione dell'uccisione dello sposo. È la giustificazione che ritroveremo poi nelle storie di Oreste (Hes. fr. 23a.17-20):¹⁵

Ἴφιμέδην μὲν σφάξαν ἑυκνή[μ]ιδες Ἀχαιοί
βωμῶ[ι] ἔπ' Ἀρτέμιδος χρυσηλακ[άτ]ου κελαδεινῆς,

¹² Cf. *Il.* 9.69 Ἀτρεΐδῃ σὺ μὲν ἄρχε· σὺ γὰρ βασιλεύτατός ἐσσι, 160 ὄσσον βασιλευτέρός εἰμι, 392, 10.239.

¹³ *Cypria* fr. 23 B. (schol. *Il.* 1.108-9b, I 41 Erbse) εἰ μὴ Ἀγαμέμνων Ἴφιγένειαν τὴν θυγατέρα αὐτοῦ σφαγιάσῃ Ἀρτέμιδι, διὰ τὸ φονεῦσαι αὐτὸν τὴν ἱερὰν αἶγα τὴν τρεφομένην ἐν τῷ ἄλσει αὐτῆς καὶ πρὸς τούτῳ καυχήσαμενον εἰπεῖν ὅτι οὐδὲ ἡ Ἄρτεμις οὕτως ἂν ἐτόξευσε, Apollod. *Epit.* 3.21 ὅτι βαλὼν ἔλαφον εἶπεν· οὐδὲ ἡ Ἄρτεμις, *Hygin. Fab.* 98.1 *quod Agamemnon in venando cervam eius violavit superbiusque in Dianam est locutus*. Per le figlie di Agamennone cf. anche *Il.* 9.145, 287. Per gli errori di Agamennone e il sacrificio in Aulide, cf. Eur. *IT* 20-4, *IA* 1310 s. Le conseguenze naturalmente arrivano, vedi Aeschyl. *Ag.* 184-247.

¹⁴ Diventa letteralmente un prezzo da pagare in Luc. *Sacr.* 2 καὶ τὸ ἐκ τῆς Αὐλίδος εἰς Ἴλιον διαπλεῦσαι παρθένου βασιλικῆς.

¹⁵ Cf. Hes. fr. 23a.27-30 λοισθον δ' ἐν μεγά[ροισι] Κλυτ[αιμ]ίστρῃ κυα[νῶπις] | γείναθ' ὑποδμηθ[εῖσ'] Ἀγαμέμνον[ι] δι[ὸν] Ὀρέ[στην], | ὅς ῥα καὶ ἠβήσας ἀπε[τέ]ισατο πα[τρ]οφρο[ν]ῆα, | κτεῖνε δὲ μητέρα [ἦν ὑπερή]ορα νηλέι [χαλκῶι] («Come ultimo nella reggia, Clitemestra dai neri occhi | generò, soggiacendo ad Agamennone il divino Oreste | che, raggiunta la gioventù, si vendicò dell'uccisore del padre», trad. G. Arrighetti).

ἤματ[ι τῶι ὅτε νηυσὶν ἀνέπλ]εον Ἴλιον εἶσω
 ποινῆ[ν τεισόμενοι καλλισ]φύρου Ἀργειῶ[ν]ης.

Ifimede la uccisero gli Achei dai begli schinieri
 Sull'altare di Artemide dall'aurea conocchia amante
 [dello strepito della caccia
 nel giorno in cui con le navi salparono verso Ilio
 per vendicarsi dell'argiva dalle belle caviglie.

4.2 Le contese degli altri

Quando Agamennone non ci mette del suo, le cose sembrano andar- gli bene. Allora il flusso degli eventi e la volontà degli dei funzio- nano a suo vantaggio. La cosa può diventare un canto epico, come per la *eris* di Achille e Odisseo cantata da Demodoco.¹⁶ Agamen- none può star contento della contesa degli altri solo perché c'è un oracolo questa volta che sembra forse promettergli la caduta della città di Troia (*Od.* 8.77-82):

ἄναξ δ' ἀνδρῶν Ἀγαμέμνων
 χαῖρε νόω, ὅ τ' ἄριστοι Ἀχαιῶν δηριόωντο.
 ὥς γάρ οἱ χρείων μῆθησατο Φοῖβος Ἀπόλλων
 Πυθοῖ ἐν ἠγαθέῃ, ὅθ' ὑπέρβη λάϊνον οὐδόν
 χρησόμενος. τότε γάρ ῥα κυλίνδετο πήματος ἀρχή
 Τρωσί τε καὶ Δαναοῖσι Διὸς μεγάλου διὰ βουλάς.

E Agamennone, signore di uomini,
 nella mente gioiva che i migliori Achei contendessero.
 Perché così Febo Apollo gli disse vaticinando
 a Pito divina, quando per consultare l'oracolo varcò
 la soglia di pietra: s'inarcò allora su Troiani e Danai
 la cima della sventura, secondo i piani del grande Zeus.

4.3 L'incidente di Crise

È l'inizio dell'*Iliade*. I guai arrivano immediatamente e non se ne van- no più. Agamennone tenta di far valere la sua volontà. È lui che qui agisce. Ha come riconoscimento del suo prestigio il *geras* di Crisei- de, nient'altro che il bottino delle azioni di guerra. Ma subito qualco-

¹⁶ *Od.* 8.75 νεῖκος Ὀδυσσεύος καὶ Πηλεΐδew Ἀχιλλῆος. Vedi Finkelberg 1987a, 128-32. Il *neikos*, la contesa degli eroi, è uno dei più importanti temi di canto, la stessa *Iliade* non è altro che il canto della contesa tra Achille e Agamennone, vedi Camerotto 2009, 26.

sa non va. È la figlia di Crise, il sacerdote di Apollo. E il dio non abbandona il suo sacerdote. Agamennone sbaglia subito, crede di poter esercitare la propria volontà, pensa di indirizzare le azioni nella direzione che vuole. Sono soprattutto questioni di potere, di prestigio. Ma non sa valutare, non ha il dominio di quello che fa. La celebre reazione di fronte alle suppliche del sacerdote lo dimostra. Agisce forse d'impulso, senza la capacità di capire quello che sta accadendo. Tutti comprendono la convenienza, ma non così Agamennone, che ha il potere nelle sue mani (*Il.* 1.22-5):

Ἔνθ' ἄλλοι μὲν πάντες ἐπευφήμησαν Ἀχαιοὶ
αἰδεῖσθαί θ' ἱερῆα καὶ ἀγλαὰ δέχθαι ἄποινα·
ἄλλ' οὐκ Ἀτρεΐδῃ Ἀγαμέμνονι ἦνδανε θυμῷ,
ἀλλὰ κακῶς ἀφίει, κρατερὸν δ' ἐπὶ μῦθον ἔτελλε.

Allora, fra gli Achei, tutti gli altri acclamarono:
rispettare il sacerdote, accettare il riscatto splendido;
ma non era d'accordo Agamennone Atride,
che lo scacciava malamente, faceva una dura ingiunzione.

Da questo nascono gli infiniti lutti degli Achei. È un errore, quasi banale, dettato solo dall'arroganza. Eppure il sacerdote aveva offerto, oltre al riscatto, tutto quello che Agamennone poteva desiderare per sé e per tutti gli Achei, la *persis* e il *nostos*: *Il.* 1.19 ἐκπέρσαι Πριάμοιο πόλιν, εὔ δ' οἴκαδ' ἰκέσθαι.

4.4 La contesa con Achille

A questo punto Agamennone perde completamente l'iniziativa. Per le frecce di Apollo muoiono gli Achei, passano nove giorni di inutile sospensione, bisognerebbe capire e intervenire subito. Agamennone è la causa del problema per lo schieramento acheo, ma ad agire sono gli altri. È Achille che al decimo giorno si muove per primo, che si preoccupa dell'esercito e delle nuove sofferenze.¹⁷ Consulta Calcante e si prende la responsabilità di convocare l'assemblea. Achille agisce magari su ispirazione di Hera. Ma non è di sicuro Agamennone che pensa, progetta, agisce, mentre sarebbe suo compito (*Il.* 1.53-6):

¹⁷ Kirk 1985, 56 «Why was it Akhilleus who summoned the assembly? Because he was the greatest of the warrior-captains, and (as bT say on 54) up to a point anyone could call an assembly; but also, for the poet, because this action draws him into the necessary quarrel with Agamemnon».

Ἐννῆμαρ μὲν ἀνὰ στρατὸν ὄχθετο κῆλα θεοῖο,
 τῇ δεκάτῃ δ' ἀγορῆν δὲ καλέσασατο λαὸν Ἀχιλλεύς·
 τῷ γὰρ ἐπὶ φρεσὶ θῆκε θεὰ λευκώλενος Ἥρη·
 κήδετο γὰρ Δαναῶν, ὅτι ῥά θνήσκοντας ὀρᾶτο.

Da ben nove giorni sul campo cadevano i dardi del dio,
 al decimo giorno Achille chiamò in assemblea l'esercito;
 gliel'aveva messo in mente Era, la dea dalle bianche braccia:
 si preoccupava dei Danai, ché li vedeva morire.

Qui non ci sono di mezzo gli dei, se non marginalmente. Certo, c'è il suggerimento iniziale, ma nell'assemblea e nella *eris* sono le parole degli uomini che contano. A quanto pare, neppure quando il confronto è solo con gli uomini Agamennone sa esercitare la sua volontà. Non ha il controllo della situazione e di se stesso. Nell'assemblea, almeno nell'immediato, ha la meglio, ma non sa prevedere le conseguenze. Forse non vuole. È una questione di non volontà. Le cose più importanti sono altre in questo momento, ma l'unica cosa che conta per Agamennone è affermare il proprio potere, la propria superiorità (*Il.* 1.186 ὄσσον φέρτερός εἰμι σέθεν). E deve valere come esempio per tutti: nessuno può pensare di stargli alla pari (*Il.* 1.186 s. στυγέη δὲ καὶ ἄλλος | ἴσον ἐμοὶ φάσθαι καὶ ὁμοιωθήμεναι ἄντην).

4.5 La *peira*

Dopo la contesa e la rottura con Achille, Zeus invia ad Agamennone un sogno, che è fatto apposta per ingannarlo. È in balia degli eventi. La sua volontà non conta più, ma a funzionare sono i piani di Zeus, che deve restituire l'onore ad Achille, e hanno effetto immediato. Il padre degli dei illude il comandante di tutti gli Achei annunciandogli ciò che non è vero, il successo nella battaglia e la caduta della città (*Il.* 2.29-30 νῦν γὰρ κεν ἔλοις πόλιν εὐρυάγυιαν | Τρώων). Agamennone crede ai segni degli dei, fa la figura dell'ingenuo. Cade nell'inganno e si prepara a combattere.

Ma, a parte questo errore gravissimo che nasce dai piani divini, Agamennone fa prima un'altra cosa notevole, un errore tutto umano, un errore da comandante di fronte al suo schieramento. Agamennone pensa di mettere alla prova l'esercito. Qui si ci mette la sua parte (*Il.* 2.72-3):

πρῶτα δ' ἐγὼν ἔπεσιν πειρήσομαι, ἢ θέμις ἐστί,
 καὶ φεύγειν σὺν νηυσὶ πολυκλήϊσι κελεύσω.

prima io, come è giusto, li metterò alla prova con le mie parole
 e li esorterò a fuggire con le navi dai molti banchi.

È un indizio importante. Il segno di un progetto politico. Che però diventa subito una catastrofe. È l'errore dell'uomo di potere che fa i conti sbagliati, che presume di avere in mano la situazione. È un segno della volontà, ma fallimentare. Come se un qualche primo ministro facesse oggi un referendum per cercare conferme. E, invece, proprio con questa volontà le sue sicurezze si trasformano in una rovina. Può succedere. In questo caso, nel secondo canto dell'*Iliade*, c'è qualcun altro che sa rimediare. Odisseo entra in azione e rimedia al guaio provocato da Agamennone.

4.6 Tersite

Vale lo stesso anche in occasione della crisi dell'intervento di Tersite (*Il.* 2.211-77), il quale pur fuori luogo e fuori tempo ripete le stesse valutazioni di Achille: è solo l'intervento di Odisseo che risolve il nuovo problema (*Il.* 2.244-69). Di Agamennone non c'è parola, anche se è lui l'offeso: i motivi possono essere molti, ma forse è bene così.

4.7 Quando è troppo tardi

Se nel canto VIII si profila il successo di Ettore e dei Troiani, con lo spettacolo agghiacciante dei nemici accampati attorno ai fuochi della notte sulla piana davanti alle mura di Troia, allora per Agamennone è di nuovo il tempo di abbandonare l'impresa. Questa volta sul serio, non ci sono *peirai*. Si fanno sentire gli effetti del ritiro di Achille dai combattimenti, ma è meglio dare la colpa delle sconfitte direttamente alla volontà di Zeus (*Il.* 9.21 νῦν δὲ κακὴν ἀπάτην βουλευόσατο). La replica di Diomede, l'*aristeuon* dei canti V e VI, è implacabile (*Il.* 9.37-9):

σοὶ δὲ διάνδιχα δῶκε Κρόνου πάϊς ἀγκυλομήτεω·
σκήπτρω μὲν τοι δῶκε τετιμῆσθαι περὶ πάντων,
ἀλκὴν δ' οὐ τοι δῶκεν, ὅ τε κράτος ἐστὶ μέγιστον.

Ti dette solo una cosa tra due il figlio di Crono imperscrutabile:
grazie allo scettro t'ha dato che tu sia riverito da tutti,
ma il coraggio non te l'ha dato, che pure è la forza più grande.

La crisi della guerra chiede un consiglio migliore: una *metis* e una *boule* che solo Nestore possiede (*Il.* 9.74 s. ἀρίστην | βουλήν, 94 μῆτιν, 104 οὐ γὰρ τις νόον ἄλλος ἀμείνονα τοῦδε νοήσει). È uno di quelli che sanno pensare e parlare. E sa creare le condizioni perché Agamennone ascolti, perché si faccia carico delle sue responsabilità e agisca. Nestore non nasconde nulla, non ci sono reticenze, pure nel ri-

spetto dei ruoli:¹⁸ la responsabilità, l'arroganza sono di Agamennone, che finalmente comincia a riconoscere la sua cecità (*Il.* 9.115 s. ἐμὰς ἄτας [...] | ἀσάμην, οὐδ' αὐτὸς ἀναίνομαι). Agamennone è disposto a ripagare il torto, a tentare una riconciliazione con Achille. Ma la storia non segue i percorsi delle nostre volontà, anche le migliori intenzioni così come i piani più generosi falliscono, ormai è troppo tardi. Nelle *erides* degli uomini non c'è rimedio. Bisognerà attendere altri eventi, per trovare una via di riconciliazione.

4.8 Finalmente il *nostos*

Il racconto della *Nekyia* giunge all'incontro di Odisseo con gli altri grandi eroi della guerra di Troia, Agamennone, Achille, Aiace Telamonio: è l'ultima tappa, all'altro mondo, per ripensare quello che è successo, ovviamente a posteriori.¹⁹ E per primo tra i morti viene proprio Agamennone, il paradigma del *nostos*, dell'illusione del successo, di un ritorno che si compie *presto e bene*, e che poi è il fallimento più grande.

C'è subito una definizione importante, prima ancora di venire al nome di Agamennone. Ci si prepara a parlare di un eroe che è sfuggito alle uccisioni della guerra, ma che perisce per una precisa volontà esterna alla sua. Agamennone perisce per la volontà della sposa che lo attende in patria al ritorno: secondo lo schema narrativo è il compimento del *nostos*. È Odisseo, che ancora attende il tempo del proprio ritorno, a dirlo: *Od.* 11.384 ἐν νόστῳ δ' ἀπόλοντο κακῆς ἰότητι γυναικός, «nel ritorno perirono per colpa di una donna malvagia». La definizione è tremenda. Si sfugge alla guerra, è un segno notevole, un destino che appare un successo (*Od.* 11.383 οἱ Τρώων μὲν ὑπεξέφυγον στονόεσσαν αὐτήν). Ma si perisce nel ritorno. O meglio, anche il viaggio per mare, pur con qualche travaglio, giunge a compimento.²⁰ Fino all'arrivo nella terra patria si può dire in sostanza che vada tutto bene. È a questo punto che troviamo i problemi. E

¹⁸ Notevole è la preparazione retorica del discorso, che deve ottenere i risultati necessari: *Il.* 9.100-2 τῷ σε χρὴ περὶ μὲν φάσθαι ἔπος ἢ δ' ἐπακούσαι, | κρηῖναι δὲ καὶ ἄλλῳ, ὅτ' ἂν τινα θυμὸς ἀνώγη | εἰπεῖν εἰς ἀγαθόν· σέο δ' ἔξεται ὅττι κεν ἄρχῃ («Perciò più degli altri bisogna che tu parli ed ascolti, | e dia retta anche ad un altro, quando la mente lo spinga | a parlare a proposito: starà poi a te quanto proponga»).

¹⁹ Il racconto parte dalla domanda di Alcino, dopo lo spettacolare catalogo delle eroine: *Od.* 11.370-2 ἀλλ' ἄγε μοι τόδε εἰπέ καὶ ἀτρεκέως κατάλεξον, | εἴ τις ἀντιθέων ἐτάρων ἴδες, οἳ τοι ἄμ' αὐτῶ | Ἴλιον εἰς ἄμ' ἔποντο καὶ αὐτοῦ πότμον ἐπέσπον («Ma dimmi una cosa e dilla con tutta franchezza, | se vedesti qualcuno dei tuoi compagni pari agli dei | che con te andarono a Ilio e subirono il destino laggiù»).

²⁰ Per il successo del viaggio di ritorno di Agamennone, alla fin fine un νόστος ἀπήμων, cf. *Od.* 4.512-23. Agamennone, pure con la protezione di Era, giunge a baciare la sua terra, con lacrime di commozione. Da qui è l'inizio della fine.

che Agamennone trova una morte ignominiosa. C'è di mezzo la volontà di una donna, della sua sposa, Clitemestra: proprio quello che non ti aspetteresti, a cui non vuoi credere neppure dopo che è successo. A che cosa è valso, allora, soffrire, combattere e vincere una guerra di dieci anni?²¹

A ragione la *psyche* di Agamennone è afflitta:²² è la condizione di chi è umiliato, di chi è costretto a subire un destino, un male contro la sua volontà, contro le attese e i progetti. Agamennone non ha nemmeno provato a reagire. Attorno alla sua *psyche* ci sono i compagni, che hanno seguito il suo destino.²³ Non sono qui a caso. Sono il segno del fallimento che si amplia a tutte le categorie del *nostos*. Compito del comandante è portare a casa salvi i compagni.

La verità è che la morte di Agamennone non segue più i percorsi eroici. Anzi, sta all'opposto dell'onore e della gloria.²⁴ Odisseo fa le domande canoniche, le ipotesi sulla morte sono quelle dell'onore. Le risposte di Agamennone sono obbligate dalle formule e dagli schemi epici. Non è stato ucciso dal dio Posidone sul mare, non da nemici in combattimento.²⁵ La prima è una morte problematica, morire in mare è tra le cose peggiori, lo sappiamo bene, e può lamentarsene perfino Odisseo davanti al peggio, naufrago nella tempesta. Ma dall'altra parte almeno c'è un dio come Posidone. Si può capire che non finisca bene. Meglio in ogni caso morire in battaglia. Certo, se si perde, ci sono attese e calcoli sbagliati. Ma fa parte dell'alternativa della guerra. Ares ora sta dalla tua parte, ora salta dalla parte del nemico. C'è una legittimità, è la storia degli uomini, c'è un *kleos* che ci ricorda.

Ma qui le cose sono diverse. C'è qualcuno che esercita la propria volontà, i propri piani. Egisto ha architettato la morte e il destino:

21 Una definizione del problema, come vedremo, la dà lo stesso Agamennone dall'Alidilà nella *Deuteronemyia* (*Od.* 24.95-7). Va detto che Agamennone commette qualche errore grave, «scioccamente, perché non capisce» (*Od.* 3.146 νήπιος, οὐδὲ τὸ ἦδη), fin dalla partenza da Troia. Ma qui c'è il problema della persecuzione di Atena, che tocca tutti gli Achei, anche Odisseo.

22 *Od.* 11.388 ἀγνυμένη (l'indicazione si ripete anche nella *Deuteronemyia*, 24.21).

23 *Od.* 11.388 s. ὄσσοι ἄμ' αὐτῷ | οἴκῳ ἐν Αἰγίσθοιο θάνον καὶ πότμον ἐπέεπον, «quanti con lui | morirono in casa di Egisto e il destino subirono». È motivo fondamentale del *nostos*, e perciò la perdita di tutti i compagni è ripetuta con gli stessi versi in *Od.* 24.21 s., ed è parte importante dell'azione anche nella diversa versione della strage nel racconto di Proteo, *Od.* 4.536.

24 La definizione più giusta è quella che ne dà Achille, era meglio morire a Troia, mentre così Agamennone ha perduto tutto, la *time* e il *kleos* che erano tutta la sua ambizione (*Od.* 24.30-3).

25 La spiegazione viene dopo una domanda sul destino (*Od.* 11.398 τίς νύ σε κῆρ ἐδάμασσε τανηλεγέος θανάτοιο;, «quale fato di morte spietata ti vinse?»). Né un dio né la guerra sono la causa eroica della sorte di Agamennone, nella domanda e nella risposta: *Od.* 11.399-403, 406-8.

Od. 11.409 ἀλλά μοι Αἴγισθος τεύξας θάνατόν τε μόρον τε. Egisto governa il *moros*, la ‘parte’ che spetta ad Agamennone. E insieme a Egisto c’è Clitemestra, la sposa che è definita ‘funesta’, *oulomene*, come lo è l’ira di Achille, con la potenza di produrre infiniti lutti, o come lo può essere Ate che acceca le menti, che annulla e stravolge le volontà degli uomini e degli dei: *Od.* 11.410 ἔκτα σὺν οὐλομένη ἄλόχῳ. L’aveva già detto Menelao nel suo racconto, con tre parole in un verso solo, l’uccisione avviene a tradimento, contro ogni attesa, con l’inganno della sposa, regolarmente ‘funesta’: *Od.* 4.91 σ. τεῖός μοι ἀδελφεὸν ἄλλος ἔπεφνε | λάθρη, ἀνωϊστί, δόλῳ οὐλομένης ἀλόχοιο («un altro mi uccise intanto il fratello, | di nascosto, inatteso, con l’inganno della moglie funesta»).26

Nell’evento non c’è spazio per la volontà e per l’azione di Agamennone. La formidabile – anche in questo caso in senso letterale – contaminazione dei codici rende impossibile ogni reazione. Il contesto per l’assassinio è quello dell’ospitalità, della festa, del banchetto: *Od.* 11.410 σ. οἴκόνδε καλέσσας, | δειπνίσσας.²⁷ Quando c’è questa contaminazione succedono le cose peggiori, sicuramente memorabili. Ogni attenzione, ogni risposta è inibita. La similitudine per la morte di Agamennone è l’indizio dell’impotenza, dell’impossibilità di esercitare in alcun modo la propria volontà. È l’immagine che ci interessa. Agamennone viene ucciso «come un bue alla greppia»: *Od.* 11.411 ὧς τίς τε κατέκτανε βοῦν ἐπὶ φάτνῃ.²⁸ È una morte miserrima proprio per questo (*Od.* 11.412 ὧς θάνον οἰκτίστῳ θανάτῳ).²⁹ Il principio vale anche per l’uccisione dei compagni, che come abbiamo accennato

²⁶ Clitemestra ritorna ripetutamente con questo attributo impegnativo. L’epiteto in relazione al problema della volontà ha per noi un peso notevole: *Il.* 19.91 πρέσβα Διὸς θυγάτηρ Ἄτη, ἥ πάντας ἄσται, | οὐλομένη. Lo sappiamo, neppure la volontà di Zeus sfugge agli effetti di Ate (*Il.* 19.95-133). Così Agamennone giustifica la folle e funesta contesa con Achille. Ma se si parla di volontà, *oulomene* è anche la fame, che condiziona in maniera implacabile le volontà degli uomini (*Od.* 15.344, 17.286 s., 473 s.), e così vale anche per la povertà (Hes. *Th.* 593 οὐλομένης Πενίης, *Op.* 717) e per la vecchiaia (Γῆρας τ’ οὐλόμενον, cf. *h.Ven.* 244-6).

²⁷ Cf. *Od.* 4.531 ἐτέρωθι δ’ ἀνώγει δαῖτα πένεσθαι (la preparazione del banchetto, ovvero della trappola), 532 καλέων Ἀγαμέμνονα (l’invito), 534 σ. κατέπεφνε | δειπνίσσας (l’uccisione nel banchetto).

²⁸ Le stesse immagini dell’inganno, della trappola del banchetto, di un Agamennone *ignaro*, con la similitudine del bue alla greppia, le troviamo già nella diversa versione del racconto di Proteo, *Od.* 4.534 σ. τὸν δ’ οὐκ εἰδὸτ’ ἄλεθρον ἀνήγαγε καὶ κατέπεφνε | δειπνίσσας, ὧς τίς τε κατέκτανε βοῦν ἐπὶ φάτνῃ («Lo condusse, che non aspettava la fine, e l’uccise, | dopo averlo invitato, come chi ammazza un bue alla greppia»). È qui Egisto il motore dell’azione, con gli attributi del *dolos*.

²⁹ Vale anche nella constatazione di Achille nel dialogo dell’Aldilà della *Deuteronekyia*, quando tutto è compiuto: *Od.* 24.34 νῦν δ’ ἄρα σ’ οἰκτίστῳ θανάτῳ εἴμαρτο ἄλῶναι.

fanno parte dello schema narrativo del *nostos*.³⁰ L'immagine dei compagni amplia l'idea dell'impotenza, dell'impossibilità di reagire, ancora con una similitudine animale, ancora con una nuova contaminazione funesta, la strage dei compagni come i porci ammazzati per un grande banchetto di nozze: *Od.* 11.413 *ωλεμέως κτείνοντο σύες ὡς ἀργιόδοτες*. La festa più grande per la strage più efferata, per la rovina totale e senza rimedio. Le regole sono sovvertite, il sangue si mescola al vino come avviene solo nella *persis*. Ancora l'impotenza di Agamennone si rivela nella morte di Cassandra. È Clitemestra che l'uccide sopra il corpo di Agamennone morente, la cui azione non ha più alcun effetto: *Od.* 11.422 *Κασσάνδρης, τὴν κτεῖνε Κλυταιμνήστρη δολόμητις | ἀμφ' ἐμοί*. Agamennone leva inutilmente le mani negli ultimi spasimi,³¹ per lui non c'è neppure più il rispetto della morte: dalla moglie non riceve nemmeno il gesto che gli chiuda gli occhi e la bocca.³² È annullato ogni *geras thanonton*,³³ ogni segno dell'umanità, dell'identità della persona, l'Atride che ha vinto la guerra di Troia è ridotto a una bestia da macello, a cadavere insensibile, a oggetto. Dall'Aldilà può osservare il suo destino.

Due valutazioni importanti chiudono la narrazione della *Nekyia*. C'è l'errore di Agamennone, il quale ritorna con le prospettive del vincitore che a casa crede di trovare l'accoglienza dei familiari: *Od.* 11.430-2 *ἦ τοι ἔφην γε | ἀσπάσιος παίδεσσιν ἰδὲ δμῶεσσιν ἐμοῖσιν | οἴκαδ' ἐλεύσεσθαι* («Io pensavo | che gradito ai miei figli e ai miei servi | sarei ritornato a casa»). Manca la tensione della volontà, l'attenzione di un agire fondato sulla consapevolezza, sulla previsione dei problemi: dal racconto e dalla vicenda di Agamennone nell'Aldilà nasce poi l'esperienza e la grande pianificazione del ritorno di Odisseo. Ci sono anche i consigli espliciti.³⁴ Il paradigma negativo di Agamennone serve a costruire il diverso *nostos* di Odisseo.

Ma, soprattutto, accanto ai segni della volontà assente e degli errori di valutazione di Agamennone, ritornano le definizioni del pensiero e dell'azione di Clitemestra. Sono le facoltà del pensiero che

30 Per l'uccisione di tutti i compagni cf. anche *Od.* 4.536 *οὐδέ τις Ἄτρεΐδεω ἐτάρων λίπεθ', οἳ οἱ ἔποντο*. Sulle condizioni del *nostos* felice e sul ritorno dei compagni vedi Camerotto 2009, 175-6.

31 *Od.* 11.423 s. *αὐτὰρ ἐγὼ ποτὶ γαίῃ χεῖρας αἰείρων | βάλλον ἀποθνήσκων περὶ φασγάνῳ* («Io levando le mani, le battei | a terra morente, dalla spada trafitto»).

32 *Od.* 11.425 s. *οὐδέ μοι ἔτλη, ἰόντι περ εἰς Ἄϊδαο, | χερσὶ κατ' ὀφθαλμοὺς ἐλέειν σὺν τε στόμ' ἐρείσαι* («e non ebbe il cuore, mentre andavo all'Ade, | di chiudermi gli occhi e serrarmi la bocca con le sue mani»).

33 Sul *geras thanonton* vedi Garland 1982, 69-80, Cerchiai 1984.

34 La serie di consigli di Agamennone per il ritorno di Odisseo preparano il seguito della narrazione, *Od.* 11.441-56. In particolare vale la progettazione dei modi del rientro in patria, è chiaro un principio che bisogna avere in testa: *Od.* 11.455 *κρύβδην, μηδ' ἀναφανδά, φίλην ἐς πατρίδα γαῖαν*.

fanno di Clitemestra una donna straordinaria (*Od.* 432 ἡ δ' ἔξοχα λυγρὰ ἰδυῖα), che vale certo più del marito e anche dell'amante. V'è una *tlemosyne* senza dubbio eroica, che sa attraversare il tempo, che non dimentica, una volontà implacabile e lucida. È infatti il pensiero, la capacità di ideazione che conta,³⁵ la facoltà di mettersi in testa un progetto (*Od.* 11.428 ἡ τις δὴ τοιαῦτα μετὰ φρεσὶν ἔργα βάλῃται) e poi la volontà di portarlo a compimento contro ogni attesa, contro ogni possibile comparazione con ciò che ci sembrerebbe normale (*Od.* 11.427 ὧς οὐκ αἰνότερον καὶ κύντερον ἄλλο). Questa è l'eccezionalità del male, è necessaria una volontà straordinaria, che sappia concepire e volere un'opera, fino all'oltraggio insostenibile: *Od.* 11.429 ἐμήσατο ἔργον ἀεικῆς. Per la nostra volontà, per la volontà della vittima non c'è più nessuno spazio. Forse Agamennone non ha nemmeno capito, proprio come il bue alla greppia: non può che attribuire il suo destino a Zeus, quando invece sono in gioco solo le volontà e le sventure dei mortali. Almeno è quello che sembrano rivelare le sue parole nel dialogo amaro con Achille nella *Deuteronekyia*: ancora una volta possiamo leggere i suoi pensieri, per riconoscerne l'errore (*Od.* 24.95-7):

αὐτὰρ ἐμοὶ τί τόδ' ἦδος, ἐπεὶ πόλεμον τολύπτουσα;
 ἐν νόστῳ γάρ μοι Ζεὺς μήσατο λυγρὸν ὄλεθρον
 Αἰγίσθου ὑπὸ χερσὶ καὶ οὐλομένης ἀλόχοιο.

Ma a me che gioia ne è venuta, d'aver dipanato la guerra?
 Al ritorno Zeus mi ordì una fine luttuosa,
 per mano d'Egisto e della consorte funesta.

5 La scelta di Achille

Achille ha sicuramente paradigmi e risultati migliori.³⁶ È un grande eroe, il migliore degli Achei nella spedizione. Ma le sue reazioni sono comunque impulsive. La sua volontà e la libertà delle sue azioni hanno dei limiti.

Per la storia di Crise, Achille sa vedere il problema comune, e si assume la responsabilità di agire, di proteggere Calcante, di convocare l'assemblea e di attaccare Agamennone, anche se è *basileuta*-

³⁵ La progettualità, con la scelta del tempo e della circostanza per la preparazione: *Od.* 11.439 σοὶ δὲ Κλυταιμνήστρη δόλον ἤρτυε τηλόθ' ἐόντι.

³⁶ Si può vedere il riconoscimento comparativo nei confronti di Achille dello stesso Agamennone dopo la morte, *Od.* 24.36-94.

tos.³⁷ Nei fatti si scontra proprio con un potere superiore e le cose giuste sono ovviamente difficili. Vedere il meglio, valutare i problemi e trovare le soluzioni sembra possibile, ma agire e applicare le proprie volontà rimane quasi impossibile.

Nella contesa le sue risposte sono comunque problematiche. E ancor più grave è la reazione di potere di Agamennone. L'impulso di Achille di uccidere Agamennone è frenato da Atena. La decisione di passare agli insulti, certo un suggerimento della dea, può diventare l'inizio della civiltà: significa non arrivare al sangue.³⁸ Poi Achille prende delle decisioni che danneggiano l'intero esercito, e alla fine anche se stesso. La sua volontà diventa la non-azione, l'Aventino, il ritiro dalla guerra. È qualcosa che ha delle conseguenze enormi, per la sua vita e per la vita dei compagni.

Perfino quando, con l'ambasceria del canto IX, potrebbe tornare indietro e cercare un rimedio, accettare un compromesso, non lo può più trovare. È fatta così la vita dei mortali, gli errori sono anche la loro storia. Non c'è più possibilità di contatto e di collaborazione tra Achille e Agamennone: *Il.* 9.374 οὐδέ τί οἱ βουλὰς συμφράσσομαι, οὐδέ μὲν ἔργον, «non voglio con lui concertare né piani né azioni». Nemmeno se v'è di mezzo la salvezza delle navi e dello schieramento acheo. Il pericolo, lo sappiamo dagli schemi epici e dalle formule, è quello di una *persis* alla rovescia, con l'incendio delle navi, la strage degli Achei, il *nostos* perduto.³⁹ La grande ambasceria di eroi formidabili come Odisseo, Fenice e Aiace Telamonio fallisce.⁴⁰ L'esito più immediato è nelle parole di Diomede, il quale, al ritorno della missione, sa cogliere la *hybris* di Achille che non accetta i doni e le preghiere, che non sa comprendere le potenzialità del-

37 Per i rapporti di potere cf. anche *Il.* 9.160 s. καί μοι ὑποσιτήτω ὅσσον βασιλεύτερός εἰμι | ἢ δ' ὅσσον γενηῆ προγενέστερος εὔχομαι εἶναι, «e mi obbedisca perché sono re più autorevole, | ed anche più vecchio d'età posso vantarmi di essere» (e similmente al v. 392). Queste parole di Agamennone, pur pronunciate per venire a patti con Achille, appaiono «insultanti» (Battezzato 2020, 130).

38 Così in effetti sembra, a guardare le teorie sull'insulto di Domaneschi 2020, xv: le ingiurie si sostituiscono alla violenza, lasciano aperta qualche possibilità.

39 L'impossibilità di una conciliazione vale di conseguenza per tutti gli Achei, è il risultato della *menis*, *Il.* 9.426 ἐμεῦ ἀπομνήσαντος. Cf., nel discorso di Fenice, *Il.* 9.435 s. οὐδέ τι πάμπαν ἀμύνειν νηυσὶ θοῆσι | πῦρ ἐθέλεις αἰδέηλον, ἐπεὶ χόλος ἔμπεισε θυμῷ («e proprio non vuoi dalle rapide navi | stornare il fuoco vorace, perché t'è entrato in cuore il rancore»).

40 Qualche spiraglio rimane però aperto, secondo Cozzo 2014, 278-83, part. 282 s.: «Tuttavia, bisogna aggiungere, i tre discorsi ottengono risultati parziali. Se Achille aveva opposto un netto rifiuto alle considerazioni di Odisseo, la sua posizione si modifica dopo le parole di Fenice, perché adesso l'eroe *vuole* almeno riflettere se l'indomani dovrà partire o restare ancora. Un ulteriore cambiamento positivo avviene dopo l'intervento di Aiace: Achille non esclude più il suo aiuto, ma si limita a rimandarlo al momento più critico». Insomma, la volontà di Achille non è del tutto sorda ai discorsi dell'ambasceria: si preparano così gli sviluppi successivi degli eventi.

la mediazione: *Il.* 9.699 s. ὁ δ' ἀγῆνωρ ἔστι καὶ ἄλλως | νῦν αὖ μιν πολὺ μᾶλλον ἀγνηρορίσιν ἐνήκας, «egli è sempre e comunque superbo: | molto più ancora adesso l'hai spinto a superbia». ⁴¹ La *menis* di Achille segue un preciso piano narrativo, che è espresso dalle ultime parole dell'eroe di fronte all'ambasceria. Per l'offesa di Agamennone, Ettore arriverà a incendiare le navi, ossia all'immagine della sconfitta ultima degli Achei: i Troiani si fermeranno solo davanti alle tende e alle navi di Achille (*Il.* 9.651-3). Questa è la volontà e queste sono le azioni. ⁴²

Ma le questioni che riguardano la volontà e il destino del più grande degli eroi achei hanno anche una prospettiva più ampia e drammatica rispetto all'incidente del momento e stanno nella scelta che Achille ha in sostanza già fatto prima ancora della morte di Patroclo e della vendetta necessaria che si compie con l'uccisione di Ettore.

A disposizione di Achille c'è la possibilità di scegliere tra due vie opposte. Egli ha accettato una vita breve, ma gloriosa, invece che una vita lunga e oscura (*Il.* 9.410-15): ⁴³

μήτηρ γάρ τέ μέ φησι θεὰ Θέτις ἀργυρόπεζα
διχθαδίας κῆρας φερέμεν θανάτοιο τέλος δέ.
εἰ μὲν κ' αὖθι μένων Τρώων πόλιν ἀμφιμάχομαι,
ὦλετο μὲν μοι νόστος, ἀτὰρ κλέος ἄφθιτον ἔσται·
εἰ δέ κεν οἴκαδ' ἴκωμι φίλην ἐς πατρίδα γαῖαν,
ὦλετό μοι κλέος ἐσθλόν, ἐπὶ δηρὸν δέ μοι αἰὼν
ἔσσεται, οὐδέ κέ μ' ὄκα τέλος θανάτοιο κιχέη.

Di me dice mia madre, la dea Teti dai piedi d'argento,
che due diversi destini mi portano verso la morte.
Se, rimanendo qui, continuo l'assedio alla città di Troia,
per me il ritorno è perduto, ma immortale sarà la mia gloria;
se invece ritorno a casa, nella mia terra nativa,
perduta è per me la splendida gloria, ma lunga sarà la mia vita,
presto, no, non mi coglierebbe il momento finale di morte.

⁴¹ Il comportamento di Achille sembra incomprensibile, perfino inaccettabile tra i giudizi della critica moderna. Vedi la discussione in proposito di Battezzato 2020, 123-5.

⁴² Sulle parole di Achille vedi Scodel 1989. L'indicazione puntuale del piano di azione di Achille è ripetuta quando è il momento di intervenire per Patroclo: *Il.* 16.61-3 ἦτοι ἔφην γε | οὐ πρὶν μνηστῶν καταπαυσέμεν, ἀλλ' ὅπότερ' ἂν δῆ | νῆας ἐμὰς ἀφίκηται αὐτῆ τε πτόλεμός τε («Avevo pur detto | che avrei smesso dall'ira, non prima, ma quando | il grido di guerra fosse giunto alle mie navi»).

⁴³ Hainsworth 1993, 116: «Akhilleus knows that his life will be short (and this knowledge, of course, redoubles the force of the heroic imperatives upon him), as is affirmed at 1.352, 1.417, 1.505, 18.95, 18.458, and 21.277; but this is the only point where Akhilleus is said to have a choice of destinies».

Ha la possibilità di scegliere e lo fa deliberatamente. Tra le due opzioni (διχθαδίας κήρας) sceglie *eroicamente* la vita gloriosa dal rapido destino (*Il.* 18.79-126). Ma, poi, nell'Aldilà, nell'incontro con Odisseo, si pente della sua scelta, e sono parole non meno memorabili (*Od.* 11.488-91):

μη δὴ μοι θάνατόν γε παραύδα, φαίδιμ' Ὀδυσσεῦ.
βουλοίμην κ' ἐπάρουρος ἔων θητευέμεν ἄλλω,
ἀνδρὶ παρ' ἀκλήρω, ὧ μὴ βίωτος πολὺς εἶη,
ἢ πᾶσιν νεκύεσσι καταφθιμένοισιν ἀνάσσειν.

Non abbellirmi, illustre Odisseo, la morte!
Vorrei da bracciante servire un altro uomo,
un uomo senza podere che non ha molta roba;
piuttosto che dominare tra tutti i morti defunti.

Certamente può valere la valutazione di Aristotele che abbiamo visto:

EN 3.2.1110b18 Τὸ δὲ δι' ἄγνοιαν οὐχ ἐκούσιον μὲν ἅπαν ἐστίν,
ἀκούσιον δὲ τὸ ἐπίλυπον καὶ ἐν μεταμελείᾳ.

Ciò che si compie per ignoranza è tutto non volontario, ma involontario è soltanto ciò di cui si prova dolore e lascia nel pentimento.

A posteriori la scelta di Achille potrebbe sembrare non volontaria, poiché non sapeva concretamente quello che l'aspettava nell'Aldilà. Non è proprio così, perché la coscienza del valore della vita, dell'amarezza della morte e dell'impossibilità di tornare dall'Aldilà è ben chiara nelle premesse delle parole della scelta. E sembrerebbero dire chiaramente che Achille avrebbe scelto la vita e non la gloria (*Il.* 9.406-9). Achille, però, ritornerà a combattere non per le ricchezze che gli offre Agamennone, che chiaramente - con parole impressionanti già nell'*Iliade* - non hanno nessun valore a confronto della vita, ma saranno altri eventi, altre passioni che decideranno del suo destino. Verrà la morte di Patroclo, e nulla potrà fermare la sua vendetta, fino all'uccisione di Ettore (*Il.* 18.79-93). Poi arriverà subito il tempo del suo destino.

6 La volontà multiforme di Odisseo

Odisseo è chiaramente diverso. Il *polytropos* nelle sue diverse interpretazioni serve.⁴⁴ Eroe degli infiniti *errores*, della *metis* e della resistenza. Ma è anche l'eroe della molteplicità, in tante prospettive, grazie alla serie formidabile degli epiteti tradizionali con il loro peso, in particolare tra *polymetis*, *polytlas*, *polyphron*, *polymechanos*, *poikilometes*.⁴⁵

Nella *protasis* dell'*Odissea* è già chiaro tutto. L'eroe vuole il ritorno dei compagni, secondo le migliori regole narrative e i codici del comando. E, naturalmente, vuole salvare anche la sua vita (*Od.* 1.5-9):⁴⁶

ἀρνύμενος ἦν τε ψυχὴν καὶ νόστον ἐταίρων.
ἀλλ' οὐδ' ὧς ἐτάρους ἐρρύσατο, ἰέμενός περ·
αὐτῶν γὰρ σφετέρησιν ἀτασθαλίησιν ὄλοντο,
νήπιοι, οἱ κατὰ βροῦς Ὑπερίονος Ἥελίοιο
ἦσθιον· αὐτὰρ ὁ τοῖσιν ἀφείλετο νόστιμον ἦμαρ.

per acquistare a sé la vita e il ritorno ai compagni.
Ma i compagni neanche così li salvò, pur volendo:
con la loro pietà si perdettero,
stolti, che mangiarono i buoi del Sole
Iperione: ad essi egli tolse il dì del ritorno.

C'è un preciso progetto di Odisseo che rispetta le giuste categorie del *nostos*. Vorrebbe essere come *Nestor*.⁴⁷ Ma fallisce proprio nel tentativo di salvare i compagni. La sua volontà c'è, ad ogni costo, con il massimo sforzo, con segno ripetuto (*Od.* 1.5 ἀρνύμενος, 6 ἰέμενός περ), anche se non c'è il risultato.

È il sistema di un'opposizione polare che agisce. È la loro follia a perdere i compagni, con la stessa parola che vale per Egisto (*Od.* 1.7

⁴⁴ *Od.* 1.1, 10.330. Vedi West 1981, 182.

⁴⁵ Notevole, tanto per comprendere il peso degli epiteti tradizionali, è il confronto con la serie degli attributi di Odisseo in Quinto Smirneo, che varia quella omerica, ma mantenendone il segno: QS 7.347 δαίφρονι, 11.358 δαίφρονα; 5.358, 5.449 δολόεντα; 5.292 δολομήτα, 5.571 μητιώντα, 5.143 περιφραδέος, 6.97 περίφρονι, 14.630 πινυτόφρονος, 7.189, 7.438 πυκμήδεος, 5.361 πολυτλήτου Ὀδυσῆος. Vedi Renker 2020, 60.

⁴⁶ Si può confrontare l'interpretazione di Hor. *Epist.* 1.2.21 s. *dum sibi, dum sociis reditum parat, aspera multa | pertulit, adversis rerum immersabilis undis*. Odisseo, in contrapposizione alla follia di Agamennone e di Achille (1.2.14 *delirant reges*), si contraddistingue per le sue qualità, fino a essere un esempio, ossia un buon paradigma: 1.2.17 s. *rursus, quid virtus et quid sapientia possit, | utile proposuit nobis exemplar Ulixen*. Oltre alla resistenza attraverso le peripezie, Odisseo ha la forza di non cedere al canto delle Sirene e agli incantesimi di Circe (1.2.23 *Sirenum voces et Circae pocula*).

⁴⁷ Sulle categorie del *nostos* felice e sul ritorno perfetto, ossia presto e bene, di Nestore, vedi Camerotto 2009, 169-93.

σφετέρησιν ἀτασθαλίησιν). Basterebbe questo per chi ascolta Omero, tutti i dubbi scompaiono, si sa subito come va a finire. Sono stolti come infanti, ossia νήπιοι: non hanno la cognizione di quello che fanno, non hanno il dominio della situazione e la capacità di capire le direzioni da prendere. Anzi, a trarre le somme epiche, sono la personificazione più tragica del detto proverbiale ῥεχθὲν δέ τε νήπιος ἔγνω,⁴⁸ forse capiscono qualcosa quando non c'è più rimedio. Ma sanno comunque quello che fanno, è una scelta. Lo discutono e lo decidono collettivamente, in maniera condivisa, mentre Odisseo è lontano. La loro volontà è una resa. In sostanza i compagni sono il contrario di Odisseo, servono almeno a farci capire questo. Potremmo dire che la differenza sta nella mancanza di una volontà che non si arrende mai, la chiamiamo epicamente *tleмосyne*, che si potrebbe tradurre «resistenza».⁴⁹ È parola complicata, la volontà c'entra.

Odisseo sicuramente ha le sue responsabilità, le sue colpe non da poco, e nel *nostos* ha contro tutti gli dei.⁵⁰ A cominciare da Atena,⁵¹ che poi pure gli viene in aiuto, naturalmente non senza ambiguità. E altre ostilità, neppure necessarie, l'eroe se le va cercando nel percorso, come quella di Poseidone.⁵² Ma la volontà di Odisseo è qualcosa di formidabile, il suo *nostos* senza fine è fatto di questo: l'eroe non si arrende mai, nemmeno quando sembra che sia finita per sempre. Nemmeno quando è lui stesso a dirlo, tra le onde di un mare in tempesta, che non c'è più nessuna speranza, che era di sicuro meglio morire a Troia.⁵³ È la forza intellettuale di non arrendersi e di dominare le si-

48 Il. 17.32, 20.198, cf. Hes. *Op.* 218 παθὼν δέ τε νήπιος ἔγνω.

49 L'opposizione rispetto ai compagni è sottolineata con funzione esemplare, a proposito dell'arrivo nell'isola di Circe, da Hor. *Epist.* 1.2.24 *quae si cum sociis stultus cupidusque bibisset*. La conseguenza è la perdita della dimensione umana per una ferina: 1.2.26 *vixisset canis immundus vel amica luto sus*.

50 Montiglio 2005, 48: «Odysseus, to be sure, is not presented as faultless. On the contrary, his faults vis-à-vis the gods hinder his return even before he blinds Poseidon's son and insults the god himself. Hermes tells Calypso that the Achaeans offended against Athena (5.108), who sent a woeful wind and huge waves. Odysseus is among the offenders».

51 L'ira di Atena per la questione del Palladio e della punizione di Aiace Oileo colpisce tutti gli Achei, nessuno escluso (*Od.* 3.135 μήνιος ἔξ ὀλοῆς γλαυκῶπιδος ὄβριμοπάτρης). Il *nostos* difficile di Odisseo rientra in questa prospettiva.

52 L'ostilità di Poseidone viene dalla maledizione di Polifemo, *Od.* 9.528-35. È una maledizione efficace, basta l'indicazione dell'ascolto del dio: *Od.* 9.536 τοῦ δ' ἔκλυε κίανοχαίτης. Alla maledizione poi corrispondono puntualmente i risultati.

53 *Od.* 5.297-312. Siamo nel percorso che da Ogigia porta a Scheria, con la tempesta finale. L'azione di Odisseo, la volontà e la capacità di resistere di fronte agli eventi del mare non viene meno neppure in questo caso, mentre sta per annegare. C'è una reazione e una volontà che lo salva (5.324-6). E l'eroe non si fida mai di nessuno, neppure quando ha l'aiuto divino di Ino Leukothea: quello che conta è saper vedere e prevedere gli eventi per scegliere il meglio (5.364 προνοῆσαι ἄμεινον). Quando arriva il momento più drammatico, che potrebbe vedere la morte di Odisseo ὑπὲρ μόρον, ossia contro il suo stesso destino e contro il racconto (5.436), attraverso una *if not-situation* intervie-

tuazioni, di interpretare le condizioni e di trovare le risposte adeguate. Momento dopo momento è necessario valutare, scegliere e agire. Con un equilibrio che gli permette di capire e di decidere consapevolmente il meglio.⁵⁴ Si tratta di districarsi tra i pericoli della realtà, con una immagine notevole nella *κακορραφίη ἀλεγεινῆ*, l'intraducibile «intrico doloroso dei mali» (*Od.* 12.26).⁵⁵ Odisseo è l'eroe che sa perfino rifiutare l'immortalità,⁵⁶ lo sappiamo bene, pur di compiere il suo *nostos*. A ogni costo vuole ritornare, anche se tardi e male.

Vediamolo alla prova con gli ultimi episodi, dopo la discesa nell'Altilà e la ripartenza da Aiaie. Il primo ostacolo saranno le Sirene: non c'è *nostos* per chi non sa riconoscere il pericolo e trovare le soluzioni (*Od.* 12.41 ἀδρείη). Volontà, conoscenza e progettualità vanno insieme: dall'altra parte c'è solo la fine, il *nostos* perduto.⁵⁷ Circe lo sa bene, e avverte Odisseo. Questo è l'unico aiuto, ma tutto sta nella *metis* dell'eroe. Anche di fronte all'impossibile la volontà funziona bene. Il pensiero può prevedere e agire. Odisseo, se *vuole*, può ascoltare il canto mortale delle Sirene: *Od.* 12.49 ἀτὰρ αὐτὸς ἀκούμεν αἴ κ' ἐθελήσθα.⁵⁸ Bisogna sapere e agire di conseguenza. È una volontà preordinata. Si decide prima e non sull'impulso del momento. È questo lo schema vincente, non si può cedere quando si è nel mezzo dell'azione, magari accecati dal panico o da prospettive sbagliate: anche se Odisseo supplicasse i compagni di liberarlo, non lo dovranno fare. Entrerebbe in azione altrimenti una *volontà* sbagliata, una *non-volontà*. Quando sarà il momento, il cuore di Odisseo vorrà ascoltare la voce bellissima delle Sirene, e non ci potrà essere difesa.⁵⁹ Questi sono solo gli avver-

ne Atena, che ha mutato la sua ostilità in favore. Ma quello che la dea offre all'eroe non è un salvataggio magico, bensì gli dona la *epiphrosyne*, ossia la capacità di giudicare la situazione e di trovare le soluzioni giuste: *Od.* 5.437 εἰ μὴ ἐπιφροσύνην δῶκε γλαυκῶπις Ἀθήνη. È in questo che identifichiamo la specifica virtù di Odisseo.

54 Per le valutazioni di Odisseo, ne troviamo una serie in sequenza nell'azione della tempesta scatenata da Poseidone e del naufragio, *Od.* 5.360 δοκέει δέ μοι εἶναι ἄριστον, 365 ἐπεὶ οὐ μὲν τι πάρα προνοῆσαι ἄμεινον, 442 τῆ δὴ οἱ εἰσίατο χῶρος ἄριστος, 474 ὡς ἄρα οἱ φρονέοντι δόασσαστο κέρδιον εἶναι. Di momento in momento, di pericolo in pericolo, si tratta sempre di individuare e scegliere la soluzione migliore.

55 Su questa immagine, che ben definisce il problema, vedi Heubeck 2003, 311. Per il termine *κακορραφίη* cf. *Od.* 2.236, *Il.* 15.16.

56 Pellizer 1989, 289: «Ulysse, offre en revanche le plus impressionnant exemple d'un jugement équilibré: n'ayant pas perdu de vue les limites que ne doit pas franchir celui dont le destin relève de la condition humaine, il s'avisera même de refuser consciemment l'immortalité que lui offrait par amour une divinité mineure, Calypso» (cf. anche Vernant 1989, 150-2).

57 È la definizione del *nostos* perduto: *Od.* 12.42 s. τῶ δ' οὐ τι γυνὴ καὶ νήπια τέκνα | οἴκαδε νοστήσαντι παρίσταται οὐδὲ γάνυνται («a lui mai più la moglie e i figli bambini | gli sono vicini, felici che a casa è tornato»).

58 Cf. *Od.* 12.160 οἶον ἔμ' ἠνώγει ὅπ' ἀκούμεν («Esortava che io solo ne udissi la voce»).

59 *Od.* 12.192 s. αὐτὰρ ἐμὸν κῆρ | ἦθελ' ἀκούμεναι («Allora il mio cuore | voleva ascoltare»).

timenti, si capisce qui quello che serve. L'azione sarà preparata poi con cura, con concreta destrezza, a cominciare dai tappi di cera per le orecchie dei compagni. Alla voce delle Sirene nessuna volontà si può opporre. È la forza della seduzione, dell'incanto. Non c'è volontà che possa resistere. La volontà può però agire prima. Una questione di preparazione, potremmo dire di prevenzione. È questo che funziona, non la potenza della risposta sul momento. Meno eroico, sicuramente, ma è solo questa la volontà che può ottenere i risultati. Anche contro le parole che verranno dall'eroe stesso legato all'albero della nave e che non potranno più essere il segno della sua volontà. Quando Odisseo chiederà ai compagni di slegarlo, questi dovranno stringere le funi ancor più forte.⁶⁰ L'obiettivo fa impressione, è quasi un cortocircuito, chi ascolta le Sirene ne ha diletto e sapienza: *Od.* 12.188 ἀλλ' ὄ γε τερψάμενος νείται καὶ πλείονα εἰδώς. Odisseo si prende tutto, anche le cose che non stanno insieme, come il canto mortale e la vita.

Continuiamo in questa serie di eventi. Dopo le Sirene vengono due possibilità, tra le Planktai, ossia le rupi erranti, da una parte e Scilla e Cariddi dall'altra. Anche se Circe gli dà le indicazioni utili, la scelta e l'azione stanno, di nuovo, solo nella volontà dell'eroe. Non tutto è preordinato tra le due diverse possibilità (*Od.* 12.57 ὅτι ποτέρη δὴ τοι ὁδὸς ἔσσειται) che Odisseo ha a questo punto chiare davanti (*Od.* 12.58 ἐρέω δέ τοι ἀμφοτέρωθεν). Bisogna decidere, per l'appunto bisogna mettere in gioco personalmente la propria volontà: *Od.* 12.57 s. ἀλλὰ καὶ αὐτός | θυμῷ βουλεύειν. Perché non è detto che gli dei ti proteggano come avviene per la nave Argo. In ogni caso sono scelte dure, c'è di mezzo un tributo di sofferenza, di morte, ma scegliere è necessario. È l'unica volontà che rimane.

Odisseo, prima di agire, vuole sapere. Di fronte alla minaccia di Scilla il suo impulso lo spingerebbe a tentare di opporsi al mostro divino. Sembra che non ci sia rimedio (*Od.* 12.223 ἄπρηκτον ἀνίην), perché non si può contendere con gli immortali, nemmeno se sono dei mostri. Odisseo si prende il rimprovero di Circe (*Od.* 12.116-20). Bisogna valutare che cosa è meglio, inutile voler fare gli eroi. Talvolta il calcolo è molto amaro, bisogna saper accettare il danno minore, ma non ci si può tirare indietro. Poi, nell'azione, Odisseo rincuora i compagni e ricorda le virtù con cui si possono superare anche mali più grandi (*Od.* 12.211 s. ἐμῇ ἀρετῇ βουλῇ τε νόφ τε | ἐκφύγομεν). A parte l'*arete*, la virtù dell'eroe, ci sono la volontà (βουλῇ) e l'intelletto (νόφ) che diventano indispensabili per sfuggire ai pericoli. Ai compagni Odisseo questa volta non dice nulla di Scilla. Il calcolo è giusto, Odisseo si fa carico della responsabilità per tutti, perché intuisce che già solo il pensiero del mostro avrebbe gettato tutti nel panico, pro-

⁶⁰ *Od.* 12.53 s., 163 s.

prio quando c'era invece la necessità di resistere e di agire.⁶¹ Anche pagando un prezzo carissimo. Peraltro Odisseo dimentica l'ordine di Circe di lasciar perdere le armi (*Od.* 12.227 *λανθανόμενῃ*). Un errore del quale non si dice quasi nulla: ma è evidente, le consuete categorie eroiche si rivelano insufficienti, serve qualcosa di più. Tentare di affrontare il mostro è comunque un errore. Odisseo è costretto ad assistere allo spettacolo più spietato, vede i compagni divorati da Scilla. Una grande scena dell'orrore. Inevitabile, ma va affrontata.

Trinachia, l'isola delle vacche di Helios, è l'episodio decisivo, quello che cambia la storia, sicuramente più dell'incidente del Ciclope. Non a caso se ne parla nella *protasis* del poema, come simbolo di un *nostos* grande e disastroso. Di nuovo c'è una scelta. Le vacche immortali non si possono toccare, altrimenti si prepara il fallimento definitivo del *nostos*, secondo il chiaro avvertimento di Circe: *Od.* 12.141 ὄψε κακῶς νεΐαι, ὀλέσας ἅπο πάντας ἑταίρους, «tardi ritorni e male, perduti tutti i compagni». Ma già l'aveva detto prima ancora con le stesse formule Tiresia, che giustamente aveva messo al centro di tutto proprio l'episodio delle vacche di Helios (*Od.* 11.104-17). Questo è l'ultimo impedimento, quello definitivo. La possibilità di tornare c'è, onviamente in nessun caso facile e senza sofferenze. Si può tornare anche contro i piani di Poseidone. È, però, una questione evidente di volontà, vale per Odisseo e vale per i compagni (*Od.* 11.104-5):

ἀλλ' ἔτι μὲν κε καὶ ὤς, κακά περ πάσχοντες, ἴκοισθε,
αἶ κ' ἐθέλης σὸν θυμὸν ἐρυκακέειν καὶ ἑταίρων.

Ma anche così potreste arrivare, pur subendo sventure,
se hai la volontà di trattenerne l'animo tuo e dei compagni.

Bisogna lasciar perdere le vacche (*Od.* 11.110 τὰς εἰ μὲν κ' ἄσινέας ἑάσας) e pensare al *nostos* (νόστου τε μέδῃαι). Altrimenti non c'è possibilità, le parole di Tiresia non lasciano dubbi (*Od.* 11.112-15):

εἰ δέ κε σίνῃαι, τότε τοι τεκμαίρομ' ὄλεθρον
νηΐ τε καὶ ἐτάροισ'. αὐτὸς δ' εἴ πέρ κεν ἀλύξις,
ὄψε κακῶς νεΐαι, ὀλέσας ἅπο πάντας ἑταίρους,
νηὸς ἐπ' ἄλλοτρίης δῆεις δ' ἐν πῆματα οἴκῳ.

Se però le molesti, allora prevedo rovina per te
per la nave e per i compagni: e tu, seppure ne scampi,

61 Chi ha l'onore del comando qualche volta ha questa dolorosissima responsabilità di nascondere qualcosa, se questo torna utile: *Od.* 12.223-5 Σκύλλην δ' οὐκέτ' ἐμυθεόμην, ἄπρηκτον ἀνίην, | μὴ πῶς μοι δεῖσαντες ἀπολλήξειαν ἑταῖροι | εἰρεσίης, ἐντὸς δὲ πυκάζοιεν σφέας αὐτούς («Non dissi di Scilla, calamità irrimediabile: | che i compagni, atterriti, non lasciassero | i remi e s'acquattassero dentro»).

tardi ritorni e male, perduti tutti i compagni, sopra una nave straniera; e a casa trovi dolori.

È la summa del *nostos* infelice. Il contrario di quello che dovrebbe essere il *nostos*: tutti i segni sono rovesciati. E coincide perfino con le formule della maledizione del Ciclope.⁶²

Nell'azione Odisseo si prende la responsabilità, ma sa valutare la necessità di condividere con i compagni le indicazioni di Circe (*Od.* 12.154 s. οὐ γὰρ χριὴ ἕνα ἴδμεναι οὐδὲ δὺ' οἴους | θέσφαθ'), dalle quali dipende la salvezza di tutti: *Od.* 12.156 s. ἀλλ' ἐρέω μὲν ἐγών, ἵνα εἰδότες ἢ ἢ θάνωμεν | ἢ κεν ἀλευάμενοι θάνατον καὶ κῆρα φύγοιμεν, «ma io voglio dirvele, perché conoscetele o noi moriamo | o scampiamo, schivando la morte e il destino». Anche se, come abbiamo già visto, in qualche caso è meglio non rivelare tutto.

Questa volta Odisseo dice ogni cosa ai compagni. Nell'isola di Trinachia non è questione di panico, di reazioni impulsive. Il tempo c'è, entrano in gioco la capacità di comprendere il rischio, la volontà e la resistenza. Perciò è indispensabile che tutti siano consapevoli dei pericoli, del doppio avvertimento di Tiresia e di Circe. Perché questa è la minaccia più grande: *Od.* 12.275 ἔνθα γὰρ αἰνότατον κακὸν ἔμμεναι ἄμμιν ἔφασκεν, «diceva che è qui, per noi, la sciagura più atroce».

Il primo tentativo, il migliore, è quello di evitare l'isola. Davanti alle coste di Trinachia l'idea di Odisseo di non fermarsi e di continuare la navigazione nella notte contraddice tutte le regole, le consuetudini dell'andare per mare, va contro i più normali desideri dei compagni. La loro reazione al consiglio di Odisseo non è diversa da quella che abbiamo visto per l'annuncio del viaggio tra i morti. Si spezza loro il cuore (*Od.* 12.277 τοῖσιν δὲ κατεκλάσθη φίλον ἦτορ). È la reazione emotiva, corale, di cui si fa portavoce Euriloco, il quale per l'appunto ricorda i pericoli della navigazione notturna, che neppure la volontà degli dei basta a evitare (*Od.* 12.290 θεῶν ἀέκητι ἀνάκτων). È un discorso che ha senso e che convince immediatamente tutti sulla nave. È proprio il comportamento dei compagni, la facile deriva della volontà collettiva contro gli avvertimenti più scomodi che diventa il segno del problema. Può succedere, anzi è la norma. Odisseo comprende il pericolo gravissimo, intuisce ciò che può accadere, riconosce che c'è qualcosa di più grande contro cui non è facile trovare un rimedio (*Od.* 12.295 καὶ τότε δὴ γίνωσκον, ὃ δὴ κακὰ μῆδετο δαίμων, «allora compresi che un dio meditava sventure»). Perché è subito evidente che si trova da solo contro tutti gli altri (*Od.* 12.297 μοῦνον ἐόντα). Questo è un motivo che si intreccia ad altri schemi narrativi

⁶² Cf. *Od.* 9.534 s. ὄψε κακῶς ἔλθοι, ὀλέσας ἅπο πάντας ἑταίρους, | νηὸς ἐπ' ἀλλοτρῆς, εὔροι δ' ἐν πῆματα οἴκῳ («tardi vi giunga e male, perduti tutti i compagni | sopra una nave straniera, e a casa trovi dolori»).

del ritorno e che diventerà dominante. Ma Odisseo ci prova ancora, chiede ai compagni un giuramento, una parola sacra che non può essere violata, non la si può sovvertire in nessun caso, in nessuna variazione delle condizioni. Serve come principio preventivo di sicurezza, una volontà preordinata che dovrebbe agire da garanzia nell'emergenza, contro le *atasthaliai*, contro la dissennatezza, la follia che uccide (*Od.* 12.300 ἀτασθαλίησι κακῆσιν). Ma con queste formule si capisce subito ciò che sta accadendo.

Una volta sbarcati sull'isola succede qualcosa, c'è un intervento di Zeus, concretamente i venti non permettono più di riprendere il mare. Odisseo tiene consiglio con i compagni, stabilisce la strategia con chiarezza. Bisognerà consumare i viveri che sono nella nave. Ma dopo un mese la situazione diventa difficile, insostenibile. Non ci sono più riserve. La necessità spinge a cercare rimedi (*Od.* 12.330 ἀνάγκη), la fame (*Od.* 12.332 λιμός) comincia a logorare la resistenza. Sono parole pericolose. Odisseo si allontana dai compagni all'interno dell'isola, rimane solo per pregare gli dei. Agisce in questo allontanamento la contrapposizione tra Odisseo e i compagni, di nuovo c'è il sonno dell'eroe al momento sbagliato. Naturalmente c'entrano gli dei, non c'è niente da fare. Il nuovo discorso di Euriloco ai compagni - in assenza di Odisseo - ha una direzione ben precisa. È una valutazione sul destino, è la resa della volontà. Resistere alla fame giorno dopo giorno è impossibile, è probabilmente la morte peggiore di tutte: meglio morire all'istante per l'ira degli dei in una tempesta in mezzo al mare. Quello che viene meno è proprio la *tlemosyne*, è lo stesso una volontà (βούλομ'), però opposta a quella di Odisseo: sta nella scelta dell'ἄπαξ, del farla finita una volta per tutte, invece di continuare a soffrire (*Od.* 12.350-1):

βούλομ' ἄπαξ πρὸς κύμα χανῶν ἀπὸ θυμὸν ὀλέσσαι
ἢ θηθᾶ στρεύεσθαι ἔων ἐν νήσῳ ἐρήμη.

voglio piuttosto aprire all'onda la bocca e morire
una volta, che a lungo languire in un'isola disabitata.

Mentre Odisseo è lontano i compagni mettono in opera la *metis* sbagliata, sacrificano le vacche immortali, e non hanno nemmeno l'orzo e il vino per i giusti riti: è un *mega ergon*, in senso tutto negativo, una empietà gravissima, mostruosa, che deve essere punita ad ogni costo: è una violenza (*Od.* 12.379 ὑπέρβιον) che altrimenti potrebbe sovvertire gli assetti del cosmo. Helios lo dice con chiarezza, sono cose che non si possono fare. Insomma il sole è pronto a non splendere più sugli dei e sui mortali. Zeus non può che agire di conseguenza, la punizione diventa necessaria, per chi ha sbagliato non c'è scampo.

Inutili sono i rimproveri di Odisseo quando ritorna tra i compagni, inutile cercare una soluzione, impossibile (12.392 s. οὐδέ τι

μῆχος | εὐρέμενοι δυνάμεσθα): i prodigi divini sono terribili e preparano gli sviluppi futuri. Quando ripartono, Zeus ovviamente scatena la tempesta, fa a pezzi la nave, gli uomini in mare sono trascinati via dalle onde, il dio toglie loro per sempre il ritorno: *Od.* 12.419 θεὸς δ' ἀποαίνυτο νόστον. Per i compagni è finita.

Per Odisseo le cose stanno diversamente. È qui tra i Feaci – e lo farà di nuovo in patria con la moglie – a raccontare quello che è successo. Nel disastro pensa e agisce ancora. La nave è in pezzi, ma riesce a legare l'albero spezzato alla chiglia con uno strallo, e a cavallo del relitto riesce a salvarsi. Con qualche altro notevole espediente dovrà ripassare da Scilla e Cariddi, ma non cede mai (*Od.* 12.437 νωλεμέως δ' ἐχόμεν), è pronto a ogni metamorfosi per adattarsi alle situazioni e uscirne (*Od.* 12.433 ὡς νυκτερίς): certo c'è anche un intervento divino, Odisseo lo riconosce. Ma è anche questo che fa la grandezza dell'eroe e della sua volontà. Poi, trascinato dal mare per nove giorni al decimo arriverà all'isola di Calipso.

7 Una conclusione dall'Aldilà, ovvero una *synkrisis* per gli eroi

Ritorniamo agli eroi che si incontrano all'Ade. Una scena utile per cercare di trarre qualche conclusione. Chiaramente quella che abbiamo è la versione di Odisseo. È il poema del suo ritorno, è il racconto in prima persona davanti a un pubblico, quello dei Feaci, che ama i canti e le storie degli eroi. Peraltro è detto esplicitamente più volte, e ripetutamente vediamo l'eroe in azione come narratore: conosce bene le strategie del racconto, sa narrare storie vere, sa inventare *pseudea* simili al vero.⁶³ Per Odisseo, lo sappiamo bene, dopo i dieci anni della guerra di Troia e soprattutto dopo dieci anni di un *nostos* che sembra perduto per sempre, il racconto degli *Apologoi* diventa la via per ritrovare se stesso, per ritornare dentro alla storia, per rientrare dalla morte nella vita. Merita di passare la notte ad ascoltarlo. Poi accadrà di nuovo anche per la moglie.

Questo è quello che abbiamo. Ma nell'Aldilà in qualche modo sentiamo anche la voce degli altri. Ed è notevole la *synkrisis* degli eroi, il confronto dei *paradeigmata* della guerra di Troia.⁶⁴ Nei dialoghi dei morti di Odisseo manca solo la risposta di Aiace, perché in questo caso non v'è più possibilità di dialogo.

⁶³ Cf. il giudizio di Alcinoo sui racconti di Odisseo, *Od.* 11.363-9. Merita di vedere quel che ne dice Luciano di Samosata nell'*incipit* programmatico delle *Storie vere* (1.1-5). Per i racconti di Odisseo, veri e falsi, vedi Grossardt 1998.

⁶⁴ Anche nella narrazione compendiarica del reincontro tra Odisseo e Penelope è ben in rilievo l'incontro con i compagni della guerra di Troia, accanto a Tiresia e alla madre: *Od.* 23.324 καὶ εἶσιδε πάντας ἑταίρους.

Nella *synkrisis*, nei fatti e per il nostro ragionamento, c'è una prima differenza fondamentale: Odisseo è vivo, anche se si trova tra i morti, è giunto qui *sensibilmente*, questa è la cosa eccezionale, la tappa indispensabile nella carriera eroica. La *metis*, la volontà è all'opera, può ancora mutare il suo destino. Anzi, Odisseo arriva quaggiù per interrogare Tiresia, proprio per le due questioni che contano, per sapere e per trovare le vie del ritorno.

Ma vi sono altre differenze per noi forse ancora più importanti. L'incontro con Agamennone funziona per opposizione. Sottolinea tutto ciò che agisce all'incontrario. Rivediamolo. La *psyche* del comandante in capo della grande spedizione è ἀχθυμένη, una afflizione che non può più avere rimedio. Agamennone riconosce Odisseo, e si abbandona subito a un pianto sonoro e copioso: è la prima reazione, e insieme protende le braccia per un abbraccio, per un contatto impossibile (*Od.* 11.387-94). Non può essere che un'assurda illusione, non siamo più tra gli uomini, siamo dopo la fine della storia: è chiaro, ci troviamo in una dimensione totalmente mutata, non più nel dominio delle possibilità e delle volontà umane. Per Agamennone si possono solo fare i conti. Nelle parole di Odisseo che lo interroga non ci può essere altro che compassione (*Od.* 11.395 ἐλέησά τε θυμῶ). È la verifica di un errore. Nel destino epico di Agamennone ci si potrebbe aspettare una morte eroica, nell'azione della guerra o della navigazione, ma come abbiamo visto non è così. Agamennone ha capito dopo che tutto è successo. Invece, quando era il momento, non ha intuito, non ha compreso nulla. Nella morte, la più miserabile tra tutte le morti (*Od.* 11.412 οἰκτίστω θανάτῳ), c'è l'impotenza del bue alla greppia (*Od.* 11.411), e vale in maniera simile anche per la fine dei compagni. L'eroe, che per il *geras* di Criseide è stato la causa dell'«ira funesta» e del canto dell'*Iliade*, non ha nemmeno quello che spetta a tutti, il diritto degli onori funebri.⁶⁵ L'unica volontà che conta, certo nulla di più terribile, nulla di *più cane*, è quella della sposa, di Clitemestra – lo dicono le parole, le associazioni tra i pensieri e le azioni, il progetto di un'impresa grande e terribile (*Od.* 11.427-9):

ὥς οὐκ αἰνότερον καὶ κύντερον ἄλλο γυναικός,
ἢ τις δὴ τοιαῦτα μετὰ φρεσὶν ἔργα βάληται·
οἷον δὴ καὶ κείνη ἐμήσατο ἔργον ἀεικές.

Nulla, così, è più orribile e più impudente della donna,
che si metta in mente azioni siffatte,
come la sconcia azione che ella tramò.

⁶⁵ Come abbiamo visto da *Od.* 11.425 s. Ed è da confrontare con gli onori funebri che ci sarebbero stati per Agamennone se fosse morto a Troia, è Achille che lo dice (*Od.* 24.30-2).

Qui si c'è la potenza della volontà. Di fronte alla quale l'unica risposta di Agamennone sono le sue illusioni, legittime ma immotivate (*Od.* 11.430-2). Fa la figura del *nepios*. Non gli resta, dopo il delitto e la fine infame, che dare giudizi. Pretende ancora di essere dalla parte del giusto. Insomma, non è in grado di cambiare neppure ora, nella sua cecità, nella sua arroganza. E così i consigli di cui è tanto generoso (*Od.* 11.441-3, 454-6), magari funzionano nel racconto, ma a Odisseo sicuramente non servono a molto. Sa già quello che deve fare, non si aspetta nulla, quello che conta sono i suoi piani che manda a effetto implacabilmente uno dopo l'altro, superando ogni difficoltà, valutando le situazioni che mutano, vincendo prima di tutto se stesso e i propri sentimenti. Odisseo, azione dopo azione, è in una storia che funziona giusto all'opposto rispetto a quella di Agamennone. È l'eroe della *metis*. Che sa pensare prima, e non dopo.

Diversa è la reazione di Achille nell'incontro che segue immediatamente. Riconosce subito quello che sta succedendo. I due eroi nella loro grandezza rimangono in ogni caso diversi l'uno dell'altro, un'altra opposizione polare, come sappiamo bene e come doveva essere nella contesa del primo canto di Demodoco (*Od.* 8.73-82).⁶⁶ È prima di tutto una questione intellettuale, una disposizione e una scelta verso il destino. Forse è stato sbagliato attribuirci il valore di una contrapposizione etica. Ma qualcosa, comunque, qui all'Ade è cambiato. Achille guarda con ammirazione, quasi con sgomento, alla *metis* di Odisseo. È la *metis* che ha la potenza di varcare i confini insuperabili tra la vita e la morte, è la *tlemosyne* di sostenere ciò che per tutti è insostenibile (*Od.* 11.473-6). Anche Odisseo fa la sua parte, come abbiamo già visto, secondo le buone regole del dialogo. La grandezza di Achille la riconosce subito e con belle formule. Sembra perfino che, per un rispetto delle convenienze, Odisseo non avverta fino in fondo le nuove questioni che contano. Oppure è la provocazione necessaria per aprire prospettive inattese. Odisseo magnifica la sorte di Achille, è il più fortunato di tutti gli uomini per gli onori che ha ricevuto tra i vivi, e anche tra i morti grande appare la sua potenza. Achille, però, se ascoltiamo la sua risposta, non va in cerca di conforto. Dice quello che è. Inutile fare il principe tra i morti. Anche lui a posteriori, quando non c'è più rimedio, ha compreso il proprio errore, la fragilità delle illusioni e delle sue scelte (*Od.* 11.488-91). Ma sembra averlo compreso fino in fondo. Perfino il *kleos*, il valore più grande, non appare più *aphthiton*.⁶⁷

⁶⁶ Il confronto più evidente è quello sulle strategie della guerra per la presa della città di Troia, tra l'astuzia di Odisseo e la forza di Achille. Cf. *schol. Od.* 8.75a1 Pontani καὶ δὴ παρὰ πτότον διαλεχθέντων Ὀδυσσεὺς καὶ Ἀχιλλεύως, τοῦ μὲν Ἀχιλλεύως ἀνδρείαν ἐπαινοῦντος τοῦ δὲ Ὀδυσσεὺς σύνεσιν μετὰ τὴν Ἑκτορος ἀναιρέσιν, ὁ μὲν βιάζεσθαι παρήνει (διὸ καὶ ἀνῆρέθη), ὁ δὲ δόλῳ μετελθεῖν.

⁶⁷ Sulle regole epiche del *kleos* degli eroi vedi Edwards 1988; Segal 1983. A questo proposito notevole è la valutazione che troviamo nell'incontro tra Achille e Antiloco nei

Vorrebbe poter ritornare sulla terra, anche per poco, per poter mettere in gioco di nuovo la sua volontà, anche solo per fare quello che deve, per aiutare e difendere il padre. L'unico vero conforto è il pensiero di Neottolema, le sue gesta, la *metis*, la *tlemosyne*, il *nostos*. C'è tutto. È l'unica concreta continuazione, sembra un Achille migliore, rimane una possibilità. Achille ne può avere una contentezza, una γηθοσύνη, non da poco (*Od.* 11.540). In fin dei conti può bastare.

Ma, ritornando indietro alle parole di Achille con le quali inizia l'incontro, possiamo valutare meglio Odisseo, a cominciare dall'epiteto *polymechanos* che ne indica la quintessenza.⁶⁸ Achille lo sa bene. Quello che contraddistingue Odisseo è la molteplicità di risorse per affrontare i problemi ogni volta diversi. Proprio a partire dalla situazione dell'incontro v'è il riconoscimento di una capacità progettuale, la potenza di un ardimento che sfida e osa violare i confini imposti dagli dei, dal fato e dalle leggi del cosmo (*Od.* 11.474-6):

διογενὲς Λαερτιάδη, πολυμήχαν' Ὀδυσσεῦ,
σχέτλιε, τίπτ' ἔτι μείζον ἐνὶ φρεσὶ μήσεαι ἔργον;
πῶς ἔτλης Ἄϊδόσδε κατελθέμεν, ἔνθα τε νεκροὶ
ἄφραδέες ναίουσι, βροτῶν εἶδωλα καμώντων;

Divino figlio di Laerte, Odisseo pieno di astuzie,
temerario, quale impresa più audace penserai nella mente?
Come ardisti venire nell'Ade, dove i morti
privi di senso dimorano, le ombre degli uomini estinti?

Diciamo che Odisseo sfida il destino con la sua *metis*: è una questione di volontà e di progettualità. Nel varcare il confine del mondo dei

Dialoghi dei morti di Luciano, dove i due eroi all'Ade discutono intorno a quello che è successo poco prima nella visita epica di Odisseo: Antiloco rimprovera ad Achille le sue parole, ma la risposta non lascia dubbi. Achille ha scelto la gloria per ignoranza, il *kleos*, che diventa un *doxarion*, una «glorizza» ridicola, non ha proprio nessun valore. È una vana illusione dei mortali, che non sanno nulla di vero intorno alla morte: Luc. *D. Mort.* 26 (15) 2 ἀλλὰ τότε μὲν ἄπειρος ἔτι τῶν ἐνταῦθα ὧν καὶ τὸ βέλτιον ἐκείνων ὀπότερον ἦν ἀγνοῶν τὸ δύστηνον ἐκείνο δοξάριον προετίμων τοῦ βίου, νῦν δὲ συνίημι ἦδη ὡς ἐκείνη μὲν ἀνωφελής, εἰ καὶ οἱ μάλιστα οἱ ἄνω ῥαψωδήσουσιν («Allora, poiché ero ancora inesperto del mondo di qua e ignoravo quale dei due fosse il migliore, stimavo quella povera glorizza più della vita, ma ora capisco che essa è inutile, anche se quelli di lassù continueranno a celebrarla con le loro rapsodie più di ogni altra cosa», trad. V. Longo).

68 Si tratta di formule, ma hanno un senso, a partire dalle dinamiche della «traditional referentiality»: *Od.* 11.473 πολυμήχαν' Ὀδυσσεῦ. Una buona definizione per la potenza degli epiteti epici, per averne una corretta percezione, è in Bakker 1995, 103 s. «The noun-epithet formulas represent the heroes and gods of the epic world in their quintessential identity but at the same time they constitute the speech units of the epic tradition in their quintessential form, with a length, a prosody, and a rhythmic profile that best suits the rhythmic flow of the discourse of the epic performance as the stylization of ordinary speech».

morti ricorda le virtù di Sisifo, dal quale qualcuno dice che Odisseo discenda. Conoscenza dei problemi e ogni volta la volontà di affrontarli fino in fondo, la capacità di scegliere e di decidere. Sisifo da questo punto di vista è eccezionale, è la personificazione della *sophia* fin nel nome raddoppiato. Riesce ben due volte a vincere la morte. Rimane in questo insuperabile, ma Odisseo è sulla buona strada. La sua *metis* vale, come abbiamo visto, in tutte le situazioni, e così varrà anche per il rientro in patria, perfino con la moglie, secondo i buoni suggerimenti di chi ha sbagliato tutto. Insomma, è pronto a ingannare tutto e tutti, perfino Atena.

Certo, per Odisseo rimane in sospeso l'incontro con Aiace (*Od.* 11.543-67). V'è la percezione di una *metis* che suscita anche molti dubbi. Ma lo vediamo e lo sappiamo bene, è lo stesso Odisseo che con amarezza ripensa alla vicenda delle armi e delle sue conseguenze. Era meglio agire diversamente. Anche in questo c'è una *metis*. Sa riconoscere i propri errori, sa adottare perfino la prospettiva degli altri. Almeno sembra così per la vicenda delle armi di Achille (*Od.* 11.548). Anche se ovviamente ai propri errori non c'è più possibilità di rimedio, nemmeno per Odisseo.

Bibliografia

- Bakker, E.J. (1995). «Noun-epithet Formulas, Milman Parry, and the Grammar of Poetry». Crielaard, J.P. (ed.), *Homeric Questions*. Amsterdam: J.C. Gieben, 97-125.
- Battezzato, L. (2020). *Leggere la mente degli eroi. Ettore, Achille e Zeus nell'“Iliade”*. Pisa: Edizioni della Normale.
- Burkert, W. (2009). «Pleading for Hell: Postulates, Fantasies, and the Senselessness of Punishment». *Numen*, 56, 141-60.
- Camerotto, A. (2009). *Fare gli eroi. Le storie, le imprese, le virtù: composizione e racconto nell'epica greca arcaica*. Padova: Il Poligrafo.
- Camerotto, A. (2017). «Dioniso in scena per il teatro e per la città». Cuppone, R. (a cura di), *Tra Venezia e Saturno. Storia, drammaturgia e poesia per Paolo Puppa*. Pisa: Titivillus, 108-18.
- Camerotto, A. (2020a). «Tityos, ovvero della giustizia eterna». Camerotto, A.; Pontani, F. (a cura di), *Dike. Ovvero della giustizia tra l'Olimpo e la Terra*. Milano; Udine: Mimesis, 49-61.
- Camerotto, A. (2020b). «L'orgoglio Sisifo, ovvero della resistenza». Camerotto, A.; Pontani, F. (a cura di), *Anthropos. Pensieri, parole e virtù per restare umani*. Milano; Udine: Mimesis, 195-213.
- Cerchiai, L. (1984). «*Geras Thanonton*: note sul concetto di 'belle mort'». *AION ArchStAnt*, 6, 39-69.
- Cozzo, A. (2014). «Nel mezzo». *Microfisica della mediazione nel mondo greco antico*. Pisa: Pisa University Press.
- de Jong, I. (2001). *A Narratological Commentary on the “Odyssey”*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Domaneschi, F. (2020). *Insultare gli altri*. Torino: Einaudi.

- Edwards, A.T. (1988). «ΚΛΕΟΣ ΑΦΘΙΤΟΝ and Oral Theory». *CQ*, 38, 25-30.
- Finkelberg, M. (1987). «The First Song of Demodocus». *Mnemosyne*, 40, 128-32.
- Garland, R.S.J. (1982). «*Geras Thanonton*: An Investigation into the Claims of the Homeric Dead». *BICS*, 29, 69-80.
- Grossardt, P. (1998). *Die Trugreden in der Odyssee und ihre Rezeption in der Antiken Literatur*. Bern: P. Lang.
- Hainsworth, B. (1993). *The Iliad: A Commentary. Vol. III, Books 9-12*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Heubeck, A. (a cura di) (2003). *Omero. Odissea. Vol. III, Libri IX-XII*. Milano: Mondadori.
- Heubeck, A.; West, S. (a cura di) (1981). *Omero. Odissea. Vol. I, Libri I-IV*. Milano: Mondadori.
- Kirk, G.S. (1985). *The Iliad: A Commentary. Vol. I, Books 1-4*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Montiglio, S. (2005). *Wandering in Ancient Culture*. Chicago; London: The University of Chicago Press.
- Pellizer, E. (1989). «Figures narratives de la mort et l'immortalité: Sisyphe et autres histoires». *Metis*, 4, 269-90.
- Renker, S. (2020). *A Commentary on Quintus of Smyrna, "Posthomerica" 13*. Bamberg: University of Bamberg Press.
- Scodel, R. (1989). «The Word of Achilles». *CPh*, 84, 91-9.
- Segal, C. (1983). «Kleos and its Ironies in the *Odyssey*». *AC*, 52, 22-47.
- Sourvinou-Inwood, C. (1986). «Crime and Punishment: Tityos, Tantalos and Sisyphos in *Odyssey* 11». *BICS*, 33, 37-58.
- Swain, S. (1988). «A Note on *Iliad* 9.524-99: The Story of Meleager». *CQ*, 38, 271-6.
- Vernant, J.-P. (1989). *L'individu, la mort et l'amour*. Paris: Gallimard.
- Willcock, M. (1964). «Mythological Paradeigma in the *Iliad*». *CQ*, 14, 141-54.

Paradeigmata voluntatis

All'origine della concezione moderna di volontà

a cura di Elisabetta Cattanei e Stefano Maso

Λ'ἰσχύς cynique entre la maîtrise de soi socratique et le *tonos* stoïcien : un volontarisme ?

Julien Decker

Université Bordeaux Montaigne, France

Abstract Cynic philosophy is often described as a philosophy of will. Its use of the word ἰσχύς would be an important step to the emergence of *voluntas* and to the Stoic *tonos*. However, determining whether Cynics defined ἰσχύς as a concept is difficult, as its occurrences are few. Instead, considering the essentiality of strength in virtue, whatever Greek words they use, may help us. One of the main questions for Ancients was: what does virtue require to exist and bring to happiness? For most of philosophers, sentences like these may be found in Diogenes Laertius' doxographies. Strength is not considered as an overriding good. Plato classifies it as a bodily good and Stoics as an *adiaphoron*. Yet Antisthenes talks about a Socratic strength which is necessary to virtue. Only Xenophon's texts can help us to understand what this expression means. My hypothesis is that Cynics merely seriously take the matter of Socratic endurance as bodily strength and consider that knowledge is not sufficient for good actions. They do not spiritualise strength but consider it as the essential quality of virtue, which they get by a harsh training to pains. This is how *voluntas* can subsequently appear.

Keywords Cynicism. Will. Stoicism. Socrates. Strength.

Sommaire 1 Introduction. – 2 Les divers usages d'ἰσχύς. – 2.1 L'ἰσχύς c'est la force, voire la violence. – 2.2 De faibles occurrences qui ne permettent pas l'émergence d'un concept unitaire. – 2.3 L'ἰσχύς et ses synonymes parmi les biens corporels. – 2.4 L'ἰσχύς annonce-t-elle le τόπος stoïcien. – 3 Force, robustesse, endurance. ... – 3.1 Socrate comme *paradeigma* de la force. – 3.2 L'ascèse socratique chez Xénophon. – 3.3 La lutte et l'habitude.



Edizioni
Ca' Foscari

Lexis Supplementi | Supplements 5

Studi di Filosofia Antica | Lexis Ancient Philosophy 2

e-ISSN 2784-9759 | ISSN 2784-9201

ISBN [ebook] 978-88-6969-583-4 | ISBN [print] 978-88-6969-584-1

Peer review | Open access

Submitted 2021-04-26 | Accepted 2021-11-23 | Published 2021-12-13

© 2021 | Creative Commons Attribution 4.0 International Public License

DOI 10.30687/978-88-6969-583-4/002

1 Introduction

Les philosophes cyniques de l'Antiquité, en privilégiant l'acte sur la parole, renouvellent profondément les pratiques philosophiques. Quoique très proches du modèle de Socrate, ils ne cherchent que peu le débat avec les insensés et préfèrent l'ostension de leur conduite exemplaire. En cela, ils sont des *paradeigmata voluntatis*, des exemples de volonté, érigeant même Héraclès au statut de premier Cynique.¹

Il est difficile de se référer à une source directe qui confirme que les Cyniques s'auto-proclamaient *paradeigmata*. La chrie la plus intéressante en ce sens est celle que l'on trouve en D.L. 6.35 et selon laquelle Diogène affirme « imiter les maîtres de chœur car ces derniers donnent un ton au-dessus, pour que les autres puissent atteindre le ton qu'il convient ».² On trouve quand même le terme παράδειγμα quand il s'agit de valoriser les bons Cyniques, par exemple chez Épictète³ et l'empereur Julien.⁴ Sénèque fait de Démétrius un *exemplum*⁵ et un témoin du vrai (*testis veri*).⁶

Toutefois, si le caractère exemplaire est facile à repérer dans les textes qui nous sont parvenus, la question de la volonté, de son côté, exige des précisions et des nuances beaucoup plus détaillées. En effet, d'une part, nous ne trouvons pas dans les textes les termes grecs de προαίρεσις, βούλησις ou βούλευσις⁷ ni le latin *voluntas*.⁸ Et pourtant, il semble évident que le Cynisme soit une philosophie de la volonté ; c'est du moins ainsi qu'il est décrit par un grand nombre

1 Cf. Iul. or. 9.8 (187C). Julien cite, apparemment, les propos du Cynique Ἐνομαός.

2 D.L. 6.35 (SSR V B 266) μιμῆσθαι ἔλεγε τοὺς χοροδιδασκάλους· καὶ γὰρ ἐκείνους ὑπέ-
τόνον ἐνδιδόναι ἕνεκα τοῦ τοὺς λοιποὺς ἄψασθαι τοῦ προσήκοντος τόνου.

3 Les deux premiers livres des *Entretiens* contiennent peu de références au Cynisme. C'est le livre 3 qui véritablement en fait un sujet conséquent de l'enseignement d'Épictète. Toutefois c'est au livre 4 que le Cynique acquiert le statut de *paradeigma* à égalité avec Socrate (cf. Arr. *Epict.* 4.1.152, 159, 170) au point d'être défini par le dieu en personne comme *paradeigma* (cf. Arr. *Epict.* 4.8.29-30).

4 Cf. Iul. or. 9.18 (201C-D). Toutefois, dans ce passage, Julien souligne l'utilité des Cyniques non seulement pour leurs exemples mais également pour leurs discours : il renverse donc ce à quoi on les associe habituellement.

5 Sen. *ben.* 7.8.

6 Sen. *ep.* 20.9. Dans les *Lettres*, il réserve le terme d'*exemplum* aux Stoïciens illustres de l'époque républicaine (cf. Sen. *ep.* 98.13).

7 Nous laissons de côté la question du Cynique tardif Ἐνομαός de Gadara qui, dans des fragments qui nous sont parvenus grâce à Eusèbe, semble polémiquer avec les Stoïciens sur la question de la liberté et du destin en reprenant les concepts stoïciens.

8 À nouveau, nous laissons de côté Sen. *prov.* 5.20 dans lequel Démétrius reproche aux dieux de ne pas faire connaître leur *voluntas*. Outre le caractère audacieux du propos, nous pouvons craindre que Sénèque, par son écriture, ainsi que le milieu stoïcien que Démétrius fréquente n'influencent le vocabulaire.

de commentateurs. Par exemple, O. Flores-Júnior définit ce courant comme « un acte d'affirmation de la volonté, qui a *volontairement* renoncé à la spéculation théorique et aux systèmes de pensée ».⁹ M.-O. Goulet-Cazé insiste sur l'entrée du concept de volonté dans la morale avec le Cynisme.¹⁰ D'ailleurs, et c'est le troisième point important, la chercheuse reconnaît dans le terme d'ἰσχὺς l'émergence de la volonté.¹¹

Toutefois, si ἰσχὺς exprime l'idée d'un volontarisme, le terme pose trois problèmes : premièrement, ses occurrences sont très peu nombreuses et souvent relatives à Antisthène ; deuxièmement, il n'est pas établi qu'Antisthène soit bien le premier Cynique ; enfin, ἰσχὺς ne signifie pas volonté mais force.

2 Les divers usages d'ἰσχὺς

C'est chez Antisthène en effet, dont on peut légitimement douter qu'il ait fondé l'école cynique mais qui en a probablement posé les idées directrices, que l'on trouve la majorité des occurrences. En particulier, deux titres dans la bibliographie proposée par Diogène Laërce associent l'ἰσχὺς au modèle cynique, Héraclès : d'une part *Héraclès majeur* ou *Sur la force*¹² et d'autre part *Héraclès* ou *Sur la prudence* ou *Sur la force*.¹³ Quand bien même les sous-titres n'eussent pas été choisis par l'auteur, ils ont pour avantage de nous donner une indication sur le contenu d'œuvres que nous ne possédons plus ; ainsi était-il plausible que la notion d'ἰσχὺς y fût approfondie.

Une raison toutefois de penser que la question de l'ἰσχὺς était importante tient à la présence du terme dans l'exposé de l'ascèse au sein de la doxographie laërtienne de Diogène de Sinope ; mais ἰσχὺς y est associée à εὐεξία.¹⁴ Or, cette conjonction crée une redondance qui n'est pas sans poser problème, comme nous le verrons ci-après.

⁹ Flores-Júnior 2013, 10.

¹⁰ Cf. Goulet-Cazé 2005, 19 : « C'est avec lui [Antisthène] que la volonté fit son entrée dans la sphère morale grecque, dès lors qu'à ses yeux la principale composante de l'acte vertueux était la force » ; Goulet-Cazé 2010, 110 : « Autre nouveauté, et de taille : c'est avec les Cyniques que la volonté fait son entrée dans la morale. Diogène propose en effet une méthode spécifique et originale, l'ascèse, directement fondée sur ce que nous appelons la volonté » ; Goulet-Cazé 2008, 417 : « la volonté [...] se trouve érigée en ressort de la pratique morale ». Voir également Goulet-Cazé 1986, 146, 153 note 51 ; 1999, 671.

¹¹ Cf. Goulet-Cazé 1986, 3507 : « il battit en brèche l'intellectualisme socratique en faisant intervenir dans l'acte vertueux cette force (*ischus* / ἰσχὺς) qu'avait manifestée Héraclès, qu'incarna Socrate, et que nous pouvons appeler la volonté ».

¹² D.L. 6.16 (SSR V A 41) Ἡρακλῆς ὁ μείζων ἢ περὶ ἰσχύος.

¹³ D.L. 6.18 (SSR V A 41) Ἡρακλῆς ἢ περὶ φρονήσεως ἢ ἰσχύος.

¹⁴ D.L. 6.70 (SSR V B 291).

Enfin, il est vrai que le *τόνος* stoïcien, dont certains affirment qu'il hérite du *πόνος* cynique,¹⁵ est caractérisé par son *ἰσχὺς*.¹⁶ Toutefois, ce terme pose un certain nombre de problèmes et pour en apprécier toute la valeur dans une émergence de la volonté, il convient de rappeler les quatre motifs pour lesquels il en reste éloigné.

2.1 L'ἰσχὺς c'est la force, voire la violence

Ce terme ne signifie nullement volonté, mais force, par exemple la force athlétique chez Pindare.¹⁷ Il renvoie à une capacité, une puissance, un pouvoir et non à un vouloir. La dimension physique l'emporte sur la dimension psychique à tel point qu'il tend à signifier violence également. Dans la *Théogonie* d'Hésiode, le terme est associé à βίη pour évoquer la robustesse, la puissance physique des Cyclopes.¹⁸ On le trouve pour désigner la force de l'androgyné dans le mythe d'Aristophane,¹⁹ la force d'une armée ou de sa position,²⁰ la puissance des dieux chez les tragiques.²¹ Ces quelques références n'ont aucune prétention à l'exhaustivité ; elles nous servent seulement ici à souligner combien le terme d'ἰσχὺς n'exprime pas voire n'inclut pas de fonction volitive. La force mentionnée est à la fois une puissance et une robustesse.

2.2 De faibles occurrences qui ne permettent pas l'émergence d'un concept unitaire

Si le terme et ses dérivés sont très employés par les Stoïciens, il est plus difficile de les déceler dans les témoignages sur le Cynisme. L'empereur Julien ne semble pas en connaître la valeur cynique puisqu'après avoir rappelé les fameux vers tragiques de Diogène où ce dernier se dit sans patrie, il enseigne « aux Cyniques ignorants » l'importance de la liberté sans laquelle les autres biens, richesses,

¹⁵ Cf. Pohlenz 1964, 125-6 ; Voelke 1973, 947 : « on a tout lieu de penser que la notion stoïcienne de *tension* reprend et approfondit la notion cynique d'*effort* (*ponos*) » ; Goulet-Cazé 1986, 165-7.

¹⁶ Cf. *SVF* I 514 ; I 563 ; III 278. Epictète (Arr. *Epict.* 2.23.18) réemploie différemment l'adjectif : rien n'est plus fort (*ἰσχυρότερον*) que la *προαίρεσις*.

¹⁷ Cf. Pind. *Isth.* 4.116.

¹⁸ Hes. *Th.* 146.

¹⁹ Plat. *Smp.* 190B.

²⁰ Cf. Thuc. 1.118, 4.35, 6.85, etc. ; Xen. *An.* 1.18.22, *Cyr.* 1.4.19, *Ath.* 1.15, etc. ; Aesch. *Pers.* 12, 149, 590 ; Eur. *Tro.* 754.

²¹ Cf. Aesch. *Sept.* 226, 1080 ; Soph. *Ai.* 118, etc.

beauté et vigueur du corps (σώματος ἰσχύς) reviennent au maître de l'esclave :²² il se réfère, comme nous le verrons, à une liste usuelle des biens.

Par ailleurs, la présence du terme au début de l'exposé de l'ascèse cynique n'est pas décisive pour plusieurs raisons, la principale étant que l'ascèse semble être décrite avec un vocabulaire stoïcien. En effet, selon M.-O. Goulet-Cazé,²³ la distinction initiale entre une ascèse psychique et une ascèse somatique (τὴν μὲν ψυχικὴν, τὴν δὲ σωματικὴν)²⁴ ne semble pas d'origine cynique mais stoïcienne ; l'affirmation que l'entraînement physique engendre des φαντασίαι est également suspecte.²⁵

L'œuvre de Diogène Laërce relie assez explicitement les Stoïciens à Antisthène et ainsi à l'héritage socratique par l'intermédiaire des Cyniques. Dès lors, cette stratégie nous autorise à suspecter l'affirmation fondatrice d'Antisthène d'une réécriture postérieure : « La vertu est suffisante pour le bonheur, n'ayant besoin de rien, si ce n'est d'une force socratique ».²⁶ En particulier, le doxographe semble opérer des choix quant aux éléments doctrinaux qui permettent de créer des échos entre les livres 6 et 7 ; les résumés doxographiques de façon générale semblent répondre à des attentes encyclopédiques quant à la définition de la vertu ou du sage, ce qui engendre des formules convenues du type « La vertu est suffisante... »,²⁷ « le sage (ne) se mariera (pas)... », etc.²⁸ Cette stratégie est repérable par l'hypothèse suggérée à un paragraphe suivant : « Il semble qu'il [Antisthène] ait

22 Iul. or. 9.15 (195D).

23 Cf. Goulet-Cazé 1986, 218 : « Quant aux paragraphes *a, b, c*, [les deux premières phrases de D.L. 6.70] qui ouvrent le passage et développent la théorie d'une double ascèse à finalité morale, nous en refusons la paternité à Diogène pour des raisons purement doctrinales et y décelons un point de vue stoïcien proche de celui de Musonius ».

24 D.L. 6.70 (SSR V B 291).

25 K. von Fritz relève d'autres éléments stoïciens et en conclut qu'il s'agit d'un faux rédigé par un Stoïcien et attribué à Diogène (cf. von Fritz 1926, 58-9), ce à quoi M.-O. Goulet-Cazé (1986, 204) répond toutefois : « D'une part, aucun des termes en question, y compris φαντασίαι, n'est à ce point spécifique d'une école philosophique qu'il ne puisse avoir été employé par les philosophes des autres écoles. D'autre part, les doctrines que ce vocabulaire sert à exprimer sont beaucoup plus importantes que ce vocabulaire lui-même ».

26 D.L. 6.11 (SSR V A 58) αὐτάρκη δὲ τὴν ἀρετὴν πρὸς εὐδαιμονίαν, μηδενὸς προσδεομένην ὅτι μὴ Σωκρατικῆς ἰσχύος.

27 Dans la doxographie de Platon, on retrouve la même formule de présentation suivie d'une évocation de l'ἰσχύς : « La vertu suffit au bonheur ; mais elle a besoin en sus des instruments que sont les avantages corporels : force, santé, acuité sensorielle, etc., et aussi des biens extérieurs : richesse, naissance et réputation » (D.L. 3.78, trad. L. Brisson τὴν δ' ἀρετὴν αὐτάρκη μὲν εἶναι πρὸς εὐδαιμονίαν. ὄργανον δὲ προσδεῖσθαι τῶν περὶ σῶμα πλεονεκτημάτων, ἰσχύος, ὑγείας, εὐαισθησίας, τῶν ὁμοίων· καὶ τῶν ἐκτός, οἷον πλοῦτου καὶ εὐγενείας καὶ δόξης). Voir ci-après.

28 Cf. Goulet-Cazé 2003, 173-81 ; Gugliermi 2006, 133.

donné l'impulsion à la très virile école stoïcienne », ²⁹ la qualité virile pouvant rappeler la notion de force. De plus, la référence à Socrate est rare chez les Cyniques au contraire des Stoïciens, comme le souligne A. Long : « Les premiers stoïciens avaient fait tellement d'emprunts au Socrate de Platon, et, dans une moindre mesure, au Socrate de Xénophon, que les membres de l'école étaient heureux d'être appelés 'socratiques' ». ³⁰ Par ailleurs, on retrouve une formule tout à fait similaire dans la doxographie stoïcienne :

“[...] la vertu est suffisante en vue du bonheur, méprisant ce qui semble créer des ennuis”. ³¹ Cependant, Panétius et Posidonius affirment que la vertu n'est pas suffisante, mais ils disent qu'il est besoin de la santé, de ressources et de l'ἰσχὺς. ³²

Les deux définitions concurrentes permettent de déceler, à l'intérieur de la Stoa, un débat visant à discuter l'héritage cynique. Il est étonnant que Panétius et Posidonius, les représentants d'un Stoïcisme hostile aux extravagances cyniques, tiennent des propos sur la vertu et la force mais, à vrai dire, ils dissocient plutôt vertu et ἰσχὺς, quoique nécessaires toutes deux, et se distinguent ainsi de la tradition cynique.

Ce parallèle renforce l'hypothèse que soutiennent à la fois M.-O. Goulet-Cazé et I. Gugliermi ³³ et selon laquelle les *Vies* de Diogène Laërce reflètent un courant de pensée visant à renforcer la lignée de Socrate aux Stoïciens, au moyen d'Antisthène ; les Cyniques permettent cette transition. Les différentes doxographies mettent en avant les positions de chaque secte sur un nombre limité de *topoi* et M.-O. Goulet-Cazé démontre qu'ils sont évoqués de « façon quasiment mécanique ». ³⁴ En ce qui concerne Antisthène, Diogène Laërce semble avoir utilisé deux doxographies « fortement stoïcisées » ³⁵ et rédige, à la fin du livre 6, une transition inspirée d'Apollodore de Séleucie, dont le but est de montrer la proximité entre les écoles cynique et stoïcienne. Or, c'est Antisthène qui y est fortement présent à

²⁹ D.L. 6.14 (SSR V A 22) Δοκεῖ δὲ καὶ τῆς ἀνδρωδεστάτης Στωικῆς κατάρξει.

³⁰ Long 2005, 404. Voir également Voelke 1973, 194 : « pour de nombreux disciples - spécialement les cyniques - la vie de Socrate fut avant tout une leçon de force. On a donc tout lieu de penser qu'en mettant la volonté au cœur de la connaissance le stoïcisme demeure fidèle à l'inspiration socratique ».

³¹ Le texte de Diogène Laërce manque de clarté : selon le contexte, il peut citer aussi bien Zénon, Chrysippe que Hécaton.

³² D.L. 7.128 “αὐτάρκης ἐστὶ καὶ ἡ ἀρετὴ πρὸς εὐδαιμονίαν καταφρονοῦσα καὶ τῶν δοκούντων ὀκληρῶν”. Ὁ μὲντοι Παναίτιος καὶ Ποσειδώνιος οὐκ αὐτάρκη λέγουσι τὴν ἀρετὴν, ἀλλὰ χρεῖαν εἶναι φασὶ καὶ ὑγείας καὶ χορηγίας καὶ ἰσχύος.

³³ Cf. Goulet-Cazé 1999, 659-60 ; Gugliermi 2006, 44-6.

³⁴ Goulet-Cazé 2003, 173. Voir également Goulet-Cazé 1992, 3951.

³⁵ Goulet-Cazé 2003, 158.

nouveau. Dès lors, il est difficile d'utiliser D.L. 6.11 pour établir l'importance d'ἰσχύς dans le Cynisme : Antisthène en a probablement fait le thème central de deux dialogues mais l'importance conférée à cette notion tient également à une stratégie par certains courants du Stoïcisme de se revendiquer d'Antisthène et de Socrate. Que soit choisie une citation qui fait de l'ἰσχύς la caractéristique de Socrate, dont la musculature n'était pourtant pas un signe distinctif, en est probablement la preuve.

Un passage de Lucien et un autre du pseudo-Lucien auteur du dialogue *Le Cynique* peuvent laisser penser que les Cyniques se souciaient bien de l'ἰσχύς. Le passage de Lucien est très succinct et difficile d'utilisation : au début de la *Vie de Démonax*, il affirme que Sostrate le Béotien est autant digne de mémoire que Démonax et qu'il lui a déjà consacré un livre ; hélas, nous ne le possédons plus. Sostrate n'est pas qualifié de Cynique, pas même de philosophe, mais de « surnaturel quant à la vertu de son corps » (σώματος ἀρετὴν ὑπερφυῶ).³⁶ Les Grecs l'appelaient Héraclès. D'après son bref portrait dans cette introduction, on peut inférer que les traits de sa vie sauvage tendent à faire de lui un Cynique ; l'aversion de Lucien pour les Cyniques pourrait expliquer sa réticence à nous donner cette précision. Quoi qu'il en soit, ce Sostrate est célébré par le sophiste pour sa grandeur et la démesure de sa force (ἰσχύος ὑπερβολή).³⁷ Une vie rude, l'ἀρετή attribuée au corps et non à l'âme, le surnom d'Héraclès et la mention de l'ἰσχύς sont autant de détails faisant signe, presque de façon stéréotypée, vers le Cynisme ; ce n'est toutefois pas décisif.

Plus intéressante est en revanche la précision du plaidoyer cynique dans le texte faussement attribué à Lucien. L'interlocuteur reproche au Cynique de maltraiter son corps puisque la vie cynique consiste à s'infliger indigence et misère (ἐνδεῶς καὶ ἀπόρως) ;³⁸ ce dernier engage alors une réflexion sur le besoin et fait remarquer que se contenter du nécessaire n'affaiblit pas le corps. Il réfute donc l'accusation d'indigence puisqu'il a ce qui suffit (τὸ ἰκανόν) pour vivre et il déplace l'appréciation de sa pauvreté et du nécessaire sur la question de la faiblesse (ἀσθενέστερον) et de la force (εὐρωστον) de son corps. Ce sont les excès qui affaiblissent le corps et non l'absence de confort. Le personnage cynique a ainsi cette incise que L. Paquet n'a pas traduite :³⁹ ἀρετὴ γὰρ σώματος ἰσχύς.⁴⁰ que l'on peut traduire par « car la force est la vertu du corps ». Peut-être n'est-il pas nécessaire de comprendre ἀρετή comme la vertu du sage mais seule-

³⁶ Luc. *Demon.* 1.

³⁷ Luc. *Demon.* 1.

³⁸ Ps.-Luc. *Cyn.* 2.

³⁹ Paquet 1992, 318.

⁴⁰ Ps.-Luc. *Cyn.* 4.

ment comme excellence. Toutefois, la ressemblance avec l'affirmation attribuée à Antisthène selon laquelle la vertu suffit au bonheur, si ce n'est qu'elle a besoin d'une ἰσχὺς socratique est assez convaincante : la force surgit au sein d'une réflexion sur le besoin et l'autarcie dans les deux cas. Il y a pourtant un renversement intéressant : Antisthène affirme que la vertu suffit au sage,⁴¹ c'est-à-dire qu'il n'a besoin de rien de plus que de l'ἰσχὺς pour persévérer dans la vertu, tandis que le Cynique du Pseudo-Lucien fait du suffisant (ικανόν)⁴² ce qui permet au corps d'acquérir une ἰσχὺς. L'autarcie, pour Antisthène, se comprend comme l'autosuffisance de la vertu pour le bonheur tandis que dans *Le Cynique*, c'est la satisfaction d'un minimum de besoins qui engendre une force vertueuse.

Si l'on peut rapprocher de façon féconde les utilisations du terme, on ne peut néanmoins pas parvenir à passer à un concept aux emplois bien circonscrits.

2.3 L'ἰσχὺς et ses synonymes parmi les biens corporels

L'évocation de l'ἰσχὺς dans l'exposé de l'ascèse cynique propose une distinction que nous devons examiner :

Διττήν δ' ἔλεγε εἶναι τὴν ἄσκησιν, τὴν μὲν ψυχικὴν, τὴν δὲ σωματικὴν ταύτην καθ' ἣν ἐν γυμνασίᾳ συνεχεῖ γινόμεναι φαντασίαι εὐλυσίαν πρὸς τὰ τῆς ἀρετῆς ἔργα παρέχονται. Εἶναι δὲ ἀτελεῖ τὴν ἑτέραν χωρὶς τῆς ἑτέρας, οὐδὲν ἦττον εὐεξίας καὶ ἰσχύος ἐν τοῖς προσήκουσι γενομένης, ὡς περὶ τὴν ψυχὴν καὶ περὶ τὸ σῶμα.

L'ascèse est double, disait-il [Diogène], l'une spirituelle, l'autre corporelle, cette ascèse [corporelle], au cours de laquelle des représentations, nées dans un exercice constant, permettent de se tourner avec aisance vers les œuvres de la vertu. Mais l'une de ces deux formes reste privée d'effet sans l'autre, car vigueur et force ne sont pas moins au nombre de ce qu'il convient de rechercher aussi bien pour l'âme que pour le corps.⁴³

M.-O. Goulet-Cazé a montré, a-t-on déjà dit, combien l'idée de double ascèse n'était sûrement pas une formulation cynique. Mais prenons

⁴¹ Voir également juste après en D.L. 6.11 (SSR V A 58) Αὐτάρκη τ' εἶναι τὸν σοφόν.

⁴² Ps-Luc. Cyn. 3. Pour l'autarcie exprimée par l'adjectif ἰκανόν, on peut se reporter à ces quelques références sur le philosophe de Sinope : Ps.-Diog. Ep. 22 (SSR V B 552), 25 (SSR V B 555) ; D.Chr. 9.4 (SSR V B 585), 10.10 (SSR V B 586).

⁴³ D.L. 6.70 (SSR V B 291), trad. modifiée Goulet-Cazé 1986, 195-6. Nous reprenons ainsi la correction de Reiske : συνεχεῖ au lieu de συνεχεῖς.

au sérieux l'auteur de ce résumé, quand bien même l'attribution des paroles à Diogène serait fautive, et demandons-nous ce que la précision εὐεξίας καὶ ἰσχύος, peut-être redondante, apporte de plus. L'ἰσχύς, ainsi que nous l'avons montré, exprime la robustesse du corps. C'est également le cas pour εὐεξία. Par exemple, la *Souda* la définit comme εὐρωστία σώματος, vigueur du corps.⁴⁴ Pourquoi donc la notion de force est-elle dédoublée ici ? Est-ce que cela sert à distinguer une force physique et une force psychique ? Surtout, si l'on voulait faire de l'ἰσχύς un concept antisthénien et cynique, n'est-il pas grammaticalement embarrassant d'associer un concept de l'école (l'ἰσχύς) avec un simple nom commun (l'εὐεξία) ?

Pour répondre à ces questions, examinons les nombreuses listes de biens prétendus ou avérés que l'on trouve dans divers textes doxographiques ou philosophiques.

Par exemple, la doxographie laërtienne de Platon mentionne ces deux termes ensemble :

Parmi les biens, les uns sont dans l'âme, d'autres dans le corps et d'autres viennent de l'extérieur : par exemple, la justice, la prudence, le courage, la modération, etc. sont dans l'âme ; la beauté, l'εὐεξία, la santé et l'ἰσχύς dans le corps ; les amis, le bonheur de la patrie et la richesse dans les choses de l'extérieur.⁴⁵

Une utilisation conjointe des deux termes n'est pas attestée dans le corpus platonicien, même s'ils sont utilisés de façon synonyme pour désigner la force physique. En revanche, d'autres associations ont lieu pour évoquer la puissance, la vigueur, la santé. On trouve ainsi ἰσχύς associée à ὑγίεια,⁴⁶ à ῥώμη,⁴⁷ à δύναμις⁴⁸ et à εὐτροφία.⁴⁹ Pourtant, dans un résumé des éthiques et des définitions du *telos* par Arius Didyme dans l'*Anthologie* de Jean Stobée, nous retrouvons la division platonicienne des trois biens et parmi les biens qui concernent le corps, l'ἰσχύς et l'εὐεξία.⁵⁰ Il en est de même, hors contexte platonicien, chez Sextus Empiricus, ce qui laisse penser que cette division

⁴⁴ *Sud*. s.v. « εὐεξία » : εὐρωστία σώματος.

⁴⁵ D.L. 3.80 Τῶν ἀγαθῶν ἐστὶ τὰ μὲν ἐν ψυχῇ, τὰ δὲ ἐν σώματι, τὰ δὲ ἐκτός οἷον ἡ μὲν δικαιοσύνη καὶ ἡ φρόνησις καὶ ἡ ἀνδρεία καὶ ἡ σωφροσύνη καὶ τὰ τοιαῦτα ἐν ψυχῇ· τὸ δὲ κάλλος καὶ ἡ εὐεξία καὶ ἡ ὑγίεια καὶ ἡ ἰσχύς ἐν σώματι· οἱ δὲ φίλοι καὶ ἡ τῆς πατρίδος εὐδαιμονία καὶ ὁ πλοῦτος ἐν τοῖς ἐκτός.

⁴⁶ Plat. *Prt.* 65d ; R. 672d.

⁴⁷ Plat. *Lg.* 8.833a, 9.863c.

⁴⁸ Plat. *Prt.* 350e-351b. Voir également l'entrée Δύναμις en *Def.* 416a.

⁴⁹ Plat. *Prt.* 350e-351b.

et les exemples des biens étaient devenus canoniques.⁵¹ Par ailleurs, on peut s'étonner que le complément σώματος soit souvent présent sans créer de redondance,⁵² comme s'il n'allait pas de soi que l'ἰσχύς renvoie à la force du corps.

Εὐεξία a plus de souplesse : si la référence à la vigueur du corps ne fait aucun doute dans les quelques références platoniciennes,⁵³ en particulier grâce au génitif σωμάτων, la célèbre utilisation qui en est faite dans le *Gorgias* mérite notre attention. Pour penser ce qu'est la rhétorique et donc pour définir ce qu'est une τέχνη, le Socrate de Platon convoque l'analogie entre le corps et l'âme. Certaines τέχναι, en effet, visent la bonne santé de l'un comme de l'autre, soit en prévenant le mal comme la gymnastique pour le corps et l'institution des lois pour l'âme, soit en y remédiant comme la médecine pour le corps et la justice pour l'âme. Chacun de ces arts connaît une forme dégradée, un simulacre, que Socrate qualifie de flatterie : par exemple, la cuisine ne fait qu'augmenter le mal pour le corps en cherchant à lui plaire. Ce qui est intéressant pour nous c'est de remarquer que Socrate, pour attaquer les arts de la flatterie, parle d'une apparence d'εὐεξία à la fois pour le corps et pour l'âme.⁵⁴ La même analogie se retrouve dans *La République*, et ainsi la transposition d'une qualité du corps à l'âme pour penser la vertu de justice :

Donc la vertu, à ce qu'il semble, serait une sorte de santé, de beauté et d'εὐεξία de l'âme, alors que le vice serait une maladie, une laideur et une faiblesse.⁵⁵

Cette division habituelle des biens se retrouve également chez les Stoïciens et certaines listes mentionnent l'ἰσχύς, l'εὐεξία ou les deux. L'association des termes ne semble donc pas considérée comme une redondance. Toutefois, il est intéressant de remarquer que ces termes sont convoqués dans les listes qui concernent les ἀδιάφορα, les indifférents au bien et au mal. C'est du moins le résumé que propose Plutarque :

51 S.E. M. 11.142. ἐν μὲν τοῖς ἐκτὸς αἰρετὰ λέγεται καὶ ἀγαθὰ [καὶ] πλοῦτος καὶ δόξα καὶ εὐγένεια καὶ φιλία καὶ πᾶν τὸ εὐοικὸς, ἐν δὲ τοῖς περὶ σώμα κάλλος ἰσχύς εὐεξία, ἐν δὲ τοῖς περὶ ψυχὴν ἀνδρεία δικαιοσύνη φρόνησις.

52 Cf. Plat. *Mx.* 246e, R. 2.371e, 6.491c, *Lg.* 2.672d, etc.

53 Cf. Plat. *Prt.* 354b, *Grg.* 450a, 559a-b, *Lg.* 7.789c, 7.795c.

54 Plat. *Grg.* 464a - ΣΩ. [...] σώμα που καλεῖς τι καὶ ψυχὴν; - ΓΟΡ. Πῶς γὰρ οὐ; - ΣΩ. Οὐκοῦν καὶ τούτων οἶει τινὰ εἶναι ἑκατέρου εὐεξίαν;

55 Plat. R. 4.444d-e Ἀρετὴ μὲν ἄρα, ὡς εἴκεν, ὑγίειά τέ τις ἂν εἴη καὶ κάλλος καὶ εὐεξία ψυχῆς, κακία δὲ νόσος τε καὶ αἰσχος καὶ ἀσθένεια. Une citation attribuée à Pythagore (*apud* Stob. 3.3.24) emploie également l'ἰσχύς de façon métaphorique : « La prudence est la force, le rempart et l'arme du sage » (Ἰσχύς καὶ τείχος καὶ ὄπλον σοφοῦ ἢ φρόνησις).

[ceux qui] considèrent la santé, l'εὐεξία, la beauté, l'ἰσχύς comme n'étant ni à choisir, ni utiles, ni avantageux, ni capables d'atteindre la perfection conforme à la nature.⁵⁶

L'entrée Ἀδιαφορία de la *Souda* place parmi les indifférents l'ἰσχύς et l'εὐεξία. Le premier terme fait partie des choses qui ne contribuent ni au bonheur ni au malheur⁵⁷ mais la fin de la définition mentionne l'ἰσχύς comme étant un préférable à la fois en soi et pour obtenir quelque chose d'autre, les préférables en soi étant κατὰ φύσιν.⁵⁸ L'εὐεξία, conformément à la tradition tripartite platonicienne, est convoquée dans la liste des préférables corporels.⁵⁹ Une énumération semblable des préférables selon les trois catégories est présente dans la doxographie laërtienne de Zénon qui cite parmi les préférables corporels l'εὐεξία et la ῥώμη.⁶⁰ Les quelques passages stoïciens montrent donc une utilisation importante des termes évoquant la vigueur ; toutefois, il est difficile d'imaginer que le résumé de l'ascèse cynique soit composé à l'aune des préférables stoïciens dans la mesure où, justement, l'indifférence pour les Cyniques se situe dans une apathie à l'égard des opinions et des coutumes et où la force est essentielle pour la vertu.⁶¹

Il faut donc comprendre la phrase en D.L. 6.70 comme la reconnaissance d'une extension de l'ἰσχύς et de l'εὐεξία au domaine de l'âme. Ces deux termes désignent deux qualités habituellement mentionnées par les philosophes parmi les biens du corps ; la nuance que l'on peut deviner ferait de l'ἰσχύς une puissance à développer et de l'εὐεξία une disposition qui s'acquiert. Toutefois, nous estimons qu'il s'agit de noms communs plutôt que de concepts à l'origine de celui de

56 Plu. *De communibus notitiis contra Stoicos* 1060C μήθ' ὑγίειαν μήτ' εὐεξίαν μήτε κάλλος μήτ' ἰσχὴν ἡγουμένους αἰρετὰ μηδ' ὠφέλιμα μηδὲ λυσιτελεῖν μηδὲ συμπληρωτικὰ τῆς κατὰ φύσιν τελειότητος.

57 *Sud.* s.v. « Ἀδιαφορία » A.478.2-4 τὸ μήτε πρὸς εὐδαιμονίαν μήτε πρὸς κακοδαιμονίαν συνεργοῦν, ὡς ἔχει πλοῦτος, δόξα, ὑγεία, ἰσχύς καὶ τὰ ὅμοια.

58 *Sud.* s.v. « Ἀδιαφορία » A.478.29-30 δι' ἕτερα δὲ καὶ δι' αὐτὰ ἰσχύς, εὐαισθησία, ἀρτιότης. δι' αὐτὰ μὲν, ὅτι κατὰ φύσιν ἐστί.

59 *Sud.* s.v. « Ἀδιαφορία » A.478.20-1 ἐπὶ δὲ τῶν σωματικῶν ζῶην, ὑγείαν, ῥώμην, εὐεξίαν, ἀρτιότητα, κάλλος.

60 D.L. 7.106 ἐπὶ δὲ τῶν σωματικῶν ζῶην, ὑγίειαν, ῥώμην, εὐεξίαν, ἀρτιότητα, κάλλος καὶ τὰ παραπλήσια.

61 Sur les nuances entre l'indifférence cynique et les indifférents stoïciens, cf. Goulet-Cazé 2003, en particulier 134 « Nous avons supposé qu'au contact du cynisme vécu Zénon avait puisé l'inspiration de ce qui allait devenir dans son système le concept d'ἀδιάφορα, ces réalités intermédiaires entre les biens et les maux qui n'ont aucune valeur relativement au souverain bien. Mais après avoir fréquenté Cratès, Zénon suivit les cours de Polémon auprès de qui il comprit que la nature humaine ne saurait se réduire au seul *logos*. C'est pourquoi quand il élaborait sa théorie des ἀδιάφορα Zénon tint compte des tendances naturelles de l'homme et distingua parmi les indifférents des préférables, des rejetables et des indifférents pleinement indifférents ».

volonté. L'application étendue du corps à l'âme qui en est proposée nous semble primordiale, comme nous le soulignerons ensuite. Les utilisations faites par Platon ou ensuite par les Stoïciens permettent de saisir l'audace du résumé cynique : ou bien il s'agit d'un passage authentiquement cynique et alors on y affirme l'importance des biens à la fois psychiques et physiques pour la vertu, ou bien il s'agit d'un passage d'influence stoïcienne et alors l'auteur ne pouvait pas ignorer que ces qualités, habituellement citées parmi les indifférents préférables, devaient jouer ici un rôle essentiel dans l'exercice de la vertu. C'est donc selon ces perspectives que des utilisations chez Xénophon pourront compléter le tour d'horizon.

2.4 L'ἰσχὺς annonce-t-elle le τόνος stoïcien ?

Certains commentateurs voient une unité de l'ἰσχὺς au τόμος stoïcien, en passant par le πόνος.⁶² Et en effet, c'est grâce aux développements stoïciens sur le τόμος que l'on peut apprécier dans la force recherchée par les Cyniques les prémices du concept de volonté. Pourtant, M.-O. Goulet-Cazé nous invite à la prudence :

Il faut certes se garder de toute assimilation hâtive. *L'ischus* cynique voit en effet son rôle réduit à la sphère éthique, alors que le *tonos* stoïcien, avant d'être la tension à l'œuvre dans l'acte moral, se veut une force physique immanente au cosmos.⁶³

Nous pouvons compléter cette mise en garde en nous demandant comment une telle assimilation de l'ἰσχὺς et du τόμος ou du πόνος et du τόμος pourrait avoir lieu. En effet, l'ἰσχὺς est une qualité et une capacité du corps, comme nous l'avons vu. Le πόνος est un terme compliqué, comme le remarquait déjà Cicéron ;⁶⁴ pour M.-O. Goulet-Cazé, il désigne « aussi bien les épreuves rencontrées par l'homme au cours de son existence que la souffrance physique ou morale qui en découle, ou que l'effort fourni pour en venir à bout ».⁶⁵ Il relève ainsi à la fois de l'événement extérieur et de l'affection de l'âme, voire de l'action

⁶² Cf. Voelke 1973, 94 : « la définition de la vertu par la force remonte aux cyniques : [...] on a tout lieu de penser que la notion stoïcienne de *tension* reprend et approfondit la notion cynique d'*effort* (πόνος) » et Goulet-Cazé 1986, 165 : « Nous sommes, pour notre part, convaincue que l'*ischus* des Cyniques, cette force d'âme qu'Héraclès symbolisait aux yeux d'Antisthène, que le philosophe admirait tant chez Socrate et que Diogène manifestait en s'entraînant quotidiennement à supporter les *ponoi*, est bien à l'origine du *tonos* stoïcien ». Voir également Pohlenz 1964, 125-6.

⁶³ Goulet-Cazé 1986, 165.

⁶⁴ Cic. *Tusc.* 2.15.35.

⁶⁵ Goulet-Cazé 1986, 45.

de l'âme. Enfin, le *τόνος* est un concept propre au stoïcisme ; il est d'ordre ontologique car, qualifiant le *πνεῦμα*, il explique aussi bien la vertu de l'âme que la cohésion du *cosmos*. Ainsi, si parmi les trois ce sont *ισχύς* et *τόνος* les plus proches, ils ne concernent pas les mêmes catégories. Il serait donc excessif, en l'état de nos connaissances, d'affirmer que les Cyniques utilisaient le concept d'*ισχύς* que les Stoïciens auraient ensuite repris, complété ou corrigé avec celui de *τόνος*.

Les études de A.-J. Voelke, T. Bénatouïl et J.-B. Gourinat⁶⁶ permettent d'apprécier en détails la place de la force dans la définition de la vertu et du *τόνος*. Nous nous contentons d'en reprendre les acquis et de les compléter, en estimant la part possible d'influence cynique.

Il est vrai que de Zénon à Épictète, la compréhension de la vertu en termes physiques, et en particulier selon la force, occupe une place majeure.⁶⁷ Étant, entre autres qualités, fort (*ισχυρός*), le sage possède la force qui lui échoit (*τὴν ἐπιβάλλουσιν ἰσχυὴν περιπεποιήται*) car il ne peut être ni vaincu ni conquis (*ἀήττητος ὢν καὶ ἀκαταγώνιστος*) ; il n'est contraint par personne ni ne contraint personne (*οὔτε ἀναγκάζεται ὑπὸ τινος οὔτε ἀναγκάζει τινά*).⁶⁸ Et cette *ισχύς* permet à l'âme du sage de survivre plus longtemps après la mort.⁶⁹ Persée, disciple de Zénon, affirmait déjà que le sage est invincible (*ἀήττητος*), irréductible en esclavage, incorruptible et impassible ;⁷⁰ T. Bénatouïl affirme ainsi que l'invincibilité du sage remonte à Zénon.⁷¹ On en trouve encore trace chez Épictète qui définit l'homme invincible (*ἀήττητος*) comme celui qui n'est pas perturbé par ce qui ne dépend pas de lui (*οὐκ ἐξίστησιν οὐδὲν τῶν ἀπροαιρέτων*) et le confronte à l'athlète.⁷² Dans le cadre épistémologique également, la force intervient puisque le savoir est défini, selon la fameuse image, comme la main gauche tenant le poing droit.⁷³

Nous pouvons mesurer ainsi combien la question de la force est devenue un *topos* de la pensée stoïcienne. Pourtant, elle ne se contente pas d'assumer des accents proches de ceux des textes de Xénophon évoquant Socrate, mais elle est convoquée régulièrement dans des définitions, en particulier des définitions de la vertu. Or, nous allons voir que ces textes présentent entre eux des incohérences telles qu'ils

⁶⁶ Cf. Voelke 1973 ; Bénatouïl 2005 ; Gourinat 2007.

⁶⁷ Cf. Bénatouïl 2005, 23.

⁶⁸ Stob. 2.7.11g.26-7 (SVF I 216).

⁶⁹ Cf. les fragments réunis en SVF II 810.

⁷⁰ Them. Or. 32.358b (SVF I 449) ὁ σοφὸς ὑπὸ τῆς τύχης ἀήττητός ἐστι καὶ ἀδούλωτος καὶ ἀκέραιος καὶ ἀπαθής.

⁷¹ Bénatouïl 2005, 13.

⁷² Arr. Epict. 1.18.21.

⁷³ Cf. Cic. Acad. Pr. 2.47.145 (SVF I 66) et Voelke 1973, 46 : « on découvre donc au cœur de la connaissance un facteur subjectif d'ordre dynamique, une *force* ».

nous obligent à supposer l'existence de désaccords au sein du Stoïcisme. À ce sujet, il est probable que Cléanthe ait joué un rôle central dans les débats qui ont tenté de circonscrire la pertinence de la force :

Cléanthe dans les *Notes sur la physique* dit que la tension [τόνος] est un coup de feu, et que, si elle devient suffisante dans l'âme pour accomplir les choses qui nous échoient, elle est appelée force [ἰσχύς] et puissance [κράτος]. Il continue dans ces termes : « Cette force même et cette puissance, quand elles ont lieu au sujet des choses où il faut manifestement persévérer, c'est la maîtrise de soi ; pour les choses à endurer, c'est le courage ; au sujet des mérites, la justice et au sujet des choix et des refus, la tempérance ». ⁷⁴

Héraclès est la tension [τόνος] qui s'exerce dans le Tout, selon laquelle la nature est forte et puissante [ἰσχυρὰ καὶ κραταιά], étant invincible et insurpassable [ἀνίκητος καὶ ἀπεριγένητος], dispensatrice de force [ἰσχύος], même pour les êtres qui en sont des parties, et de vaillance [ἀλκῆς]. ⁷⁵

Les deux extraits qualifient le τόνος à l'aide de l'ἰσχύς : la vertu joue dans l'âme du sage le rôle de la « raison herculéenne qui maintient unie la nature », selon les termes de T. Bénatouïl. ⁷⁶ Néanmoins, l'ἰσχύς, comme en D.L. 6.70, n'est pas mentionnée seule mais elle est accompagnée d'un synonyme : κράτος, κραταιά puis ἀλκῆς. À nouveau donc, nous ne pouvons pas être sûrs qu'ἰσχύς relève d'un concept véritablement défini hors de ses usages communs. Il semble bien plutôt qu'il y ait transposition métaphorique d'une qualité corporelle à l'âme, comme nous l'avons vu chez Platon par exemple. Mais ce serait oublier de préciser que le τόμος qui se rapporte à l'âme est une tension qui qualifie un souffle, un πνεῦμα. ⁷⁷ Étant ainsi corporelle, ⁷⁸ elle a une musculature au sens propre.

⁷⁴ Plu. *De Stoic. rep.* 1034D (SVF I 563) ὁ δὲ Κλεάνθης ἐν Ὑπομνήμασι Φυσικοῖς εἰπὼν ὅτι « πλιγὴ πυρὸς ὁ τόνος ἐστὶ, κὰν ἰκανὸς ἐν τῇ ψυχῇ γένηται πρὸς τὸ ἐπιτελεῖν τὰ ἐπιβάλλοντα, ἰσχύς καλεῖται καὶ κράτος » ἐπιφέρει κατὰ λέξιν « ἡ δ' ἰσχύς αὕτη καὶ τὸ κράτος, ὅταν μὲν ἐπὶ τοῖς φανεῖσιν ἐμμενετέοις ἐγγένηται, ἐγκράτειά ἐστίν, ὅταν δ' ἐν τοῖς ὑπομενετέοις, ἀνδρεία· περὶ τὰς ἀξίας δὲ δικαιοσύνη· περὶ τὰς αἰρέσεις καὶ ἐκκλίσεις σωφροσύνη ». La traduction « où il faut manifestement persévérer » est empruntée à Goulet-Cazé 1986, 164.

⁷⁵ Corn. cp. 31 (SVF I 514), trad. modifiée Goulet-Cazé 1986, 164 Ἡρακλῆς δ' ἐστὶν ὁ ἐν τοῖς ὄλοις τόνος, καθ' ὃν ἡ φύσις ἰσχυρὰ καὶ κραταιά ἐστίν, ἀνίκητος καὶ ἀπεριγένητος οὐσα, μεταδοτικὸς ἰσχύος καὶ τοῖς κατὰ μέρος καὶ ἀλκῆς ὑπάρχων.

⁷⁶ Bénatouïl 2005, 11 note 15.

⁷⁷ Cf. Voelke 1973, 48.

⁷⁸ Cf. Stob. 2.7.5b7 (SVF III 305).

La redondance ἰσχύς-κράτος dans les deux extraits conforte leur rapprochement. L'attribution à Cléanthe est garantie par le fait qu'il a vraisemblablement introduit le concept de *τόνος* dans le Stoïcisme.⁷⁹ Or, que Cléanthe soit si central est très intéressant dans la mesure où il est une figure stoïcienne ascétique, proche des Cyniques. Épictète l'associe aux *paradeigmata* de Socrate et Diogène, qu'il érige en modèles de sagesse :

Puis apprendis certes de ceux en bonne santé : comment vivent les esclaves, les ouvriers, les vrais philosophes, comment ont vécu Socrate, lui qui avait femme et enfants, Diogène, Cléanthe qui à la fois étudiait et puisait de l'eau du puits ?⁸⁰

Diogène Laërce présente également Cléanthe comme quelqu'un d'endurant, célèbre pour son acharnement au travail et son extrême pauvreté à tel point qu'il fut traduit en justice « pour expliquer comment il réussissait à rester en aussi bonne forme (εὐέκτης) en vivant ainsi »⁸¹ et qu'on l'appela « un second Héraclès ».⁸²

Doit-on conclure, comme É. Bréhier, que « le savoir est entièrement expulsé de la vertu »⁸³ au profit d'un « anti-intellectualisme d'inspiration cynique » ?⁸⁴ T. Bénatouïl met en garde contre cette réduction : si Cléanthe a expliqué dans des traités physiques les pouvoirs de la vertu dans l'âme, il a pu s'intéresser à la dimension intellectuelle dans d'autres ouvrages.⁸⁵ Certes, Cléanthe a défini les vertus cardinales selon l'ἰσχύς et le κράτος dans un ouvrage sur la physique, si l'on se fie à l'extrait de Plutarque, mais ce classement est sûrement dû à l'accent mis sur le *τόνος*. Nous pouvons toutefois rajouter que même si le Cynisme se désintéresse du lieu physique⁸⁶ il a pu exercer une influence sur Cléanthe dans la mesure où il lie fortement les exercices physiques à l'acquisition de la vertu morale : quelque chose de corporel se joue en effet et convoque l'idée d'une force, d'une solidité.

⁷⁹ Cf. Ioppolo 1980, 216 : « Il concetto di *τόνος* ricorre varie volte nei frammenti di Cleante e pare che sia un concetto da lui introdotto per spiegare la forza di coesione che permea tutto l'universo ». Voir également Gourinat 2007, 232-3, qui voit dans la mention de l'œuvre une preuve de la fiabilité de la référence.

⁸⁰ Arr. *Epict.* 3.26.23-4 ἐπε<ε>ί τοι τὸν τῶν ὑγιαίνοντων μάθε, πῶς οἱ δοῦλοι ζῶσιν, πῶς οἱ ἐργάται, πῶς οἱ γνησίως φιλοσοφοῦντες, πῶς Σωκράτης ἔζησεν, ἐκεῖνος μὲν καὶ μετὰ γυναικὸς καὶ παιδῶν, πῶς Διογένης, πῶς Κλεάνθης ἅμα σχολάζων καὶ ἀντλῶν.

⁸¹ D.L. 7.168 λόγους δώσοντα πόθεν ἐς τοσοῦτον εὐέκτης ὢν διαζῆ (trad. R. Goulet).

⁸² D.L. 7.170 ὄθεν δὴ καὶ δεύτερος Ἡρακλῆς ὁ Κλεάνθης ἐκαλεῖτο.

⁸³ Bréhier 1951, 237 (critiqué par Ioppolo 1980, 217 ; cité par Bénatouïl 2005, 9).

⁸⁴ Cf. Bénatouïl 2005, 9.

⁸⁵ Bénatouïl 2005, 10. Cf. Gourinat 2007, 233.

⁸⁶ Cf. D.L. 6.103.

Or, faire la part entre le physique et l'intellect semble être au cœur de débats au sein de la Stoa. En effet, quelques variations voire incohérences se dessinent dans la définition de la vertu. D'une part, la liste des vertus cardinales de Cléanthe a modifié celle de Zénon : l'ἐγκράτεια remplace la φρόνησις.⁸⁷ D'autre part, un autre texte attribué par von Arnim⁸⁸ à Cléanthe rattache les quatre vertus cardinales à l'ἐπιστήμη et fait de l'ισχύς ou de la santé des vertus δυνάμεις :

Ils disent donc que ces vertus [que nous avons] énumérées sont parfaites pour la vie et consistent en préceptes [ἐκ θεωρημάτων] ; mais d'autres naissent de celles-là : elles ne sont plus des arts mais certaines puissances qui sont produites par l'exercice, comme la santé de l'âme, sa maturité, sa force et sa beauté. [...] Et de même que la force du corps est une tension suffisante dans les nerfs, de même aussi la force de l'âme est une tension suffisante dans le fait de juger et d'agir ou de ne pas [agir].⁸⁹

Comme l'analyse J.-B. Gourinat, dans la mesure où l'idée de tension suffisante (ικανός) revient dans ce texte et celui de Plutarque, l'attribution à Cléanthe reste plausible mais engendre des conséquences embarrassantes : puisque les vertus cardinales sont définies dans l'extrait de Plutarque par la sorte d'ισχύς et de κράτος qu'elles mettent en œuvre, il faudrait avec Stobée les classer parmi les vertus non intellectuelles.⁹⁰ Or, la suite du texte de Stobée le contredit assez clairement.⁹¹ Par ailleurs, Cléanthe soutient que la vertu peut s'enseigner ;⁹² la force ne peut donc pas la résumer.

Je reprends ici les conclusions d'A.M. Ioppolo, de T. Bénatouïl et de J.-B. Gourinat : Cléanthe a pu préciser la doctrine de Zénon qui utilisait la φρόνησις à la fois comme fondement de la vertu et comme l'une des vertus cardinales.⁹³ En plaçant l'essence de la vertu dans le τόνος de l'âme et en remplaçant la vertu de φρόνησις par l'ἐγκράτεια, Cléanthe évite l'ambiguïté sans contredire Zénon. Dès lors, la distinction entre les vertus parfaites comprises comme sciences et les

⁸⁷ Cf. Plu. *De Stoic. rep.* 7.1034C (SVF I 200), *De Virt. Mor.* 2.441A (SVF I 201).

⁸⁸ SVF I 563.

⁸⁹ Stob. 2.7.5b4 (SVF III 278) Ταύτας μὲν οὖν τὰς ῥηθείσας ἀρετὰς τελείας εἶναι λέγουσι περὶ τὸν βίον καὶ συνεστηκέναι ἐκ θεωρημάτων· ἄλλας δὲ ἐπιγίνεσθαι ταύταις, οὐκ ἔτι τέχνας οὐσας, ἀλλὰ δυνάμεις τινάς, ἐκ τῆς ἀσκήσεως περιγινομένης, οἷον τὴν ὑγίειαν τῆς ψυχῆς καὶ τὴν ἀριότητα καὶ τὴν ἰσχὺν αὐτῆς καὶ τὸ κάλλος. [...] Καὶ ὁμοίως ὡσπερ ἰσχύς τοῦ σώματος τόνος ἐστὶν ἱκανὸς ἐν νεύροις, οὕτω καὶ ἡ τῆς ψυχῆς ἰσχύς τόνος ἐστὶν ἱκανὸς ἐν τῷ κρίνειν καὶ πράττειν (trad. légèrement modifiée, Bénatouïl 2005, 11).

⁹⁰ Gourinat 2007, 234.

⁹¹ Cf. Stob. 2.7.5b5.

⁹² D.L. 6.91 (SVF I 567).

⁹³ Ioppolo 1980, 217 ; Bénatouïl 2005, 9 ; Gourinat 2007, 236.

vertus comme puissances ou capacités produites par l'exercice peut provenir de Chrysippe qui a précisé et accentué la dimension théorique des vertus cardinales.⁹⁴ En particulier, que l'on trouve parmi les puissances à la fois l'ἰσχύς et la ὑγίεια peut indiquer que Chrysippe polémique aussi bien avec Cléanthe qu'Arison.⁹⁵ En effet, ce dernier appelait la vertu ὑγίεια ;⁹⁶ pour A.M. Ioppolo, cette définition se rattache à celle de Cléanthe et trouve son origine chez Platon et les Cyniques.

Or, ce détail est riche d'enseignements dans la mesure où Arison est très proche des Cyniques, en particulier pour son refus de la logique et de la physique.⁹⁷ Dans de nombreux textes dont nous étudions ici une partie, la santé fait partie des espèces de la force. D'une part, Arison et Cléanthe ne feraient que s'inscrire dans un lexique très habituel. Mais d'autre part, nous devons y déceler l'influence, au sein des débats, de l'enseignement de Socrate, d'Antisthène et des Cyniques qui invitaient à penser la vertu de façon corporelle également. Rappelons que les deux sous-titres de l'*Hercule* d'Antisthène sont *Sur l'ἰσχύς* et *Sur la φρόνησις*, sans que l'on sache précisément si nous avons là deux équivalents ou si le dialogue confrontait les deux notions. L'une ou l'autre option invitent toutefois autant à penser conjointement le corporel et le psychique.

Chrysippe n'écarte pas l'héritage antisthénien mais renoue avec un intellectualisme de type platonicien dans la mesure où il relègue ce qui est produit par l'exercice (ἄσκησις) à des facultés secondaires (δυνάμεις) tandis que les vertus parfaites ne sont pas soumises à des variations mais liées à l'objet d'un savoir.

Ainsi me semble-t-il que nous avons ici une preuve que le Cynisme, souvent dénigré pour ses anecdotes burlesques, pesait dans les débats philosophiques. L'exemple cynique forgé par une ascèse conséquente postulait que toute force psychique est aussi physique⁹⁸ ou du moins que les conditions matérielles de l'existence contribuaient autant que les connaissances dans l'acquisition de la vertu. Là est toute la question de l'autarcie du sage dont la récurrence de l'adjectif ἱκανός est un signe : comprendre ce qui suffit à bien vivre est-ce également considérer ce qui suffit à vivre ? Y a-t-il des seuils⁹⁹ qui

⁹⁴ Bénatouïl 2005, 12 ; Gourinat 2007, 239.

⁹⁵ Ioppolo 1980, 218 ; Bénatouïl 2005, 12-13.

⁹⁶ Plu. *De virt. mor.* 440F Ἀρίστων δ' ὁ Χίος τῆ μὲν οὐσίᾳ μίαν καὶ αὐτὸς ἀρετὴν ἐποίει καὶ ὑγίειαν ὀνόμαζε.

⁹⁷ D.L. 6.103, 7.160.

⁹⁸ Cf. D.L. 6.70. Cf. Gourinat 2007, 234-5 au sujet de Cléanthe : « One could call this a psychosomatic description of virtue, or even a physical description of a psychological strength ».

⁹⁹ Cf. Bénatouïl 2005, 23.

assurent la sagesse, qui permettent de bien agir... ? Qu'il y ait autant de raffinements dans les listes des indifférents jusqu'à distinguer des préférables *κατὰ φύσιν*¹⁰⁰ témoigne de débats que les exemples cyniques ont pu contribuer à susciter.

3 Force, robustesse, endurance...

Les échos que nous avons repérés dans les textes tendent à faire d'Antisthène le pionnier d'une pensée qui fait du bien agir le résultat d'un vouloir robuste. Le bon ami et disciple de Socrate aurait proposé une pensée de l'entraînement à la vertu, complétant l'intellectualisme éthique. Pour bien agir, il ne suffit pas de savoir, il faut s'entraîner à vouloir. L'action morale est conquise sur nos passions que le savoir ne suffit pas à brimer. Le bien agir connaît donc aussi des facteurs non cognitifs.

3.1 Socrate comme *paradeigma* de la force

La question de la force se comprend alors à l'aune de *paradeigmata* : les Cyniques bien sûr, mais avant eux Héraclès et Socrate. Or, se référer à des modèles à imiter pose des problèmes théoriques inévitables : s'il ne suffit pas de savoir pour bien agir, alors comment puis-je savoir ce que j'ai à faire ? Il ne suffit pas de regarder le cithariste pour jouer de la cithare : tout au mieux, je peux le singer. Il me faut certes comprendre mais il me manquera toujours l'agilité et la finesse d'exécution.

La référence à Socrate en D.L. 6.11 est tout à fait intrigante. D'une part, nous associons communément la pensée du philosophe à un intellectualisme selon lequel savoir implique bien agir. Or, savoir suffit-il ? M.-O. Goulet-Cazé voit dans cette phrase une incohérence avec l'image du Socrate que l'on connaît à travers Platon. Antisthène exploiterait une faille dans laquelle savoir ne suffit plus et ferait ainsi émerger un vouloir, une force.¹⁰¹

D'autre part, l'expression *Σωκρατικῆς ἰσχύος* ne va nullement de soi : qu'est-ce qu'une force de Socrate ? Une force conforme à l'enseignement socratique ou une force similaire à celle de Socrate ? C'est ce choix que nous privilégions spontanément à la lecture ; pourtant, il n'a rien d'évident. L'*ἰσχύς* devient ambiguë puisqu'elle semble s'appliquer à l'âme et non au corps, en dépit des usages les plus courants.

¹⁰⁰ Cf. Plu. *De communibus notitiis contra Stoicos* 1060C ; Stob. *Sud.* s.v. « Ἀδιαφορία » A.478.2-4, 29-30 ; etc.

¹⁰¹ Cf. Goulet-Cazé 1986, 145-6.

D'ailleurs, Socrate n'a pas la réputation d'un homme particulièrement robuste. Quelques références toutefois peuvent susciter notre intérêt, en particulier dans *Le Banquet* de Platon où Alcibiade, faisant l'éloge de Socrate, nous apprend que son endurance a suscité l'admiration des soldats¹⁰² au point d'être appelé, par le détour d'un vers de *L'Odyssée*, καρτερός ἀνὴρ.¹⁰³ Or, s'il en est ainsi, pourquoi choisir en D.L. 6.11 ἰσχύς plutôt que καρτερία, terme qui serait plus attendu ?

En D.L. 6.22-3, Socrate apparaît courageux et confiant ; le texte semble lier ces qualités à ses entraînements physiques :

Il avait aussi le soin de son entraînement physique, et il était en bonne forme [εὐέκτης]. Par exemple il fut de l'expédition à Amphipolis ; et, quand Xénophon tomba de cheval pendant la bataille de Délion, il le sauva en le prenant sur son dos. Cette fois-là, alors que tous les Athéniens fuyaient, lui se retirait sans hâte, surveillant calmement ses arrières pour se défendre si on l'attaquait.¹⁰⁴

Socrate est bien décrit comme quelqu'un qui a soin de son corps et qui fait preuve d'abnégation et d'endurance en cas de danger. Néanmoins, cela n'a rien de décisif : la vertu n'y est pas déterminée par ces traits de caractère qui sont certes louables, mais guère exceptionnels.

Pourtant, la thématique de l'endurance ne saurait être sous-estimée tant elle permet de dessiner les différentes filiations à l'intérieur du livre 6 de Diogène Laërce. Considérons ces deux passages :

Habitant au Pirée, il [Antisthène] parcourait quarante stades tous les jours pour écouter Socrate à qui il emprunta l'endurance [καρτερικόν] et dont il imita l'impassibilité [ἀπαθείς], étant ainsi le premier à l'origine du Cynisme. Et il établit que le πόνος est un bien.¹⁰⁵

Ce dernier donna l'exemple à l'impassibilité [ἀπαθείας] de Diogène, à la maîtrise de soi [ἐγκρατείας] de Cratès et à l'endurance [καρτερίας] de Zénon.¹⁰⁶

¹⁰² Plat. *Smp.* 219e-221b.

¹⁰³ Plat. *Smp.* 220c2.

¹⁰⁴ D.L. 2.22-3, trad. M. Narcy 'Επεμελείτο δὲ καὶ σωμασκίας, καὶ ἦν εὐέκτης. ἔστρατεύσατο γοῦν εἰς Ἀμφίπολιν· καὶ Ξενοφῶντα ἀφ' ἵππου πεσόντα ἐν τῇ κατὰ Δήλιον μάχῃ διέσωσεν ὑπολαβὼν. ὅτε καὶ πάντων φευγόντων Ἀθηναίων αὐτὸς ἡρέμα ἀνεχώρει, παρεπιστρεφόμενος ἡσυχῇ καὶ τηρῶν ἀμύνασθαι εἰ τις οἱ ἐπέλθοι. Voir également D.L. 6.32.

¹⁰⁵ D.L. 6.2 (SSR V A 12) οἰκῶν τ' ἐν Πειραιεῖ καθ' ἐκάστην ἡμέραν τοὺς τετταράκοντα σταδίου ἀνίων ἤκουε Σωκράτους, παρ' οὗ καὶ τὸ καρτερικὸν λαβὼν καὶ τὸ ἀπαθεὺς ζηλώσας κατήρξε πρῶτος τοῦ κυνισμοῦ. καὶ ὅτι ὁ πόνος ἀγαθὸν συνέστησε.

¹⁰⁶ D.L. 6.15 (SSR V A 22) Οὗτος ἠγήσατο καὶ τῆς Διογέουσι ἀπαθείας καὶ τῆς Κράτητος ἐγκρατείας καὶ τῆς Ζήνωνος καρτερίας.

On peut se demander ce qui préside à l'attribution de telle ou telle qualité, tant les nuances sont difficilement perceptibles entre l'endurance, la maîtrise de soi¹⁰⁷ et l'impassibilité. M.-O. Goulet-Cazé remarque à juste titre que la théorie selon laquelle le *πρόνος* est un bien serait attendue dans la partie doxographique et non biographique mais que Diogène Laërce l'a sûrement insérée en 6.2 par association d'idées.¹⁰⁸ L'ambivalence de l'anecdote nous intéresse : l'endurance résulte-t-elle d'une exhortation de Socrate au sein de son enseignement ou d'efforts conséquents que le désir de l'écouter a produits ? L'ascèse est d'abord un désir pour la philosophie. La valeur de l'enseignement socratique consistait pour Antisthène dans un effort sur soi au préalable : il ne suffisait donc pas d'apprendre et de savoir, il fallait vouloir et faire.

3.2 L'ascèse socratique chez Xénophon

Il est difficile de déterminer le Socrate authentique à partir des différents portraits qu'on en a, et en particulier de dégager sa conception de l'endurance et de l'ascèse. Platon, reléguant l'ἰσχύς dans la classification des biens corporels, ne nous fournit pas de détails concordants. Pour tout cela, nous nous en remettons une nouvelle fois à l'étude très complète que propose M.-O. Goulet-Cazé dans *L'Ascèse cynique*. Nous voulons seulement examiner comment une tradition de pensée s'est constituée à travers tout un lexique de la force, dessinant un Socrate endurant. Ainsi, plus que vers Platon, c'est peut-être vers Xénophon que l'on peut se tourner. Non seulement, c'est chez Xénophon que l'on trouve un lien établi entre la vertu et l'ascèse,¹⁰⁹ mais l'idée de force et de bonne santé prend une importance de premier plan. Bien sûr, qu'il faille exercer le corps pour soigner sa santé semble aller de soi pour n'importe quel philosophe, et en particulier dans les extraits mettant en scène Socrate. Il reste toutefois à déterminer si l'exercice physique entraîne à bien vouloir et à bien agir.

Il serait difficile à Socrate d'affirmer, comme Antisthène, que la force suffit à la vertu dans la mesure où sont considérées comme ambiguës (ἀμφίλογον) la beauté, l'ἰσχύς, la richesse, la réputation... L'ἰσχύς détourne du droit chemin en incitant à des travaux excessifs

¹⁰⁷ J.-B. Gourinat (2007, 229), à partir d'un extrait de Sextus Empiricus (*M.* 9.153-4 ; *SVF* III 274), repère dans l'ἐγκρατεία un contrôle de soi face aux pulsions sexuelles tandis que la καρτερία concerne la capacité à supporter la douleur.

¹⁰⁸ Goulet-Cazé 1999, 681 note 4 : « Cette phrase de nature doxographique n'était certainement pas destinée à figurer à cet endroit. Elle rompt le fil du texte et n'a de lien précis ni avec ce qui précède ni avec ce qui suit. D.L. a dû la mettre là à cause de l'association d'idées avec τὸ καρτερικόν ».

¹⁰⁹ *Xen. Mem.* 1.2.19-23, 2.1.1.

en particulier.¹¹⁰ Toutefois, le soin du corps est essentiel dans les textes, il procure, en plus de la ὑγίεια, l'ἰσχύς et l'εὐεξία, ces deux termes étant précisément ceux que l'on trouve dans le résumé de l'ascèse cynique. Les exercices, qu'ils soient exprimés par la famille d'ἄσκησις ou de γυμνασία, comme en D.L. 6.70, permettent d'améliorer la constitution du corps¹¹¹ et de supporter les difficultés de l'existence comme le froid, la faim, la soif, les plaisirs, etc.¹¹² mais aussi la guerre, le danger.¹¹³ Exercer son corps est donc utile :¹¹⁴ c'est utile pour rester en bonne santé et pour ne pas céder aux tentations. Un corps vigoureux évite plus facilement ce qui lui est néfaste et diminue ses besoins. Ce que propose Socrate est déjà très proche de la pensée cynique : l'exercice permet d'avoir de la volonté contre les tentations.

Pourtant, ce n'est pas suffisant pour passer du corps à l'âme : finalement, si le corps n'est plus tirailé par ses besoins, la volonté n'est-elle pas superflue, dans la mesure où il n'y a plus d'obstacle mais une pleine liberté et où la raison devient seul maître ? Regardons comment Xénophon établit, en ce qui concerne l'ascèse, un lien entre l'âme et le corps. Au chapitre 4 du livre 1^{er} des *Mémorables*, Socrate formule un parallèle entre s'exercer à la force (ῥώμην ἀσκήσαι) et travailler dur pour apprendre (πρὸς μάθησιν ἐκπονήσαι).¹¹⁵ Au chapitre 2 du même livre, il recommande de ne pas négliger le corps avec des exercices qui plaisent à l'âme : « cette habitude hygiénique suffit (ικανῶς εἶναι) et n'entrave pas le soin de l'âme ». ¹¹⁶ La conclusion du chapitre 6 du livre 2 énonce que la vertu s'augmente par l'apprentissage (μαθήσει) et la pratique (μελέτη), sans que le lecteur ne puisse déterminer les activités physiques ou psychiques que recouvre la pratique. Plus intéressant est le chapitre 1 du livre 2 dans la mesure où la discussion sur les exercices, la vigueur et la science est illustrée par une référence à Héraclès. Il s'agit d'un dialogue entre Aristippe et Socrate ; ce dernier cherche à démontrer les bienfaits des πόνοι :

Et de telles récompenses pour ces peines [πόνων] [Socrate parle de la soif, de la faim, de la chasse] valent peu ; mais ceux qui consentent à la peine [πνοῦντας] pour avoir de bons amis, ou pour triompher de leurs ennemis, pour être puissants [δυνατοί] quant

¹¹⁰ Xen. *Mem.* 4.2.34-5.

¹¹¹ Cf. Xen. *Smp.* 2.16-20 ; D.L. 2, 36.

¹¹² Cf. Xen. *Mem.* 1.2.1, 1.4.13, 1.6.5-8, 2.1.1 ; *Oec.* 5.4.

¹¹³ Cf. Xen. *Mem.* 2.1.19, 3.12.3-4 ; *Oec.* 11.10-19.

¹¹⁴ Xen. *Mem.* 3.12.5.

¹¹⁵ Xen. *Mem.* 1.4.13.

¹¹⁶ Xen. *Mem.* 1.2.4 ταύτην γὰρ τὴν ἕξιν ὑγιεινὴν τε ἰκανῶς εἶναι καὶ τὴν τῆς ψυχῆς ἐπιμέλειαν οὐκ ἐμποδίζειν ἔφη.

à leurs corps et à leurs âmes, bien tenir leur maison, faire du bien à leurs amis, rendre service à leur patrie, comment ne pas penser que ceux-là consentent avec plaisir à la peine [πονεῖν ἡδέως] pour de telles choses et qu'ils vivent satisfaits, s'admirant eux-mêmes, loués et enviés par les autres ? Mais encore, les habitudes de mollesse et les plaisirs éphémères ne sont pas suffisants [ικαναί], comme disent les gymnastes, pour produire l'εὐεξία du corps, ni n'introduisent dans l'âme aucun savoir de valeur, mais les exercices qui exigent de l'endurance [αἱ δὲ διὰ καρτερίας ἐπιμέλεια] rendent capables d'œuvres belles et bonnes.¹¹⁷

Le lexique employé, quoique très commun, nous rappelle nécessairement celui que nous étudions et que les textes cyniques mentionnent. Cette ressemblance est telle que K. Joël estime que Xénophon a subi l'influence d'Antisthène pour étendre l'exercice physique à l'exercice de la vertu.¹¹⁸ Toutefois, cette hypothèse pose un problème puisqu'Antisthène prétend tenir sa force de Socrate : dès lors, s'il a déjà gauchi l'image de son maître et ami qu'il assiste même le jour de la ciguë,¹¹⁹ pourquoi Antisthène serait-il une source de moindre valeur qu'une autre ?

Pour autant, nous pouvons nous réjouir de posséder un texte fort susceptible d'illustrer l'ἰσχὺς socratique. Bien sûr, il est peu probable que les Cyniques aient prôné la défense de la patrie ; toutefois, les autres thèmes pourraient se retrouver exprimés tels quels par ces derniers. En particulier, on retrouve, en D.L. 6.71, la démonstration selon laquelle le plaisir est un danger alors que le πόνος permet de retrouver un plaisir stable.¹²⁰

Mais l'intérêt majeur du texte de Xénophon tient dans la gradation qu'il propose : de la faim et de la soif aux bonnes actions, le πόνος n'est pas seulement physique mais bien moral. Même si le corps et l'âme sont souvent dissociés, puisque les πόνοι concernent soit l'un soit l'autre, on peut estimer que la toute fin les associe. Après avoir mentionné l'εὐεξία puis le savoir, Socrate affirme que le bien agir tient

117 Xen. *Mem.* 2.1.19-20 καὶ τὰ μὲν τοιαῦτα ἄθλα τῶν πόνων μικροῦ τινοῦ ἄξιά ἐστι, τοὺς δὲ πονοῦντας ἵνα φίλους ἀγαθοὺς κτήσωνται, ἢ ὅπως ἐχθροὺς χειρώσωνται, ἢ ἵνα δυνατοὶ γενόμενοι καὶ τοῖς σώμασι καὶ ταῖς ψυχαῖς καὶ τὸν ἑαυτῶν οἶκον καλῶς οἰκῶσι καὶ τοὺς φίλους εὖ ποιῶσι καὶ τὴν πατρίδα εὐεργετῶσι, πῶς οὐκ οἴεσθαι χρὴ τοῦτους καὶ πονεῖν ἡδέως εἰς τὰ τοιαῦτα καὶ ζῆν εὐφραινομένους, ἀγαθὸν μὲν ἑαυτοὺς, ἐπαινουμένους δὲ καὶ ζηλουμένους ὑπὸ τῶν ἄλλων; ἔτι δὲ αἱ μὲν ῥαδιουργία καὶ ἐκ τοῦ παραχρῆμα ἡδοναί οὔτε σώματι εὐεξίαν ἱκαναί εἰσιν ἐνεργάζεσθαι, ὥς φασι οἱ γυμνασταί, οὔτε ψυχῇ ἐπιστήμην ἀξιόλογον οὐδεμίαν ἐμποιοῦσιν, αἱ δὲ διὰ καρτερίας ἐπιμέλεια τῶν καλῶν τε καὶ ἀγαθῶν ἔργων ἐξικνεῖσθαι ποιοῦσιν.

118 Joël 1893, 25 cité par Goulet-Cazé 1986, 141 note 1.

119 Cf. Plat. *Phd.* 59b.

120 On peut également se référer à Xen. *Smp.* 3.41 ; Teles 2.7-8 (*apud* Stob. 3.1.98.23-46); Ps.-Diog. *Ep.* 37 (SSR V B 567) ; Arr. *Epict.* 3.24.64 ; etc.

aux exercices d'endurance et pour ce faire, il n'utilise plus πόνος mais l'ἐπιμέλεια précisée par l'endurance. Et l'on se souvient aisément que l'ἐπιμέλεια est un terme très socratique puisque l'*Alcibiade majeure* pose la connaissance de soi comme un soin porté à soi, c'est-à-dire à son âme. L'ambivalence du terme semble confirmer le lien dans l'exercice entre les bienfaits physiques et psychiques.

La référence à Hercule que Socrate reconnaît reprendre à Prodicos confirme cela. Elle peut également plaider pour l'hypothèse de K. Joël. Quoi qu'il en soit, Hercule choisit la route la plus difficile selon le discours de vérité que lui tient la Vertu, contre le Vice : « Car les dieux n'accordent aux hommes rien de réellement beau et bon, sans peine ni exercice [ἄνευ πόνου καὶ ἐπιμελείας] ». ¹²¹ L'idée commune selon laquelle on n'obtient rien sans rien est illustrée par de nombreux exemples dont le dernier est éloquent : « Et si tu veux avoir un corps puissant [δυνατός], il faut habituer [ἐθιστέον] le corps à être au service de l'intelligence [γνώμη] et s'exercer [γυμναστέον] avec des peines (πόνους) et de la sueur ». ¹²²

Cette leçon donnée par Socrate au fondateur de la secte cyrénaïque, secte qui fait concurrence au mode de vie cynique en même temps qu'elle lui est opposée, permet de dessiner les premiers moments d'une tradition de pensée. Si la force a autant d'importance et prépare l'émergence du thème de la volonté, c'est parce qu'elle est en lien étroit avec la question de l'habituation. Même le savoir s'obtient par un exercice progressif : l'apprentissage.

3.3 La lutte et l'habitude

Dès lors, le dualisme âme et corps doit être pensé à nouveaux frais. En somme, l'intellectualisme de Platon induit des obstacles que la question de l'habituation permet de résoudre. Évidemment, bien agir dépend d'un savoir et ne pas savoir implique le risque de mal agir. Toutefois, ce que tend à montrer la tradition cynico-stoïcienne qu'Antisthène, si le propos est authentique, fait remonter à Socrate, c'est que le savoir ne suffit pas à bien agir. « Nul n'est méchant de son plein gré » contient deux sens : i) l'ignorant ignore qu'il fait le mal ; ii) celui qui n'a pas une volonté suffisante fait le mal. Platon n'élude pas ce second sens. Comme le dit A. Merker dans son commentaire de Platon, « l'affaire n'est pas si simple, et l'excellence morale ne peut pas évacuer totalement la problématique de la force et de la maî-

¹²¹ Xen. *Mem.* 2.1.28 τῶν γὰρ ὄντων ἀγαθῶν καὶ καλῶν οὐδὲν ἄνευ πόνου καὶ ἐπιμελείας θεοὶ διδῶσιν ἀνθρώποις.

¹²² Xen. *Mem.* 2.1.28 εἰ δὲ καὶ τῷ σώματι βούλει δυνατὸς εἶναι, τῇ γνώμῃ ὑπηρετεῖν ἐθιστέον τὸ σῶμα καὶ γυμναστέον σὺν πόνους καὶ ἰδρώτι.

trise » ; la problématique de la force « ne peut être résorbée dans la pure et simple autorité de la connaissance ». ¹²³ Il s'agit par un processus d'habitation que les parties de l'âme s'en remettent à la partie rationnelle.

Était-ce également la position des Cyniques ? Ou bien acceptaient-ils également l'objection aristotélicienne ? Car après tout, parler d'une force, ne serait-ce que de l'âme, n'est-ce pas concéder que la raison n'engage pas nécessairement l'action morale ? Bien plus, s'il s'agit d'une force physique, les Cyniques n'entendent-ils pas que la maîtrise du corps implique une capacité à faire face aux déconvenues et à ne pas nuire à autrui en n'empiétant pas sur sa vie ?

En somme, c'est le fonctionnement de l'habitation qu'il s'agit de comprendre, si la pratique philosophique consiste en la répétition d'exercices. Or, la vertu est bien plus qu'une question d'habitude. Comme le rappelle L. Monteils-Laeng dans son commentaire d'Aristote et des Stoïciens :

considérer l'habitude comme susceptible de développer la rationalité pratique vertueuse, n'est-ce pas paradoxal, étant donné qu'il s'agit de reproduire des actes selon une conformité purement extérieure ? L'habitation n'est cependant pas forcément réductible à l'acquisition d'automatismes. ¹²⁴

Il ne s'agit pas de nier l'intellectualisme mais plutôt de se demander s'il est suffisant pour bien agir. Et précisément, il s'agit là de la question canonique des résumés doxographiques : de quoi a besoin la vertu ? Ou, en d'autres termes, est-elle autosuffisante dans son existence et suffisante pour le bonheur ?

Si la question de l'adaptation est primordiale au sein du Cynisme, ¹²⁵ elle est indissociable des questions de l'habitation et de la lutte dont elle exploite le champ lexical. Antisthène déjà se dit habile à la lutte ; ¹²⁶ Diogène défie les athlètes eux-mêmes sur leurs capacités à vaincre les adversaires les plus rudes : la pauvreté, l'exil, la mauvaise réputation, les différentes passions et surtout le plaisir. ¹²⁷ Il regrette que les hommes soient capables de travaux difficiles et de compétitions rudes pour des œuvres vaines, comme, à la lutte justement, creuser la terre dont on s'enduit la peau ou frapper du pied, et rarement pour devenir d'honnêtes hommes. ¹²⁸

¹²³ Merker 2014, 202.

¹²⁴ Monteils-Laeng 2014, 238.

¹²⁵ C'est le sens du fr. 6 de Télès : *Sur les circonstances* (*apud* Stob. 4.44.82).

¹²⁶ D.L. 6.4 (SSR V A 3).

¹²⁷ Cf. D.Chr. 8.15-24 (SSR V B 584), 9.11 (SSR V B 585).

¹²⁸ Cf. D.L. 6.27 ; Stob. 3.4.111. Les deux témoignages sont réunis en SSR V B 450.

Ainsi, lorsque sont évoqués les artisans, les athlètes et les musiciens dans le résumé de l'ascèse cynique en D.L. 6.70, on constate que ce sont des exemples réguliers des considérations, tout autant impressionnées que frustrées, de Diogène. Par un travail constant, les hommes sont capables d'exceller dans ce qu'ils entreprennent. Ainsi ne suffit-il pas de vouloir pour pouvoir : je ne pourrai réussir ma course ou mon air de cithare qu'à force d'exercices préalables et constants. Cette évidence nous apprend toutefois que la philosophie et la vertu, alors même qu'elles sont supérieures parce qu'elles seules conduisent à une vie bonne, sont placées sur le même plan que n'importe quelle discipline. C'est ainsi que l'exposé de l'ascèse cynique insiste sur les idées de répétition et d'habituation avec *συνεχεῖς, συνεχεῖ, προμελετηθεῖσα, συνεθισθέντες*.¹²⁹

Les athlètes, les musiciens et tous ceux qui maîtrisent une τέχνη, un savoir-faire, oublie de mettre leurs capacités au profit de l'âme : « s'ils faisaient porter les fruits de leur ascèse aussi sur l'âme [καὶ ἐπὶ τὴν ψυχὴν], comme la peine qu'ils se donnent ne serait ni inutile ni vaine ! ». ¹³⁰

La précision καὶ ἐπὶ τὴν ψυχὴν nous éclaire ainsi sur la double ascèse : il ne s'agit pas de deux activités visant deux biens différents ou de deux voies possibles pour un même bien. Les ascèses doivent être solidaires alors qu'elles sont trop souvent séparées avec d'une part les techniciens et d'autre part les savants. Il est vrai que certains entraînements semblent se limiter au corps comme se rouler dans le sable chaud, étreindre nu des statues en hiver,¹³¹ peut-être également avoir faim ou avoir soif.¹³² Certains exercices, comme boire de l'eau plutôt que du vin de Thasos¹³³ ou manger de la salade tout seul plutôt qu'un festin à la table de Denys,¹³⁴ apprennent à résister à la tentation. Enfin, certains entraînements sont tout à fait psychiques comme se heurter au refus en mendiant à une statue¹³⁵ ou apprendre des poètes par cœur.¹³⁶ Or, seules les activités vaines concernent seu-

129 D.L. 6.70-1 (SSR V B 291).

130 D.L. 6.70 (SSR V B 291), trad. modifiée Goulet-Cazé 1986, 196 οὔτοι εἰ μετήνεγκαν τὴν ἄσκησιν καὶ ἐπὶ τὴν ψυχὴν, οὐκ ἂν ἀνωφελῶς καὶ ἀτελῶς ἐμόχθουν. Voir également Stob. 3.5.39 (SSR V B 451).

131 D.L. 6.23 (SSR V B 174).

132 D.Chr. 6.8, 12 (SSR V B 583).

133 Xen. *Smp.* 4.41-2 (SSR V A 82).

134 D.L. 6.58 (SSR V B 56).

135 D.L. 6.49 (SSR V B 247).

136 D.L. 6.31 (SSR V B 70) : « Les enfants [de Xéniade] retenaient beaucoup de textes de poètes, d'autres écrivains et d'œuvres de Diogène lui-même ; il les faisait s'exercer à toute méthode succincte pour se souvenir facilement » (Κατεῖχον δὲ οἱ παῖδες πολλὰ ποιητῶν καὶ συγγραφέων καὶ τῶν αὐτοῦ Διογέους, πᾶσάν τ' ἔφοδον σύντομον πρὸς τὸ εὐμνημόνευτον ἐπήσκει).

lement le corps ou l'âme, c'est le cas de l'athlétisme : l'ascèse cynique vise corps et âme conjointement, au point qu'il serait difficile de distinguer exactement ce qui relève seulement de l'un ou de l'autre. Ainsi, comment puis-je faire la part entre ce qui relève de mon corps et ce qui relève de mon âme, lorsque je résiste au froid, à la faim, à la pulsion sexuelle...? Les Cyniques rappellent à toute la philosophie notre corporalité. L'éducation des enfants de Xéniade est ainsi une adaptation de la méthode de l'ascèse à des enfants ; le but n'est pas de former des athlètes mais de faire acquérir ce qui est suffisant : de bonnes couleurs (ἐρυθήματος) et l'εὐεξία.¹³⁷ Cette touchante précision rappelle l'importance, selon l'adage, d'un corps sain pour un esprit sain : s'occuper de sa bonne constitution physique est un préalable indispensable à la vertu.

Pour conclure, nous devons peut-être tout d'abord réaffirmer que l'ἰσχύς n'est pas la volonté parce qu'elle ne consiste pas en quelque chose d'aussi élaboré qu'une volition. Il n'est d'ailleurs pas besoin pour les Cyniques de penser une faculté aussi controversée que la fonction volitive : outre le fait que la pensée grecque n'en voyait peut-être pas le bien fondé,¹³⁸ nous pouvons affirmer, à la suite de G. Ryle, que, pas plus que Platon ou Aristote, les Cyniques ne seraient coupables, dans leur oubli de la question des volitions, d'avoir négligé un « ingrédient important de la vie quotidienne ».¹³⁹ La volonté, en tant que faculté qui déclenche une action, apparaît dans les textes seulement en cas d'échec, à l'exemple d'Alexandre qui affirme, « s'il n'avait pas été Alexandre, vouloir être Diogène ».¹⁴⁰

L'ἰσχύς, quant à elle, signifie la force au sens le plus commun et il serait, à mon sens, dommageable d'y voir à tout prix un concept clairement défini et élaboré par les Cyniques. Cela aurait pour conséquences d'une part de spiritualiser une capacité physique dont les usages banals sont multiples et, d'autre part, de négliger un imaginaire que véhicule le champ lexical qui l'accompagne. En effet, il ne s'agit pas seulement d'ἰσχύς mais également de tous les autres termes signifiant la robustesse, la bonne santé, l'endurance, l'épreuve..., de la question de l'*exemplum* à travers la légende d'Héraclès au premier chef, héros musclé et fait dieu, et enfin de rapprochements exploités par des mises en scène avec les athlètes ou les musiciens. Le Cynique est le chef de chœur, ainsi que le seul athlète méritant l'honneur d'une couronne. D'après nos observations, le champ lexical de l'endu-

137 D.L. 6.30 (SSR V B 70).

138 Cf. Voelke 1973, 5, qui fait le bilan de cette question en reprenant en particulier les études de C. Opstelten, de M. Pohlenz.

139 Ryle 2006, 145.

140 D.L. 6.32 Φασί δὲ καὶ Ἀλέξανδρον εἰπεῖν ὡς εἴπερ Ἀλέξανδρος μὴ ἐγεγόνει, ἐθέλησαι ἂν Διογένης γενέσθαι.

rance, de la maîtrise, de la robustesse, de la fermeté... ce champ lexical très concret, très physique, est habituellement appliqué, de façon plus ou moins métaphorique, à l'âme, en particulier chez le Socrate de Platon et celui de Xénophon. Les Cyniques le prennent au pied de la lettre. S'ils se considèrent comme des athlètes de la vertu, c'est parce qu'ils assimilent leurs pratiques à des entraînements sportifs.

Mais n'est-il pas décevant de réduire la vertu à des capacités physiques ? L'attention à soi que propose le Cynisme ne doit pas méprendre : l'effort sur soi est accessible à tous. Il ne s'agit aucunement d'avoir un naturel endurant ni une musculature hors norme mais de comprendre que la vertu, parce qu'elle se situe dans l'autosuffisance, nécessite d'apprendre à supporter les épreuves les plus pénibles en les anticipant. Dès lors, la vertu consiste d'une part dans l'indépendance vis-à-vis des événements et donc dans une constance du sage dont les jugements ne sont plus soumis à des humeurs ou des contrariétés. D'autre part, en limitant les besoins et donc en maximisant l'autosuffisance, le sage cynique ne nuit pas aux autres, autrui n'est ni une menace, ni un objet de convoitise. Parler du Cynisme comme d'une philosophie de la volonté se comprend si l'on fait du vouloir l'objet d'une intensification. D'ailleurs, cette intensification c'est l'essence même de la philosophie selon Diogène ; c'est ainsi que je propose d'interpréter les chrires suivantes :

Entendant quelqu'un lui dire : "Alors que tu n'es pas philosophe, tu prétends l'être", il [Diogène] dit : "je suis alors meilleur que toi grâce à cela : vouloir [l'être]"¹⁴¹

À celui qui disait : "Tu philosophes alors que tu ne sais rien", il [Diogène] répondit : "si je prétends au savoir, c'est cela même philosopher"¹⁴²

Le même verbe προσποιοῦμαι permet de rapprocher les mêmes anecdotes et d'insister sur le caractère progressif de la philosophie, irréductible à la possession d'une σοφία mais comprise dans sa temporalité.

La thématique de l'ἰσχύς et de l'endurance associe la question du savoir à celle d'un pouvoir sur soi par l'accroissement de ses capacités. Pour les Cyniques, l'ἰσχύς est incarnée : celle de Socrate ou d'Héraclès. Or, ces *paradeigmata* ne se résument pas à des figures de sages éthérés mais sont sans cesse confrontés à des épreuves, à

¹⁴¹ *Gnom. vat.* 743 (*SSR V B 365*) ὁ αὐτὸς ἀκούσας ὑπὸ τινος ὅτι "οὐκ ὦν φιλόσοφος προσποιοῦ εἶναι" εἶπε· "κατὰ τοῦτο γοῦν κρείττων σου εἰμί, τὸ γε βούλεσθαι".

¹⁴² *D.L.* 6.64 (*SSR V B 364*) πρὸς τὸν εἰπόντα "οὐδὲν εἰδὼς φιλοσοφεῖς", ἔφη, "εἰ καὶ προσποιοῦμαι σοφίαν, καὶ τοῦτο φιλοσοφεῖν ἐστί".

des contingences. En conséquence, si l'exercice, qu'il soit socratique, cynique ou stoïcien,¹⁴³ et par la suite le *τόνος* sont caractérisés par la force, il faut redonner à la pratique de la philosophie une place aussi importante qu'à la théorie pour penser l'émergence de la volonté. La vertu ne s'acquiert pas, si l'on reprend les termes de T. Bénatouïl, selon « un modèle idéal dispensant sa puissance à ceux qui feraient l'effort de s'abstraire du monde » mais par un « prolongement immanent de processus physiques omniprésents dans la nature » : c'est ainsi que les Stoïciens comparent « activités morales et phénomènes naturels ».¹⁴⁴ Le *τόνος* est à la fois celui de l'âme et du cosmos ; Héraclès est un modèle vertu et le nom de la force universelle. Or, nous espérons avoir démontré qu'une influence majeure de cette conception stoïcienne provient de l'imaginaire dessiné par la tradition qui va de Socrate à Cléanthe, d'ailleurs surnommé Héraclès, en passant par les Cyniques pour qui la vertu se réfléchit à partir des exercices physiques les plus éprouvants, aussi bien ceux qui sont banals, ceux qui sont intellectuels et ceux qui ne sont ni l'un ni l'autre.

Toutefois, nous pouvons affirmer, de même qu'A.-J. Voelke l'avait affirmé au sujet du Stoïcisme,¹⁴⁵ qu'il n'est pas nécessaire d'opposer intellectualisme et volontarisme chez les Cyniques. Ces derniers promeuvent une place intermédiaire entre deux activités également vaines : les savoirs inutiles et les prouesses athlétiques ou artistiques. Mais cette place intermédiaire devient tout autant un dépassement car l'alliance des activités du corps et de l'âme engendre une intensification d'une force qui est précisément une volonté libre, capable de se dominer dans la tempête du *fatum* et des passions.

Bibliographie

- Bénatouïl, T. (2005). « Force, fermeté, froid : la dimension physique de la vertu stoïcienne ». *Philosophie Antique. Stoïcisme : physique, éthique*, 5, 5-30.
- Bréhier, É. [1910] (1951). *Chrysippe et l'ancien stoïcisme*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Flores-Júnior, O. (2013). *Le Cynisme ancien : vie 'kata phusin' ou vie 'kat'euteleian' ?* [thèse de doctorat]. Paris : Université de Paris-Sorbonne.
- Goulet-Cazé, M.-O. (1986). *L'Ascèse cynique. Un commentaire de Diogène Laërce VI 70-71*. Paris : Vrin.
- Goulet-Cazé, M.-O. (1992). « Le livre VI de Diogène Laërce : analyse de sa structure et réflexions méthodologiques ». Haase, W. (Hrsg.), *Philosophie, Wissenschaften, Technik. Philosophie (Doxographica [Forts.]*. Berlin ; New York : De Gruyter, 2720-833. Aufstieg und Niedergang der römischen Welt 2.36.4.

143 Cf. Muson. *apud* Stob. 3.29.78.

144 Bénatouïl 2005, 25.

145 Voelke 1973, 194.

- Goulet-Cazé, M.-O. (1996). « Cyniques. Le cynisme ancien et sa postérité ». Can-
to-Sperber, M. (éd.), *Dictionnaire de philosophie morale*. Paris : Presses Uni-
versitaires de France, 350-8.
- Goulet-Cazé, M.-O. (1999). « Introduction, traduction et notes ». Goulet-Cazé,
M.-O. (éd.), *Diogène Laërce. Vies et doctrines des philosophes illustres*. Paris :
Librairie Générale Française, 657-772.
- Goulet-Cazé, M.-O. (2003). *Les 'Kynika' du stoïcisme*. Stuttgart : Steiner.
- Goulet-Cazé, M.-O. (2005). « Le Cynisme ancien et la sexualité ». *Clio. Histoire,
Femmes et Sociétés*, 22, 17-35.
- Goulet-Cazé, M.-O. (2008). « La Contestation de la loi dans le Cynisme ancien ».
Aouad, M. (éd.), *Les Doctrines de la loi dans la philosophie de langue arabe et
leurs contextes grecs et musulmans = Actes du colloque international* (Ville-
juif, 12-13 juin 2007), 405-33. Mélanges de l'Université Saint-Joseph – Dar
El Machreq 61.
- Goulet-Cazé, M.-O. (2010). « Les Cyniques dans l'Antiquité, des intellectuels
marginiaux ? ». *Museum Helveticum*, 67, 100-13.
- Gourinat, J.-B. (2007). « *Akrasia* and *Enkrateia* in Ancient Stoicism : Minor Vice
and Minor Virtue ? ». Bobonich, C. ; Destrée, P. (eds), *Akrasia in Greek Philo-
sophy : From Socrates to Plotinus*. Boston : Brill, 215-47.
- Gugliermi, I. (2006). *Diogène Laërce et le cynisme*. Villeneuve d'Ascq : Presses
Universitaires du Septentrion.
- Ippolito, A.M. (1980). *Aristone di Chio e lo Stoicismo antico*. Napoli : Bibliopolis.
- Joël, K. (1893). *Der echte und der Xenophontische Sokrates*, t. 1. Berlin : Gaertner.
- Long, A.A. (2005). « L'empreinte de Socrate dans la philosophie d'Épictète ».
Romeyer-Dherbey, G. (éd.), *Les Stoïciens*. Paris : Vrin, 403-26.
- Merker, A. (2014). « Nul n'est méchant de son plein gré ». Brisson, L. (éd.), *Lire
Platon*. Paris : Presses Universitaires de France, 193-204.
- Monteils-Laeng, L. (2014). *Agir sans vouloir. Le problème de l'intellectualisme
moral dans la philosophie ancienne*. Paris : Classiques Garnier.
- Paquet, L. (1992). *Les Cyniques grecs, Fragments et témoignages, choix et tra-
duction*. Paris : Librairie Générale Française.
- Pohlenz, M. (1964). *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, t. 1. Göttin-
gen : Vandenhoeck & Ruprecht.
- Ryle, G. (2006). *La Notion d'esprit*. Paris : Payot & Rivages. Traduction française
par S. Stern-Gillet. Éd. or. *The Concept of Mind*, 1949.
- Voelke, A.-J. (1973). *L'idée de volonté dans le stoïcisme*. Paris : Presses Univer-
sitaires de France.
- von Fritz, K. (1926). *Quellen-Untersuchungen zu Leben und Philosophie des Dio-
genes von Sinope*. Leipzig : Dietrich. Philologus Supplementband 18.2.

Paradeigmata voluntatis

All'origine della concezione moderna di volontà

a cura di Elisabetta Cattanei e Stefano Maso

'Desiderium voluntas non est'

Stefano Maso

Università Ca' Foscari Venezia, Italia

Abstract Starting from the definition of Cic. *Tusc.* 4.12, *voluntas* appears as the most suitable Latin translation for βούλησις. But βούλησις only partially corresponds to what both Cicero and Seneca mean by *voluntas*. From the Roman perspective it seems that 'wanting' is immediately connected to 'desiring', provided that a rational dimension is recognised in 'desiring'. But this is a stretch, because *desiderium*, and even more *cupiditas* or *adpetitio*, in themselves refer to an irrational dimension. From the Greek perspective, then, this juxtaposition does not appear so obvious at all. The act of will (or, better, the exercise of a choice intended to produce an action) maintains its own identity with respect to 'desiring' precisely by virtue of its autonomous manifestation in immediate consonance with reason; especially Aristotle and the Stoic school insist on this. Therefore, *desiderium* and *cupiditas* approximate rather to ἐπιθυμία (while *adpetitio* to ὄρμη), that is to say to an area where the absence of reason prevails: here are the θυμός and the πάθος. Both Cicero and Seneca, when they must refer to the *voluntas* avoiding any misunderstanding involving the irrationality of deciding, specify that in those cases it is a question of *recta voluntas*: the will expressed in a rational way.

Keywords Will. Desire. Cicero. Seneca. *Voluntas*. βούλησις.

Sommario 1 La definizione ciceroniana di *voluntas*. – 2 La definizione senecana di *voluntas*. – 3 Conclusione.

1 La definizione ciceroniana di voluntas

Nel libro quarto delle *Tusculanae* Cicerone affronta un argomento fondamentale per chiarire il carattere dell'uomo sapiente: la 'passione'. In che relazione sta il sapiente con tale moto dell'anima che, a prima vista, costituisce il tratto massimamente antitetico al suo modo di pensare e di agire? Può, il sapiente, essere immune da ogni



Edizioni
Ca' Foscari

Lexis Supplementi | Supplements 5

Studi di Filosofia Antica | Lexis Ancient Philosophy 2

e-ISSN 2784-9759 | ISSN 2784-9201

ISBN [ebook] 978-88-6969-583-4 | ISBN [print] 978-88-6969-584-1

Peer review | Open access

Submitted 2021-04-26 | Accepted 2021-11-23 | Published 2021-12-13

© 2021 | Creative Commons Attribution 4.0 International Public License

DOI 10.30687/978-88-6969-583-4/003

passione (intesa come *perturbatio*), nel modo in cui invece sembra esserlo dall'afflizione (*aegritudo*), studiata nel terzo libro?

Sullo sfondo stanno le tesi e la ripartizione degli Stoici. Anzitutto Zenone, di cui Cicerone riporta la seguente definizione: *πάθος, ille dicit, aversa a recta ratione contra naturam animi commotio* (4.11).

Precisa ancora Cicerone:

Quidam brevius perturbationem esse adpetitum vehementiorem, sed vehementiorem eum volunt esse qui longius discesserit a naturae constantia. (4.11)¹

Già da qui si comincia a capire che l'Arpinate, pur seguendo gli Stoici, ha presente l'approccio peripatetico che non solo evoca la natura, ma ne sottolinea il fondamentale 'equilibrio' tra diverse forze contrapposte per carattere e intensità. Da qualsiasi parte essa sia considerata, la passione si presenta come un moto squilibrato perché *tropo* violento, tale per cui viene meno la corrispondenza con l'equilibrio naturale. Si abbia a che fare con la *laetitia praesentium bonorum* che può trasformarsi in *libido futurorum*, oppure con la *aegritudo praesentibus* che coincide con il *metus futuris*: comunque appare perduto quell'equilibrio che pareva garantire la distinzione tra presunti beni e presunti mali. Semplicemente 'si suppone' (*in opinione versantur*) di aver a che fare con il bene e di rifuggire il male (4.12). La partizione stoica cui si fa riferimento era già stata presentata in 3.24. Anche in quell'occasione Cicerone aveva sottolineato la centralità del giudizio per cui riteniamo che qualcosa sia un bene oppure un male, e determiniamo un'azione piuttosto che un'altra:

Est igitur causa omnis in opinione, nec vero aegritudini solum, sed etiam reliquarum omnium perturbationum, quae sunt genere quattuor, partibus plures. Nam cum omnis perturbatio sit animi motus vel rationis expers vel rationem aspernans vel rationi non oboediens, isque motus aut boni aut mali opinione citetur bifariam, quattuor perturbationes aequaliter distributae sunt.²

¹ «Certuni si esprimono in modo più stringato: la passione è un impulso particolarmente violento; ma per 'particolarmente violento' essi intendono quello che si è troppo scostato dalla condizione naturale di equilibrio». Le traduzioni dalle *Tusculanae disputationes* e dal *De finibus* sono di N. Marinone, Torino 1955, con qualche leggera modifica dell'Autore.

² «La causa sta tutta nell'opinione, e non solo quella dell'afflizione, ma anche di tutte le altre passioni. Esse sono di quattro specie con più ripartizioni. Dato che ogni passione è un moto dell'anima che o è privo di ragione o trascura la ragione o non obbedisce alla ragione, e tale moto vien suscitato in duplice maniera dall'opinione di un bene o dall'opinione di un male, le passioni sono quattro, simmetricamente ripartite».

Scrivo Diogene Laerzio (7.110) che: ἔστι δὲ αὐτὸ τὸ πάθος κατὰ Ζήνωννα ἢ ἄλογος καὶ παρὰ φύσιν ψυχῆς κίνησις, ἡ ὄρμη πλεονάζουσα («secondo Zenone la passione è questo: o un moto dell'anima irrazionale e contro natura oppure un impulso eccessivo», SVF 1.205).

Cicerone insiste sulla *constantia* (cf. §§ 10; 11; 12; 13), cioè sull'equilibrio tra le tensioni che dovrebbe costituire la normalità, stando alla prospettiva peripatetica. Rispetto a ciò la natura stessa spinge l'uomo a impegnarsi. E il filosofo così riassume:

Natura enim omnes ea quae bona videntur sequuntur fugiuntque contraria. Quam ob rem simul obiecta species est cuiuspiam quod bonum videatur, ad id adipiscendum impellit ipsa natura. Id cum constanter prudenterque fit, eius modi adpetitionem Stoici βούλησιν appellant, nos appellemus voluntatem. Eam illi putant in solo esse sapiente, quam sic definiunt: voluntas est, quae quid cum ratione desiderat. Quae autem ratione adversa incitata est vehementius, ea libido est vel cupiditas effrenata, quae in omnibus stultis invenitur. (*Tusc.* 4.12)³

È questo un passo importante per quattro indicazioni che ci offre. Anzitutto evinciamo la conferma del ruolo guida della natura. L'uomo, che alla natura appartiene, non può che essere predisposto a procurarsi ciò che per lui costituisce un bene. Certo è ribadita la concezione che fa dell'οἰκείωσις il quadro di riferimento, ma si segnala anche il ruolo attivo della natura: è proprio la natura che «spinge» (*impellit*) l'uomo a ottenere ciò che per lui è un bene.

In secondo luogo, Cicerone suggerisce che la pulsione al bene è più o meno controllata. Corrisponde al 'desiderare' (*adpetitio*). Poiché gli Stoici hanno chiamato βούλησις questo moto dell'animo quando si manifesta in modo equilibrato e ponderato (*constanter prudenterque*), ecco che una buona traduzione in latino potrebbe essere, secondo l'Arpinate, 'voluntas'.

In terzo luogo: gli Stoici, proprio perché ritengono che la 'voluntas' sia connessa a un agire controllato, ne fanno l'appannaggio del sapiente. E poiché nel sapiente massimamente si esprime la razionalità, ecco allora che la 'voluntas' può essere definita come ciò che desidera qualcosa in modo conforme alla ragione: *quae quid cum ratione desiderat*.

3 «Tutti per natura inseguono ciò che sembra un bene e fuggono il contrario. Perciò, appena si presenta l'apparenza di qualche cosa che sembri un bene, la natura stessa spinge a conquistarlo. Quando ciò avviene con equilibrio e senno, gli Stoici chiamano tale atto di desiderare in greco βούλησις, e noi lo chiameremmo 'voglia'. Essi ritengono che abbia luogo solo nel sapiente, e ne danno la seguente definizione: la voglia è un desiderio conforme a ragione. Invece il desiderio contrario a ragione e troppo violentemente eccitato è la brama ovvero il desiderio sfrenato, che ricorre in tutti gli stolti».

Da ultimo: per converso, desiderare in modo non conforme alla ragione - e dunque in modo 'sfrenato' - è certamente possibile, ma non appartiene al sapiente, bensì allo stolto.

Da un lato dunque il 'volere' (*voluntas*), inteso come 'voglia': è cioè un desiderio che si traduce in una pulsione, che si fa volontà controllata e che è dunque un *moto razionale*; dall'altro abbiamo la 'brama' (*libido*): un desiderio che si traduce in una pulsione sfrenata (ὄρμη πλεονάζουσα), violentemente eccitata, e che è un moto contrario a ragione (ἄλογος κίνησις).

Ma è corretto intendere il 'volere' come 'voglia'?

Solo in parte: solo finché ci si riferisce a uno degli aspetti che caratterizzano la 'voluntas', quello che l'accosta all'atto di desiderare, all'*adpetitio*. Ovviamente *voluntas* e *adpetitio* non coincidono;⁴ ma è forte la tendenza all'assimilazione, se non si tengono in evidenza anche le altre valenze che *voluntas* possiede: in particolare quella che l'avvicina all' 'impulso' (il greco ὄρμη) e quella che evoca la capacità decisionale mirata all'azione e che, per questo, implica la razionalità.

È proprio il richiamo alla ragione che, nel IV libro delle *Tusculanae disputationes*, si fa esplicito. Cicerone, evocando il pensiero stoico, precisa che:

mihi quidem in tota ratione ea, quae pertinet ad animi perturbationem, una res videtur causam continere, omnis eas esse in nostra potestate, omnis iudicio susceptas, omnis voluntarias. (*Tusc.* 4.65)⁵

Poco oltre, in riferimento all'*inconstantia* e alla *mutabilitas mentis*, ripete che:

nullam esse [*scil.* perturbationem] nisi opinabilem, nisi iudicio susceptam, nisi voluntariam. (*Tusc.* 4.76)⁶

La *voluntas* sembra dunque sempre presente, allorché ci si riferisce alle passioni. Tuttavia, essa si manifesta in due forme: a) quella che si esprime in un desiderio equilibrato (perché controllato dalla ragione); b) quella che si esprime in un desiderio eccessivo/squilibrato (perché ostile al controllo della ragione). Il problema, a questo punto, è proprio qui: la volontà corrisponde o no al 'desiderio' di per sé?

⁴ In *fat.* 9 Cicerone nega che delle nostre volontà e dei nostri desideri (*nostrarum voluntatum atque adpetitionum*) esistano cause naturali e precedenti. In un passo di *Rhet. Her.* 3.7 si precisa che se, nel perseguire ciò che è giusto, si ottiene la lode, la volontà di tendere al giusto raddoppia, *duplicatur recti adpetendi voluntas*.

⁵ «A mio parere, in tutta la nostra riflessione relativa alle passioni, un solo punto è decisivo: sono dipendenti da noi, tutte assunte deliberatamente, tutte volontarie».

⁶ «Non esiste passione se non frutto dell'opinione, se non assunta consapevolmente, se non volontaria».

Se essa ha a che fare esclusivamente con il 'desiderio controllato dalla ragione' e non con il 'desiderio ostile alla ragione', allora la volontà non coincide con il desiderio di per sé, ma ne è solo una specie. In questo senso possiamo dedurre che, all'opposto del 'desiderio controllato dalla ragione', stia il 'desiderio ostile alla ragione': qualcosa di 'troppo violento', *adpetitus vehementior* (4.47).

È il caso, a questo punto, di ricapitolare la situazione secondo le fonti stoiche: si veda in particolare D.L. 7.110 e 116; ma anche Ario Didimo in Stob. 2.7.10. p. 88.10-89.3; lo Pseudo Andronico *De affectibus* 6.1-4; Nemesio *De natura hominis*, 19-21 (cf. SVF 3.377-442).

Da un lato sono quattro le passioni (πάθη = *perturbationes*); esse sono ritenute giudizi (δοκεῖ δ' αὐτοῖς τὰ πάθη κρίσεις εἶναι), nella loro relazione con la ragione:

<p>ἐπιθυμία (<i>libido/cupiditas effrenata</i>)</p>	=	<p>ἄλογος ὄρεξις (irrazionale 'brama')</p>
<p>ἡδονή (<i>voluptas gestiens</i>)</p>	=	<p>ἄλογος ἔπαρσις (irrazionale 'esaltazione')</p>
<p>φόβος (<i>metus</i>)</p>	=	<p>ἄλογος ἔκκλισις (irrazionale 'fuga')</p>
<p>λύπη (<i>aegritudo</i>)</p>	=	<p>ἄλογος συστολή (irrazionale 'contrazione')</p>

Dall'altro lato abbiamo tre εὐπάθειαι: da intendere come movimenti dell'animo i quali accolgono solo un aspetto di πάθη, quello positivo. Se πάθος è intesa come *perturbatio* (cioè come un moto squilibrato), allora εὐπάθεια allude a un moto non squilibrato; di conseguenza, se lo stato di equilibrio è perfetto, si può intendere che il 'moto' (il disturbo) si sia acquietato. Esso dunque si può interpretare come *constantia*, ed è questo il vocabolo che sembra usare Cicerone: *placida et quieta constantia* (4.10); *naturae constantia* (4.11); *constantier* (4.12); *constantiae, constantia* (4.14). Con termine moderno potremmo considerare questo stato di equilibrio come una 'disposizione': una sorta di διάθεσις, di attitudine a un certo comportamento. Siccome poi, per natura, tale attitudine mira al bene, ecco il vocabolo tecnico εὐπάθεια.

Queste le tre εὐπάθειαι distinguibili nella prospettiva stoica: βούλησις, χαρά, εὐλάβεια (D.L. 7.116).

Cicerone stila una precisa corrispondenza tra 'passioni' e 'disposizioni':

πάθη (<i>perturbationes</i>)	vs	εὐπάθειαι (<i>constantiae</i>)
ἐπιθυμία (<i>libido/cupiditas effrenata</i>)	vs	βούλησις (<i>voluntas</i>)
ἡδονή (<i>voluptas gestiens</i>)	vs	χαρά (<i>gaudium</i>)
φόβος (<i>metus</i>)	vs	εὐλάβεια (<i>cautio</i>)
λύπη (<i>aegritudo</i>)	vs	-----

Quindi precisa (*Tusc.* 4.14): «Quattro sono le *perturbationes*, e tre le *constantiae*, giacché all'afflizione (*aegritudo*/λύπη) non si contrappone alcuno stato normale (*quoniam aegritudini nulla constantia opponitur*)»: non è infatti possibile che il sapiente abbia bisogno di disporsi in un 'qualche modo' alternativo all'*aegritudo*, cioè alla 'presenza del male', allo 'star male': egli *incarna di per sé* la naturalità dello 'star bene' e il male gli è, per assunto, estraneo.

Ora, se le *perturbationes* dipendono dal giudizio e dall'opinione, giustamente Cicerone ricorda che da tali alterazioni mentali gli Stoici fanno dipendere anche gli effetti, analogamente contrapposti alle 'disposizioni' positive. Di qui:

ἐπιθυμία (<i>libido/cupiditas effrenata</i>)	>	<i>effrenata adpetentia</i>
ἡδονή (<i>voluptas gestiens</i>)	>	<i>profusa hilaritas</i>
φόβος (<i>metus</i>)	>	<i>recessus quidam animi et fuga</i>
λύπη (<i>aegritudo</i>)	>	<i>morsus doloris</i>

Come si coglie facilmente, la classificazione stoica (che procede in modo analitico e che lo stesso Cicerone cerca di riprendere e rendere efficace introducendo la terminologia latina, 4.16-21) mira a dare un quadro definitorio 'statico' della situazione. Questo comporta che le passioni e le loro conseguenze possono essere compiutamente

te descritte nei loro caratteri distintivi. Si perde così la dinamica del processo passionale e la *voluntas* rimane inquadrata come una sorta di *constantia*, vale a dire come una 'disposizione d'animo positiva'. Il suo legame con il *desiderium* quale tensione originaria e determinante è, a tutti gli effetti, scisso.

In 4.22 Cicerone ricorda ancora che, per la scuola stoica, l'origine di tutte le passioni è l'*intemperantia*, *quae est tota mente a recta ratione defectio*. Si tratta di una condizione che è *sic aversa a praescriptione rationis ut nullo modo adpetitiones animi nec regi nec contineri queant*: la 'mancanza di controllo', cioè, è talmente contraria a quanto prescrive la ragione che, in tale condizione, gli 'impulsi del desiderio' non si lasciano né dominare né trattenere.

Si osservi: riappaiono le *adpetitiones*. Tenute sotto controllo, esse si fanno obbedienti alla ragione. Come al § 12 (*id cum constanter prudenterque fit, eius modi adpetitionem Stoici βούλησιν appellant, nos appellemus voluntatem*), pure ora la *temperantia* (che si manifesta nella *dispositio* equilibrata [*constanter* = εὐστάθεια], e nella *cautio* prudente [*prudenter* = εὐλάβεια] e che in greco è σωφροσύνη, cioè 'ragionevolezza/sobrietà')⁷ diviene esplicitamente ciò che:

sedat adpetitiones et efficit, ut eae rectae rationi pareant, conservatque considerata iudicia mentis. (4.22)⁸

Al contrario invece l'intemperanza:

omnem animi statum inflammat conturbat incitat. (4.22)⁹

Ed è proprio dall'intemperanza che, stando alla dottrina stoica, hanno origine le affezioni, i timori e le altre forme di passione che angustiano l'uomo.¹⁰

Il quadro che Cicerone ci sta rappresentando si segnala per la sua estrema coerenza, ma anche per la sua problematicità; da un lato, in riferimento alla dottrina stoica, non deve sfuggire che la

⁷ Cicerone vorrebbe tradurre σωφροσύνη con *frugalitas* (3.16), ben conscio però che il concetto latino ha un'estensione più ampia del diretto corrispettivo greco, che è χρήσιμον, 'utile'.

⁸ «Ciò che calma gli impulsi e li rende obbedienti alla retta ragione, e preserva i ponderati giudizi della mente».

⁹ «Infiamma, turba, eccita tutto lo stato dell'anima».

¹⁰ 4.22 *et aegritudines et metus et reliquae perturbationes omnes gignuntur ex ea*. Ovviamente, i *sapientes* sono liberi da tutto ciò; cf. 5.16 *contra illi beati, quos nulli metus terrent, nullae aegritudines exedunt, nullae libidines incitant, nullae futiles laetitiae exultantes languidis liquefaciunt voluptatibus*, «Al contrario sono felici quelli che nessun timore spaventa, che nessuna afflizione divora, che nessuna forma di lussuria eccita, che nessun esaltante godimento superficiale rammollisce con i suoi languidi piaceri».

voluntas è ricondotta immediatamente alla βούλησις, cioè alla *constantia* positivamente caratterizzata (= εὐπάθεια) perché ancorata al 'giudizio' o all'opinione'. Dall'altro la *voluntas* ciceroniana eccede la βούλησις.

Se infatti gli Stoici insistono nel sottolineare che βούλησις è una tendenza/brama (ὄρεξις) ragionevole che proprio per questo si oppone al desiderio,¹¹ la *voluntas* ciceroniana ha invece una valenza più originaria e più ampia; da un certo punto di vista essa si innesta *simpliciter* sull'*adpetitio* e si coniuga così a quello che per gli Stoici è piuttosto ὁρμή, l'impulso: il moto non ancora temperato.

Ma ancora per altri motivi *voluntas* eccede βούλησις.

In *acad.* 1.39, Cicerone osserva che se i filosofi antichi collocavano da un lato la ragione e dall'altro il desiderio appassionato (*cupiditas*), Zenone non era d'accordo con loro:

nam et perturbationes voluntarias esse putabat opinionisque iudicio suscipi et omnium perturbationum matrem esse arbitrabatur immoderatam quandam intemperantiam.¹²

In questo caso è evidente che la volontarietà è connessa alla consapevolezza e alla capacità decisionale. Dire che le *perturbationes* (πάθη) sono volontarie significa dire che esse sono sotto il controllo della ragione. Ma allora da un lato la *perturbatio* vorrebbe essere la negazione della ragione; dall'altro, essere la conseguenza di un certo uso della ragione.

Per questa strada, affermare che esiste una 'causa volontaria' delle *perturbationes* (πάθη), significa dire che la *voluntas* è al di là della dimensione razionale, nel senso che la dimensione razionale può dipenderne, ma non necessariamente.

Dunque, la *voluntas* in Cicerone né coincide con il 'desiderio' (ἐπιθυμία) o la tendenza/brama (ὄρεξις) o l'impulso (ὁρμή) controllati dalla ragione', né con la 'ragione che controlla l'agire e il decidere, e dunque anche desideri ed emozioni'.

In *Tusc.* 4.79 si ritrova una conferma di ciò allorché Cicerone prende a esempio una specifica passione, l'ira. Osserva infatti che non c'è nessuno che possa dubitare che anche tale moto dell'anima (cioè l'*iracundia*) dipenda totalmente «dall'opinione e dalla volontà»:

quis est qui dubitet quin hic quoque motus animi sit totus opinabilis ac voluntarius?

¹¹ D.L. 7.116 τῆ δ' ἐπιθυμίᾳ ἐναντίαν φασὶν εἶναι τὴν βούλησιν, οὗσαν εὐλογον ὄρεξιν.

¹² Zenone «pensava infatti che pure i turbamenti fossero volontari: e si introducesero per un giudizio derivato dalla semplice opinione, per cui si riteneva che la madre di tutti i turbamenti fosse una certa smodata intemperanza».

In questo caso è chiaro che Cicerone va oltre la posizione stoica dato che rivendica l'autonomia della volontà rispetto alla ragione. La volontà non è infatti immediatamente connessa alla ragione, poiché può essere connessa con l'opinione e, dunque, con il 'difetto' di ragione.

L'analisi può essere ulteriormente approfondita ed evocare altri passi di Cicerone. Appoggiandosi alla Stoa, l'Arpinate non nega che «ogni passione consista nell'opinione», *unde intellegi debet perturbationem quoque omnem esse in opinione* (4.80); tuttavia è decisivo (e qui il versante non è più stoico) che le *perturbationes*, tra le quali la *cupiditas*, possano di per sé implicare la presenza della *voluntas*.

A conferma, si rilegga 4.76:

nullam esse nisi opinabilem, nisi iudicio susceptam, nisi voluntariam.

E soprattutto ecco 4.82:

Sed cognita iam causa perturbationum, quae omnes oriuntur ex iudiciis opinionum et voluntatibus, sit iam huius disputationis modus.¹³

In questo caso è evidente che per Cicerone le 'opinioni' e il 'giudizio' non sono l'unica causa delle passioni (come pretendevano Zenone e la Stoa); entrano in gioco le specifiche *voluntates* che ogni singolo essere umano attiva.

Per converso, anche il rimedio alle *perturbationes* non può che dipendere dal cambiamento *e* del giudizio *e* della volontà. Non è sufficiente il solo cambiamento di giudizio; entrambi i fattori collaborano e appaiono interdipendenti:

et aegritudinis et reliquorum animi morborum una sanatio est, omnis opinabilis esse et voluntarios, ea reque suscipi, quod ita recitum esse videatur. (4.83)¹⁴

Quanto in questa nuova impostazione giochi in realtà l'impianto aristotelico e l'analisi che Aristotele fa di volontario/involontario è però impossibile da stabilire in modo netto. Tuttavia si consideri almeno quanto segue:

¹³ «Ora che abbiamo conosciuto la causa delle passioni, che hanno tutte origine dai giudizi formulati su opinioni e dalle volontà, poniamo termine ormai a questa discussione».

¹⁴ «La guarigione per l'afflizione e per tutte le malattie dell'anima è unica: sono tutte dipendenti dall'opinione e dalla volontà, e si provano perché così sembra giusto».

1. nel libro II dell'*Etica Eudemia* Aristotele studia la teoria dell'azione e introduce, ai capp. 7-8, i concetti di 'volontario' e 'involontario' (τὸ ἐκούσιον/τὸ ἀκούσιον);
2. nei capp. 8-9 si chiede da cosa dipenda la volontà (ἡ βούλησις) e se sia definita dall'appetizione' (τῆ ὀρέξει), dalla 'scelta' (τῆ προαίρεσι) oppure dalla 'capacità di pensare' (τὸ κατὰ τὴν διανοίαν);
3. nel cap. 10 pone la questione della 'scelta' (αἴρεσις) e sottolinea l'importanza di pervenire a una 'opinione deliberata' (δόξα βουλευτική);
4. nel libro III dell'*Etica Nicomachea* Aristotele parla espressamente di 'desiderio deliberato' (βουλευτικὴ ὄρεξις), riferendosi a ciò che abbiamo deliberato perché desiderato e, insieme, a ciò che desideriamo (e quindi *decidiamo di voler ottenere*) perché l'abbiamo deliberato:

Essendo che, rispetto a quanto dipende da noi [τῶν ἐφ' ἡμῖν], l'oggetto della scelta [προαίρετοῦ], è ciò che è deliberato [βουλευτοῦ] e desiderato [ὀρεκτοῦ], pure la scelta [προαίρεσις] finisce per essere un 'desiderio deliberato' [βουλευτικὴ ὄρεξις] di ciò che dipende da noi [τῶν ἐφ' ἡμῖν]: infatti noi, che ci siamo decisi [κρινάντες] a partire dalla deliberazione [ἐκ τοῦ βουλευσασθαι], proviamo desiderio [ὀρεγόμεθα] secondo la deliberazione [κατὰ τὴν βούλευσιν]. (EN 1113a.10-12)¹⁵

Credo che questo sia sufficiente a mostrare (a) come, in Aristotele, la volontà – pur essendo funzionale all'atto deliberativo – non sia esclusivamente connessa all'atto razionale: si tratti di opinione o anche di verità acclarata; (b) come il ruolo del desiderio e del desiderare mostri tutta la sua potenza e la sua inevitabilità. Naturalmente poi Aristotele tenta di ricondurre il 'deliberare' a qualcosa di 'corretto' e di cui si riconosca il fine; come pure è evidente che anche il desiderio debba essere tenuto sotto controllo in riferimento al 'bene':

Del pensiero teorico, e non pratico né tecnico, il bene e il male sono verità ed errore (dato che questo è l'operare tipico di tutta la parte pensante dell'anima), mentre della parte intellettuale pra-

¹⁵ προαίρετοῦ βουλευτοῦ ὀρεκτοῦ τῶν ἐφ' ἡμῖν, καὶ ἡ προαίρεσις ἂν εἴη βουλευτικὴ ὄρεξις τῶν ἐφ' ἡμῖν· ἐκ τοῦ βουλευσασθαι γὰρ κρίναντες ὀρεγόμεθα κατὰ τὴν βούλευσιν. Sul rapporto tra desiderio, deliberazione e volontà in Aristotele, cf. Maso 2019a, 66-73.

tica il bene è la verità che si trova in accordo con il desiderio corretto. (EN 1139a.26-30)¹⁶

Il 'desiderio corretto' (ὄρεξις ὀρθή) rinvia ancora una volta al tentativo aristotelico di proporre un'etica dove l'intenzionalità, alimentata dal desiderio, e l'azione conseguente si incontrino.¹⁷ Tuttavia non pare acquisita una volta per tutte, in Aristotele, la valenza efficientistico-causale del desiderio, anche se lo Stagirita crede di poter concludere non solo che: «È evidente che il desiderio è la capacità dell'anima di causare il movimento»,¹⁸ ma anche che il desiderio ne sarebbe il fondamento ultimo:

Verosimilmente sembrano essere due i motori, il desiderio e la ragione pratica. L'appetito infatti muove e in virtù di ciò anche la ragione muove, per cui l'appetito è causa di essa. E anche la fantasia, allorché mette in movimento, non muove senza la spinta del desiderio. (*de an.* 433a.17-20)¹⁹

Rispetto a questo, la concezione che Cicerone ha del 'desiderio' appare depotenziata perché - influenzato dal richiamo al contesto stoico - Cicerone sottomette (o, almeno, tende a sottomettere) il *desiderare* all'*opinione*. È come se fosse l'*opinione* (e quindi il giudizio) ad attivare il desiderio e a farne un 'motore'.

16 τῆς δὲ θεωρητικῆς διανοίας καὶ μὴ πρακτικῆς μηδὲ ποιητικῆς τὸ εὖ καὶ κακῶς τάλιθές ἐστι καὶ ψεῦδος (τοῦτο γάρ ἐστι παντὸς διανοητικοῦ ἔργου)· τοῦ δὲ πρακτικοῦ καὶ διανοητικοῦ ἀλήθεια ὁμολόγως ἔχουσα τῇ ὀρέξει τῇ ὀρθῇ.

17 Secondo le moderne interpretazioni, la teoria dell'azione umana connessa a una visione antideterministica del mondo (qual è, stando alla maggior parte degli interpreti, quella messa a punto da Aristotele) si caratterizza per l'assenza di una concezione della volontà in grado di spiegare l'agire e il suo principiarsi. Ciò costituisce il suo più importante limite, secondo già Ross 1923 e poi secondo Gauthier, in Gauthier, Jolif 1958-59, 2: 217-20. Ciò invece, secondo Kenny 1979, vii-x, costituirebbe uno dei suoi più significativi motivi di interesse, dato che la difficoltà di Aristotele corrisponderebbe esattamente alle difficoltà della moderna filosofia dell'azione di connettere insieme un evento mentale e un evento fisico. Sarebbe per questo che essa si proporrebbe come decisivo punto di partenza per un riesame di tutta la questione morale basata sulle caratteristiche costitutive dell'essere umano.

18 *De an.* 433a 31-2 ἡ τοιαύτη δύναμις κινεῖ τῆς ψυχῆς, ἡ καλουμένη ὄρεξις, φανερόν.

19 εὐλόγως δύο ταῦτα φαίνεται τὰ κινούντα, ὄρεξις καὶ διάνοια πρακτικῆ· τὸ ὀρεκτὸν γὰρ κινεῖ, καὶ διὰ τοῦτο ἡ διάνοια κινεῖ, ὅτι ἀρχὴ αὐτῆς ἐστὶ τὸ ὀρεκτόν. καὶ ἡ φαντασία δὲ ὅταν κινῆ, οὐ κινεῖ ἄνευ ὄρέξεως. Resterebbe però, agli interpreti moderni, un problema: com'è possibile che il 'desiderio' (un fenomeno psicologico) possa trasmettere il movimento a un corpo animale? Su questo David Charles ritorna più recentemente nel saggio *Desire in Action: Aristotle's Move*, in Pakaluk, Pearson 2011, 75-93, ricordando che, per Aristotele, il 'desiderio' non è un fenomeno puramente psicologico, quanto piuttosto un processo psicofisico/ilomorfico non riconducibile alla dualistica prospettiva cartesiana.

In pratica possiamo immaginare il seguente quadro:

- | | | |
|--|---|--|
| A) il giudizio (e l'opinione) | → | desiderio/ <i>desiderium</i> /ἐπιθυμία (motore dell'impulso ad agire e dell'agire) |
| B) il giudizio (e l'opinione) | → | volontà (intenzione e decisione di agire) |
| C) il desiderio/ <i>adpetitio</i> /ὄρμη/ὄρεξις | → | volontà (intenzione e decisione di agire) |

Riassumendo: non si dà 'volontà' esclusivamente in dipendenza del giudizio o dell'opinione (che ovviamente può essere corretta o errata) che la determinano; essa può direttamente conseguire a un desiderio (*adpetitio*) del tutto irrazionale. D'altra parte la volontà non consegue esclusivamente a una pulsione irrazionale: può determinarsi in conseguenza di una deliberazione perfettamente soppesata o, comunque, giudicata conveniente. Nel *De fato* Cicerone si appoggerà proprio a questo aspetto della *voluntas* soggettiva per sostenere la tesi del libero arbitrio, in opposizione alla dottrina stoica.²⁰

A sua volta il 'desiderare' può conseguire a una decisione razionale (che può però essere opinabile, a meno che non ci si stia riferendo al saggio stoico), e quindi configurarsi come ἐπιθυμία; oppure può attivarsi in modo autonomo, senza il controllo della ragione: si tratterebbe di un vero e proprio impulso, ὄρμη, o tensione, ὄρεξις.

Differentemente dagli Stoici, la 'volontà' non si oppone al 'desiderio', pur potendone, in un modo o nell'altro (direttamente o indirettamente), conseguire.

Similmente ad Aristotele, Cicerone tende a fare della 'volontà' un'opinione deliberata o un desiderio deliberato; nel contempo, differentemente da Aristotele, ritiene comunque il 'desiderio' non svincolato dall'opinione'.

²⁰ Cf. *fat.* 24 *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*, «Non va ricercata una causa esterna per i moti volontari dell'animo; infatti il moto volontario ha in se stesso una natura tale per cui è in nostro potere e ci obbedisce».

2 La definizione senecana di *voluntas*

In alcuni passi è evidente che Seneca considera la volontà come una sorta di 'disposizione' originaria che permette l'eventuale conseguente azione:

Si beneficia in rebus, non in ipsa bene faciendi voluntate consistere, eo maiora essent, quo maiora sunt, quae accipimus. Id autem falsum est; non numquam enim magis nos obligat, qui dedit parva magnifice, qui 'regum aequavit opes animo', qui exiguum tribuit sed libenter, qui paupertatis suae oblitus est, dum meam respicit, qui non voluntatem tantum iuvandi habuit sed cupiditatem. (*benef.* 1.7.1)²¹

Seneca si sta qui concentrando sulla disposizione dell'animo che si tramuta immediatamente in 'intenzione'. Si osservi come *voluntas* (cioè la disposizione/l'intenzione) lasci poi spazio alla *cupiditas*. Come per Cicerone, anche per Seneca il desiderio (in questo caso, *cupiditas*) sembra qualcosa di non immediatamente coincidente con la volontà. In *benef.* 7.15.4 questa non coincidenza è ugualmente rinvenibile:

itaque in locum rei succedit tam propensa voluntas et cupida reddendi.²²

Buona intenzione e desiderio possono accompagnarsi, ma evidentemente non coincidono perché solo la buona intenzione (*propensa voluntas*) è riconducibile alla ragione.²³

21 «Se i benefici consistessero nelle cose, e non nella volontà di fare il bene, sarebbero tanto più grandi quanto maggiori sono le cose che riceviamo. Ma non è così. Talvolta siamo più in debito con chi ha dato poco ma con generosità, con chi "in virtù della sua disposizione d'animo ha eguagliato le ricchezze dei re", con chi ha reso un servizio di poco conto ma volentieri, con chi ha dimenticato il proprio bisogno nel momento in cui si è preoccupato del mio, e ancora, con chi non solo ha avuto l'intenzione di aiutarci ma addirittura il desiderio» (trad. di M. Menghi. Roma-Bari, 2008). Cf. anche *benef.* 1.6.3 *Non est beneficium ipsum, quod numeratur aut traditur, sicut ne in victimis quidem, licet opimae sint auroque praeferantur, deorum est honor sed <in> recta ac pia voluntate venerantium*, «L'essenza del beneficio non è quello che si dà o che passa di mano in mano, come pure l'onore degli dèi non risiede nelle vittime, per quanto grasse esse siano e risplendano d'oro, bensì nella retta e pia volontà di chi li venera».

22 «Così al posto di qualcosa di materiale vi può essere l'intensità di una buona intenzione/volontà accompagnata dal desiderio di ricambiare».

23 In *benef.* 5.2.2 si sottolinea la possibilità (e non la necessità) che l'intenzione sia diretta a operare il bene e che per questo vada lodata: *Voluntas ipsa rectum petens laudanda est, etiam si illam alius, gradu velociori, antecessit*, «è proprio l'intenzione, quando mira a qualcosa di onesto, che deve essere lodata, anche se un'altra, più veloce di lei, è arrivata prima».

Nell'epistolario poi la posizione è ripresa. Cf. per esempio *epist.* 95.57, dove però l'intenzionalità è collegata alla validità/verità della procedura seguita dall'uomo in virtù della sua razionalità:

Actio recta non erit nisi recta fuerit voluntas; ab hac enim est actio. Rursus voluntas non erit recta nisi habitus animi rectus fuerit; ab hoc enim est voluntas. Habitus porro animi non erit in optimo nisi totius vitae leges perceperit et quid de quoque iudicandum sit exegerit, nisi res ad verum redegerit.²⁴

In questo caso il percorso è chiaro: *veritas* si fonda sulle *leges totius vitae*, vale a dire sulla struttura medesima dell'universo che manifesta un suo ordine immanente; a questo punto il rinvio è all'*adsensio*, lo strumento a disposizione dello stoico che aderisce razionalmente all'ordine dell'universo. Di qui ecco la corretta disposizione dell'animo, *habitus animi rectus*, da cui procede la *voluntas*. Da ultimo la *voluntas* si traduce in *actio*.

Ma in *epist.* 20.5-6 un passo ulteriore è compiuto: Seneca svincola la *voluntas* dalla possibile interdipendenza con l'azione positiva:

Quid est sapientia? semper idem velle atque idem nolle. Licet illam exceptiunculam non adicias, ut rectum sit quod velis; non potest enim cuiquam idem semper placere nisi rectum. Nesciunt ergo homines quid velint nisi illo momento quo volunt; in totum nulli velle aut nolle decretum est; variatur cotidie iudicium et in contrarium vertitur ac plerisque agitur vita per lusum.²⁵

Si tratta di un testo conosciuto ma non studiato quanto meriterebbe.²⁶ Sono in evidenza alcuni elementi:

24 «Un'azione non sarà retta, se retta non sarà la volontà, da cui l'azione deriva. E d'altra parte, la volontà non sarà retta, se non sarà retta la disposizione di spirito da cui la volontà deriva. A sua volta, la disposizione di spirito non sarà la migliore se non avrà appreso le leggi dell'intera esistenza e non avrà ricercato che giudizio si debba esprimere su ogni fatto, se non avrà ricondotto le cose alla verità». La traduzione delle *Epistole* senecane è di C. Barone, Milano 1989, con qualche leggera modifica.

25 «Che cos'è la saggezza? Volere o non volere sempre la stessa cosa. Non occorre aggiungere la condizione che bisogna volere il bene: nessuno può volere sempre la stessa cosa se non è giusta. Gli uomini non sanno che cosa vogliono se non nel momento in cui lo vogliono; nessuno ha deciso una volta per tutte ciò che vuole o non vuole; ogni giorno cambiano opinione e se ne formano una opposta, e i più prendono la vita come un gioco».

26 Cf. Pohlenz 1965, 446, e recentemente Asmis 2015, 236-7. I passi di Seneca intorno alla *voluntas* su cui si sono abitualmente concentrati gli studiosi sono: *epist.* 34.3 (Pohlenz 1965, 445; Hadot 1969, 163; Voelke 1973, 170; Inwood 2005, 137-9); *epist.* 37.5 (Pohlenz 1965, 445; Rist 1969, 225; Voelke 1974, 176; Dihle 1982, 134); *epist.* 71.36 (Pohlenz 1965, 445; Rist 1969, 226; Hadot 1969, 163; Voelke 1974, 170; Dihle 1982, 135; Inwood 2005, 137-9; Hadot 2014, 340); *epist.* 80.4 (Pohlenz 1965, 445; Rist 1969, 224-5; Voelke 1974, 179; Dihle 1982, 135; Donini 1982, 202; Kahn 1988, 254; Inwood 2005, 140);

- a. la coerenza nel volere, cioè nel condurre fino all'estrema conseguenza le proprie decisioni, una volta che siano state prese;
- b. l'equipollenza di *velle* e *nolle*; non c'è alcuna differenziazione di qualità tra il positivo e il negativo; decisivo è solamente l'atto della scelta, al di là del suo contenuto;
- c. la coerenza ha senso ed è, di fatto, perseguibile solo in riferimento a ciò che è giusto;
- d. solo ciò che è giusto può essere deciso e *semper* voluto;
- e. l'esperienza di 'ciò che si vuole' si realizza nel momento della decisione;
- f. 'ciò che si vuole' è legato alla propria decisione: il decidere in un senso o nell'altro (cioè il volere e il non volere) va confermato di volta in volta;
- g. è possibile cambiare opinione in qualsiasi occasione si arrivi a prendere una decisione.

Qui interessa mettere a fuoco un punto preciso: Seneca si permette uno spostamento di prospettiva rispetto a Cicerone perché, all'interno del contesto stoico, la connessione tra *rectum* e ciò che *semper placet* è fissata per definizione: non può essere messa in discussione. Il sapiente rappresenta infatti l'uomo in cui si realizza sempre la sintesi di decisione e giusta interpretazione del dovere. Nel suo caso, non occorre introdurre la condizione cautelativa per cui ci si deve riferire esplicitamente a 'ciò che è giusto'. Così ecco che il sapiente è colui che è in sintonia con la giustizia nel momento stesso in cui 'decide' di agire in un determinato e specifico modo.

L'attenzione di Seneca si focalizza dunque in direzione della 'coerenza' (*semper*) e del rifiuto del cambiamento di opinione: in ciò consiste la 'stabilitas' del sapiente.

Dall'altra parte si trova l'uomo comune, che si distingue per la facilità con cui cambia opinione (*variatur cotidie iudicium*); la *variatio* è l'opposto della *constantia*. Nella *variatio* la vita finisce per diventare un vero e proprio gioco (*per lusum agere vitam*), in cui la decisione (e il volere che la sostanzia) non è riferita a nulla di stabile e, dunque, di retto.

Nella nuova prospettiva va rilevato il formalismo: la coerenza nel *velle* (nel caso del sapiente) ha senso al di là del contenuto della decisione, dato che tale contenuto è per definizione 'buono', 'retto'. A conferma, si consideri un breve passo di *epist.* 37.5:

Hadot 2014, 297); *epist.* 81.13 (Pohlenz 1965, 446; Rist 1969, 225-6; Hadot 1969, 163; Voelke 1974, 175; Donini 1982, 134 e 203; Inwood 2005, 141-2).

Neminem mihi dabis qui sciat quomodo quod vult coeperit velle: non consilio adductus illo sed impetu inpatctus est.²⁷

Ebbene, secondo Seneca non è definibile il momento in cui comincia a manifestarsi (perché comincia ad attuarsi) l'atto di volontà (*velle*); quando ci si accorge che si sta traducendo in pratica l'atto di decisione, la decisione (e la volontà che la sostanzia) è già in atto. Si è verificato qualcosa di non controllato e non controllabile razionalmente (*non consilio*). È come se il movimento dell'azione iniziasse a partire da un punto fermo collocato al 'limite' estremo dell'azione non ancora intrapresa. L'avvio di questo movimento è definito *impetus*: qualcosa che, appunto, esula dalla razionalità. Per questo è impossibile conoscere esattamente come è avvenuto l'avvio (*quomodo [...] coeperit velle*) di uno specifico 'volere' (*quod vult*) allorché ci si trova già nel pieno dell'azione in cui si sta esprimendo la volontà.

Stando a Seneca, si crea una condizione di potenziale assoluta precarietà in cui vige la *fortuna*: il modo inatteso in cui gli avvenimenti accadono all'uomo.

Di fronte a questa particolare condizione che caratterizza l'essere umano (ma che ovviamente è ben lontana dal modo in cui, in realtà, gli eventi naturali deterministicamente accadono), Seneca ha chiaro il rimedio: occorre affidarsi alla ragione in modo preventivo. Essa è in grado di vincere il destino (37.3 *effugere non potes necessitates, potes vincere*). Grazie alla filosofia ciascun uomo può 'sottomettersi' alla ragione, così poi potrà sottomettere ogni cosa (e, per conseguenza, essere svincolato da ogni cosa): *si vis omnia tibi subicere, te subice rationi* (37.4). Grazie alla filosofia si guadagna la *sapientia* che dunque, nella prospettiva stoica, costituisce l'unica vera libertà: *sapientia, quae sola libertas est* (37.4). Il cerchio si va chiudendo all'insegna dell'ortodossia stoica: per guadagnare la libertà e la felicità occorre aver imboccato la strada che ogni sapiente, in quanto tale, sa riconoscere e imboccare, secondo l'ammonimento di

27 «Non puoi indicarmi nessuno che sappia dirmi come ha cominciato a volere ciò che vuole; non vi è stato condotto da un qualche giudizio, ma vi è capitato per un impulso non razionale». Su questo passo, e su tutta la questione del rapporto tra *voluntas*, *impetus* e *ratio*, si veda ora Hadot 2014, 299-310. La studiosa prende le distanze da Pohlenz e da Rist; nella sua tesi sottolinea, come Voelke, l'irriducibilità della volontà alla conoscenza (e dunque alla ragione). Più in generale, a suo parere, la concezione senecana di *voluntas* è perfettamente comprensibile all'interno della tradizione stoica; la grande novità consisterebbe solo nella trasposizione che Seneca ne fa all'interno del processo di parenesi spirituale. In questo Hadot è in disaccordo anche con Inwood, più attento a leggere la *voluntas* senecana secondo la chiave interpretativa della psicologia moderna, pur essendo ugualmente restio (come Hadot ma *contra* Pohlenz, Rist, Dihle e Donini) a riconoscere la novità dell'accezione senecana di *voluntas*.

Cleante (ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν);²⁸ una volta imboccata, tutte le decisioni e le azioni si realizzeranno in modo coerente senza che chi le compie ritenga di essere obbligato a compierle. Si è di fronte al *velle* che percorre un'unica e diritta via: *una ad hanc fert via, et quidem recta* (37.4). Seneca ha indubbiamente evidenziato la profonda connessione tra coerenza e volontà, una volta che si sia fatta propria l'adesione al *logos* che nella natura si esprime. La virtù della *constantia* si candida a essere così l'espressione più caratteristica del *sapiens* stoico.²⁹

Il passo successivo, passo che Seneca compie senza esitazione, consiste nell'attribuire alla *voluntas* una sua attività anche a prescindere dall'agire in coerenza con la presunta razionalità della natura. Ciò era implicito nel modo 'formale' in cui Seneca aveva inteso il *velle*. Ora questo tratto si fa esplicito ed Elizabeth Asmis³⁰ l'ha con chiarezza evidenziato in un saggio mirato all'analisi di *De ira* 2.1-4.

A suo parere si può distinguere una sorta di *preliminary willing*, un impulso/desiderio che precede il momento dell'assenso e un *fixed willing*, un impulso che segue l'assenso e che coincide con la vera e propria passione che l'ira costituisce. Quanto all'ira, scrive Asmis: «There is a wish for revenge, but it passes immediately at the prompting of reason. Anger occurs only when the wish has been confirmed by assent; at that point, the wish has moved beyond the control of reason» (2015, 230). Seneca, in pratica, riterrebbe svincolata la volontà dalla ragione nel momento iniziale in cui l'azione non è stata ancora decisa; la reintrodurrebbe però marcandola con una sua forza e direzione specifica una volta che la ragione ha messo a fuoco l'obiettivo da raggiungere oppure ha lasciato spazio alla passione.

Va sottolineata proprio questa fase conclusiva. A quel punto la volontà non presiede solo al versante negativo in cui si manifesta la passione: si pensi tra l'altro alla tragedia, dove gli eroi negativi - una volta assecondata la passione - a essa applicano tutta la loro abilità, la loro razionalità operativa per raggiungere il loro scopo. La volontà allora consente a Medea, a Fedra, ad Atreo di trionfare nel compie-

28 Com'è noto, alla massima 'formale' di Zenone (ὁμολογουμένως ζῆν, «vivere coerentemente» secondo il *logos*, come giustamente intende Pohlenz, 1978, 1: 235-9) Cleante aggiunse il riferimento: τῇ φύσει («con la natura»). Cf. Stob. *ecl.* 2.76.3 W (SVF 2.127; 3.5; 3.12; 3.16); Cicerone tradusse: *convenienter congruenterque naturae vivere* (*fin.* 3.31).

29 In riferimento alla *voluntas*, si veda *epist.* 92.3 *Quid est beata vita? securitas et perfecta tranquillitas. Hanc dabit animi magnitudo, dabit constantia bene iudicati tenax. Ad haec quomodo pervenitur? si veritas tota perspecta est; si servatus est in rebus agendis ordo, modus decor, innoxia voluntas ac benigna, intenta rationi nec umquam ab illa recedens, amabilis simul mirabilisque*; cf. *epist.* 120.18-19. Nel *De constantia sapientis*, Seneca mostra di intendere la *constantia* non solo come 'coerenza' nel proprio pensiero e nelle proprie decisioni, ma anche come 'resistenza' di fronte alle ingiurie e alle offese; come capacità di rimanere imperturbabili di fronte alla sorte.

30 Asmis 2015, 224-38.

re le loro vendette, in una sorta di 'lucida follia' che costituisce l'alternativa estrema alla 'ragione stoica'.³¹

Oltre a quello negativo la volontà presiede anche al versante positivo in cui si svolgono le azioni virtuose: assecondata la ragione, il *sapiens* vorrà sempre, in modo coerente, fare quello che va fatto nella prospettiva del bene.

Ebbene: il modo in cui si esprime la volontà intesa come *fixed will* non coincide con il *preliminary willing* in cui solo è ritrovabile l'impulso originario identificabile con il desiderio. Avvenuto l'assenso, l'impulso originario è superato dalla volontà di giungere a un risultato tangibile, che soddisfi il moto originario, una volta che si sia andati oltre il controllo della ragione.

Molto probabilmente in Seneca l'identificazione del *preliminary will* con il desiderio è possibile perché con *voluntas* si continua a ricoprire un'ampia area di significato. Brad Inwood ha introdotto la distinzione tra *traditional will* e *summary will*: secondo lo studioso, con Cicerone e con Seneca non si sarebbe ancora di fronte alla concezione tradizionale che oggi abbiamo di 'volontà', in cui l'implicazione del momento soggettivo moralmente qualificato e definito è decisivo (concezione che Inwood definisce *traditional will*). Piuttosto, quella senecana sarebbe ancora una concezione dove sono presenti, accomunati dall'unico vocabolo *voluntas*, le diverse valenze della lingua greca e che oggi abbiamo ripreso a distinguere. Certo il contributo di Seneca in direzione della concezione moderna sarebbe presente e andrebbe riconosciuto nel modo in cui cominciò a intendere *voluntas*: cioè in relazione alla causazione mentale, al controllo di sé, all'autocoscienza e alla maniera di relazionarsi con se stessi, all'autocostruzione della propria personalità.³²

Che il *preliminary wish* possa essere interpretato come 'desiderio' mi pare confermato da *epist.* 116.1:

Facilem me indulgentemque praebebo rebus ad quas tendis et quas aut necessarias vitae aut utiles aut iucundas putas: detraham vitium. Nam cum tibi cupere interdixero, velle permittam.³³

Il verbo *cupere* con ogni evidenza rinvia al 'desiderio sfrenato', alla passione. Tuttavia Seneca non vi oppone l'interdizione da qualsi-

³¹ Per questo rinvio a Maso 2019b, 239-62.

³² Cf. Inwood 2005, 143-4. Su questo punto Inwood diverge nettamente da Hadot. La studiosa gli rimprovera di aver totalmente trascurato (se non negato) l'interesse di Seneca a proporsi quale direttore spirituale rivolto agli altri e non esclusivamente a se stesso (Hadot 2014, 309-10).

³³ «Mi mostrerò benevolo e indulgente verso le cose cui aspiri e che ritieni necessarie alla vita, oppure utili o piacevoli: ti strapperò solo il vizio. Ti proibirò infatti, di nutrire desideri sfrenati, ma non di volere».

asi forma di desiderio: proprio per questo è concessa la possibilità di dare spazio alla 'volontà', quella che consente di tendere a ciò di cui si ha bisogno (*res necessarias*) o che è 'piacevole' (*res iucundas*).

Con una mirabile annotazione psicologica e insieme pedagogica, Seneca poco oltre continua (*epist.* 116.1):

Ut eadem illa intrepidus facias, ut certiore consilio, ut voluptates ipsas magis sentias: quidni ad te magis perventurae sint si illis imperabis quam si servies?³⁴

A questo punto si riaffaccia il ruolo dell'assenso che completa l'esperienza percettiva e che, stando a Seneca, va a collocarsi non tanto nel momento di decidere se ritenere o non ritenere vera una rappresentazione, quanto piuttosto allorché si deve decidere se dare o non dare inizio a un'azione.³⁵ Molto probabilmente qui Seneca aggiorna la tradizionale concezione stoica che vedeva l'assenso immediatamente connesso alla rappresentazione, cioè in una successione così scandita: *percezione* \supset *rappresentazione mentale di ciò che è percepito* \supset *assenso* \supset *impulso* \supset *azione*.³⁶ Allontanandosi da ciò, Seneca sembra seguire una linea descrittiva che potrebbe essere il frutto di una tarda elaborazione della scuola stoica o che, più semplicemente, potrebbe evidenziare il ruolo dell'assenso riferito all'ὄρμη/impetum, senza escludere (così sembrerebbe) la presenza dell'assenso riferito alla φαντασία/visio. Ciò configurerebbe allora la seguente successione: *percezione* \supset *rappresentazione mentale di ciò che è percepito* \supset *assenso* \supset *impulso* \supset *assenso* \supset *azione*.

Il controllo del *sapiens* attraverso il suo *hēgemonikon* risulta, in questo modo, pervasivo: il suo dare/non dare l'assenso inerisce sia al versante del percepire (cioè a quello gnoseologico) sia a quello dell'agire (cioè a quello morale). Ne consegue la significativa responsabilizzazione (*si illis imperabis quam si servies*) di chi decide e il più intenso apprezzamento del piacere in caso di compimento dell'azione (*voluptates ipsas magis sentias*).

34 «Così farai le stesse cose senza timore e con maggiore risolutezza e proverai più intensamente cosa sono i piaceri; perché non dovresti sentirti maggiormente se sarai tu a dominarli, invece che esserne schiavo?».

35 Cf. *epist.* 113.18 *Omne rationale animal nihil agit nisi primum specie alicuius rei irritatum est, deinde impetum cepit, deinde adsensio confirmavit hunc impetum*, «Ogni essere razionale non entra in azione se non sotto lo stimolo della rappresentazione di qualcosa, poi prende lo slancio, infine l'assenso conferma questo slancio».

36 La dottrina generale della συγκατάθεσις è stata messa a punto da Crisippo, cf. *Sext. Emp. adv. math.* 11.182 (= *SVF* 2.97) «Per comprensione (κατάληψις) si intende l'assenso (συγκατάθεσις) dato alla rappresentazione catalettica (καταληπτικῆς φαντασίας)». Ciò è ribadito in *adv. log.* 2.397 (= *SVF* 2.91). Si veda poi conferma in *Cic. Luc.* 119, *Varr.* 40-1 e poi *fat.* 40 (in quest'ultimo passo occorre però accogliere una decisiva correzione *ad loc.* proposta da Octave Hamelin, cf. Koch 2011, 399-414; Maso 2014, 159-63; Weidemann 2019, 308-21).

A questo momento di decisione razionale andrà ricondotto il *fixed wish* identificato da Elizabeth Asmis, che però, a questo punto, si ferma.

Ma poi? Davvero la razionalità scompare e l'agire dell'«uomo che ha deciso qualcosa» di negativo non dipende più dalla ragione perché è in mano alla passione (la quale per definizione non è, secondo gli stoici, razionale)? Sì e no.

Seneca assicura, in *De ira*, che la passione non consente più all'uomo di recuperare la propria rettitudine, una volta apertasi la strada all'azione: non gli permette, cioè, di riferirsi alla legge della razionalità naturale.

Tuttavia non sembra escluso che una terza forma di volontà possa manifestarsi, anche nel momento dello svilupparsi della passione allorché si sia deciso di abbandonare la rettitudine.

Proporrei di definire questa terza forma, per seguire il tracciato di Asmis, come una sorta di «determined wish to act»: si tratterebbe della volontà che si esercita *comunque* nell'azione, anche quando essa (cioè la volontà), è avviata dalla passione. Si prendano in considerazione un paio di esempi.

(A) In *Phaedr.* 604-5 leggiamo:

Vos testor omnis, caelites, hoc quod volo
me nolle.

Prendo tutti voi, Celesti, a testimoni: voglio fare
ciò che non voglio.

In 'volo' è espressa in primissimo piano la volontà di agire (cioè il *wish to act*). Si tratta di una manifestazione ancora non definita ma che pretende di essere assolutamente determinata, come è precisato tramite il pronome neutro 'hoc'. A ciò segue l'esplicitazione di questo 'hoc': si tratta però di un'esplicitazione che rinvia a qualcosa che è già stato deciso (o avrebbe dovuto esser deciso) in precedenza: «quello che, in quanto tale, io non voglio» (dunque, un vero e proprio *preliminary and fixed wish*). A questo punto ecco la replica di Ippolito a Fedra (606):

Animusne cupiens aliquid effari nequit?

L'animo tuo, che lo desidera, non può dire qualcosa?

Sappiamo però che questo *desiderium* dell'animo deve rimanere nascosto; non può essere esplicitato, non deve affiorare. Il desiderio, qui, coincide con la volontà che spinge all'azione conseguente, ma che è (almeno al momento) bloccata da un atto di volontà contrapposto. Un atto che dipende da qualcosa che in qualche modo si è deciso di accettare, oppure cui si è deciso di sottomettersi.

Nella parte conclusiva della tragedia (1192-4) Fedra dichiara:

Falsa memoravi et nefas,
quod ipsa demens pectore insano hauseram,
mentita finxi.

Ho raccontato io il falso, e quella nefandezza -
che io stessa pazza nel mio petto malato avevo concepito -
l'ho inventata mentendo.

C'è qui la manifestazione massima della razionalità: Fedra inventa consapevolmente qualcosa che è falso e decide di raccontarlo, cioè di sostenere tale falsità. È talmente consapevole che si tratta di qualcosa di immorale (*nefas*) da autodefinirsi 'pazza' e da ritenere 'malato' il suo animo. Una lucida diagnosi che mostra come, per arrivare alla decisione di mentire (*mentita*), la ragione si sia da sé negata (*ipsa demens*).

In pratica Fedra ha lucidamente piegato la sua ragione al suo volere, un vero e proprio *determined wish to act*. E poiché questo volere è immorale, la ragione stessa ha abdicato alla funzione che le compete per definizione secondo la dottrina stoica: il 'puntare al bene'.

(B) Ma ecco ora Medea, quando Giasone si allontana dopo averle ordinato di andarsene via (560-7):

Discessit. itane est? vadis oblitus mei 560
et tot meorum facinorum? excidimus tibi?
numquam excidemus. hoc age, omnis advoca
vires et artes. fructus est scelerum tibi
nullum scelus putare. vix fraudi est locus:
timemur. hac aggredere, qua nemo potest 565
quicquam timere. perge, nunc aude, incipe
quidquid potest Medea, quidquid non potest.

Se n'è andato. È così? Te ne vai dimentico di me
e delle cose tremende che ho fatto? Ti siamo passate di mente?
Mai passeremo. Mettiti in azione tu (Medea), chiama in aiuto
le tue forze e le tue arti. Per te, frutto dei delitti
è non considerare nulla un delitto. A fatica si trova spazio
[per un inganno:
siamo troppo temute. Allora colpisci qui, dove nessuno potrebbe
temere qualcosa. Avviati all'opera, ora osa, intraprendi
ciò che Medea è in grado di fare, e anche ciò non è in grado
[di fare.³⁷

³⁷ Trad. di G. Viansino. Milano, 1993.

Medea parla a se stessa, sprona se stessa. È consapevole che il suo sarà uno *scelus*, un delitto. Chiama a sé tutte le sue forze e le sue arti. È perfettamente razionale nel momento in cui inizia a compiere quello che non si può compiere, se si rimane all'interno dell'ordine naturale. Definirei questa versione del *determined wish to act* una vera e propria 'lucida follia': la razionale capacità di decidere (*perge*) e osar portare a compimento (*aude*) qualcosa di irrazionale. L'ultimo verso riportato rinvia da un lato alla volontà di esprimere il proprio potere, pur nella consapevolezza del limite che questo potere in realtà mostra. Medea infatti può portare a termine il suo proposito delittuoso (ed è ciò che vuole), pur volendo anche ciò che le è impossibile da ottenere: rimanere come sposa di Giasone a Corinto. Dall'altro lato, nel medesimo verso trova conferma l'*hybris* della protagonista che comunque si augura di poter osare e fare l'impossibile: si augura ciò che nessuno mai dovrebbe poter osare (l'assassinio dei figli, oltre che quello del marito).

3 Conclusione

Sia in Cicerone sia in Seneca il concetto di *voluntas* risulta molto più inclusivo di quanto non lo fosse per i filosofi di lingua greca. Aristotele e gli Stoici erano in grado di distinguere la decisione dal desiderio, dalla tensione arazionale, dalla volontarietà consapevole; per i filosofi di lingua latina il vocabolo *voluntas* racchiude in sé molte delle valenze interpretative possibili.

Tuttavia con Cicerone e poi con Seneca la consapevolezza di questa complessità emerge. *Voluntas* e *desiderium* potrebbero, da un certo punto di vista, fondersi, allorché nel desiderio si scorgesse una razionalità sotterranea, non ancora espressamente esplicitata.

Addirittura in Seneca la stessa *cupiditas* potrebbe non escludere elementi di razionalità nell'azione che pure consegue alla scelta passionale.

Non per nulla, allorché l'uno e l'altro debbono rinviare a una modalità sicuramente retta del volere, non esitano a precisare che si tratta di *pia voluntas* (*ben.* 1.6.3; 6.25.2; *epist.* 115.5-6) oppure di *recta voluntas* (*Tusc.* 4.34; 4.83; *off.* 1.28; *fam.* 6.4.2; *ben.* 1.6.3; 1.15.3; 1.15.6; 5.2.2; *ben.* 6.25.2; *epist.* 20.5-6; *epist.* 76-15; *epist.* 95.57; *epist.* 115.5-6; *epist.* 121.7). In questo modo evitano qualsiasi equivoco implicante una supposta irrazionalità del decidere, precisano che si tratta, in quei casi, della volontà che si esprime in modo razionale e in consonanza con la natura (Cicerone) o con lo svolgersi del destino (Seneca).

Ma non è così.

Rimanendo distinguibile dal desiderio, *voluntas* non è riducibile a βούλησις né a una pura forma di tensione o di *adpetitio*.

Inoltre, lungi dall'*akrasia* che riduce all'impotenza decisionale colui che soggiace alla passione, si apre soprattutto con Seneca la porta alla forza e alla potenza razionale di condizionare il nostro agire ben oltre la norma costituita, quella norma – che soprattutto per lo stoico – si propone come norma naturale e immutabile.

Dal *preliminary wish* si perviene al *fixed wish*: quindi al *determined wish to act* svincolato, in linea di principio, dal quadro morale che l'essere umano adotta e cui si riferisce.

Bibliografia

- Asmis, E. (2015). «Seneca's Originality». Schiesaro, Bartsch 2015, 224-38.
- Charles, D. (2011). «Desire in Action: Aristotle's Move». Pakaluk, Pearson 2011, 75-93.
- De Luise, F.; Zavattero, I. (a cura di) (2019). *La volontarietà dell'azione tra Antichità e Medioevo*. Trento: Università degli Studi di Trento.
- Dihle, A. (1982). *The Theory of the Will in Classical Antiquity*. Berkeley: University of California Press.
- Dillon, J.M.; Long, A.A. (eds) (1988). *The Question of 'Eclecticism': Studies in Later Greek Philosophy*. Berkeley: University of California Press.
- Donini, P.-L. (1982). *Le scuole, l'anima, l'impero: la filosofia antica da Antistene a Plotino*. Torino: Rosenberg & Sellier.
- Gauthier, R.A.; Jolif, J.Y. (1958-59). *Aristoteles: L'Étique à Nicomaque*. Louvain: Publications Universitaires.
- Goulet-Cazé, M.-O. (2011). *Études sur la théorie stoïcienne de l'action*. Paris: Vrin.
- Hadot, I. (1969). *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*. Berlin: de Gruyter.
- Hadot, I. (2014). *Sénèque. Direction spirituelle et pratique de la philosophie*. Paris: Vrin.
- Inwood, B. (2005). *Reading Seneca. Stoic Philosophy at Rome*. Oxford: Oxford University Press.
- Kahn, C.H. (1988). «Discovering the Will». Dillon, Long 1988, 234-59.
- Kenny, A. (1979). *Aristotle's Theory of the Will*. London: Duckworth.
- Koch, I. (2011). «Le destin et 'ce qui dépend de nous': sur les causes de l'impulsion». Goulet-Cazé 2011, 307-449.
- Masi, F.; Maso, S.; Viano, C. (a cura di) (2019). *Éthikê theôria. Studi sull'"Etica Nicomachea" in onore di Carlo Natali*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.
- Maso, S. (2014). *Cicerone. 'Il fato'. Introduzione, edizione, traduzione e commento*. Roma: Carocci.
- Maso, S. (2019a). «Volontà, scelta e responsabilità: l'anello virtuoso». Masi, Maso, Viano 2019, 57-78.
- Maso, S. (2019b). «'Mentes caecus instiget furor': akrasia in Seneca?». De Luise, Zavattero 2019, 239-62.
- Pakaluk, M.; Pearson, G. (eds) (2011). *Moral Psychology and Human Action in Aristotle*. Oxford: Oxford University Press.
- Pohlenz, M. (1965). «Philosophie und Erlebnis in Senecas Dialogen». *Kleine Schriften*. Hildesheim: Olms, 384-447 [ed. or. NAWG 1941, 55-118].

-
- Pohlenz, M. (1978). *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*. Firenze: La Nuova Italia. Ed. or.: *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1959.
- Rist, J.M. (1969). *Stoic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ross, D. (1923). *Aristotle*. London: Methuen. Trad. it.: *Aristotele*. Milano: Feltrinelli, 1971.
- Schiesaro, A.; Bartsch, S. (eds) (2015). *The Cambridge Companion to Seneca*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Voelke, A.-J. (1973). *L'idée de volonté dans le stoïcisme*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Weidemann, H. (2019). *Cicero. Über das Schicksal*. Herausgeg. von H.W. Berlin: de Gruyter.

Paradeigmata voluntatis

All'origine della concezione moderna di volontà

a cura di Elisabetta Cattanei e Stefano Maso

Is There a Male Will in Stoicism? The Case of Aggression

Jula Wildberger

The American University of Paris, France

Abstract Seneca characterises Stoicism as a philosophy for men. Stoic authors offer ample opportunities for a misogynist to feel validated, as Donna Zuckerberg (2018) shows. Focusing on Seneca's account of anger, I argue that references to hegemonic masculinity are a therapeutic device to address a cause for weakness of assent: agents' ignorance of their own strength and the erroneous belief that what they recognise as the right thing to do is too hard for them. However, the hypermasculine framing of this therapy is not essential. Stoic excellence is gender neutral. What is at stake is not manhood but maturity: that one comes to see one's innate strength and assumes responsibility for oneself.

Keywords Stoicism. Seneca. Weakness of assent (*asthenês sunkatathesis*). Masculinity. Anger.

Summary 1 Introduction. – 2 Terminological Clarifications: 'Male' and 'Will'. – 3 No Gender Difference in Sages. – 4 The Sphere of Indifferents: Mars-Venus Model or Same-but-less Model? – 5 Status Anger as Characteristic of Males. – 6 Anger and Feminine Weakness. – 7 Weakness as Childish Immaturity.

1 Introduction

Seneca notoriously characterises Stoicism as a philosophy for the male of the species. Lady Philosophy will enroll you "among the men" in the city (*ep.* 4.2). The sage is a good man (*vir bonus*), not a good person. Imperial Stoic writers feature spirited young men and their manly role models, while looking down upon those soft, dim, and humble souls who in their lack of resilience and self-control re-



Edizioni
Ca' Foscari

Lexis Supplementi | Supplements 5

Studi di Filosofia Antica | Lexis Ancient Philosophy 2

e-ISSN 2784-9759 | ISSN 2784-9201

ISBN [ebook] 978-88-6969-583-4 | ISBN [print] 978-88-6969-584-1

Peer review | Open access

Submitted 2021-04-26 | Accepted 2021-11-23 | Published 2021-12-13

© 2021 | Creative Commons Attribution 4.0 International Public License

DOI 10.30687/978-88-6969-583-4/004

semble women rather than members of their own sex. When choosing what is good for him, Seneca would prefer the heroism of a Mucius Scaevola, who

stood upright with no concern for foe or flames and calmly watched his own hand trickle drop by drop into the enemy's fire-pan.

Would he really want such a good, his interlocutor asks? Yes, he would:

Should I rather wish to extend a slender hand to my pet boys for a softening moisturizer? Should a cute little woman or someone turned into that from a man massage my tender fingers?¹

A large proportion of paraenetic Stoic discourse seems to consist in fostering a motivation to become a real man and assume one's role as the natural superior. No wonder that such texts appeal to the sexists of the so-called manosphere, as Donna Zuckerberg has recently shown in her monograph *Not All Dead White Men: Classics and Misogyny in the Digital Age* (2018). She stresses the manosphere's myopic and distorted perspective on Stoicism. Nevertheless, as Zuckerberg also acknowledges, ancient Stoic texts offer ample opportunities for a misogynist to feel validated by what he reads.

In this paper I wish to argue that the Stoic discourse of manliness, in spite of its sexist and obsolete anthropology, allows for a different reading. The hypermasculine wailings of manosphere stars are a far cry removed even from the most patriarchic and sexist ideas of ancient Stoicism. Those individuals simply do not understand what a Stoic like Seneca means when he uses the word 'man'. It is the marker of therapeutic insights, some of which may be worth some attention even in a less parochial, modern context.

To illustrate this fact, I will focus on one trait consistently associated with being male, a key feature of so-called toxic masculinity:² excessive aggression, in particular aggression employed to dominate others.

1 Sen. *ep.* 66.51 *Stetit hostium flammaramque contemptor et manum suam in hostili foculo destillantem perspectavit*; 66.53 *An potius optem ut malaxandos articulos exoletis meis porrigam? ut muliercula aut aliquis in mulierculam ex viro versus digitulos meos ducat?* Seneca's *Epistulae morales* and *Dialogi* are quoted from Reynolds' edition (with a few changes in orthography). Unless otherwise specified, all translations are my own.

2 'Toxic masculinity' is not a scientific term (Flood 2018). The American Psychological Association (APA 2018) speaks of negative aspects of 'traditional masculinity'. The expression does not describe men as dangerous; it points to harmful elements in gender stereotypes for men. Not men are bad, but such social constructs are 'poisonous', harming the wellbeing of both the male person and the community in which they occur.

Seneca's account of such behaviour will showcase how what, at first sight, seems to be a textbook case of raging hypermasculinity might not be conceived as particularly masculine at all. Rather, as I will argue, references to hegemonic masculinity are, most of all, a therapeutic device for treating one key reason of foolish, irrational behaviour caused by weakness of assent: an agent's ignorance of their own strength and the erroneous belief that what they recognise as the right thing to do is too hard for them. Framing therapeutic discourse in terms of traits attributed to the male sex is a contingent feature of *ancient* Stoic philosophy and not essential to the Stoic system of thought. The misogynist frame results from ancient Stoicism's entanglement in a patriarchic society. What is at stake is not manhood but maturity. A person wishing to make moral progress must come to see their own innate power and resilience; they must realise that they are capable of taking responsibility for themselves, and then assume that responsibility.

2 Terminological Clarifications: 'Male' and 'Will'

So what *is* a Stoic man? In this paper, I will not attempt the tricky distinction of sex and gender and all the complex terminological shades in between. The words 'man' and 'male' will refer *both* to what belongs to the masculine sex, as manifested in characteristic features of people with XY-chromosomes, and what belongs to the prevalent hegemonic masculinity of the time, i.e. the gender as a social and psychological category. Disregarding this important distinction is possible since Stoics did not distinguish between gender and sex and, as social naturalists and psychological materialists (or rather corporealists), would not have had a reason to do so. For them, this distinction dissolves into the categories of natural and unnatural.

While the term 'male' will thus be used in a wide sense, I will instead narrow down the question by focusing on intentional agency and ask whether there is a specifically 'male will' in Stoicism and Seneca, the primary source for this paper. The Stoics did not acknowledge any separate faculty of 'will'.³ Their psychology acknowledges impulse generating impressions, impulse (*hormē*), and impulse turned into action by the agent's giving and upholding their assent (*sunkatathesis*). Some Stoic sources (and among them Seneca at the beginnings of *ep.* 92 and *De ira*, book 2) also acknowledge non-cognitive causes of physiological reactions and involuntary reflexes as well as physiological drivers of dispositions to act, but an action in the proper sense requires assent, an uninterrupted intention-in-ac-

³ Wildberger 2006, ch. 3.3.4.9.

tion, as it were. Among the rational action impulses maintained by the agent's continued assent, there are further distinctions, e.g. *orexis* or reaching, the impulse directed toward an apparent good, and its opposite, *ekklisis*, the recoiling from apparent bads.

These assented-to impulses are what one might call the 'volitions' of a human being and that which is frequently rendered with the word *voluntas* by Seneca. Yet another type of impulse that Seneca translates with *voluntas* and other words as well has given rise to the idea that in Seneca we see the origin of a faculty of will. It is *epibolē* (impulse before an impulse) which, I have argued,⁴ is the genus of impulse to which belong as species (a) the erotic impulse or reasonable *erōs* of a sage, an effort to make friends (*epibolē philopoiias*), and (b) the impulse of a true progressor to become good (as we also find it in *Epictetus' Diatribes*). It is an impulse aimed at a value that is contingent and not (yet) good in the full sense of the word and thus an object of impulse not suitable for a full-blown willing (*boulēsis*), a well-reasoned reaching for what is good, even though the object warrants a very strong impulse. In his conception of progressor friendship, Seneca combines these two *epibolai*, that of the progressor to become a good person and thus also capable of true friendship and the impulse of the sage to relate to someone who, eventually, may become a sage too and thus a true friend. As a result, what sometimes is seen as a nascent concept of "will" in Seneca is nothing but a very strong, pushy action impulse toward something really important but not (yet) a good.

3 No Gender Difference in Sages

This Stoic psychology of action, especially in its early form, does not provide evidence for a specifically male variant of volition. The definition of the good and the good life as agreement and of virtue (a disposition in agreement) as following God or good flow⁵ are not gendered. On the contrary, we have evidence that the Stoics regarded both women and men as capable of attaining virtue. In Zeno's *Politeia*, these male and female sages will direct their *erōs* at all those in whom they see the signs of a good natural disposition (*euphuia*) to attain virtue.⁶ Clement of Alexandria gives us Zeno's description of such good looks in a passage outlining the proper behaviour and outward appearance of a real man. All the more is it striking that Zeno,

⁴ For evidence and further details, see Wildberger 2018a.

⁵ D.L. 7.87-9.

⁶ Wildberger 2018b, 108-10.

who had a reputation for not being sexually interested in women,⁷ uses quirky noun phrases such that the gender of the described individual is not recognizable:

The countenance be pure; the brow not relaxed; the eye not wide open nor half-closed; the neck not thrown back; nor the limbs of the body relaxed, but keyed up like strings under tension; the ear cocked for *logos*; sharpness and clinging to what has been said correctly; and bearings and movement giving no hope to the licentious. All be crowned by the flower of modesty and a manly look, but away with the excitement of perfumer's shops and goldsmiths and wool shops – and indeed all the other shops where they spend the whole day adorned like courtesans, as though sitting in a brothel.⁸

In spite of this gender neutrality, whether the beautiful talent is male or female, their attractiveness will include a “manly look” (ἀρρενωπία). Here we see a first example of the paradoxical marriage between sexist patriarchic stereotypes and a, for that time, radical egalitarianism. Even if objects of *orexis* and *epibolē*, the good and what prepares for attaining it, may be the same for men and women, there could still be significant differences as to what this means in practice. Scholars have, rightly, pointed to scores of examples of sexist language in the ancient Stoics and many conclude, again rightly to my mind, that Stoics were by no means feminists, neither in the sense that they would reject sexist views themselves nor in the sense that they would promote political action to address sexist discrimination.⁹

⁷ D.L. 7.13.

⁸ Clem. Al. *Paed.* 3.11.74.3 f. = *SVF* 1.246 “ἔστω”, φησί, “καθαρὸν τὸ πρόσωπον, ὄφρῦς μὴ καθειμένη, μηδὲ ὄμμα ἀναπεπταμένον μηδὲ ἀνακεκλασμένον, μὴ ὕπτιος ὁ τράχηλος μηδὲ ἀνιέμενα τὰ τοῦ σώματος μέλη, ἀλλὰ [τὰ] μετέωρα ἐντόνοις ὁμοία, ὀρθὸν οὐς πρὸς τὸν λόγον, ὀξύτης καὶ κατοκωχῆ τῶν ὀρθῶς εἰρημένων, καὶ σχηματισμοὶ καὶ κινήσεις μηδὲν ἐνδιδοῦσαι τοῖς ἀκολάστοις ἐλπίδος. Αἰδῶς μὲν ἐπανθείτω καὶ ἀρρενωπία· ἀπέστω δὲ καὶ ὁ ἀπὸ τῶν μυροπωλίων καὶ χρυσοχοείων καὶ ἐρισπωλίων ἄλγος καὶ ὁ ἀπὸ τῶν ἄλλων ἐργαστηρίων, ἔνθα ἐταιρικῶς κεκοσμημένοι ὡσπερ <αἱ> ἐπὶ τέγους καθεζόμεναι διημερεύουσι”. The translation has been adapted from Schofield 1991, 115-18 = Appendix C. Schofield athetises ὀξύτης καὶ κατοκωχῆ τῶν ὀρθῶς εἰρημένων. There is only one masculine plural form: κεκοσμημένοι, which is suitable for comprising both male and female referents, and the persons such characterised are compared to female prostitutes (καθεζόμεναι) if the text has been transmitted correctly. Even if it is uncertain how much of the original words have been retained in Clement, the lack of masculine forms is unusual and thus likely to have come into the text from Zeno's original version.

⁹ See, e.g., Mauch 1997; Graver 1998; Hill 2001; Nussbaum 2002; Engel 2003; Aikin, McGill-Rutherford 2014; Zuckerberg 2018.

4 The Sphere of Indifferents: Mars-Venus Model or Same-but-less Model?

The Stoic good life consists in agreeing both with the Nature of all and one's own nature. These two natures provide affordances and motivations, determining what is *oikeion*, i.e. what belongs to that individual in question, and the action-targets that suit each particular person as their *kathekonta* in each particular situation. If the good life amounts to consistently making the right choices about what is suitable, as the Middle Stoics explained,¹⁰ then the Stoic good, as it is *implemented in practice*, may very well become deeply gendered, as it appears, e.g., in Musonius' infamous discourses 3 and 4 about teaching women philosophy and their capacity for virtue. So, were motivations at this level thought to differ fundamentally between men and women, such that there would be a male nature and a female nature, each with different *oikeia* and *kathekonta*?

Here I would like to distinguish two ways of constructing what is male and what is female, in other words, two different ways in which the Stoics may have conceptualised the difference between the nature of a man and the nature of a woman: one is what I will call the Mars-Venus model most popular in our societies today. The term alludes to John Gray's bestseller *Men Are from Mars, Women Are from Venus* (HarperCollins 1992). The Mars-Venus model posits that the sexes are fundamentally different kinds. In addition to differences in sex-specific physiology, which that model tends to exaggerate and conceptualise in an antithetic manner, the Mars-Venus model attributes fundamentally different mental properties, different needs, and different ways to interact with others. Another model is what I will call the same-but-less model, which assumes that beyond the basic physiology of their respective sex, which is often framed in terms of gradation and similarity, men and women do *not* have fundamentally different mental traits or faculties. According to this model, men and women express the same traits, but do so in different degrees. A famous ancient example of this view is Socrates' claim about women in Plato's *Republic*, that they are capable of the same achievements as men, only, of course, less so than men.

Both models can be used to argue for equality or inequality. While Aristotle, a proponent of the same-but-less model, distinguishes the mental capacities of men and women by degree, placing women above some men (the so-called natural slaves), he insists that women's rationality is too weak for them to take full care of themselves so that they need a husband or male guardian.¹¹ Plato's Socrates, on the oth-

¹⁰ See, e.g., D.L. 7.88.

¹¹ See, e.g., Föllinger 1996; Yates 2015.

er hand, famously claims that in spite of their inferior talent women can reach the rank of a guardian of the *polis*, and the Stoics agreed, even the much more socially conservative Roman Stoics, including Musonius. There is evidence, collected by Robert Bees (2011), that the Early Stoics were even more egalitarian in their views than Plato. On the other side of the same-but-less scale, one could also construct an argument according to which the female sex is primary, the male being a deficient variation and thus men inferior to women. Proponents of the Mars-Venus model can either posit one of the two sexes as superior to the other, by ascribing more valuable properties to them, or claim that both sexes are different but equal in worth, each worthy in their own way.¹²

There is no indication, rather the opposite, that the Early Stoics envisaged fundamentally different gender roles in their descriptions of an ideal state.¹³ The later Stoics were more socially conservative, and their accounts of role-specific suitable behaviour does not suggest that traditional social roles or hierarchies were called into question. Seneca, for example, does not question the institution of slavery and the resulting behavioural rules – all the while acknowledging the full human agency of slaves, confronting cruelty of masters, and distinguishing social from moral slavery.

But do these acknowledged differences in social roles reflect acknowledged differences in natural, innate motivation? Seneca explicitly rejects this for slaves (*ep.* 47). As concerns women, the matter is more complicated. At the beginning of *De constantia sapientis*, for example, Seneca claims that both sexes make the same contribution to communal life, each in their own way: women are *born* to obey, men are born to command.¹⁴ The philosophical schools he characterises as effeminate and contrasts with manly Stoicism in this passage treat their adherents softly, and in *De providentia* (2.5) women tend to pamper their children, while fathers challenge their sons. In a diatribe about women who embrace vices traditionally reserved for men and, as a consequence, contract male ailments such as baldness, Seneca describes women as *pati natae*, born to be the recipients in sexual intercourse (*ep.* 95.21). These examples point to the Mars-Venus model.

On the other hand, there is also a lot of evidence for the same-but-less model. Although their behaviour and interests are shaped by their peculiar social condition and the sex of their body, the range of

¹² Compare Plumwood 1993, ch. 2, where both hyperseparation and incorporation are forms of defining a hierarchy within a dualistic pair, such as male and female.

¹³ Bees 2011; Wildberger 2018b, 100 f.

¹⁴ *Dial.* 2.1.1 *cum utraque turba ad uitae societatem tantundem conferat, sed altera pars ad obsequendum, altera imperio nata sit.*

women's motivations appears similar in kind to that of men. Women get involved in politics to support their male family members, and Seneca regards this as laudable, as long as their actions are motivated by selfless interest for the other and conform with the norms of how a woman should behave in Roman society.¹⁵ A woman who lobbies for her children is laudable; blameworthy are those

who employ the power of their children with a feminine lack of self-control; who, barred from public office because they are women, fulfill their ambitions through their sons; who both deplete and seek the heritage of their sons; who have them speak cases for others to exhaustion. (*dial.* 12.14.2)

Similar criteria distinguish a man's service for his community. In both cases, ambition is the perversion of the altruistic use of one's influence and resources: the ambitious man aims at self-aggrandisement, the ambitious woman abuses her sons for the same purpose. Both men and women can show an interest in business matters: a virtuous woman like Helvia manages the estates of her sons and enjoys her wealth as a means for generosity toward them (*dial.* 12.14.2); like the greedy man, a vicious woman seeks riches only for herself.

Women's prime virtue is chastity, but women can be sexual predators too (like the women of *ep.* 95), while men's restraint in sexual matters is strongly recommended as well. Seneca praises his mother saying that, unlike other women, she never had an abortion (*dial.* 12.16.3). However, he does not frame this as a desire for childbirth, but rather as proud acceptance of a natural bodily feature, her fecundity, and contrasts her with women who wish to maintain their sexual attractiveness. Excessive care of the body, luxurious garments and jewelry are all interests that we would nowadays regard as typically feminine, so much so that a special term, 'metrosexual',¹⁶ was invented for men who like to adorn themselves. Seneca, however, describes such behaviour in women and in men (think of the gentlemen at the hairdresser's in *De brevitate vitae* 12.3), and he criticises it in both: a man shouldn't wear make-up, nor does Helvia (*dial.* 12.16.4). Generally, the problem consists in tampering with one's natural physiology and giving too much attention to one's body in contrast to the more valuable things in life.

¹⁵ See, e.g., Gloy 2017, ch. 1.

¹⁶ "A man (esp. a heterosexual man) whose lifestyle, spending habits and concern for personal appearance are likened to those considered typical of a fashionable, urban, homosexual man". *OED Online*, Oxford University Press, September 2020, s.v. "metrosexual", www.oed.com/view/Entry/263156.

Even though love of children is not named as Helvia's key reason for rejecting an abortion, the women that receive Seneca's praise appear as extremely caring about her family - but so does Seneca present himself too, at least in his consolation to his mother. Like chastity, women's concern for their family is just more prominent because their scope of agency precludes many of the other forms of social excellence available to men. The modern cliché of the tender, nourishing, caring mother does not quite fit the image of the stern Roman Mother portrayed by Susan Dixon in her important book.¹⁷ What is more, there is a dogmatic reason why parental love or greater social skills in general could hardly be regarded as the prerogative of women. In the Stoic system, sociability is no less essential and intrinsic to human and divine nature than rationality, and in both respects humans excel over other animals. Evidence for this sociability is seen in our natural love for "those whom we have generated". If women had more of that love than men, it would be an indication that they are superior to men in the divine trait of sociability.¹⁸

5 Status Anger as Characteristic of Males

So what about assertiveness and aggression, the personality trait most consistently associated with the male sex and gender today? A natural propensity toward dominance appears as a masculine trait also in the passage from *De constantia* cited before as possible evidence for the Mars-Venus model. Among ancient psychologists, aggression and dominance are associated with what Aristotle called *thumos* and its ancestor, Plato's *thumoeides*. A similar faculty appears in Seneca's 92nd *Letter*. He distinguishes two parts of the irrational part of the mind, of which one is "spirited, full of ambition, indomitable, responsible for aspirations". In contrast to this, the other part, which corresponds to *epithumia* or *epithumētikon*, is "lowly, forceless" and "given to pleasure". Of these, Seneca describes the aggressive, dominant part as "better and more worthy of a man" than the flaccid and submissive pleasure part.¹⁹ In *De ira* 2.19 Seneca provides a physiological explanation for aggressiveness that connects well to the Aristotelian definition of anger as blood heating up around the heart, which actually occurs in that passage without ref-

¹⁷ Dixon 1988.

¹⁸ Cic. *fn.* 3.62 f. = *SVF* 3.340; Wildberger 2018b, ch. 3.2.

¹⁹ *Ep.* 92.8 *Irrationalis pars animi duas habet partes, alteram animosam, ambitiosam, impotentem, positam in affect-<at>ionibus, alteram humilem, languidam, uoluptatibus deditam: illam effrenatam, meliorem tamen, certe fortiolem ac digniorem viro, reliquerunt, hanc necessariam beatæ vitæ putaverunt, enervem et abiectam.* (I suggest reading *affectationibus* instead of the transmitted *affectationibus*).

erence to an author.²⁰ A prevalence of the element fire makes people irascible, and this is characteristic of men, young men in particular, while women have a wet nature.

A connection between manhood and anger was explicitly made in the Aristotelean tradition. At least the Peripatetic opponents of the Stoic view in Cicero's *Tusculanae disputationes*, who argue that anger is useful and natural, rejected leniency, calling it sluggishness. Someone unable to become angry did not seem to be a man to them.²¹ In one of Plutarch's dialogues challenging the idea that a certain measure of anger is desirable, the speaker rejects what is presented as a widespread view: that anger is noble and manly and characterised by spirited greatness.²²

Plutarch explicitly mentions only the many (*hoi polloi*) as those holding such a mistaken view, but the connection between anger and status is apparent also in Aristotle's own cognitive definition in the *Rhetoric* as "a desire accompanied by distress, directed at retribution because of an apparent act of disrespect against the angry person or something in his sphere, this disrespect being inappropriate".²³ David Konstan (2003, 114) explains:

Aristotle envisages a world in which self-esteem depends on social interaction: the moment someone's negative opinion of your worth is actualised publicly in the form of a slight, you have lost credit, and the only recourse is a compensatory act that restores your social position. Anger is just the desire to adjust the record in this way – the internal correlative to the outward loss of respect.

Aristotle thus combines the two 'paths' of anger distinguished by Martha Nussbaum (2016), the "path of retribution" and the "path of status".

Seneca too thematises status anger and repeatedly points to its function not to mete out just punishment but to raise the social standing of the one showing anger or cruelty. Very often status anger is displayed by masters toward their slaves. A striking example of this occurs in his famous letter on how to treat one's slaves:

20 Sen. *De ira* 2.19.3; Arist. *de an.* 1, 403a31; Fillion-Lahille (1984, 183) argues that the source for this passage, including Aristotle's definition, is Posidonius.

21 Cic. *Tusc.* 4.43 *virum denique videri negant qui irasci nesciet, eamque, quam lenitatem nos dicimus, vitioso lentitudinis nomine appellant.*

22 Plu. *De cohib. ira* 456f ὡς οὐκ εὐγενῆς οὐδ' ἀνδρώδης οὐδ' ἔχουσα φρόνημα καὶ μέγεθος ἐστίν, ἀλλὰ δοκεῖ τοῖς πολλοῖς τὸ ταρακτικὸν αὐτοῦ πρακτικὸν καὶ τὸ ἀπειλητικὸν εὐθαρσές εἶναι καὶ τὸ ἀπειθές ἰσχυρόν.

23 Arist. *Rhet.* 2.2, 1378a30-2 Ἔστω δὴ ὀργὴ ὄρεξις μετὰ λύπης τιμωρίας διὰ φαινομένην ὀλιγωρίαν εἰς αὐτὸν ἢ <τι> τῶν αὐτοῦ, τοῦ ὀλιγωρεῖν μὴ προσήκοντος.

We put on the airs of kings. They too forget their own power and the weakness of the other: they explode, rage with a cruelty as if they had suffered an injustice – a danger from which the greatness of their fortunes keeps them perfectly safe.²⁴

An exemplary victim of this kind of anger in Seneca's tragedies is Atreus, who measures his greatness by the outrageousness of the atrocities he commits.²⁵ Like some men in Plutarch's dialogue *On Anger*, Atreus confuses "bestiality with the performance of great deeds".²⁶ Apparently sharing the views of the Peripatetics in *Tusc.* 4.43, he despises his own sluggishness, his empty complaints, that he has not yet taken revenge for all the crimes committed by his brother. If he really is a king, then the whole world, by land and by sea, should resound from warfare, fields burning and cities devastated by his armies.²⁷ Only after he has butchered his nephews with his own hands, is he able to acknowledge his own status. In his pride he seems to be walking among the stars, the heaven has become too low for him.²⁸

After a long time, I reread this play with students in Paris. Not even half a year had passed since the Bataclan massacre, and it was in that very week, in March 2016, that the Brussels attacks happened. I was struck by the parallels between Atreus and such terrorism. Why would anyone glory in committing such deeds if not because they feel particularly small and unhappy inside. My intuition at that time is confirmed by the research of Adam Lankford, who argues that mass shooters and Islamist suicide terrorists share a common profile. This profile is similar to Seneca's dramatic portrayal of status anger. Lankford describes a profile with three characteristic features.

The first is "life indifference". The perpetrators "have suicidal motives" and "do not care about their self-preservation, survival, or future" (2018, 472). Seneca's Atreus is not suicidal, but someone who

24 Ep. 47.2 *Regum nobis induimus animos; nam illi quoque obliti et suarum virium et inbecillitatis alienae sic excalescunt, sic saeviunt, quasi iniuriam acceperint, a cuius rei periculo illos fortunae suae magnitudo tutissimos praestat.*

25 Wildberger 2020.

26 Plu. *De cohib. ira* 465f ἔνιοι δὲ καὶ τὴν ὀμότητα μεγαλοργίαν [...] οὐκ ὀρθῶς τίθενται.

27 Sen. *Thy.* 176-84 *Ignaue, iners, eneruis et, quod maximum | probrum tyranno rebus in summis reor, | inulte! Post tot scelera, post fratris dolos | fasque omne ruptum questibus uanis agis | iratus Atreus? fremere iam totus tuis | debebat armis orbis et geminum mare | utrimque classes agere, iam flammis agros | lucere et urbes decuit ac stricatum undique | micare ferrum.*

28 Sen. *Thy.* 885-8 *Aequalis astris gradior et cunctos super | altum superbo uertice attingens polum. | Nunc decora regni teneo, nunc solium patris. | Dimitto superos: summa uotorum attigi.*

deeply devalues himself and his life. He is full of self-contempt and cannot enjoy his now uncontested rule over a powerful kingdom.

The second feature is “perceived victimization” (473):

the adversity or inequities could be real, but the perceptions of conspiracies against them and malicious persecution or oppression might be wildly exaggerated. In the most extreme cases, offenders’ perceptions might be so distorted that their alleged victimization is largely a product of their own thoughts.

Atreus suffered great injustice from his brother. The “adversity or inequity” in his case was real. However, by now he has driven Thyestes into exile, deprived him of rank and wealth, and sits firmly on his inherited throne. Whatever he has suffered, does not warrant the flagrant world war with all those innocent victims that he envisages nor the atrocities committed in the play.

Atreus also shares the third commonality of suicide mass killers. He is driven by a mad version of status anger. Atreus wants to take a revenge that is spectacular, unheard of, and after committing the deed believes his status restored, fantasises himself among and even above the gods in heaven. This corresponds to the third feature of suicide killers and mass shooters identified by Lankford: a “desire for attention or fame” (473 f.):

[Lankford counts] 24 cases of [mass shooters] who explicitly stated that they wanted attention and fame or directly contacted media organizations to get it. [...] these fame-seekers were not representative of the average mass shooter, but rather of the most deadly offenders [...]. This makes sense, because some mass shooters are exploiting the direct relationship between casualty counts and media coverage. As the Umpqua Community College shooter accurately summarised, “Seems the more people you kill, the more you’re in the limelight”

[Similarly, suicide terrorists] attempt to compensate for feeling underappreciated by doing something dramatic that will get them recognised [...] terrorist organizations often employ recruiting and radicalization strategies that are specifically designed to capitalise on this desire for personal attention. By producing martyrdom videos, murals, calendars, keychains, posters, postcards, and pennants with the names and photos of past suicide terrorists, they show potential participants that committing a suicide attack is a path to fame and glory.

Coming from a different perspective, psychologist Michael Kimmel connects status anger with masculinity. He argues that gender is a driver of extremist violence that should not be underestimated. To quote from the summary of his book on Kimmel's website:²⁹

white extremist groups wield masculinity to recruit and retain members - and prevent members from exiting the movement. These young men feel a sense of righteous indignation, seeing themselves as victims in a world suddenly dominated by political correctness. Their birthright has been upended, they say - and violent extremist groups leverage masculinity to manipulate the men's despair into white supremacist and neo-Nazi hatred, all to "take their manhood back".

Here again we find a combination of low self-esteem, perceived victimisation, and the idea that violence provides, or rather restores, the high status that the violent individuals regard as their and their social group's natural position in the world.

6 Anger and Feminine Weakness

In contrast to Kimmel's claims, however, Lankford's profile is not gendered. Even though the majority of cases studied are crimes committed by men, he applies the same profile to female suicide mass killers. And here, again, Seneca's analysis is closer to Lankford's non-gendered version; in fact, he inverts the gender balance. Not only Atreus, but female characters as well, most notably Iuno in the prologue of the play *Hercules furens*, display status anger turning into fury, and Iuno's affect is clearly status anger deriving from low self-esteem, perceived victimisation, and an attempt to restore her fame through self-destructive atrocities.³⁰

At the end of the first book of *De ira*, in chapter 20, Seneca replies to the objection that anger is a source of greatness in terms very similar to the discussion in Plutarch's *On Anger* already cited.³¹ Both authors diagnose a weakness, a sickly swelling of a soft, wounded soul. It is for this reason, both authors claim, that women are more irascible than men:

²⁹ "New book coming Feb 2018: Healing from Hate: How Young Men Get Into - and Out of - Violent Extremism", 13 September 2017, <http://www.michaelkimmel.com/>.

³⁰ Wildberger 2020.

³¹ There is certainly more to be said about the parallels between *De ira* 1.20 and Plu. *De cohib. ira* 456e-457b, which may, or may not, point to a common Stoic source. See Fillion-Lahille 1984, 189 f., who, however, does not discuss *De ira* 1.20.

Just as a swelling is the effect [*pathos*] of a big flesh wound, so it happens also in the softest souls: Giving way to distressful stimuli brings forth a larger aggressive impulse [*thumos*] as the consequence of greater weakness. This is also why women are more irascible than men [...].³²

For this is not greatness. It's a swelling. Nor does a large collection of festering fluid constitute growth in a bloated body; it is a malignant inundation. [...] The irascible mind does not undertake anything of distinction or splendor. On the contrary, to me it seems characteristic of a sluggish mind expecting failure and aware of its own weakness to sense pain so frequently, like a sick body raw with sores that cries out at the lightest touch. So anger is most of all a fault of women and children.³³

According to this analysis aggression and dominance behaviour are not properties peculiar to the male of the species. The aggressive part of what is irrational in the mind, the Middle Stoic equivalent to the Platonic *thumoeides* and Aristotle's *thumos*, may be more manly than the part that goes for pleasure. But women have *both* parts of the irrational too. Similarly, the elementary properties, at least if conceived according to Stoic physics, are just different degrees of expansion and contraction. Fiery and watery souls have more or less contracted forms of *pneuma*, the watery ones closer to the *phusis* of plants and fetuses and the fiery souls closer to the even purer fire of the heavens and the stars.³⁴

That anger is a sign of insecurity is a folk psychological commonplace.³⁵ What is not commonplace, at least not in our time, is the connection of such aggressive weakness with the weaker sex. It makes sense, though, from a Stoic perspective. If women are inferior to men according to the same-but-less model, it is because they embody the properties characteristic of any human being to a lesser degree. And the same properties distinguish the perfect human being from an irascible individual.

32 Plu. *De cohib. ira* 457a-b ὡς γὰρ οἴδημα μεγάλης ἐστὶν ἐν σαρκὶ πληγῆς πάθος, οὕτως ἐν ταῖς μαλακωτάταις 457b ψυχαῖς ἢ πρὸς τὸ λυπηθῆναι ἔνδοσις ἐκφέρει μείζονα θυμὸν ἀπὸ μείζονος ἀσθενείας. διὸ καὶ γυναῖκες ἀνδρῶν ὀργιλώτεραι.

33 Sen. *De ira* 20.2-3 *Non est enim illa magnitudo: tumor est; nec corporibus copia uitiosi umoris intentis morbus incrementum est sed pestilens abundantia. [...] Iracundia nihil amplum decorumque molitur; contra mihi uidetur ueternosi et infelicis animi, inbecillitatis sibi conscii, saepe indolescere, ut exulcerata et aegra corpora quae ad tactus leuissimos gemunt. Ita ira muliebre maxime ac puerile uitium est. 'At incidit et in uiros.' Nam uiris quoque puerilia ac muliebria ingenia sunt.*

34 Wildberger 2006, chs. 1.4, 3.1.3.11-12.

35 A more scientific account of the phenomenon reminiscent of Cicero's *Peripatetics in Tusc.* 4.43 is the "Fear of Deviance and Overperforming Masculinity" with aggressive behaviour described by Rudman and Glick (2008, 149 f.).

What characterises the irascible person is the opposite of the greatness of soul. Such greatness comes from a rational insight that evaluates correctly what is truly good and bad. It is the knowledge that indifferents are indifferents which provides a person with the mental loftiness to look down upon what can happen to both fools and sages.³⁶ Those seeking greatness through aggression are confused about what makes a person tower above others:

There will be no doubt that he will stand high above the crowd from which he distinguishes himself who looks down upon those trying to attack him. It is characteristic of true greatness not even to feel the blows.³⁷

Anger, Seneca argues, is an error in judgment, a symptom of ignorance about what is truly glorious.³⁸ Irascible persons make themselves small by judging external things to be more powerful than themselves. This is why their arrogance is hollow, just noise erupting from a timid mind:

It is from there, I claim, that your anger and madness arises: that you attribute great value to minute things.

even though [the angry person's] outrage originates in excessive self-esteem - and maybe it seems spirited to you - it is small-minded and narrow.

There is no reason to believe the words of those in anger. Their clamor is loud and menacing, but the mind inside is terrified.³⁹

36 Ar. Did. Stob. 2.7.5b2, p. 61 = SVF 3.264 μεγαλοψυχίαν δὲ ἐπιστήμην ὑπεράνω ποιοῦσαν τῶν πεφυκότων ἐν σπουδαίοις τε γίνεσθαι καὶ φαύλοις (compare also 2.7.5b, p. 58 = SVF 3.95, where this virtue is a disposition, not a knowledge); D.L. 7.93 = SVF 3.265 τὴν δὲ μεγαλοψυχίαν ἐπιστήμην <ἧ> ἔξιν ὑπεράνω ποιοῦσαν τῶν συμβαινόντων κοινῇ φαύλων τε καὶ σπουδαίων; Cic. *Off.* 1.14 = Panaetius Frg. 98 van Straaten, 55 Allesse *magnitudo animi [...] humanarumque rerum contemptio*.

37 Sen. *De ira* 3.25.3 *Illud non veniet in dubium, quin se exemerit turbae et altius steterit quisquis despexit lacessentis: proprium est magnitudinis verae non sentire percussum*.

38 Interestingly, Lankford and Silver (2020, 41) identify a similar error as one of the causes why mass shootings in the US are becoming increasingly lethal: “the distinction between fame and infamy seems to be disappearing”.

39 Sen. *De ira* 3.34.2 *Inde, inquam, uobis ira et insania est, quod exigua magno aestimatis*; 3.5.7 *Adice quod, cum indignatio eius a nimio sui suspectu ueniat, ut animosa uideatur, pusilla est et angusta; nemo enim non eo a quo se contemptum iudicat minor est*; 1.20.5 *Non est quod credas irascentium verbis, quorum strepitus magni, minaces sunt, intra mens pavidissima*.

Another error of the irascible mind is its misunderstanding of human nature. In a chapter unique to ancient literature on anger, Seneca underscores the loving, caring, generous nature of the human being (*De ira* 1.5). Anger, he argues, cannot be natural because it is an inversion of what a person is supposed to be. Humans are not only rational like the divine; they also share God's essential sociability more than all other animals on Earth. They are the animal that is by nature *both* rational *and* sociable (*koinōnikon*).⁴⁰ Accordingly, greatness can only occur in conjunction with goodness, both in the sense of perfect rationality and the *bonitas* that motivates God to make a world with humans to be their friend and fellow citizen.⁴¹ Both cannot be separated:

Either something will be good or not great either since, as I understand it, greatness of mind is unshaken and massive inside, everywhere the same and firm from bottom to top, such as cannot occur in a bad character.⁴²

The angry person's sociability is as underdeveloped as is their reason. They cannot see themselves as generous caretakers and appraise stimuli incorrectly. Both these weaknesses amount to a lack of mental muscle, tension, and resolve. Irascible people are soft and easily hurt:

But that boundless mind which is a true judge of its own worth will not retaliate an injury because it does not feel it. As a weapon bounces back from the hard surface, as hacking at some massive material only hurts the one administering the blow, just so can no injury bring a great mind to feel it. It is more vulnerable than what it attacks.⁴³

Anger is a species of weak assent in both senses: assent is given out of weakness and collapses out of weakness.⁴⁴ The great mind is mild and friendly. "All aggressive brutishness arises from weakness".⁴⁵ Angry persons lack the certain knowledge and unfailing judgment

⁴⁰ Wildberger 2006, ch. 3.2.2.3; 2018b, 3.2.1.

⁴¹ Wildberger 2018b, chs. 3.2.2, 6.2.2; *Sen. ep.* 65.10, quoting Plato's *Timaeus* (29d).

⁴² *Sen. De ira* 20.6 *Non potest istud separari: aut et bonum erit aut nec magnum, quia magnitudinem animi inconcussam intellego et introrsus solidam et ab imo parem firmamque, qualis inesse malis ingeniis non potest.*

⁴³ *Sen. De ira* 3.5.7-8 *At ille ingens animus et verus aestimator sui non vindicat iniuriam, quia non sentit. Ut tela a duro resiliunt et cum dolore caedentis solida feriuntur, ita nulla magnum animum iniuria ad sensum sui adducit, fragilior eo quod petit.*

⁴⁴ Görler 1977; Wildberger 2021, 77-9.

⁴⁵ *Sen. dial.* 7.3.4 *tum pax et concordia animi et magnitudo cum mansuetudine; omnis enim ex infirmitate feritas est.*

that rejects passion stimuli but persists once it has given assent to an action impulse. Angry persons fail to recognise their own value, the strength of their human nature. They do not see how close they are to the divine and what being godlike consists in. Their souls are soft, sickly, hollow, small, and weak. Now, weakness is characteristic of the female soul,⁴⁶ and so is anger:

Raging anger is a feminine trait.⁴⁷

However, it is also characteristic of the childish soul, as we learned in *De ira* 1.20.3. Both boys and women have a wetter soul; thus they are more irascible, but their anger is also lighter.⁴⁸ Replying to an objection by Theophrastus that one would expect a man to become angry when his parents are being maltreated, Seneca distinguishes between the weak impulse of anger and truly caring for one's family. When someone faints because a dear one undergoes surgery, this is not care and love (*pietas*) but feminine weakness (1.12.2). Similarly, when boys cry for a lost parent, it happens because of the same weakness that makes them cry when they have lost a toy (1.12.4).⁴⁹

7 Weakness as Childish Immaturity

The status anger of inflated pseudo-greatness is thus most of all a defect of women and children. "Why, then, are there so many male examples of this vice?", someone might ask, and so does Seneca's interlocutor. The answer is simple:

Men can have a feminine and childish character too.⁵⁰

All the things that make a man burn with anger are childish affairs (*De ira* 3.32.3: *puerilia*). The sage on the other hand, does not get angry with fools because he sees nothing but imprudent boys.

⁴⁶ *Dial.* 6.1.1 *Nisi te, Marcia, scirem tam longe ab infirmitate muliebris animi quam a ceteris vitiis recessisse*; see also *dial.* 2.10.3 *ingenia natura infirma et muliebria*.

⁴⁷ *Sen. clem.* 1.5.5 *Muliebre est furere in ira*.

⁴⁸ *Sen. De ira* 2.19.4 *puerorum feminarumque acres magis quam graves sunt levioresque dum incipiunt*.

⁴⁹ *Sen. De ira* 1.12.1 *Aut dic eodem modo: 'quid ergo? cum videat secari patrem suum filiumve, vir bonus non flebit nec linquetur animo?' Quae accidere feminis videmus, quotiens illas levis periculi suspicio perculit; 1.12.4 Non pietas illam iram sed infirmitas mouet, sicut pueri, qui tam parentibus amissis flebunt quam nucibus*.

⁵⁰ *Sen. De ira* 1.20.4 *"At incidit et in viros". Nam viris quoque puerilia ac muliebria ingenia sunt*.

The attitude we have toward little children is the same as the attitude the sage has toward all those who have retained their childishness even beyond adolescence and grey-haired old age. What progress have these individuals made? The evils of their minds have grown and their mistaken ways, and they differ from boys only in the size of and shape of their bodies.⁵¹

So, when Seneca uses sexist language, contrasting true men favorably with women or woman-like men, the target is a weakness and immaturity of mind that characterises children as well as women. Foolish men have an adult body but an immature, childish mind: confused, weak, and subject to all kinds of futile passions. When the philosopher is inscribed among the men, he assumes the manhood toga, becomes an adult and sheds his toddler fears (Sen. *ep.* 4.2). Similarly, those weaklings who feel quickly offended and cannot believe that a sage does not suffer any injury at all are just big little boys (Sen. *ep.* 24.13: *maiusculi pueri*), and the sage treats them as such.

In a nutshell, Seneca at least has a same-but-less model of the differences between the sexes. Both are endowed with the same mental faculties and similar dispositions. Achieving sagehood and the good life is the perfection of these endowments by which humans are akin to God. Progress is mental maturation. Children become men; fools grow up to become sages; women can become sages too, but they have a longer path to go even as adults since their innate mental weakness places them closer to children than to adult men.

What lesson, then, could those manosphere activists take away, were they to read this paper? When they feel oppressed and want their manhood back, when they react with aggression and regard this as the appropriate and manly response, they reveal how far removed they are from being what a Stoic expects of a real man. Seneca would compare them to infants throwing a tantrum. Epictetus, arguably the sternest and most ‘manly’ among Imperial Stoics,⁵² would tell them to blow their nose and grow up.

⁵¹ Sen. *De ira* 2.12.1 *Quem animum nos adversus pueros habemus, hunc sapiens adversus omnes quibus etiam post iventam canosque puerilitas est. An quicquam isti profecerunt quibus animi mala sunt auctique in maius errores, qui a pueris magnitudine tantum formaque corporum differunt.* Compare also *dial.* 12.5.5 *vanos et pueriles animos.* For further examples, see Villa 1997, 123-38.

⁵² Sherman 2007.

Bibliography

- Aikin, S.; McGill-Rutherford, E. (2014). "Stoicism, Feminism and Autonomy". *Symposion*, 1, 9-22.
- APA (2018). *APA Guidelines for Psychological Practice with Boys and Men*. The American Psychological Association, Boys and Men Guidelines Group. <http://www.apa.org/about/policy/psychological-practice-boys-men-guidelines.pdf>.
- Bees, R. (2011). *Zenons Politeia*. Leiden: Brill.
- Dixon, S. (1988). *The Roman Mother*. Norman (OK): University of Oklahoma Press. (2014²).
- Engel, D.M. (2003). "Women's Role in the Home and the State: Stoic Theory Reconsidered". *Harvard Studies in Classical Philology*, 101, 267-88.
- Fillion-Lahille, J. (1984). *Le "De ira" de Sénèque et la philosophie stoïcienne des passions*. Paris: Klincksieck.
- Flood, M. (2018). "Toxic Masculinity: A Primer and Commentary". *XY*, June 7. <https://xyonline.net/content/toxic-masculinity-primer-and-commentary>.
- Föllinger, S. (1996). *Differenz und Gleichheit: Das Geschlechterverhältnis in der Sicht griechischer Philosophen des 4.-1. Jahrhunderts v. Chr.* Stuttgart: Steiner.
- Gloyn, L. (2017). *The Ethics of the Family in Seneca*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Görler, W. (1977). "Ἀσθενῆς συγκατάθεσις: Zur stoischen Erkenntnislehre". *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft*, 3, 83-92.
- Graver, M.R. (1998). "The Manhandling of Maecenas: Senecan Abstractions of Masculinity". *The American Journal of Philology*, 119, 607-32.
- Hill, L. (2001). "The First Wave of Feminism: Were the Stoics Feminists?". *History of Political Thought*, 22, 13-40.
- Kimmel, M. (2018). *Healing from Hate: How Young Men Get into – and out of – Violent Extremism*. Berkeley: University of California Press.
- Konstan, D. (2003). "Aristotle on Anger and the Emotions: The Strategies of Status". Braund, S.M.; Most, G.W. (eds), *Ancient Anger: Perspectives from Homer to Galen*. Cambridge: Cambridge University Press, 99-120.
- Lankford, A. (2013). *The Myth of Martyrdom: What Really Drives Suicide Bombers, Rampage Shooters, and Other Self-Destructive Killers*. New York: Palgrave Macmillan.
- Lankford, A. (2018). "Identifying Potential Mass Shooters and Suicide Terrorists with Warning Signs of Suicide, Perceived Victimization, and Desires for Attention or Fame". *Journal of Personality Assessment*, 100(5), 471-82.
- Lankford, A.; Silver, J. (2020). "Why Have Public Mass Shootings Become More Deadly? Assessing How Perpetrators' Motives and Methods Have Changed Over Time". *Criminology & Public Policy*, 19(1), 37-60.
- Mauch, M. (1997). *Senecas Frauenbild in den philosophischen Schriften*. Frankfurt am Main; New York: Peter Lang.
- Nussbaum, M.C. (2002). "The Incomplete Feminism of Musonius Rufus". Nussbaum, M.C.; Shivola, J. (eds), *The Sleep of Reason*. Chicago: University of Chicago Press, 283-325.
- Nussbaum, M.C. (2016). *Anger and Forgiveness: Resentment, Generosity, and Justice*. Oxford: Oxford University Press.
- Plumwood, V. (1993). *Feminism and the Mastery of Nature*. London; New York: Routledge.

- Rudman, L.A.; Glick, P. (2008). *Of Gender: How Power and Intimacy Shape Gender Relations*. New York; London: The Guilford Press.
- Schofield, M. (1991). *The Stoic Idea of the City*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sherman, N. (2007). *Stoic Warriors: The Ancient Philosophy Behind the Military Mind*. Oxford: Oxford University Press.
- Villa, B. (1997). "Fanciulli e adolescenti nelle opere in prosa di Seneca". Lana, I. (a cura di), *Seneca e i giovani*. Venosa: Edizioni Osanna, 123-56.
- Wildberger, J. (2006). *Seneca und die Stoa: Der Platz des Menschen in der Welt*. Berlin; New York: de Gruyter.
- Wildberger, J. (2018a). "Amicitia and Eros: Seneca's Adaptation of a Stoic Concept of Friendship for Roman Men in Progress". Müller, G.M.; Mariani Zini, F. (Hrsgg), *Philosophie in Rom – Römische Philosophie?: Kultur-, literar-, und philosophiegeschichtliche Perspektiven*. Berlin; Boston: de Gruyter, 387-425.
- Wildberger, J. (2018b). *The Stoics and the State: Theory – Practice – Context*. Baden-Baden: Nomos.
- Wildberger, J. (2020). "Variationen der Wut in Senecas Tragödien: Hercules furens und Thyestes". Klees, C.; Kugelmeier, C. (Hrsgg), *Seneca und das Drama der Antike*. Saarbrücken: Verlag Alma Mater, 177-204.
- Wildberger, J. (2021). "De ira 1,5-21 La raison et la colère: la réfutation de la métriopathie dans le De ira". Laurand, V.; Malaspina, E.; Prost, F. (éds), *Lectures plurielles du "De ira" de Sénèque*. Berlin; Boston: de Gruyter, 56-82.
- Yates, V.L. (2015). "Biology is Destiny: The Deficiencies of Women in Aristotle's Biology and Politics". *Arethusa*, 48, 1-16.
- Zuckerberg, D. (2018). *Not All Dead White Men: Classics and Misogyny in the Digital Age*. Cambridge; London: Harvard University Press.

Paradeigmata voluntatis

All'origine della concezione moderna di volontà

a cura di Elisabetta Cattanei e Stefano Maso

Lo spazio della *uoluntas* senecana: tra filosofia e tragedia

Melania Cassan

Università Ca' Foscari Venezia, Italia

Abstract The aim of this paper is to examine the cogency of the Senecan notion of *uoluntas* in the development of passion (with reference to *De ira* 2.4) also showing a possible 'transposition' of the concept within Seneca's tragedies, precisely in the *Medea* and in the *Phaedra*. Specifically, we firstly propose to explain what characteristics are entailed by the development of the *adfectus*, highlighting the centrality of the notion of *uoluntas non contumax*. Subsequently, we rely on our analysis to present an interpretation of the famous monologues of *Medea* and *Phaedra* (*Med.* 937-44 and *Phaed.* 602-5). To reread the tragedies in light of the theoretical background refined in the *De ira* allows not only to further investigate the psychological mechanisms related to *uoluntas* but ultimately also to show a possible element of proximity between the author's philosophical and tragic works.

Keywords Seneca. *Uoluntas*. *De ira*. Tragedy. Passion.

Sommario 1 Introduzione. – 2 'Tragedia filosofica': premesse metodologiche. – 3 *De ira* 2.4: lo spazio della *uoluntas*. – 4 *Medea* e *Fedra*.

1 Introduzione

La nozione di *uoluntas* apre una delle più intricate e complesse questioni che ancora oggi interrogano gli studiosi del mondo antico.¹

¹ Alcuni elementi del presente articolo sono il risultato della rielaborazione di considerazioni messe a punto all'interno della mia tesi di dottorato *Sull'anima: la prospettiva dello stoico Seneca* discussa nel 2020 presso l'Università Ca' Foscari Venezia e



Edizioni
Ca' Foscari

Lexis Supplementi | Supplements 5

Studi di Filosofia Antica | Lexis Ancient Philosophy 2

e-ISSN 2784-9759 | ISSN 2784-9201

ISBN [ebook] 978-88-6969-583-4 | ISBN [print] 978-88-6969-584-1

Peer review | Open access

Submitted 2021-04-26 | Accepted 2021-11-23 | Published 2021-12-13

© 2021 | Creative Commons Attribution 4.0 International Public License

DOI 10.30687/978-88-6969-583-4/005

Quando si tratta di comprenderne il significato all'interno dell'opera senecana, poi, questa difficoltà si acuisce considerevolmente a causa della mancanza di sistematicità e organicità della sua trattazione.²

Siamo consapevoli della complessità della questione e siamo lontani dalla pretesa di rispondere in maniera definitiva e risolutiva alla domanda circa la presunta originalità della concezione della *uoluntas* senecana; ci limiteremo, in questa sede, a formulare qualche riflessione sulla coerenza di tale nozione nello sviluppo del processo passionale mostrandone una possibile 'trasposizione' all'interno delle tragedie dello stesso autore, nello specifico *Medea* e *Fedra*. Provare a rileggere le tragedie alla luce dello sfondo teorico messo a punto nel *De ira* (2.4)³ consente non solo di approfondire ulteriormente i meccanismi psicologici legati alla *uoluntas* ma anche, in fin dei conti, di mostrare un possibile elemento di vicinanza tra l'opera filosofica e l'opera tragica di questo autore. Nello specifico, ci proponiamo inizialmente di esplicitare, con l'aiuto delle indagini di alcuni studiosi, le caratteristiche proprie dello sviluppo dell'*adfectus* (con riferimento a *De ira* 2.4) mettendo in risalto la centralità della nozione di *uoluntas non contumax*. Successivamente, proporrò un'interpretazione dei celebri monologhi di *Medea* e *Fedra* (*Med.* 937-44 e *Phaed.* 602-5) fondata sull'analisi precedentemente condotta.

l'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne. Ringrazio sinceramente il prof. Stefano Maso e la prof.ssa Chiara Torre per la generosità con cui hanno letto una prima versione di questo contributo, fornendomi preziosi suggerimenti in vista della stesura finale.

2 Intorno alla nozione di *uoluntas* senecana si è sviluppato un fitto dibattito: ci si domanda se Seneca abbia seguito il cammino già tracciato dai predecessori Stoici e vada quindi considerato un 'intellettualista' o se, al contrario, lo si debba ritenere il reale ideatore di un nuovo percorso filosofico - la cui paternità viene tradizionalmente attribuita ad Agostino d'Ipbona - e vada quindi giudicato 'volontarista'. Il lavoro più sistematico sulla tematica in questione è stato condotto da Voelke 1973 il quale, dopo una puntuale analisi delle molteplici sfumature della volontà in Seneca, arriva a sostenere la non riducibilità del volere al sapere (cf. Voelke 1973, 175). Tra i sostenitori dell'autonomia della *uoluntas* troviamo Pohlenz 1959, il quale attribuisce alla nozione di volontà senecana un carattere determinante nel processo di formazione dell'individuo, riscontrando l'origine della novità di tale concetto nella 'romanità' del filosofo. Su questa stessa linea si è posto Donini 1982, 203. Lo studioso sottolinea l'originalità della *uoluntas* senecana: quest'ultima arriverebbe addirittura a sostituire la razionalità nella tradizionale definizione stoica di saggezza (cf. *ep.* 20.5 e *SVF* I 179 = *Stob. ecl.* II, p. 75, 11-p. 76, 1 Wachsmuth). La posizione contraria, di stampo 'intellettualista', è sostenuta da Dihle 1982, 135, e Rist 1969, 223-32, i quali sostengono l'impossibilità di parlare di una vera e propria teorizzazione di *uoluntas* da parte di Seneca e mostrano, in particolare Rist 1969, 224, la fondamentale ortodossia senecana nei confronti dello Stoicismo dei maestri greci (continuità sottolineata anche da Hadot 2014, 297-313), riconducendo, in fin dei conti, l'origine degli atti volitivi a una certa forma di conoscenza. Infine, Inwood 2000 (poi ripreso in Inwood 2005), si è occupato della questione mostrando l'assenza di una qualche forma di «traditional will» di stampo agostiniano all'interno del dettato senecano spostando piuttosto l'attenzione su una diversa declinazione della volontà, «summary will», che vede *uoluntas* come una sorta di 'termine-contenitore' (e non come una vera e propria facoltà) di una serie di altri concetti ad esso affini.

3 Il testo latino è tratto dall'edizione oxfordiana di Reynolds 1977.

Prima di procedere è necessario operare alcune premesse metodologiche che ci permetteranno di chiarire quali sono i confini entro cui l'operazione qui messa a punto si sviluppa.

2 'Tragedia filosofica': premesse metodologiche

Il forte interesse di Seneca per i meccanismi e le dinamiche passionali ha portato un gran numero di studiosi, negli ultimi cinquant'anni, a mettere in relazione la produzione filosofica del Cordovese e la sua produzione tragica.⁴ Tale operazione risulta facilmente comprensibile nella misura in cui i personaggi tragici si presentano come delle vere e proprie 'incarnazioni', nelle parole e nei gesti, di slanci passionali eccessivi e distruttivi: l'ira di Medea e il suo desiderio di vendetta, l'amore cieco e sfrenato di Fedra, il *furor* di Ercole.

Nonostante ciò, la questione delle 'tragedie filosofiche' senecane rimane una delle più intricate e complesse.⁵

L'approccio metodologico che qui vorremmo adottare è quello già inaugurato con le osservazioni di Giancarlo Mazzoli⁶ il quale, nel rispetto e nella consapevolezza della innegabile differenza che intercorre tra le opere di natura tragica e quelle di natura filosofica e senza voler sovrapporre né identificare le due produzioni, ne intravede una certa omogeneità di fondo. Egli sonda la possibilità di parlare del rapporto tra filosofia e tragedia senecane nei termini di una relazione che, se pur complessa, non è necessariamente contraddittoria.

Lo studioso evoca due immagini al fine di chiarire la sua prospettiva.⁷ La prima consiste nel paragonare la scrittura filosofica di Seneca «alla costruzione d'un alto edificio che non potrà mai ergersi stabilmente se prima non si scavi in profondità, al fine di mettere

⁴ Tale operazione, che mette in relazione due produzioni di natura così diversa, è motivata anche dalla consapevolezza dell'importanza del ruolo che alcuni personaggi tragici, tra tutti la Medea descritta da Euripide, ricoprivano, quasi come 'casi di studio', nell'argomentazione filosofica dei maestri stoici di Seneca, Crisippo in particolare. Si vedano, sulla questione, Gill 1983 e Staley 2010.

⁵ La questione della relazione tra le tragedie senecane e le opere *stricto sensu* filosofiche si sviluppa principalmente intorno alla domanda circa l'esistenza di una continuità tra le due produzioni dell'autore. Nonostante i tentativi di mettere in luce una separazione tra il 'Seneca filosofo' e il 'Seneca tragico' (cf. Dingel 1974 o, più di recente, Schiesaro 2003) sono numerosi i contributi degli studiosi che vanno nella direzione di mostrare, piuttosto, un legame - che prende forme diverse nelle varie proposte ermeneutiche - tra filosofia e poesia; si vedano, a titolo di esempio, Giaccotti 1953; Nussbaum 1993; 1998; Gill 2006, 421-35; Staley 2010; Chaumartin 2014; Maso 2017. Per uno *status quaestionis* sul rapporto tra produzione filosofica e tragica in Seneca si veda Torre 2010.

⁶ Mazzoli 1997. Lo studioso si occupa della tragedia senecana, del suo statuto e del suo rapporto con la filosofia a più riprese. Si vedano a tal proposito anche Mazzoli 1970 e 2016.

⁷ Mazzoli 1997, 79.

in luce e rimuovere tutto il marcio dal sottosuolo ove poggeranno le fondamenta» (Mazzoli 1997, 79). La seconda immagine è quella del laboratorio dove lo 'scienziato' Seneca «prepara il terreno di coltura e i reagenti più adatti a sviluppare e a studiare i suoi agenti patogeni e ne sperimenta, su cavie scelte *ad hoc*, il micidiale effetto, non certo per *libido necandi* ma per provare a trarne infine un vaccino atto a immunizzare, se non in tutto almeno in parte, l'uomo» (Mazzoli 1997, 79). Tragedia e filosofia conservano, in questo modo, le loro peculiarità proprie ma mostrano uno sfondo concettuale comune.

In continuità con lo spirito 'laboratoriale' e di 'scavo' efficacemente sottolineato da Mazzoli si colloca l'operazione presentata in questo lavoro. Essa non va quindi intesa come una perfetta sovrapposizione tra il contenuto dottrinario dell'opera filosofica e i processi passionali descritti nella tragedia ma, piuttosto, come il riconoscimento di una 'risonanza' di alcune dinamiche. Tale comunanza sembra tanto più fondata quando si affronta il *De ira*:⁸ non solo dal punto di vista del contenuto – da una parte, natura e funzionamento di una delle passioni più temute dal filosofo e, dall'altra, personaggi passionali in azione – ma anche sotto il profilo estetico. Come ha efficacemente mostrato Chiara Torre,⁹ l'estetica del *De ira* presenta a più riprese una forte consonanza con l'estetica tragica che Seneca fa propria. E in particolare il passo che tra breve analizzeremo manifesta, dal punto di vista stilistico, una precisa scelta espressiva del filosofo.

3 *De ira* 2.4: lo spazio della *uoluntas*

Il passo in questione, *De ira* 2.4, rappresenta il luogo testuale in cui Seneca si occupa, con maggior chiarezza e precisione, di analizzare esplicitamente il processo di genesi, sviluppo e massima esaltazione del meccanismo passionale; in effetti, lo stesso filosofo dichiara che il processo di maturazione dell'ira, qui considerata come esempio data la natura dell'opera in cui il testo è inserito, costituisce un caso paradigmatico per l'analisi della dinamica generale delle passioni.¹⁰

⁸ Mazzoli 1997, 80 formula un'importante osservazione sulla particolare affinità che esiste tra la produzione tragica e il *De ira*: quest'opera si presenta, a differenza delle altre opere morali che esplorano fondamentalmente i valori 'positivi' cui tendere attraverso l'esercizio filosofico, come l'indagine strutturata del peggiore dei vizi; per questo motivo può essere considerata il «più largo e profondo bacino di incubazione del 'tragico' senecano».

⁹ In particolare, Torre 2021, 85 e 108-9.

¹⁰ *De ira* 2.4.1 *Et ut scias quemadmodum incipiant affectus aut crescant aut efferantur.*

L'incedere argomentativo e descrittivo senecano nel *De ira* è caratterizzato da continui cambi di prospettiva che permettono al filosofo di analizzare il 'fenomeno ira' a diversi livelli di grandezza: ora prendendola in considerazione in quanto vizio di popoli interi (*De ira* 3.2.2: *saepe in iram uno agmine itum est*), ora indagandone i minuziosi meccanismi intrapsichici. Un simile approccio crea nel lettore una vera e propria percezione della 'tridimensionalità' della passione che viene così colta nella sua profondità teorica, pratica ed estetica. In particolare, nel passo qui preso in considerazione, tale 'gioco prospettico' prende la forma di una serie di rallentamenti, accelerazioni, ingrandimenti¹¹ che permettono di immergersi, toccando il massimo della profondità di analisi - non a caso proprio in corrispondenza del momento più delicato e decisivo del processo passionale (il secondo *motus*) - per poi 'riemergere' descrivendo le conseguenze nefaste dell'ira ormai formata.

Una prima definizione dell'ira (*De ira* 1.2.3)¹² presenta tale passione come *cupiditas ulciscendae iniuriae* o, alternativamente, citando da Posidonio, come *cupiditas puniendi eius a quo te inique putes laesum*. Il termine *cupiditas*, ovvero desiderio (ἐπιθυμία), è qui usato per denotare un *impetus* che non si mantiene entro i confini della ragione e della natura.

Ma di quale tipo di *impetus* si tratta? La risposta ci arriva da Seneca stesso: all'inizio del secondo libro, dopo essersi domandato se l'ira cominci (*incipiat*) grazie a un giudizio (*iudicio*)¹³ o per spinta istintiva (*impetu*),¹⁴ egli dichiara la volontarietà di tale *adfectus*, il quale non si verifica *sua sponte* ma *animo adsentiente* (*De ira* 2.1.1; 3), e costituisce così un *uoluntarium animi uitium* (*De ira* 2.2.2).

Tale *adfectus* è un *impetus compositus*, cioè un impulso composto. Esso, a differenza dell'*impetus simplex*, *plura continens* ovvero è composto da più fasi; nel caso dell'ira: *intellexit aliquid, indignatus est, damnauit, ulciscitur* (2.1.4). La complessità della formazione della passione dell'ira consiste nel fatto che non si tratta di un processo

11 L'importanza di tali scelte narrative è stata sottolineata e approfondita da Torre 2021, 85 ss. La studiosa ne parla nei termini di una tecnica simile a una «écho-graphie», proprio in virtù di questi 'ingrandimenti' e 'rallentamenti' funzionali all'analisi filosofica. Si rinvia a questo lavoro anche per le osservazioni di natura filologico-linguistica legate a questi temi.

12 In realtà il testo senecano presenta un'importante lacuna. Questa prima definizione dell'ira è ricostruibile solo grazie a una citazione di Lattanzio (*De ira dei* 17.13). Tale operazione è accettata da Reynolds 1977. Cf. Ricci 1998.

13 Il riferimento è qui all'elemento dell'assenso, vale a dire a quel gesto responsabilizzante di 'conferma', 'approvazione', della rappresentazione iniziale (cf. *SFV* II 993 = *Plu. De Stoic. rep.* 47 1056e).

14 L'*impetus* a cui Seneca si riferisce in questo caso non è l'impulso che coincide con la passione vera e propria, ma quello che precede l'assenso e che, dunque, non ha la caratteristica di volontarietà.

immediato, come invece accade nel caso dell'*impetus simplex*, bensì mediato: mediato dalla ragione che attraverso l'assenso finisce per pervertire se stessa. La prima fase è quella della percezione (*intellexit aliquid*) ovvero della rappresentazione impulsiva di ciò che è accaduto; in questo caso della *iniuria* ricevuta. Successivamente, hanno luogo l'indignazione e la condanna (*indignatus est, damnauit*): questi due momenti sono un segnale dell'elaborazione attiva della rappresentazione, comprensiva del momento dell'assenso, e costituiscono la condizione necessaria per il concretizzarsi dell'azione; nel caso dell'ira, la vendetta (*ulciscitur*).

Seneca ci tiene a ribadire che lo scatenarsi dell'ira vera e propria va associato all'approvazione dell'animo (*animo adprobante*, *De ira* 2.1.3), poiché il fatto di avere elaborato la rappresentazione (*species*) di un'offesa, di desiderare (*concupiscere*) la vendetta per l'ingiustizia subita, e di mettere in relazione (*coniungere*) l'idea che non avremmo dovuto essere offesi e che è opportuno vendicarsi può essere caratteristico solo di un *impetus* volontario (2.1.4). Si noti che fin dalle prime righe del dialogo l'elemento della volontarietà gioca un ruolo determinante nella definizione della passione e tale caratterizzazione è successivamente confermata, in maniera del tutto coerente, all'interno della formulazione più compiuta e analitica della dinamica passionale, precisamente in *De ira* 2.4:

Et ut scias quemadmodum incipiant adfectus aut crescant aut efferantur, est primus motus non uoluntarius, quasi praeparatio adfectus et quaedam comminatio; alter cum uoluntate non contumaci, tamquam oporteat me uindicari cum laesus sim, aut oporteat hunc poenas dare cum scelus fecerit; tertius motus est iam inpotens, qui non si oportet ulcisci uult sed utique, qui rationem euicit. Primum illum animi ictum effugere ratione non possumus, sicut ne illa quidem quae diximus accidere corporibus, ne nos oscitatio aliena sollicitet, ne oculi ad intimationem subitam digitorum comprimantur: ista non potest ratio uincere, consuetudo fortasse et adsidua obseruatio extenuat. Alter ille motus, qui iudicio nascitur, iudicio tollitur.

In via introduttiva, si può osservare la presenza di una traccia della formulazione proposizionale tipica della passione così come era già stata espressa da Crisippo,¹⁵ sebbene adattata al contesto seneca-

15 Già notata da Donini 1995, 206. Si vedano Cic. *Tusc.* 3.74, 76, 4.60-2.

no.¹⁶ I critici moderni¹⁷ si dimostrano piuttosto concordi nel ritenere che l'opinione che costituisce la passione sia, nella prospettiva stoica, un'opinione composta (d'altronde, Seneca stesso parla di *impetus compositus*) da almeno due proposizioni. Affinché si verifichi è necessario credere di un evento presente o futuro x che:

1. x sia un bene o un male;
2. sia opportuno (*oportet*, καθήκει) reagire a x in un certo modo.

Pierluigi Donini¹⁸ precisa che, affinché il meccanismo passionale sia portato a compimento, entrambe le proposizioni devono essere accettate poiché si potrebbe credere che x sia un bene o un male e tuttavia non reagire in alcun modo a ciò.¹⁹

I tre *motus animi* sono diacronicamente disposti (*primus motus*, *alter*, *tertius motus*) e presentano caratteristiche diverse.²⁰ Il primo *motus* è privo di volontarietà (*non uoluntarius*) in quanto corrisponde a una prima reazione spontanea di fronte alla rappresentazione impulsiva dell'ingiustizia subita (*l'impetus simplex* sopra nominato). Vi è accordo tra gli studiosi nell'associare questo primo movimento psichico alla cosiddetta dottrina delle *propatheiai*: quelle reazioni dell'anima, direttamente causate dalle rappresentazioni esterne, che si sviluppano indipendentemente dalla volontà dell'individuo e dunque non costituiscono la passione vera e propria pur essendone, in qualche modo, il potenziale fondamento. In tal senso, il *primus motus* non dipende dalla ragione, che nulla può al fine di impedire l'in-

16 Le due proposizioni che Seneca qui ci presenta e che ricaviamo dalle riflessioni di Donini 1995, 206-7, suonano così: 1) 'devo vendicarmi perché sono stato offeso' e 2) 'devo vendicarmi in ogni caso (*utique*)'. Secondo lo studioso (207), esse sono il risultato di una leggera rielaborazione senecana della biproposizionalità crisippea per cui la proposizione sul valore dell'oggetto x verrebbe ricompresa dalla proposizione sull'opportunità della reazione e verrebbe 'aggiunta' la proposizione circa la volontà della reazione 'in ogni caso' (*utique*).

17 A partire da Inwood 1985, 150-1, si sono dichiarati del medesimo parere Engberg-Pedersen 1990, 176-7; Ioppolo 1995; Donini 1995, 196-7; Sorabji 2000, 160; Tieleman 2003, 318.

18 Donini 1995, 196.

19 Cf. Cic. *Tusc.* 3.61. Donini 1995, 196 sottolinea che proprio questa differenziazione tra le due proposizioni è ciò che permette alla terapia di avere efficacia. Infatti, nella ricostruzione dello studioso, Crisippo si occupava piuttosto di confutare la seconda proposizione, assumendo la prima come premessa comune con il 'malato' di passione. Ciò avveniva mostrando l'incoerenza della seconda proposizione rispetto alla prima poiché, ad esempio, anche se la morte davvero fosse male (cosa che per il saggio non è) non seguirebbe in maniera coerente il carattere di opportunità del dolersi (Donini 1995, 197).

20 Non ci occuperemo in questa sede del dibattito che negli ultimi cinquant'anni ha impegnato numerosi studiosi intorno alla questione dell'ortodossia senecana circa lo sviluppo della passione vera e propria nel secondo o nel terzo momento della dinamica qui descritta (cf. a titolo di esempio Fillion-Lahille 1984; Graver 2007; Konstan 2017). Per un più esaustivo e recente *status quaestionis* sulle interpretazioni del passo, rimandiamo a Galantucci, Cassan 2019.

sorgere di tali reazioni,²¹ e ciò è confermato dalla presenza di questi movimenti psichici perfino nell'anima del saggio il quale, in quanto appartenente al genere umano, non ne è immune.²²

È interessante notare che anche il *tertius motus* è, in qualche modo, 'slegato' dalla ragione (*rationem euicit*): questa volta non nel senso che, come accadeva per la prima reazione, precede la ragione. Al contrario, esso ne ha superato i limiti naturali, poiché è il frutto dell'ormai incontrollabile (*tertius motus est iam inpotens*) funzionamento della stessa *ratio* in maniera contraria a sé e alla sua propria natura.²³ Questo carattere di non controllabilità è confermato inoltre da tutta la critica senecana alla presunta *metriopathea* aristotelica sviluppata nel primo libro del dialogo (*De ira* 1.9).²⁴ Dell'ira, contrariamente a quanto vorrebbe Aristotele, non è possibile servirsi, utilizzarla a proprio vantaggio (*De ira* 1.9.2: *inutilis animi minister*) poiché essa è, per definizione, insensibile alla ragione.²⁵

Si comprende dunque che il momento di massimo sviluppo ed esaltazione della passione è contrassegnato precisamente dall'impossibilità di mettere un freno a tale processo vizioso:²⁶ esso, a questo

21 La dottrina delle *propatheiai* è una tematica complessa e dibattuta della quale non ci occuperemo in questa sede. Per una completa analisi della questione si veda D'Jeranian 2014.

22 Si vedano a tal proposito *ep.* 57.4-6; 71.29; *De ira* 1.16.7.

23 In questo senso, l'utilizzo dell'avverbio *utique* associato al terzo momento sottolinea, da una parte, l'impossibilità di 'riconquistare' la ragione dell'offeso con una argomentazione assennata e, dall'altra, l'imminenza dell'azione vendicativa.

24 Si è detto molto sulla ricezione senecana dell'etica e della psicologia di Aristotele alla base della sua critica, talvolta velata, talvolta esplicita, alla *metriopathea*. Filion-Lahille 1984, 203-10, sostiene che Seneca, nonostante citi esplicitamente Aristotele, si riferisca in realtà a una filosofia, sviluppata dopo lo Stagirita, che prende forma sotto l'influenza di alcuni peripatetici, in particolare Teofrasto (citato esplicitamente in *De ira* 1.14.1); in questa prospettiva, costoro opererebbero un ammorbidimento della teoria del maestro e renderebbero la passione dell'ira molto più confacente di quanto Aristotele pensasse. Recentemente su questo problema è tornato Inwood 2014, 98, sostenendo che i riferimenti del Cordovese ad Aristotele e alla sua scuola non possono essere considerati delle citazioni letterali; si veda infine il recentissimo contributo di Wildberger 2021. Al di là del problema legato all'identità degli avversari di Seneca, è importante mettere in luce, ai fini della nostra indagine, l'elemento della teoria degli antagonisti criticata da Seneca: l'impossibilità per l'ira di essere utilizzata poiché incapace di seguire la ragione, in virtù della sua *contumacia*.

25 Si pensi, inoltre, alle considerazioni di Seneca sviluppate in *De ira* 1.8: il filosofo sostiene l'importanza del rifiutare i primi sintomi dell'ira, già dal suo primo insorgere, proprio in virtù del fatto che essa, una volta innescata, diventa irrefrenabile. L'immagine che Seneca impiega è tipicamente militare: l'ira è un nemico che va arrestato al confine poiché, una volta entrato, è impossibile fermarlo.

26 Una volta dato l'assenso si manifesta quell'aspetto della passione, ossia la sua strutturale 'disobbedienza alla ragione' nel momento della piena manifestazione, che già caratterizzava la teoria crisippea. Tale 'disobbedienza' (cf. *SVF* III 462 = Gal. *PHP* 4.2, p. 240, 18-23 De Lacy; cf. *SVF* III 390 = Plu. *Virt. mor.* 10.450c-d) è ben evidenziata, tra l'altro, da Seneca stesso in tutto il primo libro dell'opera in questione (cf., ad esempio, 1.9.2-3).

punto, è, in un certo senso, determinato a sfociare nel compimento dell'azione/reazione in questione (nel caso dell'ira, la vendetta). Se, dopo la *species iniuriae*, una persona si placasse dissuasa da un qualunque motivo, osserva Seneca qualche riga prima del passo in questione, non si tratterebbe di una passione vera e propria bensì di un *motus animi rationi parens*; l'ira è tale solo se *rationem transsilit, quae secum rapit* (*De ira* 2.3.4). In questa direzione risulta interessante ancora un'osservazione di Donini:²⁷ lo studioso mette in evidenza l'importanza e l'originalità di questo terzo movimento dell'anima in relazione al proposito espresso nell'enunciato: 'è opportuno che io mi vendichi'. La caratteristica propria del terzo *motus* è precisamente quella di manifestare, a differenza del secondo *motus*, un forte e diretto legame con l'azione nei termini non solamente descrittivi della fase precedente ('è opportuno') bensì imperativi e dunque immediatamente pratici.²⁸

E l'*alter motus*? Esso, in virtù di quanto detto fino ad ora, è certamente il più delicato della dinamica passionale in quanto costituisce il momento di (potenziale) passaggio dalla rappresentazione impulsiva alla passione vera e propria accompagnata dall'azione corrispondente.²⁹ Anche Stefano Maso sembra andare in questa direzione quando afferma: «Il secondo stadio è quello più delicato perché è quello in cui si esplicita la volontà e insieme si manifesta la capacità razionale. È il momento della decisione: si può decidere di 'lasciar perdere' e quindi di resistere al desiderio di vendetta, controllando l'ira e lasciando vincere la ragione e la sua virtù; oppure si può decidere di passare al terzo stadio, nel quale si rinuncia alla ragione e ci si abbandona all'ira incontrollata» (Maso 2019, 256). Il secondo *motus*

²⁷ Donini 1995, 207-8.

²⁸ Donini 1995, 208. A proposito della natura del terzo *motus* in relazione all'azione, risulta interessante un'osservazione di Vogt 2006, 70: solo il gesto incontrollato della vendetta può essere 'garanzia' dell'ira del soggetto poiché fino a che non si verifica l'azione fuori controllo non è possibile dire se il soggetto sia davvero irato (terzo *motus*) o se possa ancora seguire la ragione.

²⁹ Sembra andare in questa direzione anche Gartner 2015, 221-2, quando valorizza il secondo *motus* della processualità descrivendolo nei termini del terreno atto a conservare una forma di conflittualità psichica che non sia immediatamente identificabile con l'*akrasia* di stampo platonico/aristotelico, così problematica nell'impianto teorico stoico. La studiosa, inoltre, ben sottolinea la complessità della formazione della passione dell'ira la quale richiede un coinvolgimento cognitivo fin dagli inizi del suo insorgere, fin dallo stadio delle *propatheiai*.

è accompagnato da una ‘volontà non ostinata’³⁰ (*non contumax*)³¹ ed è legato al *iudicium*, il quale garantisce attraverso il suo puntale intervento (*qui iudicio nascitur, iudicio tollitur*) l’elemento di volontarietà,³² dando o rifiutando l’assenso al *primus motus*.

Sembra che il secondo movimento psichico, come giustamente Torre³³ ha mostrato attraverso la valorizzazione della nozione di *uoluntas non contumax* (una volontà che non è ancora completamente ostinata e ribelle), porti con sé una strutturale duplicità alla quale il soggetto è ancora ‘aperto’ e sulla quale ha potere (grazie all’intervento dell’assenso). In questa fase traspare la possibilità, almeno teorica, del doppio esito del processo,³⁴ il quale si concluderà o con l’esplosione irrefrenabile della passione (terza fase) o con il contenimento, da parte della stessa ragione, della *comminatio adfectus*. Solo l’eventualità dell’approvazione della *propatheia*, infatti, conduce al terzo momento dal quale, come si è visto, non si può più tornare indietro. In tal senso, l’*alter motus* rappresenta quello ‘spazio di possibilità’ che consente al lettore di ‘vedere’³⁵ il delicato meccanismo del giudizio delle *species*. Il secondo *motus* si configura, anche grazie alle scelte linguistiche qui operate dal filosofo,³⁶ non tanto come

30 In questo modo traduce anche Ricci 1998. Il senso della *uoluntas* qui nominata è stato, anch’esso, oggetto di un dibattito di cui qui non ci occuperemo nello specifico: per il nostro intento, basti osservare che la non *contumacia* della *uoluntas* è in netta contrapposizione con la *contumacia* dell’ira (*De ira* 1.9) per cui il movimento dell’anima che prevede un impulso non ribelle, non costituendosi ancora come ‘eccessivo’ o ‘al di là della ragione’ non può essere considerato ira vera e propria. Per il dibattito sulla volontà nel passo in questione cf. Voelke 1973, 163-4; Inwood 2005, 56; Asmis 2015.

31 Asmis 2015, si sofferma particolarmente sull’analisi dell’elemento della volontarietà all’interno del passo in questione. La studiosa definisce la *uoluntas non contumax* come un «preliminary willing» al quale seguirebbe, grazie all’assenso, un «fixed willing», una volontà determinata alla vendetta. La particolarità della *uoluntas non contumax* è, anche per la studiosa, quella di avere un potenziale doppio risvolto: essere confermata dall’assenso o controllata dalla *ratio* (231).

32 In particolare, Inwood 2005, 62, si propone di dimostrare una fondamentale adesione senecana alla psicologia crisippea mettendo, tuttavia, in luce gli aspetti originali del filosofo. Lo studioso sottolinea il ruolo fondamentale della *uoluntas* nel processo passionale (particolarmente esplicito nel secondo dei tre momenti) poiché sia nel caso in cui la passione venga placata, e dunque il primo momento rimanga una semplice risposta automatica, sia che attraverso l’assenso si scateni la passione vera e propria, la volontarietà sta al centro.

33 Torre 2021, 103-4.

34 Cf. Torre 2021, 106.

35 Sull’importanza dello sguardo e della vista nella filosofia e nella tragedia senecana, soprattutto in relazione alle dinamiche psicologiche, cf. Bartsch 2006.

36 Torre 2021 riflette sull’uso di alcune scelte linguistiche senecane nel passo in questione (cf. 105-6; tra tutte: l’impiego del termine *motus* e l’utilizzo del comparativo ipotetico per descrivere la proposizione sull’opportunità dell’azione di vendetta). Tali scelte hanno l’effetto non solo di rallentare la sequenza, provocando un vero e proprio «arrêt sur image» (105) ma anche di veicolare l’istantaneità di un processo dinamico che ha un doppio esito possibile.

una fase temporale prolungata; esso sembra essere, piuttosto, il ‘fermo immagine’ del processo in atto³⁷ costituito da un’azione ancora in grado di prendere una determinata direzione o quella contraria.

Si comprendono allora l’utilità e la funzionalità dell’approfondimento del momento decisionale condotto da Seneca attraverso una sorta di strategia esplorativa di ‘ingrandimento’³⁸ dei processi intrapsichici: solo in questo modo egli ha la possibilità di controllarne tutti gli aspetti e restituire la complessità che lo contraddistingue.

Il primo e il terzo momento sono, per così dire, fortemente legati alle circostanze in cui si sviluppano e per questo ‘monodimensionali’: il *primus motus*, infatti, dipende essenzialmente dagli accadimenti esterni in quanto è legato a una rappresentazione; il terzo, marcato dalla *contumacia*, ormai non può che concludersi con la vendetta. Il secondo momento, invece, può essere considerato, in qualche modo, ‘bidimensionale’, e in questo senso è più complesso, poiché rende esplicita l’alternativa. Non solo. Sia il primo che il terzo momento dimostrano uno stretto rapporto con il mondo esterno al soggetto: nella prima fase constatiamo l’immagazzinamento dei dati provenienti dalla realtà esterna; nella terza verificiamo il dirigersi verso l’azione, dal soggetto al mondo esterno. Il secondo momento, invece, sembra appartenere essenzialmente all’interiorità dell’individuo.

4 *Medea e Fedra*

Come è emerso dalle considerazioni fin qui svolte, lo sviluppo del processo passionale descritto da Seneca in *De ira* 2.4 è contraddistinto, nella sua dinamica tripartita, oltre che da un forte carattere incontrollabile che si concretizza nell’azione, dall’esistenza di uno ‘spazio’ interiore caratterizzato dalla nozione di *uoluntas non contumax*, luogo del ‘doppio scenario’ possibile.

Questo sfondo teorico mostra, a nostro parere, una certa comunanza con alcune dinamiche che contraddistinguono due protagoniste delle tragedie senecane, Medea e Fedra, e che emergono dai monologhi da esse pronunciati.

Entrambe le donne vivono, nelle parole e nei gesti, l’esperienza della formazione e della piena manifestazione di *adfectus*: questi si realizzano, infine, nelle due azioni che marciano in maniera irreversibile le rispettive storie. Da una parte, l’infanticidio di Medea in preda all’ira nei confronti di Giasone; dall’altra la confessione del *nefandus amor* di Fedra a Ippolito, sotto l’effetto della passione erotica per il figliastro.

³⁷ Cf. Torre 2021, 106.

³⁸ Cf. *supra*, nota 11.

Ciò che colpisce maggiormente però è che entrambe le protagoniste, appena prima di compiere l'azione in questione, sembrano rendere manifesto, in un momento di introspezione attraverso un accorato monologo, una volontà non ancora completamente ostinata e ribelle, pronta all'azione; insomma, sembra non si tratti ancora della incontrollabilità cieca, tipica del terzo momento, che mette a segno, sulla scia di una sorta di imperativo, il gesto desiderato. In entrambi i casi, infatti, sembra che l'assenso definitivo venga per un attimo – attimo 'dilatato', 'ingrandito', che si prolunga per il tempo di un monologo – 'sospeso' (l'azione, infatti, non trova ancora compimento ed anzi, al contrario, si blocca) per dare spazio all'esplicitazione delle alternative che le donne vedono di fronte a sé: uccidere i figli o non ucciderli, confessare l'amore o tacere. Entrambe sceglieranno, attraverso l'assenso, di rifiutare la retta ragione arrivando, infine, in un caso ad uccidere i propri figli e nell'altro, a confessare l'amore incestuoso.

Vediamo i dettagli iniziando da *Medea*.³⁹

Come è noto, Medea, dopo aver compiuto numerosi sacrifici a beneficio del marito Giasone, viene da quest'ultimo ripudiata poiché egli decide di sposare Creusa, giovane figlia del re di Tebe. Tutto il racconto senecano si sviluppa intorno alla graduale formazione dell'ira e del desiderio di vendetta della protagonista che culmina, all'apice della passione, con l'infanticidio dei figli avuti con l'uomo.

La tragedia si apre con un lungo monologo di Medea (vv. 1-55) dal quale comprendiamo che la donna è fin dall'inizio consapevole di quanto le è accaduto. L'evento che causa la rappresentazione impulsiva è avvenuto fuori scena, in un tempo precedente rispetto a quello in cui il lettore viene introdotto.

Per mantenere salde le categorie messe a punto nel *De ira* – operazione particolarmente calzante poiché in entrambi i casi si tratta della passione dell'ira – potremmo dire che l'offesa (l'essere ripudiata da Giasone) si è già realizzata. Che tale offesa sia percepita come un male poi risulta evidente dalle parole che la stessa donna rivolge alla nutrice (*Med.* 116-21):⁴⁰

Occidimus: aures pepulit hymenaeus meas.
uix ipsa tantum, uix adhuc credo malum.
hoc facere Iason potuit, erepto patre

39 Un gran numero di studiosi ha offerto un'interpretazione delle dinamiche passionali che interessano questa eroina, sia nella versione proposta da Seneca sia in quella di Euripide. Oltre agli studi già citati sulle tragedie senecane in generale si segnalano i contributi di Nussbaum 1997; Deschamps 2002; Müller 2014; Laurand 2016. Inoltre, tale tragedia, come è noto, ha attirato l'attenzione anche degli Stoici antichi, in particolare di Crisippo: si vedano, a tal proposito, Gill 1983 e Hoyos Sánchez 2016. Si vedano, sulla tragedia di Euripide, Maddalena 1963; Cairns 2014; Sassi 2017.

40 I testi latini di entrambe le tragedie sono tratti dall'edizione di Zwierlein 1986.

patria atque regno sedibus solam exteris
deserere durus? merita contempsit mea
qui scelere flammam uiderat uinci et mare?

Oltre alla percezione del ripudio come male, in questi versi è presente un ulteriore elemento che avvicina la psicologia di Medea a quella dell'irato: la convinzione di avere subito un'ingiustizia.⁴¹ La donna, infatti, ha offerto la sua vita al marito arrivando a sacrificare le sue radici familiari (*erepto patre* | *patria atque regno*) e di tali 'meriti' non è stato tenuto conto (*merita contempsit mea*).

In questa direzione Seneca, stando alla citazione di Lattanzio (*De ira dei* 17.13), definisce l'ira, sulla scia di Posidonio, come il desiderio di punire (*cupiditas puniendi*) colui dal quale si ritiene di essere stati offesi ingiustamente (*inique*). Inoltre, nel secondo libro del *De ira*, quando il filosofo approfondisce la complessità psicologica della passione, arrivando infine a definirla un *impetus compositus*, annovera tra gli elementi cognitivi necessari quello di avere la convinzione che non avremmo dovuto essere offesi (*De ira* 2.1.4 *nec laedi se debuisse*). Medea sembra rispondere a tali criteri.⁴²

La tragedia continua a svilupparsi intorno alle convinzioni della donna e la tematica della vendetta mediante l'infanticidio, suggerita ai versi 549-50, viene ripresa e raggiunge la sua massima e compiuta elaborazione solo ai versi 893 ss. Dopo un dinamico scambio di brevi battute tra il coro e il nunzio che discutono della morte di Creusa e Creonte (vv. 879-89), il ritmo della narrazione e il gesto infanticida (che avviene solo ai versi 970-1019) sono interrotti da un lungo e intenso monologo di Medea, che costituisce un momento di introspezione. Grazie a un vero e proprio rallentamento dell'azione scenica Seneca ha la possibilità di coinvolgere il lettore, proprio come accadeva in *De ira* 2.4, in una sorta di 'fermo immagine'⁴³ sull'anima della donna attraverso il quale si possono contemplare, in maniera analitica, le complesse dinamiche della protagonista (*Med.* 937-44):

quid, anime, titubas? ora quid lacrimae rigant
uariamque nunc huc ira, nunc illuc amor
diducit? anceps aestus incertam rapit;
ut saeua rapidi bella cum uenti gerunt,
utrimque fluctus maria discordes agunt
dubiumque feruet pelagus, haut aliter meum

⁴¹ Si veda, su questa linea, Müller 2014, 72.

⁴² Sulla valenza cognitiva della processualità passionale dei personaggi tragici, simile a quella messa a punto nel *De ira*, si veda Staley 2010, 91-5.

⁴³ Cf. *supra* nota 36.

cor fluctuatur: ira pietatem fugat
iramque pietas – cede pietati, dolor.

Il gesto omicida risulta quasi ‘sospeso’ per dare spazio al discorso interiore⁴⁴ dove si manifestano, per la prima volta in maniera così esplicita, gli elementi che agiscono nella sua decisione.⁴⁵ Da una parte, l’infanticidio per vendetta (concretizzazione dell’*ira*), dall’altra, l’amore materno (*pietas*). Tale duplicità simultanea, caratteristica della figura tragica di Medea fin dalle origini, ha spesso dato adito a interpretazioni formulate nei termini di una presunta situazione di *akrasia*,⁴⁶ anche se diversa da quella di matrice platonico-

44 Zanobi 2014, 130-45, annovera il passo in questione tra i «Monologues of Self-analysis», ovvero quei monologhi nei quali il protagonista manifesta la propria interiorità con una tecnica narrativa che, secondo la studiosa, è influenzata dai «running commentaries», tipici della pantomima. Questi ultimi sono dei passaggi in cui un personaggio descrive azioni, emozioni o semplici cambiamenti fisici di un altro personaggio che, solitamente, in quel momento sta in silenzio e non sente o reagisce alle parole pronunciate. Nel caso dei monologhi senecani, sottolinea la studiosa, la descrizione dell’azione e dell’emozione è narrata dallo stesso personaggio che la sta vivendo.

45 Medea esplicita qui la sua interiorità operando quasi uno sdoppiamento della sua *persona* (Medea e il suo *animus*; Medea e la *pietas*; Medea e l’*ira*; cf. Mader 2014, 584, e Zanobi 2014, 130) anche in favore della fruizione della tragedia da parte dello spettatore/lettore che viene, in questo modo, invitato a conoscere, a ‘guardare’, tutti gli elementi in gioco, similmente a quanto accadeva in *De ira* 2.4. Si noti che la donna inizialmente si riferisce al suo *animus* quasi come a un’entità diversa da sé (*quid, anime, titubas?*), oggetto della sua indagine e della sua descrizione; lo stesso accade con *ira* e *pietas*: i due elementi, approcciati quasi come esterni a sé dalla stessa Medea, sono descritti come alternativi (l’uno mette in fuga l’altro: *ira pietatem fugat | iramque pietas*). In questo senso la donna, quasi come fosse allo stesso tempo spettatrice e regista di se stessa, prospetta al lettore il doppio copione possibile (amore materno/ira e vendetta). Molto è stato detto sulle scelte di stile e di retorica compiute da Seneca anche in questo monologo, ponendo l’accento sulla loro valenza metateatrale, tratto tipico del teatro senecano. Si vedano, a titolo di esempio, Mader 2014, 583-7 e Littlewood 2004, 172-258.

46 Alcuni studiosi, in effetti, hanno interpretato i personaggi delle tragedie senecane come esempi di personaggi acratichi, sostenendo anche, più in generale, che l’origine di tutte le passioni nella prospettiva stoica (e dunque senecana) sia proprio l’*akrasia*: a titolo di esempio, Sorabji 2002, 227-8; in generale, una forma più sfumata di *akrasia* stoica è stata proposta da Gill 2006, 256-7; su questa linea si veda anche Monteils-Laug 2014, 330-7. Inoltre, la situazione di conflitto che si evince dalle parole di Medea e Fedra è stata commentata da Gill 2009, 74-5, nei termini di una lotta eticamente rilevante tra un «natural self» (*pietas*), legato a quel processo naturale di sviluppo dell’essere umano costituito dall’*oikeiosis*, e un «actual self» o «passion-driven» (*ira*). Infine, Müller 2014, 83-4, individua, negli stessi personaggi tragici, la presenza di un «oscillation model of *akrasia*» (79) ovvero una situazione, che egli deriva dalla lettura di Plu. *Virt. mor.* 7.446f-447a, in cui il soggetto passionale alterna stati d’animo conflittuali diacronicamente concatenati, in un’oscillazione talmente impercettibile da generare l’impressione di simultaneità. Lo studioso rinuncia, in questo modo, alla conflittualità sincronica. Tuttavia, Gourinat 2007, 242-6, ha mostrato, attraverso una puntuale analisi del concetto di *akrasia* nello Stoicismo, che non vi sono elementi sufficienti per sostenere che Crisippo utilizzasse tale categoria per interpretare il caso di Medea né, più in generale, che essa possa essere stata concepita come fonte di tutte le passioni.

aristotelica (difficile da conciliare con la riflessione psicologica degli Stoici e di Seneca).⁴⁷

Jean-Baptiste Gourinat⁴⁸ è recentemente riuscito a spiegare lo stato di conflitto interiore, rinunciando alla categoria dell'*akrasia* e sostenendo che esso si genera piuttosto tra la prenozione di ciò che è moralmente giusto (rappresentato, nel caso di Medea, dalla *pietas*) e la singola rappresentazione impulsiva dell'offesa subita. Una volta dato l'assenso definitivo a quest'ultima, il gesto si compie.

Senza negare la centralità e l'importanza dell'elemento del conflitto psicologico, già approfondito ed evidenziato dagli studi menzionati e senza dubbio ricordato dal passo in questione, crediamo possa essere interessante mettere in luce, grazie allo sfondo teorico messo a punto in *De ira* 2.4, un ulteriore aspetto che emerge dal monologo: quello del duplice scenario.

Sulla scia di Inmaculada Hoyos Sánchez,⁴⁹ notiamo che la situazione psicologica di Medea, nel processo di formazione della passione, sembra riassumibile in due proposizioni opposte tra loro che seguono l'asserzione iniziale: (a) 'l'essere ripudiata è un male' (*uix ipsa tantum, uix adhuc credo malum*).

Le due proposizioni conseguenti, suggerite dal monologo qui analizzato, suonano così: (b1) 'è opportuno vendicarsi uccidendo i figli' (nel nome dell'offesa ricevuta = *ira*); (b2) 'non è opportuno vendicarsi uccidendo i figli' (nel nome dell'amore materno = *pietas*). Com'è noto la donna sceglierà, in maniera consapevole (il contenuto dell'alternativa

47 La teoria passionale stoica rappresenta certamente una delle questioni più delicate e problematiche della filosofia antica. La frammentarietà delle fonti ha fatto sì che vi sia tutt'oggi un fitto dibattito sulla natura delle passioni nello Stoicismo. In questa sede basti sottolineare che Seneca sembra aderire, almeno all'interno del *De ira*, al cosiddetto 'monismo psicologico' di stampo crisippeo ovvero alla concezione dell'anima come totalmente razionale. In tal senso, la passione va interpretata come un impulso eccessivo (al di là dei limiti della stessa ragione o natura: cf. *SVF* I 205 = D.L. VII 110) fondato su un giudizio di valore falso (cf. *SVF* III 456 = D.L. VII 111) e non come il frutto di una lotta tra razionalità e irrazionalità. In effetti tale quadro sembra essere confermato anche da *De ira* 2.4 dove pare non esserci traccia, nella descrizione della dinamica passionale, di un riferimento a una conflittualità intesa in questi termini. Per una ricostruzione completa ed esaustiva della teoria passionale stoica si vedano Ioppolo 1995; Tieleman 2003; Gourinat 2018.

48 Gourinat 2007, 245. Le riflessioni dello studioso si sviluppano a partire dall'analisi della figura di Medea, così come interpretata da Crisippo. Riteniamo tuttavia che queste considerazioni possano essere utili a comprendere al meglio anche il dettato senecano.

49 Hoyos Sánchez 2016, 161-2. La studiosa si riferisce alla *Medea* di Euripide in quanto, all'interno del suo articolo, sta discutendo la posizione di Crisippo. Tuttavia, crediamo che le osservazioni valgano anche per la *Medea* di Seneca e soprattutto per il monologo succitato.

tiva⁵⁰ è qui esplicito),⁵¹ di dare l'assenso definitivo alla prima proposizione (b1), portando a compimento l'omicidio sulla scia dell'impulso eccessivo, e rifiutando l'altra proposizione legata alla retta ragione (b2). Come sostiene Hoyos Sánchez a proposito del momento successivo alla conferma dell'opportunità dell'infanticidio: «En conséquence, l'impulsion excessive se déchaîne et Médée est poussée vers la vengeance» (2016, 163).

Tale duplicità, così chiara nella tragedia solo nel momento immediatamente precedente all'azione, ricorda da vicino il secondo momento della dinamica passionale, quello caratterizzato dalla *uoluntas non contumax*, aperto alla doppia possibilità teorica che l'azione/passione si realizzi in senso pieno (assenso → terzo momento) o non si realizzi.

In questa direzione, il monologo tragico si presenta come quello 'spazio interiore' (com'era, d'altronde, anche il secondo *motus*) che consente al doppio scenario di venire a galla, di essere esplicitato, assumendo i caratteri specifici e concreti della storia di Medea. Tale operazione permette di mostrare al lettore, 'a carte scoperte', la delicatezza del potenziale rifiuto della retta ragione, il momento in cui essa comincia volontariamente a funzionare in maniera contraria alla sua stessa natura, l'istante della possibile trasformazione della *uoluntas non contumax* in *contumax* e dunque, infine, in azione.

Una simile dinamica sembra verificarsi anche nel caso di Fedra.

Questa tragedia ruota attorno al progressivo sviluppo del sentimento amoroso di Fedra, un *nefandus amor*, nei confronti del figlioastro Ippolito. Tale dinamica passionale si concretizza, non prima di un crescente e combattuto processo affettivo, nella tragica confessione della donna al giovane, figlio del marito Teseo: ella così decide, infine, di confermare l'opportunità di questo incestuoso amore.

Il primo monologo della protagonista (vv. 85-128) svela tutta l'infelicità di Fedra nei confronti del suo matrimonio: Teseo, continuamente impegnato nelle sue avventure, è presentato come un uomo infedele e distratto. Il lettore comincia, a questo punto, a intravedere la direzione che l'anima della donna prenderà.

Grazie all'aiuto della nutrice, inizialmente contraria ma successivamente complice, Fedra si trova di fronte al giovane Ippolito il qua-

50 Staley 2010, 94, sottolinea la chiarezza con cui l'alternativa all'azione tragica emerge dalle parole della donna.

51 Gourinat 2007, 245, specifica che: «one may still see what is the best for one, and yet refuse to assent to the impression one has of the best». Egli, inoltre, riferendosi a Stob. *ecl.* II, p. 88, 8-90, 6 Wachsmuth, chiarisce che nello Stoicismo antico, non tutte le passioni si formano nell'aperto e consapevole rifiuto della rappresentazione di ciò che sarebbe meglio fare: capita, infatti, che il soggetto, così coinvolto dal suo errore, non percepisca il rifiuto della retta ragione in maniera conflittuale anche se, di fatto, tale rifiuto si verifica (2007, 245 nota 106). Cf. in questa direzione anche Bénatouil 2009, 126.

le, ignaro di tutto, incalza la matrigna a parlare. La donna, a questo punto, ha l'occasione per rendere concreto il suo amore tramite il gesto della confessione ma l'atto, come nel caso di Medea, non trova subito il compimento. Anche in questo caso assistiamo ad una sorta di 'sospensione' del ritmo dell'azione (sottolineata da *sed ora coeptis transitum uerbis negant*) generata da un intenso monologo della protagonista (*Phaed.* 602-5) grazie al quale il lettore ha la possibilità di conoscere, nel giro di qualche verso, gli elementi in gioco. Che tale monologo costituisca un vero e proprio rallentamento della sequenza è testimoniato dal fatto che nonostante i versi immediatamente precedenti (vv. 599-600) siano proprio la richiesta della protagonista al giovane di poter conferire con lui lontana da occhi indiscreti, il colloquio avviene solo *dopo* il monologo in questione. L'interesse cresce ancor più quando la 'duplicità', presente anche in Medea, prende la forma della volontà (*hoc quod uolo | me nolle*) richiamando così, anche nella terminologia, la nozione di *uoluntas non contumax* del *De ira* (*Phaed.* 602-5):

Sed ora coeptis transitum uerbis negant;
uis magna uocem mittit et maior tenet.
uos testor omnis, caelites, hoc quod uolo
me nolle.⁵²

La volontà di Fedra subisce un vero e proprio sdoppiamento:⁵³ da una parte, la volontà di confessare l'amore incestuoso (*quod uolo*) (successivamente confermata), dall'altra, la volontà di non farlo (*me nolle*).⁵⁴ Tra l'altro è interessante sottolineare che, in questa fase, la *uis maior* risulta essere quella del silenzio, chiaramente superata in favore del *quod uolo* dalla successiva confessione, e ciò evidenzia il carattere non ancora *contumax* di questo momento.

Per attenerci alla succitata struttura proposizionale potremmo dire che i due enunciati opposti suggeriti dal passo in questione suonano così: (b1) 'è opportuno confessare il proprio amore a Ippolito' (nel nome della passione amorosa) e (b2) 'non è opportuno confessare il proprio amore a Ippolito' (nel nome del *pudor*).⁵⁵ Come Medea, Fedra

⁵² Accogliamo qui la lezione di Zwierlein 1986, che conserva il *me nolle*. Per una difesa di tale scelta si veda De Meo 1995, 181.

⁵³ E sulla stessa linea: *libet loqui pigetque* (*Phaed.* 637).

⁵⁴ Sono le stesse parole di Fedra, pronunciate qualche verso prima, che ci permettono di comprendere la natura di tale *me nolle*. Se Medea, infatti, esplicitava nel suo monologo l'elemento legato alla retta ragione nella forma proposizionale della non opportunità dell'infanticidio (*pietas*), Fedra lo mette in chiaro al verso 250. La donna, infatti, rispondendo alle suppliche della nutrice, le confida che non ha ancora perduto il suo *pudor*; il suo senso morale. Anche Gill 2006, 425, sottolinea l'importanza del *pudor* nella Fedra.

⁵⁵ Cf. v. 250.

sceglie deliberatamente di voltare le spalle alla proposizione che si mostra in accordo con la ragione (*me nolle*), rinunciando, in questo modo, a qualsiasi possibilità di regressione. Ciò che si impone, conseguentemente all'assenso, è la *uoluntas* dell'*hoc quod uolo* la quale realizza, trasformatasi oramai in *contumax*, lo scenario passionale della confessione (terzo momento).

Confermata l'opportunità della dichiarazione, essa avviene (vv. 641-71). Qualche verso dopo, l'incontrollabilità e l'irreversibilità tipiche della passione all'apice sono rimarcate dalle parole della donna che si giudica *non potens*, in una formula che, non casualmente, richiama da vicino il carattere sfrenato (*inpotens*) del *tertius motus* di *De ira* 2.4 (*Phaed.* 698-702):

Et ipsa nostrae fata cognosco domus:
fugienda petimus; sed mei non sum potens.
te uel per ignes, per mare insanum sequar
rupesque et amnes, unda quos torrens rapit;
quacumque gressus tuleris hac amens agar.

Per concludere, l'operazione di rilettura dei due monologhi tragici (*Med.* 937-44 e *Phaed.* 602-5) attraverso le categorie messe a punto in *De ira* 2.4 ha fatto emergere l'importanza e la complessità del momento della decisione, più o meno consapevole ma sempre volontaria (grazie all'assenso), alla quale è chiamato il soggetto quando si trova di fronte a una rappresentazione impulsiva. La nozione di *uoluntas non contumax*, tipica del secondo *motus* della dinamica passionale – così centrale e così originale della narrazione senecana – restituisce al lettore tutta la delicatezza del momento in cui l'individuo è chiamato a reagire alle cose del mondo. La possibilità teorica del 'doppio scenario' che in questo *motus* si manifesta (garantita proprio dalla *non contumacia* della volontà), sottolineata specialmente da Maso⁵⁶ e da Torre,⁵⁷ presenta una vicinanza con le parole delle nostre eroine. Anche in virtù di questo sfondo teorico si possono leggere i momenti di introspezione in cui sono esplicitati (dalle due protagoniste, per la prima volta in maniera così chiara) gli elementi in gioco. Crediamo non sia un caso che ciò avvenga proprio in prossimità del gesto tragico, quasi a sottolineare, in una sorta di 'concentrato', di 'sintesi', la sequenza dei momenti eticamente e psicologicamente più rilevanti del processo passionale, l'*alter* (per la volontarietà) e il *tertius motus* (per l'incontrollabilità), con un particolare *focus* sul primo dei due. Se nel *De ira*, infatti, la 'bidimensionalità' di tale momento emerge in maniera più sottile, nelle due tragedie, gra-

⁵⁶ Maso 2019.

⁵⁷ Torre 2021.

zie all'intrusione nell'animo di Medea e Fedra questo aspetto si impone con tutta evidenza. Tale operazione ottiene l'importante effetto di convogliare l'attenzione sui meccanismi che fondano la responsabilità individuale.⁵⁸

Insomma, Medea e Fedra danno un corpo, una voce e una storia alle dinamiche passionali in tutte le loro fasi e caratterizzazioni, riempiendo di contenuto e significato il dettato teorico e portando alla luce, quasi come casi di studio, il carattere volontario, sfrenato, eccessivo e distruttivo della passione.

Bibliografia

- Asmis, E. (2015). «Seneca's Originality». Bartsch, S.; Schiesaro, A. (eds), *The Cambridge Companion to Seneca*. Cambridge: Cambridge University Press, 224-38.
- Bartsch, S. (2006). *The Mirror of the Self: Sexuality, Self-Knowledge, and the Gaze in Early Roman Empire*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Bénatoui, T. (2009). «La raison stoïcienne face à elle-même. Le statut du conflit intérieur dans la psychologie morale de Chrysippe». Lefebvre, R.; Tordessillas, A. (éds), *Faiblesse de la volonté et maîtrise de soi: doctrines antiques, perspectives contemporaines*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 119-31.
- Cairns, D. (2014). «Medea: Feminism or Mysogyny?». Stuttard, D. (ed.), *Looking at Medea. Essays and a Translation of Euripides' Tragedy*. London; New Delhi; New York; Sidney: Bloomsbury, 123-38.
- Chau Martin, F.-R. (2014). «Philosophical Tragedy?». Damschen, G.; Heil, A. (eds), *Brill's Companion to Seneca: Philosopher and Dramatist*. Leiden; Boston: Brill, 653-69.
- De Meo, C. (a cura di) (1995). *L. Anneo Seneca. Phaedra*. Bologna: Pàtron.
- Deschamps, L. (2002). «L'auto-dérision de Sénèque dans sa *Médée*». *Revue des études anciennes*, 104(1), 211-18.
- D'Jeranian, O. (2014). «Deux théories stoïciennes des affections préliminaires». *Revue de philosophie ancienne*, 32(2), 225-57.
- Dihle, A. (1982). *The Theory of Will in Classical Antiquity*. Berkeley: University of California Press.
- Dingel, J. (1974). *Seneca und die Dichtung*. Heidelberg: Winter.

58 Staley 2010, 94-5, nel suo complesso e articolato studio sulle tragedie senecane, sembra arrivare a delle conclusioni che ben si armonizzano con quanto qui sostenuto. Lo studioso, infatti, sottolinea che la lucidità con cui Medea decide di portare a termine l'infanticidio mette in luce precisamente il carattere deliberato, e non accidentale o necessitato, della sua scelta. Questa osservazione vale anche, secondo lo studioso, per altri personaggi tragici (come Fedra o Atreo) il cui sviluppo passionale complessivo risponde ai criteri messi a punto nelle opere filosofiche (su tutte il *De ira*). Rispettando, nello sviluppo dell'intreccio tragico, la classica sequenza di rappresentazione/assenso/impulso, Seneca mostra i meccanismi della passione deliberatamente accolta; in questo modo, lo spettatore è portato, secondo lo studioso, a condannare (come in un tribunale) le scelte viziose che vede rappresentate.

- Donini, P. (1982). *Le scuole, l'anima, l'impero: la filosofia antica da Antioco a Plotino*. Torino: Rosenberg & Sellier.
- Donini, P. (1995). «Pathos nello stoicismo romano». *Elenchos*, 16, 195-216.
- Engberg-Pedersen, T. (1990). *The Stoic Theory of Oikeiosis: Moral Development and Social Interaction in Early Stoic Philosophy*. Aarhus: Aarhus University Press.
- Fillion-Lahille, J. (1984). *Le 'De ira' de Sénèque et la philosophie stoïcienne des passions*. Paris: Klincksieck.
- Galantucci, F.; Cassan, M. (2019). «Breve 'status quaestionis': Seneca, 'De ira' 2.4. 'adfectus', 'uoluntas' e 'akrasia'». *Lexis*, 37, 280-98.
- Gartner, C. (2015). «The Possibility of Psychic Conflict in Seneca's *De Ira*». *British Journal for the History of Philosophy*, 23(2), 213-33.
- Giancotti, F. (1953). *Saggio sulle tragedie di Seneca*. Roma: Società Editrice Dante Alighieri.
- Gill, C. (1983). «Did Chrysippus Understand Medea?». *Phronesis*, 28(2), 136-49.
- Gill, C. (2006). *The Structured Self in Hellenistic and Roman Thought*. Oxford: Oxford University Press.
- Gill, C. (2009). «Seneca and Selfhood: Integration and Disintegration». Bartsch, S.; Wray, D. (eds), *Seneca and the Self*. Cambridge (UK): Cambridge University Press, 65-83.
- Gourinat, J.-B. (2007). «Akrasia and Enkrateia in Ancient Stoicism: Minor Vice and Minor Virtue?». Bobonich, C.; Destrée, P. (eds), *Akrasia in Greek Philosophy: From Socrates to Plotinus*. Leiden; Boston: Brill, 215-47.
- Gourinat, J.-B. (2018). «The Stoics on the Mental Mechanism of Emotions: Is There a 'Pathetic Syllogism'?». *Elenchos*, 39(2), 349-75.
- Graver, M. (2007). *Stoicism and Emotion*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Hadot, I. (2014). *Sénèque: direction spirituelle et pratique de la philosophie*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- Hoyos Sánchez, I. (2016). «La théorie cognitive des passions chez Chrysippe. Une opinion faible peut-elle se traduire par une *horme pleonazousa*?». *Philosophie antique*, 16, 153-80.
- Inwood, B. (1985). *Ethics and Human Action in Early Stoicism*. Oxford: Oxford University Press.
- Inwood, B. (2000). «The Will in Seneca the Younger». *Classical Philology*, 95, 44-60 [Ora in Inwood 2005, 132-56].
- Inwood, B. (2005). *Reading Seneca: Stoic Philosophy at Rome*. Oxford: Oxford University Press.
- Inwood, B. (2014). *Ethics after Aristotle*. Cambridge; London: Harvard University Press.
- Ioppolo, A.M. (1995). «L'ὄρμη πλεονάζουσα nella dottrina stoica della passione». *Elenchos*, 16, 1, 23-55.
- Konstan, D. (2017). «Reason vs. Emotion in Seneca». Cairns, D. (ed), *Emotions in the Classical World*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 231-43.
- Laurand, V. (2016). «Médée, paradigme philosophique? Réflexion sur l'usage de l'exemple de Médée chez les Stoïciens», in «Médée. Versions et interprétations d'un mythe», num. monogr., *Cahiers du Théâtre Antique - Cahiers du GITA*, 20, 113-29.
- Littlewood, C. (2004). *Self-Representation and Illusion in Senecan Tragedy*. Oxford: Oxford University Press.

- Maddalena, A. (1963). «La Medea di Euripide». *Rivista di Filologia e di Istruzione Classica*, 91, 129-52.
- Mader, G. (2014). «The Rhetoric of Rationality and Irrationality». Damschen, G.; Heil, A. (eds), *Brill's Companion to Seneca. Philosopher and Dramatist*. Leiden; Boston: Brill, 575-92.
- Maso, S. (2017). «Teorie stoiche in Seneca tragico». Alesse, F.; Maso, S.; Fermani, A. (a cura di), *Studi su ellenismo e filosofia romana*. Roma: Edizioni di storia e letteratura, 3-31.
- Maso, S. (2019). «'Mentes caecus instiget furor': 'akrasia' in Seneca?». De Luisse, F.; Zavattoni, I. (a cura di), *La volontarietà dell'azione tra Antichità e Medioevo*. Trento: Università degli studi di Trento, Studi e ricerche, 239-62.
- Mazzoli, G. (1970). *Seneca e la poesia*. Milano: Casa Editrice Ceschina.
- Mazzoli, G. (1997). «Il tragico in Seneca». *Lexis*, 15, 79-91.
- Mazzoli, G. (2016). *Il 'chaos' e le sue architetture. Trenta studi su Seneca tragico*. Palermo: Palumbo.
- Monteils-Laeng, L. (2014). *Agir sans vouloir: le problème de l'intellectualisme moral dans la philosophie ancienne*. Paris: Classiques Garnier.
- Müller, J. (2014). «Did Seneca Understand Medea? A Contribution to the Stoic Account of *Akrasia*». Wildberger, J.; Colish, M.L. (eds), *Seneca Philosophus*. Berlin; Boston: de Gruyter, 65-94.
- Nussbaum, M. (1993). «Poetry and the Passions: Two Stoic Views». Brunschwig, J.; Nussbaum, M. (eds), *Passions and Perceptions: Studies in the Hellenistic Philosophy of Mind*. Cambridge (MA): Cambridge University Press, 97-149.
- Nussbaum, M. (1997). «Serpents in the Soul: a Reading of Seneca's *Medea*». Clauss, J.J.; Johnston, S.I. (eds), *Medea: Essays on Medea in Myth, Literature, Philosophy, and Art*. Princeton: Princeton University Press, 219-49.
- Nussbaum, M. (1998). *Terapia del desiderio: teoria e pratica nell'etica ellenistica*. Trad. it. N. Scotti Muth. Milano: Vita e pensiero. Ed. or.: *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*. Princeton: Princeton University Press, 1994.
- Pohlenz, M. (1959). *Die Stoa: Geschichte einer geistigen Bewegung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Reynolds, L.D. (ed.) (1977). *L. Annaei Senecae Dialogorum libri duodecim*. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit Id. Oxonii: e Typographeo Clarendoniano.
- Ricci, C. (a cura di) (1998). *L. Anneo Seneca. L'ira*. Milano: BUR.
- Rist, J.M. (1969). *Stoic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sassi, M.M. (2017). «The Medea Syndrome». *Philosophical Inquiries*, 5(1), 91-106.
- Schiesaro, A. (2003). *The Passions in Play: Thyestes and the Dynamics of Senecan Drama*. Cambridge (UK): Cambridge University Press.
- Sorabji, R. (2000). *Emotion and Peace of Mind: from Stoic Agitation to Christian Temptation*. Oxford: Oxford University Press.
- Sorabji, R. (2002). «Zeno and Chrysippus on Emotion». Scaltsas, T.; Mason, A.S. (eds), *The Philosophy of Zeno: Zeno of Citium and His Legacy*. Larnaca: Demetriades Bros, 221-38.
- Staley, G.A. (2010). *Seneca and the Idea of Tragedy*. Oxford: Oxford University Press.
- Tieleman, T. (2003). *Chrysippus' "On Affections": Reconstruction and Interpretation*. Leiden; Boston: Brill.

- Torre, C. (2010). «Seneca tragico vs Seneca filosofo. Nuovi approcci a una vecchia *querelle*». Costazza, A. (a cura di), *La filosofia a teatro*. Milano: Cisalpino, 41-61.
- Torre, C. (2021). «*De ira* 2,1-17. La nature et l'*habitus* de la colère». Laurand, V.; Malaspina, E.; Prost, F. (éds), *Lectures plurielles du "De ira" de Sénèque. Interprétations, contextes, enjeux*. Berlin; Boston: de Gruyter, 83-118.
- Voelke, A.J. (1973). *L'idée de volonté dans le stoïcisme*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Vogt, K.M. (2006). «Anger, Present Injustice and Future Revenge in Seneca's *De Ira*». Williams, G.; Volk, K. (eds), *Seeing Seneca Whole: Perspectives and Philosophy, Poetry and Politics*. Leiden; Boston: Brill, 57-74.
- Wildberger, J. (2021). «*De ira* 1,5-21. La raison et la colère: la réfutation de la métriopathie dans le *De ira*». Laurand, V.; Malaspina, E.; Prost, F. (éds), *Lectures plurielles du "De ira" de Sénèque. Interprétations, contextes, enjeux*. Berlin; Boston: de Gruyter, 56-82.
- Zanobi, A. (2014). *Seneca's Tragedies and the Aesthetics of Pantomime*. London; New Delhi; New York; Sydney: Bloomsbury.
- Zwierlein, O. (ed.) (1986). *L. Annaei Senecae Tragoediae*. *Recognovit brevique adnotatione critica instruxit* Id. Oxonii: e Typographeo Clarendoniano.

Paradeigmata voluntatis

All'origine della concezione moderna di volontà

a cura di Elisabetta Cattanei e Stefano Maso

La *uoluntas* sénéquienne a-t-elle sa place dans une généalogie de la volonté ? *Status quaestionis*

Marion Bourbon

Université Bordeaux Montaigne / SPH, France

Abstract This paper aims at claiming that Seneca's notion of *uoluntas* plays a major role in the genealogy of modern will. Indeed, we should deny that Seneca adhered to the dualistic view of the soul, or rather that he embraced some kind of traditional conception of will. I defend the idea of a unique philosophical creativity in Senecan moral psychology, by which *uoluntas* becomes a principle of identification, without ever becoming inconsistent with Stoic monism.

Keywords Will. Uoluntas. Seneca. Stoic psychology. Stoicism.

À qui chercherait à mettre au jour la 'date de naissance' de la volonté, l'antiquité semblerait à l'évidence hors-sujet : ce serait faire acte d'anachronisme, puisque la volonté constitue la prérogative *par excellence* de 'la' figure du sujet moderne, celle-là même dont le XX^e siècle a par ailleurs produit de patientes déconstructions. Il n'est à cet égard pas certain que nous puissions aujourd'hui nous entendre sur ce que nous appelons – et continuons malgré tout – d'appeler 'volonté'. On peut néanmoins s'accorder pour dire qu'il en va d'une capacité à se déterminer *par soi-même* qui acte par là-même un certain décrochement du sujet par rapport au monde, ce qui confère au moins tendanciellement à la volonté une certaine radicalité. C'est dans cette perspective que l'on peut questionner la genèse antique du volontaire et se demander quelle place singulière y occupe la no-



Edizioni
Ca' Foscari

Lexis Supplementi | Supplements 5

Studi di Filosofia Antica | Lexis Ancient Philosophy 2

e-ISSN 2784-9759 | ISSN 2784-9201

ISBN [ebook] 978-88-6969-583-4 | ISBN [print] 978-88-6969-584-1

Peer review | Open access

Submitted 2021-04-26 | Accepted 2021-11-23 | Published 2021-12-13

© 2021 | Creative Commons Attribution 4.0 International Public License

DOI 10.30687/978-88-6969-583-4/006

tion sénéquienne de *uoluntas*, loin donc de toute entreprise d'identification d'un concept moderne que l'on rétroprojetterait sur les corpus antiques. Or je voudrais montrer ici que la conceptualisation sénéquienne de cette notion est décisive dans cette généalogie de la volonté, bien qu'il y ait là tout à la fois une tautologie et une impossibilité : une tautologie, parce que, au moins sur le plan sémantique, il semblerait incongru de dénier l'existence d'une arborescence *uoluntas*/volonté ; une impossibilité car si Sénèque est bien stoïcien, c'est-à-dire moniste et 'intellectualiste', il ne peut être volontariste, il ne peut poser l'indépendance consommée de la volonté et de la raison. La volonté classique attaque le cœur même de la psychologie stoïcienne puisqu'elle défait l'équation intellectualiste selon laquelle 'nul ne veut le mal volontairement' en posant la possibilité du choix délibéré du pire.¹ De ce point de vue, la conceptualisation de la *uoluntas* s'inscrit dans cette gageure qui est le problème par excellence rencontré par tout rationalisme : celui de garantir l'efficacité pratique de la raison, celle par laquelle la conviction dans le champ épistémique se traduit par une pratique effective, une modification réelle de nos manières de désirer.²

C'est cette impossibilité - le monisme rationaliste stoïcien ne peut par définition pas être une psychologie de la volonté - qui a conduit un certain nombre de commentateurs comme J.-M. Rist, B. Inwood ou I. Hadot³ à refuser d'accorder à la notion sénéquienne de *uoluntas* la moindre originalité philosophique. Tout se passe comme si la question se posait nécessairement dans les termes d'une alternative exclusive : puisque la *uoluntas* de Sénèque ne fonde pas un véritable volontarisme, la *uoluntas* ne serait qu'un mirage. Cette affirmation revient pourtant à manquer une question essentielle : pourquoi cette conformité aux analyses du Portique prend-elle chez Sénèque la forme d'une différence ? Or comme B. Inwood l'a écrit lui-même, sans en tirer à mon avis toutes les conséquences : « Conceptual history is a messy business ». ⁴ En s'évertuant à montrer que la *uoluntas* n'est pas incompatible avec 'l'intellectualisme' stoïcien - ce qu'elle n'est effectivement pas -, il en est conduit à minorer la manière dont la condition linguistique crée une économie notionnelle originale. Plutôt que de réduire la *uoluntas* à n'être qu'une illusion, je voudrais quant à moi chercher à maintenir l'originalité de la psychologie sénéquienne, ce qui n'exclut évidemment pas sa continuité profonde avec le Portique.

1 Sur ce point, on pourra se reporter aux analyses de Merker 2011.

2 Sous cet aspect, on peut opérer un rapprochement avec le rationalisme d'Épicure qui pense ce passage avec la notion de disposition, *diathesis*. Sur ces aspects, voir en particulier Mitsis 1988.

3 Rist 1969, 230 ; Inwood 2000 ; 2005, 132-56 ; Hadot 1969, 162-3.

4 Inwood 2005, 155.

L'originalité philosophique de la *uoluntas* tient dès lors à deux effets de la *uoluntas* que je chercherai ici mettre en évidence. La *uoluntas* permet d'unifier lexicalement la dynamique psychique, lorsque le modèle hellénistique se focalise sur les actes ponctuels d'assentiments référés à des représentations précises. De ce fait, et c'est là le second aspect, la dynamique psychique ne se trouve pas immédiatement reconduite sur un plan logique, et elle se trouve inscrite au cœur de la définition du *telos*, là où dans la psychologie hellénistique la perspective dynamique était prise en charge par la physique de l'âme. Nous sommes ainsi incontestablement installés dans une psychologie tout à la fois moins réductionniste, moins analytique et plus dynamique. À la faveur de ce réaménagement de la psychologie stoïcienne, la *uoluntas* permet de tenir ensemble le volontaire et l'involontaire : le désir ne peut pas être considéré unilatéralement comme volontaire, le *uoluntarius* englobe le champ de l'involontaire. La modernité sénéquienne consiste à penser cette origine involontaire de la *uoluntas* qui fait d'elle une construction, ce par quoi elle a incontestablement sa place dans une généalogie moderne et contemporaine de la volonté.

Pour le comprendre, il faut d'abord revenir à l'unification linguistique initiée par Cicéron et par laquelle la *uoluntas* devient un principe d'action. La *uoluntas* en vient en effet à valoir indistinctement pour toutes les modalités du désir, là où la psychologie hellénistique maintenait une bipartition étanche entre désir pervers de l'insensé (*epithumia*) et la volonté (*boulêsis*), qui est l'apanage du sage.⁵ Nous allons le voir, alors même que Cicéron pose la *uoluntas* comme la traduction de la *boulêsis* des stoïciens,⁶ il n'hésite pas dans le même temps à qualifier de volontaire (*uoluntarius*) des formes non raisonnables de l'*orexis*. Le champ du *uoluntarius* dispose ainsi d'une extension plus large qui l'apparente au champ de la *boulêsis* et même de la *hormê*.

Lorsque Cicéron s'empare de la notion de *uoluntas* et l'introduit dans la langue philosophique, elle a déjà commencé son histoire : le terme de *uoluntas* occupait une place centrale dans le latin préphilosophique. L'enquête psychologique y recourt pour l'analyse des comportements et des pensées.⁷ La *uoluntas* ne désigne pas alors néces-

⁵ Cic. *Tusc.* 4.12.12. On retrouve une acception analogue, en *Tusc.* 3.4, même si elle ne s'applique pas au sage mais à des hommes politiques ayant fait preuve de vertu. Le texte redéploie la distinction stoïcienne entre *telos* et *skopos* rapportée par Caton (Cic. *fin.* 3.22 = *SVF* III 18 = *LS* 64F). Les politiques ont fait preuve d'une volonté vertueuse, ils ont visé le *telos*, même si les circonstances ont contrarié leur volonté, de sorte qu'ils n'ont pas atteint leur cible (*skopos*) : *atque hi quidem optuma petentes non tam uoluntate quam cursus errore falluntur*.

⁶ *Tusc.* 4.6.12.

⁷ Nous renvoyons à titre d'exemple au prologue du *De inuentione* de Cicéron. Sur ce texte, voir Lévy 1995, 155-68.

sairement la forme rationnelle du désir. Elle se trouve associée aux notions de *consilium*,⁸ de *iudicium*⁹ et de *ratio*,¹⁰ sans jamais leur être réductible, y compris lorsqu'elle les confirme. Elle est ainsi pouvoir des contraires. Avec la *uoluntas*, la langue latine semble exprimer par elle-même l'idée d'un libre-arbitre et d'une puissance d'initiative irréductible à celle de la raison, ce principe d'action et d'identité dont les *Tusculanes* vont chercher philosophiquement à poser la possibilité de la transformation en vue du bonheur. Dans la philosophie cicéronienne des passions des *Tusculanes*, la *uoluntas* fait apparaître explicitement ce sujet qui désire ou qui veut et dont elle assure l'identité personnelle : c'est elle qui demeure *la même* à travers les métamorphoses qui l'affectent. C'est ce qui peut éclairer la décision linguistique que prend alors Cicéron qui fait fusionner deux champs notionnels que le grec, au moins depuis Aristote,¹¹ ne confondait pas : d'une part celui de l'adjectif grec *hekousion* ou de l'adverbe *hekôn*, d'autre part celui de la *boulêsis*. Il choisit en effet de rendre l'adjectif *hekousion* par *uoluntarius* et *hekôn* par *uoluntate*, alors qu'en même temps il choisit donc de traduire *boulêsis* par *uoluntas*. A la faveur de cette identification entre ce qui est effectué de plein gré (*hekôn*) et la *boulêsis*, le champ du *uoluntarius* se trouve élargi et embrasse désormais ce qui relève de notre plein gré et ce qui relève de 'la volonté'. La *uoluntas* cicéronienne ne coïncide donc pas avec la *boulêsis* stoïcienne. Elle est une réalité dont tout homme (et non seulement le sage) peut faire l'expérience, celle de cette part insubstituable de ce qu'il peut sur lui-même et qui n'est pas réductible à l'usage de la *mens*.

La *uoluntas* déborde donc la *mens*, tout comme elle déborde la *natura*, comme le sous-tend le *De fato*.¹² La *uoluntas* constitue déjà ici un principe d'action qui peut s'exercer sur une nature¹³ à laquelle, avec laquelle elle ne se confond pas. Ce sont les *exempla* de Stilpon et Socrate, présentés comme ces individus qui ont su par leur *uoluntas* vaincre pour ainsi dire leur nature, ou du moins combattre leurs penchants naturels :¹⁴ Stilpon aurait ainsi réussi à dompter son goût pour le vin et les femmes, Socrate, à devenir le philosophe que l'on

⁸ Voir par exemple, *Phil.* 2.14 et 12, 14.9 et 14.

⁹ Voir par exemple, *Phil.* 5.13, où le *consilium* se trouve associé au *iudicium* et 7.8, à la *uoluntas*. Pour l'association *uoluntas/iudicium*, voir par exemple, *Phil.* 7.8.

¹⁰ *Att.* 1.17.5. Cf. aussi, *Att.* 1.20.

¹¹ Sur cette distinction, cf. *EN* 3.2.1111.b2-3.

¹² *Fat.* 10.

¹³ Sur la manière dont le concept cicéronien de *natura* résulte de la critique de la sympathie stoïcienne, voir Lévy 2007, 32.

¹⁴ Voir *fat.* 10. La même opposition apparaissait déjà en *Rep.* 1.47, qui faisait procéder la constitution politique le produit de deux causes distinctes, à savoir la nature individuelle et la volonté du politique : « Telle est la qualité de toute communauté, tel est le caractère et de la volonté qui le dirige » (*et talis est quaeque res publica, qua-*

sait, malgré une physionomie qui le disposait, au dire de Zopyre, à peu d'intelligence. Si la philosophie cicéronienne des passions fait apparaître la *uoluntas* comme un principe d'identité, les analyses du *De fato* permettent aussi de l'identifier au principe psychologique d'autodétermination de l'âme, elle qui « n'admet pas de causes extérieures ni antécédentes » (*nostrae non esse causas externas et antecedentis*).¹⁵ C'est dire que par la *uoluntas*, l'âme est à elle-même la cause de son mouvement propre. A la différence d'Epicure et de Lucrèce, Cicéron situe ainsi la *uoluntas* non dans la simple spontanéité de mouvement liée à l'indétermination de la matière mais dans ce qui assure son mouvement autonome. C'est d'ailleurs ce que semble confirmer un autre texte, celui de la théorie des *personae*, qui maintient cette irréductibilité de la *uoluntas* à la *natura* : la *uoluntas* s'exerce sur fond de naturalité mais ne se confond pas avec elle. Elle fait apparaître la *uoluntas* comme quatrième et ultime *persona*¹⁶ qui se trouve exemplifiée par le choix de la profession. Après nous avoir attribués une nature rationnelle et une nature individuelle ainsi que la part du déterminisme social rencontrée sous la forme du *casus*, la quatrième *persona* réintroduit la liberté de choisir le rôle que nous voulons jouer sur la scène du monde. En jouant ce rôle, nous pouvons décider de rechoisir par la vertu notre nature rationnelle selon la modalité qui nous est irréductiblement propre. Par la *uoluntas*, l'individu se voit ainsi ôter la tentation de l'irresponsabilité : il lui revient de choisir de jouer le rôle que lui a attribué la nature.¹⁷

Avec Sénèque, ce mouvement d'unification linguistique opérée par la *uoluntas* entre le désir de l'insensé et la volonté du sage vaut désormais à l'échelle interne de la séquence psychologique de l'action caractéristique de la psychologie stoïcienne. La *uoluntas* enveloppe dès lors toute la dynamique psychique, depuis ces commencements involontaires, ceux de l'impulsion (*hormê*), jusqu'à sa reprise rationnelle dans l'assentiment (*sunkatathêsis*). La rupture qualitative que le grec situait précisément dans l'assentiment qui rompt avec le caractère involontaire de l'impulsion préliminaire se trouve secondarisée.¹⁸ Avec la *uoluntas*, Sénèque introduit ainsi une faculté psychique unifiée qui déborde le plan logique en direction de ce qui l'anticipe

lis eius aut natura aut uoluntas qui illam regit). Sauf indication contraire, les traductions sont de l'Auteur

¹⁵ *Fat.* 23 (trad. Lévy).

¹⁶ *Off.* 1.107-16.

¹⁷ Sur ces aspects, je me permets de renvoyer à Bourbon 2019, 318-26.

¹⁸ Même si le *De ira*, dans lequel les fondateurs sont très présents, reproduit cette distinction. Voir *De ira* 2.2.1 « Tous les mouvements qui ne proviennent pas de notre volonté sont irrésistibles et inévitables » (*omnes [...] motus qui non uoluntate nostra fiunt inuicti et ineuitabiles sint*).

ou lui demeure, par endroits, irréductible.

De ce point de vue, on observe un transfert de la centralité du *logos* vers celui de la *uoluntas* dans la définition du *telos* :

Abandonnant les anciennes définitions de la sagesse, je puis me borner à dire ceci : qu'est-ce que la sagesse ? – Toujours vouloir la même chose et ne pas vouloir la même chose [*semper idem uelle atque idem nolle*].¹⁹

La structure de l' *homologia* zénonienne, celle de la vie en accord (ὁμολογουμένως ζῆν),²⁰ se trouve conservée mais la dynamique psychique n'est pas ici immédiatement reconduite à sa dimension logique : avec le *uelle*, Sénèque introduit une faculté psychique unique qui le comprend l'acte ponctuel d'assentiment mais qui le déborde aussi. Et cette irréductibilité me semble devoir être interprétée comme faisant subjectivité. De ce point de vue, la querelle interprétative sur le statut de la *uoluntas* qui opposent les tenants de la lecture volontariste et ceux qui considèrent qu'elle n'est porteuse d'aucune originalité philosophique peut être dépassée : de l'accord abstrait de la raison avec elle-même à ce vouloir qui rechoisit constamment le même objet, la dynamique psychique se trouve enrichie de nouvelles valeurs. Il ne s'agit évidemment pas de dire qu'elle se trouve ici désintellectualisée, mais que sa dimension cognitive est désormais présentée dans la perspective de cet en-deçà qui la précède et dont dépend son efficacité pratique. Nous sommes incontestablement installés dans une psychologie tout à la fois moins analytique et plus dynamique au sein de laquelle la conflictualité psychique peut être aussi envisagée comme l'épreuve de son possible dépassement.

Ce n'est pas pour autant affirmer que nous ayons affaires à deux facultés indépendantes de l'âme. Bien au contraire, Sénèque ne cesse de souligner la liaison intime par laquelle c'est par le savoir que nous pouvons nous assurer une prise sur le vouloir. Le vouloir est toujours conditionné par un certain savoir qui le détermine :

¹⁹ Sen. *Epist.* 20.5.

²⁰ D.L. VII 87 = *SVF* I 179 = LS 63C et *SVF* III 4. Sur cette définition, voir notamment Long 1967, 60-8.

L'action ne sera pas droite, si la volonté ne l'est pas, puisque l'action procède de la volonté. A son tour, la volonté ne sera pas droite, si la disposition de l'âme est sans droiture, car de là procède la volonté ; et la disposition de l'âme ne présentera toute la perfection désirable qu'autant que l'âme aura pénétré les lois universelles de la vie, pesé quel jugement il convient de porter sur chaque chose et ramené tout à la mesure du vrai.²¹

Nous pouvons ainsi apprendre à vouloir, c'est-à-dire à désirer rationnellement pour intensifier notre usage du monde en maîtrisant la prise que nous avons sur lui :

Mais voici : je te défendrai de désirer [*cupere*], je te permettrai de vouloir [*uolle*] ; ainsi tu feras ces mêmes choses, mais sans peur [*intrepidus*] et avec une ferme intention [*certore consilio*] ; et ainsi, ces mêmes plaisirs, tu les goûteras mieux.²²

La tranquillité de l'âme ne peut trouver de soubassement pérenne que dans le savoir qui seul peut assurer sa constance au vouloir. Le vouloir est toujours de ce fait une modalité de la *mens* dont il exprime la qualité :

On ne peut atteindre la tranquillité [*tranquillitas*] si l'on n'a pas acquis un jugement immuable et certain [*immutabile certumque iudicium*] : les autres tombent, puis se reprennent et oscillent continuellement entre le désintéret et l'envie [*inter missa adpetitaque alternis fluctuantur*]. Quelle est cette cause de leur agitation ? Rien n'est clair pour ceux qui se règlent sur l'opinion [*fama*], la plus incertaines des règles de conduite. Si tu veux toujours vouloir la même chose [*eadem semper uolle*], tu dois vouloir le vrai [*uera oportet uelis*].²³

Est-ce à dire que la *uoluntas* n'est pas autre chose que la *mens*, qu'elle lui serait entièrement réductible ? Il est un texte au moins qui nous empêche de le conclure, dans lequel la *uoluntas* devient une capacité de projection qui anticipe l'activité du *logos* sur la dynamique impulsive. Elle nomme alors la matière inaliénable toute intérieure sur laquelle il nous est à tout moment possible de reprendre la main pour contrer

²¹ Epist. 95.57-8 *Actio recta non erit, nisi recta fuerit uoluntas : ab hac enim est actio. Rursus, uoluntas non erit recta, nisi habitus animi rectus fuerit : ab hoc enim est uoluntas. Habitus porro animi non erit in Optimo, nisi totius vitae leges perceperit.*

²² Epist. 116.1.

²³ Epist. 95.57-8.

les résistances présentes, là où l'entraînement du corps²⁴ suppose des conditionnements²⁵ qui engagent l'extérieur. De ce point de vue, parce qu'elle apparaît ici comme un principe qui situe en elle la décision première de se libérer de cette condition qui nous aliène, nous ne sommes plus exactement dans le schéma stoïcien hellénistique :

Or, que pourrais-tu vouloir de mieux que de t'arracher à cette servitude dont le poids pèse sur tous les hommes, que nos esclaves de la plus basse catégorie et nés dans la honte s'efforcent de rejeter par tous les moyens ? Le pécule qu'ils se sont amassés au détriment de leur ventre, ils le donnent pour racheter leur tête. Et tu ne souhaiterais pas de conquérir la liberté à tout prix [*ad libertatem peruenire*], toi qui naquis, à ton estime, dans l'état de liberté ? Tu regardes vers ton coffre-fort ? Elle ne s'achète pas. Il est donc trompeur ce nom de liberté qui s'inscrit sur les registres publics : ceux qui l'ont achetée ne la possèdent point, ni ceux qui l'ont vendue. Il n'y a que toi pour te donner ce bien auquel tu aspires ; c'est à toi qu'il te faut le demander. Libère-toi d'abord de la crainte de la mort, tyran qui nous impose son joug, ensuite de la crainte de la pauvreté.²⁶

C'est sans doute encore de cette irréductibilité de la *uoluntas* à la *mens* dont témoigne le redoublement *bona mens/bona uoluntas* de la Lettre 16 : la *bona uoluntas* représente alors la dynamique initiale que requiert toute progression vers le bien, mais qui demande encore à être transformée en cet état durable caractéristique de la vertu où toute rechute est rendue impossible. Le Sérénus du *De tranquillitate animi* incarne de manière exemplaire cette résistance - vertueuse - du vouloir au savoir. Il manifeste un intérêt renouvelé de Sénèque pour l'expérience de la conflictualité psychique qui se donne ici volontiers comme celle d'une *uoluntas* tiraillée, celle du « progressant vertueux » dont Sérénus devient la figure paradigmatique.

Le personnage du Sérénus du *De tranquillitate animi*, permet de mesurer, me semble-t-il, le déplacement que Sénèque fait subir à la psychologie stoïcienne, celui qui fait passer du modèle centré sur le retournement du *logos* à celui d'une conflictualité interne à la *uoluntas*. Si elle peut être analysée sur le plan logique comme conflit entre jugements, la conflictualité psychique dont Sérénus fait l'expérience est ici décrite comme un conflit de la *uoluntas* avec elle-même. C'est que « les hommes ont tout à la fois, à l'égard de leurs vices, de l'amour

²⁴ Sur le thème cynique du parallèle entre l'ascèse morale et l'ascèse physique, voir Setaioli 1988.

²⁵ *Epist.* 80.3.

²⁶ *Epist.* 80.4-5, (trad. H. Noblot modifiée). Sur ce texte, voir notamment Monteils-Laeng 2014, 399-400.

et de la haine ».²⁷ Cette ambivalence, qui est celle de la mauvaise conscience (*mala conscientia*),²⁸ atteste bien ce conflit interne qui n'implique pourtant pas le retour à une partition de l'âme : le conflit dont il s'agit est un conflit interne à la volonté dans lequel cette dernière fait l'épreuve de son ambivalence.

Pour le comprendre, il faut revenir à la métaphore chrysippéenne du coureur.²⁹ Elle avait pour fonction de fournir un modèle explicatif pour les situations dans lesquelles le passionné, pourtant conscient de son erreur de jugement, ne parvient pas à retrouver la maîtrise de lui-même : à l'image d'un coureur qui, emporté par son élan, ne pourrait plus s'arrêter, la raison du passionné a perdu tout pouvoir sur elle-même en cédant initialement à un jugement fautif. Sénèque reprend cette image³⁰ mais lui fait subir un déplacement sensible : si l'âme n'est plus en sa possession (*nec in sua potestate*),³¹ cette impuissance est ici référée positivement à la force de résistance du corps. C'est elle qui empêche le coureur de s'arrêter. A travers ce conflit de forces, appréhendé dans sa dynamique, l'âme semble ainsi faire l'épreuve interne de sa propre ambivalence :

celui qui court sur une pente ne peut arrêter son pas à l'endroit prévu [*per procliuve currentium non ubi uisum est gradus sistitur*] : mais poussé par le poids du corps, il est entraîné et est emporté plus loin qu'il ne voulait [*sed incitato corporis pondere se rapit ac longius quam uoluit effertur*].³²

Phénoménologiquement, Sérénus décrit le trouble qui l'affecte comme cette intranquillité redoublée par un sentiment d'impuissance face à des ennemis cachés dont il ne pourrait décrypter les plans. Quel combat reste-t-il à mener, puisque celui de la conversion a déjà eu lieu ?³³ Lorsqu'il est confronté à ce conflit au surgissement imprévisible, le progressant ne sait précisément plus contre quoi il doit se battre en lui :

²⁷ *Epist.* 112.4 *Homines uitia sua et amant simul et oderunt.*

²⁸ Voir Voelke 1973, 172-5 ; Zöllner 2003 ; Colish 2014. Voir aussi Bourbon 2019, 272-8.

²⁹ Gal. *PHP* 4.2.10, p. 369 (= *SVF* III 462). Sur la métaphore chrysippéenne du coureur et sur le modèle du retournement passionnel, voir Bénatouïl 2006, 100-5 et 109-12. Sur la théorie stoïcienne des passions, voir Tieleman 2003. Voir aussi Fillion-Lahille 1984 et Nussbaum 1994, 359-400.

³⁰ Voir Colish 2014, 105.

³¹ *Epist.* 40.7.

³² *Epist.* 40.7.

³³ C'est ce qui distingue le Sérénus du *De Tranquillitate animi* du Sérénus du *De constantia sapientis*, auquel Sénèque non sans ironie déclare en 3.1 : « Je crois voir ta pensée s'échauffer et se soulever d'indignation. Tu es prêt à t'écrier : "Voilà ce qui enlève toute autorité à vos préceptes. Vous faites de grandes promesses, qui vont même au-delà de nos souhaits, bien loin que nous puissions y croire" » (trad. É. Bréhier).

En cherchant pour moi, Sénèque, quelques défauts sont apparus en moi, exposés à tous les yeux, que je pouvais toucher du doigt, quelques autres plus obscurs, et cachés dans les replis de mon âme, d'autres enfin qui ne sont pas continuels [*non continua*], mais paraissent par intervalle [*ex interuallis redeuntia*] : ceux-là je dis qu'ils sont les plus fâcheux de tous [*molestissima*], comme des ennemis toujours changeant de place qui épient le moment de vous assaillir [*ut hostes uagos et ex occasione assilientes*] et avec lesquels il n'est permis ni de se tenir en haleine comme en temps de guerre, ni en sécurité comme en temps de paix [*nec tamquam in bello paratum esse nec tamquam in pace securum*].³⁴

Sérénus fait ainsi l'épreuve d'une faiblesse (*infirmitas*), celle « d'une âme hésitante entre ces deux choses [*animi inter utrumque dubii*], n'incliner ni fortement vers la voie droite ni vers le vice [*nec ad recta fortiter nec ad praua uergentis*] » :³⁵

Cependant cet état habituel [*habitum*] en moi que je surprends le plus souvent (car, pourquoi ne dirais-je pas le vrai comme à mon médecin ?), c'est celui de n'être ni délivré de bonne foi des vices que je redoutais et détestais [*nec bona fide liberatum me iis quae timebam et oderam*], ni d'être de nouveau sous leur empire [*nec rursus obnoxium*]. Je me trouve dans une condition qui si elle n'est pas la pire, est pourtant plus que jamais douloureuse et la plus désagréable [*in statu ut non pessimo, ita maxime querulo et moroso positus*] : je ne suis ni malade, ni bien portant [*sum nec aegroto nec ualeo*].³⁶

Sérénus prolonge plus loin cette description avec l'image de la nausée, une nausée qui donne à voir cet entre-deux d'une condition qu'il sait ne pas être la pire. Or ici ce savoir n'est pas suffisant pour le libérer de son trouble :

Je te prie donc, si tu as quelque remède avec lequel tu puisses mettre un terme à mon hésitation, de me tenir digne de te devoir ma tranquillité. Que ces mouvements de l'âme ne sont pas dangereux et qu'ils n'entraînent pas de perturbation avec eux [*nec quicquam tumultuosi adferentis*], je le sais ; et pour exprimer ce dont je me plains, par une comparaison juste, ce n'est pas la tempête qui me tourmente, mais le mal de mer. Délivre-moi donc de

³⁴ Tranq. 1.1.

³⁵ Tranq. 1.4.

³⁶ Tranq. 1.2.

ce mal quel qu'il soit, et secoure le passager qui souffre en vue du port [*in conspectu terrarum laboranti*].³⁷

La question de Sérénus est donc celle de « tenir ses résolutions » (*ut proposita custodias*),³⁸ plus que de commencer « prendre d'honorables » (*ut honestas proponas*), celle de réussir à transformer sa *bona uoluntas en bona mens*. Dans un retournement tout à fait caractéristique, Sérénus craint ainsi que la force de l'habitude ne constitue l'arme du vice plutôt que celle de la vertu, ce temps sur lequel il n'a pas repris la main, une fois pour toutes :

Je crains que l'habitude [*consuetudo*], qui affermit toutes choses [*affert constantiam*], n'enracine plus profondément en moi ce vice : le long commerce [*conversatio*] avec les vices comme avec les biens conduit à les aimer [*amorem induit*].³⁹

Et l'on remarquera que c'est ici un affect et non un jugement qui cause la rechute, là où le savoir ne semble pas efficace. Ce dont souffre Sérénus, c'est d'un conflit interne à sa volonté, qui engage bien la présence d'un savoir sur lui-même – en cela Sérénus n'est déjà plus un insensé – et sur lequel néanmoins le savoir ne peut pas tout – il n'en est pas pour autant un sage.⁴⁰ Sérénus sait où il devrait vouloir, et pourtant il désire aussi parfois ailleurs.

C'est dans le ressurgissement inopiné de ce conflit dont il ne parvient pas à se débarrasser que Sérénus situe son trouble :

En cherchant pour moi, Sénèque, quelques défauts sont apparus en moi, exposés à tous les yeux, que je pouvais toucher du doigt, quelques autres plus obscurs, et cachés dans les replis de mon âme, d'autres enfin qui ne sont pas continuels [*non continua*], mais paraissent par intervalle [*ex interuallis redeuntia*] : ceux-là je dis qu'ils sont les plus fâcheux de tous, comme des ennemis toujours changeant de place qui épient le moment de vous assaillir [*ut hostes uagos et ex occasionibus assilientes*] et avec lesquels il n'est permis ni de se tenir en haleine comme en temps de guerre, ni en sécurité comme en temps de paix [*nec tamquam in bello paratum esse nec tamquam in pace securum*].⁴¹

³⁷ *Tranq.* 1.18.

³⁸ *Epist.* 16.1 (trad. M.-A. Jourdan-Gueyer).

³⁹ *Tranq.* 1.3.

⁴⁰ Voir aussi, dans un autre cadre cependant, l'aveu de Sénèque qui vaut pour auto-justification dans le *vit. b.* 17.3. Sur cette revendication, voir Bénatouïl 2008.

⁴¹ *Tranq.* 1.1.

Sérénus manque donc de constance dans sa volonté jusqu'à douter de la voie qu'il a pourtant choisie, de sorte que c'est ici un affect qui rend ses raisons littéralement impuissantes. Sérénus est ainsi pris dans une alternance de mouvements oscillatoires d'amplitude limitée⁴² par lesquels il ne peut s'empêcher de regretter ce à quoi il a pourtant renoncé en conscience. Les bonnes intentions se trouvent menacées à l'épreuve de la réalité, ses résolutions se trouvent rudement mises à l'épreuve par l'attrait pour le luxe qu'il a conservé. C'est donc pour vouloir une fois pour toutes que Sérénus voudrait d'un savoir assuré. Sérénus voudrait être inébranlable. Il voudrait avoir atteint cette *tranquillitas* que seule la vertu est à même d'offrir et dont la description vient incarner l'exact négatif de cet état d'instabilité caractérisée dont il fait l'expérience :

Nous cherchons donc comment l'âme toujours d'un pas égal et sûr, peut être en paix avec elle-même [*quomodo animus semper aequali secundoque cursu eat propitiusque sibi sit*], contempler joyeuse ses biens, et prolonger ce contentement [*gaudium*], se maintenir dans un état paisible, sans jamais s'exalter ou se déprimer [*sed placido statu maneat, nec attollens se umquam nec deprimens*]. Cet état sera la tranquillité [*tranquillitas*].⁴³

C'est ainsi que l'on peut éclairer à nouveaux frais la formule de la *Lettre* 20 : le manque de tranquillité de l'âme est une affaire de désirs contradictoires, c'est-à-dire de volonté intermittente. Tant que le vouloir n'est pas celui de la constance de la *bona mens*, nous ne pouvons atteindre la *tranquillitas* :

Les hommes ne savent pas ce qu'ils veulent, sinon au moment où ils le veulent : vouloir ou ne pas vouloir n'est chose arrêtée de façon absolue pour personne.⁴⁴

Le thème de la dystonie de l'âme est parfaitement stoïcien mais ici, et c'est tout à fait remarquable, le conflit entre jugements est référé à une résistance interne à la *uoluntas* : c'est en la *uoluntas* elle-même que s'éprouve la possibilité d'un écart du vouloir au savoir. La même *uoluntas* sait ce qu'il convient de vouloir mais ne le veut pas tout le temps, prise dans la versatilité de ses attachements. C'est sur la même scène psychique que tour à tour et parfois pour ainsi dire en même temps elle veut puis ne veut plus ou ne veut pas jusqu'au bout. Or, et c'est ici que s'opère un certain décrochement, du point

⁴² Voir *Tranq.* 1.5-15.

⁴³ *Tranq.* 2.4

⁴⁴ *Epist.* 20.6 (trad. F. Préchac très légèrement modifiée).

de vue de cette dynamique psychique, c'est un affect, une préférence (*fauor*) qui semble imposer ces raisons au jugement en lui faisant obstacle (*iudicio fauor officit*).⁴⁵ Là où le jugement est censé assurer la fermeté de la *uoluntas*, tout se passe comme si l'affectivité de Sérénus disposait d'une autonomie par rapport au jugement, le rendant imperméable, et, dans un renversement paradoxal, si c'était le jugement lui-même qui s'en trouve affaibli. Tout se passe comme si c'était la puissance de l'affectivité qui imposait ses raisons au contenu du jugement, comme si nous avions affaire à une rétroaction de l'affect sur le savoir :

Je m'éloigne donc, non pas pire mais plus triste [*non peior, sed tristior*] ; et dans mon pauvre domicile je ne porte plus la tête si haute ; une morsure secrète m'arrive [*tacitusque morsus subit*] enfin je doute si ces choses-là ne sont pas préférables [*dubitatio numquid illa meliora sint*]. Rien de tout cela ne me change mais il n'est rien qui ne m'ébranle [*nihil horum me mutat, nihil tamen non concutit*].⁴⁶

Dans un redoublement singulier, ce qui tourmente Sérénus, c'est ainsi la conscience de cette désalliance en lui du savoir et du vouloir. Le conflit de la volonté se trouve ainsi redoublé par un savoir de la *mens* sur elle-même. Sérénus se compare ainsi à un funambule, pris dans le vertige dans lequel l'installe son savoir, celui de ce qui le sépare encore de la sagesse :

en toute chose me suit cette même faiblesse de bonne âme [*bonae mentis infirmitas*]. Je crains d'y succomber à la longue [*paulatim defluam uereor*] ; ou, ce qui est plus inquiétant, d'être toujours suspendu comme celui qui va tomber [*semper casuro similis pendeam*], et que la situation soit plus funeste, peut-être, que celle que je prévois.⁴⁷

Car là où l'insensé se caractérise par son déni, Sérénus quant à lui « ose se dire la vérité » (*sibi uerum dicere ausus est*) sur lui-même.⁴⁸ Il se sait non-sage.⁴⁹ Et cette conscientisation a pour effet un déplacement

⁴⁵ *Tranq.* 1.16.

⁴⁶ *Tranq.* 1.9.

⁴⁷ *Tranq.* 1.16.

⁴⁸ *Tranq.* 1.17.

⁴⁹ Voir aussi, dans un autre cadre cependant, l'aveu de Sénèque qui vaut pour auto-justification dans le *vit. b.* 17.3 « Je ne suis pas un sage, et (que ta malveillance soit satisfaite) je ne le serai pas. Exige donc de moi, non que je sois l'égal des meilleurs, mais seulement meilleur que les méchants : il me suffit de retrancher chaque jour quelque chose de mes vices et de gourmander mes égarements » (trad. A. Bourgery). Sur cette revendication, voir Bénatouïl 2008, 62-7.

ment sensible du terrain moral à celui des affects : Sérénus n'est pas pire mais plus triste. Il décrit dès lors l'alternance de mouvements oscillatoires dans laquelle il se trouve pris : il ne peut s'empêcher de regretter ce à quoi il a pourtant renoncé en conscience. L'amplitude de ces mouvements est pourtant limitée,⁵⁰ mais elle se traduit par des variations d'humeur : se succèdent épisodes de repli et de haine de soi et épisodes d'exaltation frénétique.

Non sans paradoxe, la thérapeutique de Sénèque ne prétend pourtant pas le guérir de cette ambivalence. Elle préconise un savant mélange mêlant la pratique du commerce avec les hommes et de la solitude,⁵¹ un mélange censé non pas supprimer définitivement cette inquiétude, mais la rendre la moins forte possible. Loin de laisser penser à Sérénus qu'il pourrait le débarrasser de tout trouble, Sénèque le conduit à apprivoiser ce savoir sur lui-même. C'est dire que cette conflictualité interne à la volonté constitue ici la matière de la subjectivation, le lieu stratégique de l'appropriation à soi qui constitue pour le stoïcisme le *telos* absolu seul à même de nous rendre heureux.

Tout se passe ainsi comme si avec la *uoluntas*, Sénèque venait pallier la limite même de la langue 'intellectualiste', celle de l'expérience d'une certaine irréductibilité du vouloir au savoir. Le choix de la vertu ne semble pas l'avoir conduit au bonheur escompté, tant il demande à chaque instant à être rechoisi. Car si le vouloir est subordonné au savoir, il demeure un acte de l'âme irréductible à un acte de jugement. *Mutatis mutandis*, nous avoisinons ce qui deviendra l'abréaction freudienne.⁵² Dans le même temps, la leçon sénéquienne consiste à suggérer que l'appropriation en première personne de ce savoir participe de ce mouvement de guérison tant espéré. La conflictualité psychique se dit désormais comme celle de la *uoluntas*, celle de la présence en soi de ce reste à investir, ce reste qui nous sépare de ce que nous savons être la vertu : cette conflictualité est à ce titre constitutive du processus de subjectivation. Pour Sénèque, le mécontentement de soi-même dont se plaint Sérénus n'a donc en fait pas grand-chose à voir avec les maux réels qui rongent les insensés.⁵³ C'est en tout cas ce que suggère l'image des maux imaginaires dont se croient en-

⁵⁰ Voir *Tranq.* 1.5-15.

⁵¹ *Tranq.* 17.3. Or c'est bien de cela qu'il est ici question : cette condition, c'est la condition humaine, celle de celui qui s'essaie à la vertu, et qui fait l'épreuve d'une conflictualité psychique et avec elle d'un *savoir sur soi-même*. C'est avec lui et en lui que l'on peut commencer à véritablement vouloir.

⁵² Sur ce concept freudien, voir notamment Freud [1895] 2002. L'abréaction nomme la libération d'un affect suite à une verbalisation ou à une remémoration.

⁵³ *Tranq.* 2.5 : « tu comprendras aussitôt combien tu as bien moins à faire avec ce mécontentement de toi-même que ceux qui enchaînés à une profession ambitieuse et alourdis du poids d'un titre imposant, se maintiennent dans ce rôle affecté [*in sua simulatione*], plutôt par pudeur [*pudor*] que par volonté [*uoluntas*] ».

core porteurs ceux qui sont en fait déjà guéris et qui « présentant le pouls au médecin, prennent pour de la fièvre la moindre chaleur corporelle ». ⁵⁴ Sénèque pousse ainsi dire l'intellectualisme à sa limite : l'expérience du conflit de la volonté se donne comme celle d'un savoir sur soi-même. Par ce détour, le savoir est devenu une modalité de la *uoluntas*. C'est en ce sens, me semble-t-il, qu'on peut dire que la *uoluntas* fait déjà ici subjectivité, et que nous sommes à l'évidence entrés dans une problématisation de ce pouvoir subjectif irréductible.

La liberté constitutive de la *uoluntas* qui peut en droit tout vouloir nous installe ainsi dans la dynamique de l'identification subjective : seule la constance du vouloir, 'toujours vouloir la même chose' et 'ne pas vouloir la même chose' peut assurer l'identité personnelle. Ici encore, ce choix du *telos* doit être interprétée à tout instant ('toujours') rechoisi, ce qui suppose pour Sénèque, ici fidèlement stoïcien, qu'il soit construit par la *mens* pour définir ce désir rationnel qu'est la *uoluntas*, en un sens étroit cette fois-ci, celui de la volonté vertueuse. La modernité de Sénèque réside sans doute dans le fait d'avoir pensé cette origine involontaire de la *uoluntas*, puisque le volontaire et l'involontaire sont tenus ensemble : le *uoluntarius* englobe le champ de l'involontaire. De ce point de vue, la *uoluntas* est moins un principe qu'une construction par laquelle je m'identifie.

Bibliographie

- Bénatouïl, T. (2006). *Faire usage : la pratique du stoïcisme*. Paris : Vrin.
- Bénatouïl, T. (2008). « Les possessions du sage et le dépouillement du philosophe : un paradoxe socratique et ses reprises stoïciennes ». *Rursus*, 3, 62-7.
- Bourbon, M. (2019). *Penser l'individu, genèse stoïcienne de la subjectivité*. Turnhout : Brepols.
- Colish, M.L. (2014). « Seneca on Acting against Conscience ». Wildberger, J. ; Colish, M. (eds), *Seneca Philosophus*. Berlin ; Boston : de Gruyter, 95-110.
- Fillion-Lahille, J. (1984). *Le "De Ira" de Sénèque et la philosophie stoïcienne des passions*. Paris : Klincksieck.
- Freud, S. [1895] (2002). *Étude sur l'hystérie*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Hadot, I. (1969). *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*. Berlin : de Gruyter.
- Inwood, B. (2000). « The Will in Seneca the Younger ». *Classic Philology*, 95, 44-60.
- Inwood, B. (2005). *Reading Seneca : Stoic Philosophy at Rome*. Oxford : Clarendon Press.
- Lévy, C. (1995). « Le mythe de la naissance de la civilisation chez Cicéron ». Cerasuolo, S. (a cura di), *Mathesis e philia : Studi in onore di Marcello Gigante*. Napoli : Università degli Studi di Napoli, 155-68.
- Lévy, C. (2007). « De la critique de la sympathie à la volonté. Cicéron, *Fat.* 9-11 ». *Lexis*, 25, 17-32.
- Long, A.A. (1967). « Carneades and the Stoic *telos* ». *Phronesis*, 12, 59-90.
- Merker, A. (2011). *Une 'morale' pour les mortels. L'éthique de Platon et d'Aristote*. Paris : Les Belles Lettres.
- Mitsis, P. (1988). *Epicurus Ethical Theory*. Ithaca ; New York : Cornell University Press. Trad. fr. : *L'Éthique d'Épicure. Les plaisirs de l'invulnérabilité*. Paris : Garnier, 2014.
- Monteils-Laeng, L. (2014). *Agir sans vouloir. Le problème de l'intellectualisme moral dans la philosophie ancienne*. Paris : Classique Garnier.
- Nussbaum, M. (1994). *The Therapy of Desire : Theory and Practice in Hellenistic Ethics*. Princeton : Princeton University Press.
- Rist, J.M. (1969). *Stoic Philosophy*. London : Cambridge University Press.
- Setaioli, A. (1988). *Seneca e i greci*. Bologna : Pàtron.
- Tieleman, T. (2003). *Chrysippus on Affections. Reconstruction and Interpretation*. Leiden : Brill.
- Voelke, A.J. (1973). *L'idée de volonté dans le stoïcisme*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Zöllner, R. (2003). *Die Vorstellung "vom Willen in der Morallehre" Senecas*. München ; Leipzig : K.G. Saur.

Paradeigmata voluntatis

All'origine della concezione moderna di volontà

a cura di Elisabetta Cattanei e Stefano Maso

De Cicéron à Lucain. Note sur les modalités de l'expression de la volonté

Carlos Lévy

Université Paris-Sorbonne, Paris IV, France

Abstract As for the philosophical idea of will in the Latin world, the line connecting Cicero to Seneca and then proceeding in the direction of Augustine is not as straightforward as it seems at first glance. We will try to nuance this type of route by recalling a series of writers usually not extensively discussed in this type of research. Above all Lucan. *Uolo* and *uoluntas* as well show a particular richness of use, which suggests a sort of linguistic experimentation.

Keywords Will. *Temeritas*. *Sponte*. *Audacia*. *Lucan*. *Officium*.

Dans la représentation philosophique la plus répandue, il y a une sorte de ligne directe qui, pour ce qui est de la volonté, relie Cicéron à Sénèque. Ces deux penseurs, l'un académicien, et néanmoins proche du stoïcisme par certains aspects, l'autre stoïcien, mais que l'on a pu rapprocher du moyen platonisme, seraient ainsi les inventeurs en quelque sorte de la *uoluntas*, notion philosophique latine avant de devenir, grâce en particulier à la médiation augustinienne, un concept central de la pensée européenne. C'est cet itinéraire, un peu trop rectiligne à notre gré, que nous allons essayer de nuancer en ayant recours à des auteurs que l'on invoque assez peu dans ce type d'étude. Avant d'entrer dans le détail de cette suggestion de recherche, il nous faut rappeler quelques éléments en ce qui concerne Cicéron. Nous partirons du principe que, chez lui, comme chez tous les autres auteurs que nous allons évoquer, il y a, le plus souvent,



Edizioni
Ca' Foscari

Lexis Supplementi | Supplements 5

Studi di Filosofia Antica | Lexis Ancient Philosophy 2

e-ISSN 2784-9759 | ISSN 2784-9201

ISBN [ebook] 978-88-6969-583-4 | ISBN [print] 978-88-6969-584-1

Peer review | Open access

Submitted 2021-04-26 | Accepted 2021-11-23 | Published 2021-12-13

© 2021 | Creative Commons Attribution 4.0 International Public License

DOI 10.30687/978-88-6969-583-4/007

une différence entre l'emploi du verbe *uolo* et celui du terme *uoluntas*. Dans le premier cas, il s'agit de l'expression d'une intentionnalité plus ou moins forte. Dans le second se pose le problème de savoir s'il s'agit d'une volition, d'un événement par lequel le sujet décide d'agir en vue d'un résultat, ou d'une faculté, ce qui pose le problème de la structure psychologique de ce sujet.¹ Souvent, le texte ne permet pas de faire la différence entre ces deux sens, et c'est précisément cette ambiguïté qui, au moins dans certains cas, l'enrichit sémantiquement. Par ailleurs, dans un contexte stoïcien, alors que le verbe *boulomai* peut être utilisé à propos du sage comme du non-sage, la *boulésis*, elle, est une *eupatheia*, l'une des trois « bonnes passions », avec la joie (*chara*) et la circonspection (*eulabeia*) qui caractérisent la perfection intérieure de celui qui est parvenu à conquérir pour son âme la rationalité parfaite.²

S'il est vrai que les discours et les traités rhétoriques cicéroniens sont pleins d'occurrences de *uoluntas*, on remarquera cependant que ce terme ne figure pas dans l'exposé philosophique du livre III du *De finibus*, qui, à partir de la problématique du souverain bien, définit le cadre général de l'éthique stoïcienne. En revanche, il est abondant dans les *Tusculanes* où il constitue un élément fondamental de la philosophie des passions. Mais c'est dans le *De fato* que le contenu philosophique de la *uoluntas* apparaît le plus clairement, non pas dans un contexte exclusivement stoïcien, mais dans celui de la controverse sur les causes qui a opposé le Portique et la Nouvelle Académie. Et c'est au § 23, dont nous avons depuis longtemps souligné l'importance,³ que Cicéron, se référant non pas à Chrysippe mais à Carnéade, donne la première définition, absolument précieuse, de la *uoluntas* : une entité qui n'est pas sans cause, comme le prétendaient les Épicuriens, mais qui est à elle-même sa propre cause. Le bilan cicéronien n'est donc pas difficile à établir : une présence massive de la notion dans tout ce qui relève de la rhétorique, active et théorique, une utilisation stoïcienne spécialisée dans le domaine des passions, et pour finir une conceptualisation limitée, qui doit plus à la dialectique néo-académicienne qu'à celle du Portique. Et après ? Normalement dire, il faudrait dire : « Sénèque » et c'est ce que nous ne dirons pas.

Nous allons tenter de justifier le pourquoi de ce refus à travers le balayage rapide d'un certain nombre de noms séparant Cicéron de Lucain. Les concepts s'enracinent souvent dans l'utilisation

¹ Sur la volonté stoïcienne, voir l'article de Inwood 2000, qui nous paraît cependant simplifier à l'excès le problème en refusant d'admettre que, dans certains cas, la *uoluntas* est perçue comme une faculté de l'âme.

² La bibliographie des passions stoïciennes est devenue immense dans ces dernières années, notamment en milieu anglo-saxon. On aura une idée des problèmes abordés dans l'ouvrage classique de Nussbaum 1994.

³ Lévy 2007a.

non-conceptuelle de certains termes, et c'est malheureusement trop souvent que l'on néglige cette forme de *continuum*, à la fois confus et néanmoins essentiel, entre la littérature et la philosophie. Un auteur comme Tite-Live, dont il n'est pas inutile de rappeler qu'avant d'être historien, il écrivit des œuvres philosophiques d'inspiration probablement stoïcienne, emploie souvent *uoluntas*, mais sans jamais en définir le sens. Tout au plus peut-on constater que la *uoluntas* apparaît comme une force intérieure, capable de s'opposer non seulement à la violence extérieure, – *aut ui aut uoluntate* est en effet une expression familière chez l'historien – mais aussi à une passion comme la crainte : *aut ui aut metu aut uoluntate*. Cependant, comme s'il avait conscience du caractère insatisfaisant de ce flou sémantique inhérent à l'emploi de *uoluntas*, Tite-Live reprend la méthode cicéronienne qui consiste à compléter un terme en lui accolant un mot de sens proche. C'est ainsi que nous trouvons, au livre XXII, la *iunctura* suivante : *animo ac uoluntate*, dans un contexte qu'il convient d'examiner.⁴ Nous sommes dans l'hiver 217-216, la situation est difficile pour les Romains. Des ambassadeurs de Naples viennent devant le Sénat, apportant quarante coupes d'or d'un grand poids. Ils expliquent qu'il leur serait agréable de voir le Sénat et le peuple de Rome considérer comme leurs tous les biens des Napolitains. Ils accepteraient ainsi un présent rendu plus grand et plus important qu'il ne l'était en réalité par les sentiments (*animo*) et la volonté (*uoluntate*) de ceux qui faisaient ce don avec plaisir. Le texte qui permet le mieux de comprendre la nuance sémantique différenciant ces deux mots se trouve dans Quintilien :⁵

Ut recte autem finiamus ita fiet si prius in animo constituerimus quid uelimus efficere : sic enim accommodari ad uoluntatem uerba poterunt.

Nous définirons correctement si nous avons décidé auparavant dans notre esprit quel résultat nous voulons obtenir. C'est ainsi que les mots pourront s'adapter à notre volonté.

Pour trouver une bonne définition, il faut donc, selon l'auteur de *l'Institution oratoire*, d'abord réfléchir à son utilisation de façon à faire des mots les instruments de cette intentionnalité. *L'animus* est donc en quelque sorte le laboratoire où se prépare la *uoluntas*, laquelle va mobiliser l'intériorité vers un but précis. Lorsque les ambassadeurs napolitains invoquent *l'animus* et la *uoluntas*, ils veulent souligner que le don qu'ils proposent n'est que la concrétisation d'un état

⁴ Liv. 22.32.8.

⁵ Quint. *inst.* 7.3.21.

d'âme plus général, favorable à la cause romaine. S'il est vrai que la volonté peut être autosuffisante pour s'opposer à la *uis*, elle doit être renforcée par un terme comme *animus*, qui lui donne une profondeur de champ qu'elle n'a pas encore immédiatement par elle-même. Une autre expression livienne intéressante est celle d'*interpretatio uoluntatis*, que l'on trouve en 8.32. En 325 av. J.-C., le dictateur Papius Cursor reproche violemment à Quintus Fabius d'avoir engagé le combat, alors même qu'il le lui avait interdit. « Même si j'étais parti en silence », lui dit-il, « tu aurais dû régler ton jugement sur l'interprétation de ma volonté ». ⁶ On retrouvera chez les juristes ultérieurs cette même expression, mais déjà chez Cicéron, même si elle n'y figure pas à l'identique, la question de l'interprétation de la volonté est centrale, notamment dans le *De inuentione*. Jaillissant de l'*animus*, la *uoluntas* s'inscrit dans le monde à travers des actes et des signes, lesquels occultent sa signification au moins autant qu'ils la révèlent. D'où la nécessité en quelque sorte structurelle de l'interprétation, la *uoluntas* jouant un rôle central dans le fonctionnement de l'intersubjectivité.

On trouve également des éléments intéressants chez Ovide, dont nous sommes déjà essayé de démontrer ailleurs qu'il était capable d'une profondeur philosophique bien supérieure à celle qu'on lui reconnaît généralement. ⁷ Dans la première partie de son œuvre, celle des poèmes érotiques, mais aussi de certains passages des *Métamorphoses*, le poète exhorte à une volonté ferme (*tuta uoluntas, certa uoluntas*), dont le moins qu'on puisse dire est qu'elle n'est pas sous-tendue par des préoccupations de haute moralité. Sur ce point, le changement est radical dans les poèmes d'exil. Dans *Tristes* 2.357-8, se référant à l'art d'aimer, qu'il présente sans doute à juste titre comme l'une des deux causes de son exil, il écrit :

Nec liber indicium est animi, sed honesta uoluntas,
Plurima mulcendis auribus apta ferens.

Ce n'est pas ce livre qui exprime mon âme mais la volonté
[honorable
d'apporter le plus grand nombre d'éléments permettant
[de charmer les oreilles.

Ici encore tout se joue dans le rapport de la *uoluntas* à l'*animus*. Le poète établit une différence entre l'œuvre et l'esprit de celui qui l'a produite. Le livre n'est pas l'expression, l'*indicium* de l'âme, et sur ce point la construction grammaticale se révèle intéressante. Ovide en

⁶ Liv. 8.32.5. Les traductions sont de l'Auteur.

⁷ Voir Lévy 2007b.

effet ne prétend pas que le livre est le signe d'une volonté honorable de présenter mille vers qui charment l'oreille, il soutient que la vérité du livre est dans cette innocente volonté elle-même. Il y a donc trois éléments : l'âme dans son ipséité, l'image qu'elle donne d'elle-même, et la volonté, qui est cette expression de l'âme capable de transcender par sa finalité, le moyen choisi, autrement dit le contenu d'une œuvre, disons légère. Du point de vue de la philosophie de l'art, il s'agit là de quelque chose qui nous semble être d'une extrême importance, en particulier pour l'histoire de l'esthétique. Le paradoxe de l'art réside dans l'autonomie de la volonté qui se concrétise dans des œuvres susceptibles d'apparaître comme étant en contradiction avec ce qu'est l'âme de l'auteur. Il s'agit donc dans les ouvrages d'exil de moraliser la volonté, autrement dit de faire qu'elle soit éthique, non plus seulement dans les intentions, mais dans l'actualisation de celle-ci. En même temps qu'il affirme l'unité de son œuvre, le poète prend acte du rejet qu'avait suscité son œuvre érotique et il signale qu'il a changé, sans pour autant se renier. D'où ce concept si intéressant d'*officiosa voluntas*, qui exprime la fonction désormais éthique dévolue à une volonté qui se donne pour mission d'accomplir les *officia*, les devoirs de l'éthique sociale. On admirera au passage la précision du langage. L'*honesta uoluntas* se référerait à l'intentionnalité, l'*officiosa uoluntas* attribuée à la volonté le caractère de l'*officium*, qui s'inscrit dans un réseau relationnel donnant à l'éthique un caractère concret. Il convient de signaler que, si *honesta uoluntas* se trouve chez Sénèque,⁸ *officiosa uoluntas* est une invention d'Ovide et qu'elle ne sera reprise par personne après lui. Signe qu'il y avait dans cette expression une forme de violence faite au langage. Il n'est pas interdit d'imaginer que le facétieux poète d'autrefois, encore présent dans les lamentations d'exil, sous-entendait délicatement que, dans cette soumission de sa *uoluntas* à l'*officium* il y avait une part de contrainte intériorisée. Il revenait en tout cas à Ovide, qui avait fait de la *uoluntas* l'arme privilégiée de l'érotisme, de lui donner un sens radicalement nouveau, dont la sincérité peut évidemment être mise en doute, mais qui définit une nouvelle *persona* du poète.

Rappelons enfin que chez les autres poètes élégiaques *uoluntas* est ou bien totalement absente (Properce, Tibulle) ou bien rare : une seule occurrence chez Catulle, et encore s'agit-il de la *uoluntas caelitim*.⁹ Dans l'autre camp, chez Virgile, considéré comme le poète officiel du régime augustéen, le décompte ne manque pas d'intérêt. Il y a cinq occurrences du terme dans l'*Enéide*. Deux d'entre elles concernent la volonté divine. En 12.808, c'est de la volonté de Jupiter qu'il s'agit. Quelques vers plus haut, en 12.647, le poète évoquait

⁸ Sen. ep. 6.3.

⁹ Cat. 11.13-14.

la volonté des dieux d'en haut, hostiles à Turnus. Pour ce qui est de la volonté humaine, on trouve à deux endroits l'expression *certa uoluntas*, la première fois dans le contexte des amours d'Énée et de Didon, pour exprimer la décision ferme de convoler en justes noces, on sait ce qu'il en fut. La deuxième référence se trouve dans la descente aux Enfers, lorsque la Sibylle s'adresse à Musée pour lui demander où se trouve Anchise. Musée répond que les ombres n'ont pas de séjour, mais, ajoute-t-il : « vous si votre cœur le veut, franchissez cette colline et je vous mettrai sur un chemin facile ».¹⁰ L'association de *uoluntas* et de *cor* dans ce dernier exemple n'est pas sans faire penser à celle du même terme avec *animus* chez Tite Live.

Dans la littérature des débuts du principat, la *uoluntas* apparaît donc comme une notion extrêmement malléable, pouvant prendre des orientations différentes, selon qu'elle désigne, et ces acceptions ne sont pas exclusives l'une de l'autre, ou bien le principe d'autonomie contre des forces extérieures ou contre la passion, ou bien le support de l'éthique sociale, ou encore le fondement de toute détermination. Son absence chez les élégiaques, si l'on fait exception d'Ovide, toujours exceptionnel, nous apparaît en tout cas comme un signe. Pour les jeunes poètes épris de plaisir, au moins le disaient-ils, et désireux d'oublier la guerre civile, la *uoluntas* devait apparaître comme un terme daté. Elle rappelait une époque où la conception du sujet était liée à une tension vers une finalité politique et donc à un dépassement de soi, à l'abri duquel les élégiaques estimaient que la *recusatio* de toute ambition devait les mettre à l'abri.

Nous en arrivons donc à Lucain. Quelques mots pour rappeler sa situation générale dans l'histoire de la poésie et de la philosophie romaine. Elève de Cornutus, neveu de Sénèque, Lucain avait incontestablement une bonne connaissance du milieu stoïcien romain. D'où la tentation de voir dans la *Pharsale* un poème inspiré par la doctrine du Portique et une querelle devenue classique, autour de cette relation au stoïcisme. Les arguments en faveur d'un Lucain stoïcien ne manquent pas, ils ont été défendus par toute une série de savants, notamment par M. Billerbeck,¹¹ dans un article qui a identifié tous les thèmes stoïciens présents dans la *Pharsale*. Mais, les opposants à cette thèse objectent, non sans raison, que cette épopée est pleine d'allusions à la jalousie des destins et à la perfidie des dieux, ce qui cadre assez mal avec la conception stoïcienne d'un logos fondamentalement bon, qui aurait conçu le monde comme « la cité commune des hommes et des dieux ». D'une manière générale on s'accorde cependant, avec des nuances, à voir dans Caton la figure du sage stoï-

¹⁰ Verg. *Aen.* 6.675 *sed uos, si fert ita corde uoluntas, | hoc superate iugum, et facili iam tramite sistam.*

¹¹ Billerbeck 1986.

cient et dans Pompée, dont l'image ne cesse d'acquiescer de la grandeur, celle du *proficiens*. L'interprétation de Narducci,¹² selon qui Lucain adapterait à l'horreur de la guerre civile les arguments anti-providentialistes ne nous convainc pas totalement. Nous ferons à ce sujet une seule remarque. On trouve chez Sénèque, dans la lettre 53.11 l'idée, juste esquissée, que l'homme peut s'élever au-dessus d'un dieu :¹³ « Il est un point par où le sage dépasse dieu, celui-ci doit à sa nature de ne point connaître la crainte, notre sage le doit à lui-même ». À notre connaissance, il n'y a pas d'autre texte stoïcien qui nous ait transmis ce type de réflexion, mais on ne peut pas exclure qu'il ait circulé dans le stoïcisme impérial. En tout cas, il n'y a rien d'in vraisemblable à imaginer que Lucain ait entendu de son oncle, ou de quelqu'un qui partageait ses idées, cette affirmation de la supériorité absolue de l'être humain, le seul capable non seulement de comprendre le monde, mais également de se hisser par lui-même là où les dieux sont depuis toujours installés par leur nature. Une sorte de supra-humanisme, en quelque sorte. Si l'on admet cette hypothèse, on peut lire la *Pharsale* comme une forme de *disputatio in utramque partem*, dans laquelle tout ce qui est dit contre les dieux et contre le destin se trouve contrebalancé par le combat d'un homme, Caton, pour parvenir à cet au-delà du divin dont parlait l'oncle de Lucain. Toutefois, on se trouve alors confronté à une objection de taille qui ne semble pas avoir frappé les commentateurs : Lucain, le poète de la liberté, et d'abord de la liberté républicaine, le neveu de Sénèque, n'emploie jamais le terme *uoluntas* ni même l'adjectif *uoluntarius*. Sur ce point son Caton est conforme à celui du *De finibus*, dont nous avons souligné qu'il s'abstenait d'utiliser ces mots. Cela pose deux problèmes au moins : comment le poète exprime-t-il la volonté sans se référer explicitement au terme qui la désigne ? Par ailleurs, quelles sont les conséquences philosophiques que l'on peut tirer de cette absence ?

Nous commencerons par les formes impersonnelles et d'abord par *sponte*, relativement fréquent, dont il faut remarquer qu'il s'agit de l'un des mots clés du poème de Lucrèce, chantre d'un monde dans lequel il n'y a pas de providence. A titre d'exemple, en 2.1090-2 :

Quae bene cognita si teneas, natura videtur
libera continuo, dominis privata superbis,
ipsa sua per se sponte omnia dis agere expers.

Si tu as bien compris cela, sur le champ la nature t'apparaît

¹² Narducci 1979.

¹³ Sen. ep. 53.11-12 *aliquid quo sapiens antecedit deum : ille naturae beneficio non timet, suo sapiens. Ecce res magna, habere inbecillitatem hominis, securitatem dei. Incredibilis philosophiae vis est ad omnem fortuitam vim retundendam.*

aussitôt dans sa liberté, délivrée de maîtres arrogants,
réalisant toute chose par elle-même, sans être soumise
[à des dieux.

La nature lucrétienne agit *sponte*, précisément parce qu'aucune raison ne lui est inhérente, qu'elle n'est rien d'autre que le mouvement atomique en tant qu'il crée le monde, le régit et finit par le détruire. L'allusion à l'absence de maîtres arrogants (*dominis superbis*) est évidemment relative aux dieux de l'épicurisme, qui n'interviennent pas dans la conduite du monde. Il est d'autant plus surprenant de voir *sponte* si fréquemment utilisé par Lucain. À titre d'exemple, évoquant la trêve du triumvirat, le poète écrit en 1.98-100 :

temporis angusti mansit concordia discors
paxque fuit non sponte ducum ; nam sola futuri
Crassus erat belli medius mora.

La concorde dans le désaccord dura peu de temps
et ce n'est pas à l'initiative des chefs qu'il y eut cette paix. En effet,
la médiation de Crassus était la seule à retarder la guerre.

Le retard dans le déclenchement de la guerre civile n'est donc pas dû à la bonne volonté des deux chefs, Pompée et César, mais à la présence d'un médiateur, Crassus, comparé à un isthme coupant les ondes et séparant deux mers.¹⁴ Lucain n'emploie pas le terme fort qui serait *uoluntas*, il se contente de *sponte* qui est l'expression d'un mouvement libre de toute causalité extérieure. La nuance qui existe entre *sponte* et *uoluntas* nous renvoie à un passage de Sénèque, dans *ep.* 95.9. Contrairement aux autres arts, comme la grammaire ou la médecine, l'art de vivre, dit-il, attribue une plus grande responsabilité à la faute volontaire. Le parallélisme parfait entre les deux parties de la comparaison ne peut pas dissimuler que *sponte* est du mauvais côté. On notera en effet que Sénèque évite d'utiliser *uoluntas* quand il s'agit une faute relative à l'art de vivre et que c'est sa propre opinion qu'il exprime :

in illis excusatius est voluntate peccare quam casu, in hac maxima culpa est sponte delinquere.

Autre particularité, l'emploi de l'expression *sponte deum*, que Lucain est le seul des grands poètes à utiliser. Ainsi en 1.234, où l'intention des dieux n'est qu'une hypothèse dans une forme d'alternative, la seconde hypothèse étant l'action purement physique du vent. Dans un

¹⁴ Sur le personnage de Crassus chez Lucain, voir Berstein 2011, 270-2.

cas comme dans l'autre, ce qui est pris en compte, c'est une causalité purement mécanique.¹⁵

Même absence de clarté en 4.183-4. Nous nous trouvons là dans une scène de fraternisation où, contrairement aux ordres de César, les soldats, parce qu'ils reconnaissent dans le camp adverse des parents des amis, s'élancent vers eux non pas pour les massacrer mais pour les embrasser :

Fletus quid fundis inanes
nec te sponte tua sceleri parere fateris ?

L'interprétation de ce vers pose problème. Il est traduit par Bourgey de la manière suivante :¹⁶

pourquoi répandre des larmes vaines
et ne pas avouer que tu cèdes volontairement à un crime ?

Rendre ici *sponte* par 'volontairement' nous semble particulièrement inadéquat. Deux interprétations nous paraissent pouvoir être possibles :

pourquoi verses-tu des larmes vaines
et n'avoues-tu pas que c'est de toi-même que tu obéis à un crime ?

Ou bien :

pourquoi verses-tu des larmes vaines
et n'avoues-tu pas de toi-même que tu obéis à un crime ?

L'impression de confusion est, nous semble-t-il, artistiquement entretenue par cette ambiguïté. *Sponte* a pour fonction de souligner que l'on prend l'initiative d'un mouvement sans que la nature de celui-ci soit clairement exprimée et sans que son usage détermine clairement le contenu de la communication. En fait, c'est César qui va donner tout son sens à *sponte*, celui d'une dynamique qui ne connaît aucune borne et qui va même jusqu'à inverser le rapport entre les hommes et les dieux. C'est lui qui, allant jusqu'à estimer que c'est sa présence qui manque aux dieux et non l'inverse, ose dans sa *temeritas* affronter spontanément, embarqué sur une embarcation exiguë, les vagues d'un passage redoutable (5.499-502) :

¹⁵ Luc. 1.233-5 *iamque dies primos belli uisura tumultus | exoritur ; sed sponte deum, seu turbidus Auster | inpulerat, maestam tenuerunt nubila lucem.*

¹⁶ Luc. *Bell. Civ.* t. 1, livres I à IV, texte établi et traduit par Bourgey 1926.

dum se desse deis ac non sibi numina credit,
sponte per incautas audet temptare tenebras
quod iussi timuere fretum, temeraria prono
expertus cessisse deo...

Croyant que c'est lui qui manquait aux dieux et non pas que leur
[puissance lui faisait défaut,
il ose prendre l'initiative de défier, impudent, les ténèbres,
ce détroit que les autres avaient craint, malgré les ordres,
d'affronter, sachant par expérience que les actes d'audace
[prospéraient avec la faveur des dieux.

La *temeritas* est, dans le vocabulaire philosophique cicéronien, le fondement de la perversité, c'est une force qui va, sans être arrêtée par quelque norme morale que ce soit. *Temeritas*, *audacia*, sont des éléments fondamentaux dans la construction rhétorique de la monstruosité politique. Or ici, les dieux sont du côté de la témérité, ce qui évidemment, du point de la doctrine stoïcienne est une pure aberration. Mais on ne doit pas oublier que c'est César qui parle, l'homme de la *uirtus temeraria*, autrement dit celui qui inverse toutes les valeurs et qui substitue à la *uirtus* perçue comme la perfection de la raison celle qui n'est que l'expression absolue du désir de puissance.¹⁷

Nous ne dirons que quelques mots de *placet*, qui dans le langage institutionnel latin, renvoie à une instance souveraine de décision. *Placet* indique plus une instance de décision que la volonté elle-même. Nous en avons un bon exemple, en 7.107-9, au moment où les soldats et Cicéron lui-même, pourtant généralement lent à se décider, pressent Pompée d'engager le combat et de vaincre promptement César.¹⁸

Placet haec tam prospera rerum
tradere Fortunae, gladio permittere mundi
discrimen ; pugnare duces quam uincere malunt.

On est déterminé à remettre notre prospérité actuelle
au hasard et à laisser l'épée décider du sort du monde ;
les hommes préfèrent voir leurs chefs se battre que gagner.

Le *placet*, qui peut parfois être construit avec un datif est ici utilisé de manière absolue. Il s'agit donc de la décision séparée du décideur, d'un effacement au moins stylistique du sujet. La volonté n'apparaît

¹⁷ Sur le trio Pompée, César, Caton, voir Thorne 2011, 374-81.

¹⁸ Luc. 7.108. Sur Cicéron dans cette épopée, voir Narducci 2003.

qu'à la fin comme une instance collective, *malunt*, qui fait le mauvais choix, celui d'envoyer le chef combattre immédiatement plutôt que de construire la victoire la moins sanglante possible.

Cela nous conduit à examiner les emplois du verbe *uolo* dans la *Pharsale*. Commençons par l'épisode célèbre où Metellus veut s'opposer à ce que César ne pille le trésor public.¹⁹ Celui-ci le menace de mort et c'est alors que Cotta demande à Metellus de renoncer à son opposition :

Libertas, inquit, populi quem regna coercent,
 Libertate perit, cuius seruaueris umbram
 si quidquid iubeare uelis. tot rebus iniquis
 paruimus uicti ; uenia est haec sola pudoris
 degenerisque metus, nullam potuisse negari.

Lorsque des peuples, dit-il, sont opprimés par des rois, la liberté se détruit par la liberté même ; vous en conserverez l'ombre, si voulez tout ce qu'elle exige. Vaincus, nous avons subi tant de lois injustes ! La seule excuse que peut avoir ce déshonneur et cette crainte infâme, c'est l'impuissance de résister.

On a rapporté ces vers à des passages de Sénèque dans lesquels on trouve l'association de *parere, imperare, iubere*.²⁰ L'esprit est néanmoins différent, car contrairement au philosophe stoïcien, Metellus incite à une attitude possibiliste dans laquelle la seule occurrence de *uolo* incite à la soumission à la loi du plus fort.

Mais le passage le plus significatif est celui que nous trouvons en 5.307, où l'anaphore de *uult*, confirme que César est l'homme de la volonté, mais d'une volonté dont la raison d'être se trouve dans la violence comme déchainement de l'irrationnel :

uult omnia certe
 a se saeua peti, uult praemia Martis amari ;
 militis indomiti tantum mens sana timetur.

Il veut que, sans hésitation, ils lui demandent de les laisser commettre toute atrocité, il veut que les récompenses de la guerre soient convoitées ;
 il ne craint qu'une chose : la santé mentale des fiers soldats.

¹⁹ Luc. 3.145-9.

²⁰ Voir *tranq.* 5.3 et *benef.* 3.20.2.

Ce que César craint, ce n'est pas la sauvagerie des soldats, mais l'idée qu'ils puissent faire preuve d'une *sana mens*. Cette expression se trouve, et cela n'a rien de surprenant chez Sénèque :²¹

Fateor ; sed manebit illi persuasio eadem, nihil illorum malum esse nec dignum ad quod mens sana deficiat.

Face à cette subversion césarienne de la volonté, que trouvons-nous dans le langage de Caton ?

De toute évidence Lucain évite de faire de celui-ci l'homme de la *uoluntas* stoïcienne. Le passage le plus significatif nous paraît celui où il répond aux tergiversations de Brutus, qui hésite à s'engager dans la guerre civile. Caton commence par une proposition qui correspond à la pure orthodoxie stoïcienne : la vertu ira sans hésiter là où l'entraîne les destins.²² La suite est plus surprenante, puisqu'elle impute aux dieux la responsabilité d'avoir fait de lui aussi un coupable : *crimen erit superis et me fecisse nocentem*. Mais c'est le vers suivant (2.289) qui nous intéresse tout particulièrement :

sidera quis mundumque uelit spectare cadentem
expers ipse metus ?

qui voudrait voir en spectateur les étoiles et le monde
s'effondrer
tout en n'éprouvant aucune crainte ?

Rappelons que la crainte est dans le stoïcisme l'une des quatre passions négatives fondamentales, dont le sage est complètement libéré. Le subjonctif potentiel de *uelit* montre que cette attitude n'est pas impossible, que ce type de *uoluntas* n'est pas impensable, mais Pompée n'y adhère pas. Tout en n'ignorant pas ce que prescrit le dogme, il décide qu'il ne peut être respecté lorsque le monde entier est en train de s'effondrer. Caton se tient à distance de l'usage courant, autrement dit indifférencié, du verbe *uolo* et de la perfection éthique que suppose la *uoluntas* stoïcienne. Il est question dans l'épopée des ordres de Caton,²³ mais jamais de la volonté qu'il imposerait.

Nous n'avons donné qu'une vision partielle de la richesse des emplois de *uolo* et de *uoluntas* pendant toute cette période. L'impression qui prévaut est celle d'une expérimentation linguistique à la fois individuelle et collective. Sans jamais parvenir à la clôture du concept, la langue latine, à travers ses expressions mais aussi ses silences, es-

²¹ Ep. 74.32.

²² Luc. 2.287 *sed quo fata trahunt uirtus secunda sequetur*.

²³ Luc. 2.339 et 9.761.

quisse et parfois souligne des orientations sémantiques différentes, voire opposées. La relation de la volonté au sujet, à travers les notions d'*animus* et de *cor*, apparaît donc comme un chantier ouvert que ces poètes et ces philosophes ont légué aux générations ultérieures qui, à travers ces approximations successives, ont construit la conception occidentale de la volonté.

Bibliographie

- Berstein, N.W. (2011). « The Dead and their Ghosts in the *Bellum Ciuile* ». Asso, P. (ed.), *Brill's Companion to Lucan*. Leiden ; Boston : Brill, 257-79.
- Billerbeck, M. (1986). « Stoizismus in der römischen Epik neronischer und flavischer Zeit ». *ANRW*, II.32.5, 3116-315.
- Bourgery, A. (1926). *Lucain, "La guerre civile"*. T. 1, livres I à IV. Texte établi et traduit par A. Bourgery. Paris : Les Belles Lettres.
- Inwood, B. (2000). « The Will in Seneca the Younger ». *Classical Philology*, 95, 44-60.
- Lévy, C. (2007a). « Cicéron, *De fato* 9-11 ». *Lexis*, 25, 17-34.
- Lévy, C. (2007b). « Aimer et souffrir : quelques réflexions sur la philosophie dans le boudoir de l'*Ars Amatoria* ». Boulègue, L. ; Lévy, C. (éds), *Hédonismes*. Lille : Presses Universitaires du Septentrion, 161-72.
- Narducci, E. (1979). *La provvidenza crudele. Lucano e la distruzione dei miti augustei*. Pisa : Giardini.
- Narducci, E. (2003). « Cicerone nella *Pharsalia* di Lucano ». Narducci, E. (a cura di), *Aspetti della fortuna di Cicerone nella cultura latina*. Firenze : Le Monnier, 78-91.
- Nussbaum, M. (1994). *The Therapy of Desire*. Princeton : Princeton University Press.
- Thorne, M. (2011). « Memoria Redux : Memory in Lucan ». Asso, P. (ed.), *Brill's Companion to Lucan*. Leiden ; Boston : Brill, 363-81.

Paradeigmata voluntatis

All'origine della concezione moderna di volontà

a cura di Elisabetta Cattanei e Stefano Maso

Une volonté sous condition ? Un commentaire d'Epictète, Entretiens 1.12.7-19

Valéry Laurand

Université Bordeaux Montaigne, France

Abstract Through a commentary on a text by Epictetus (*Diat.* 1.12.7-19), I would like to study the Greek (and Stoic) concepts that allow us to speak and think about the freedom of a will that is grappling with the thought (and reality) of fate. My thesis could be expressed as follows: even if destiny gives a framework to the will and to actions, and to the conditions of these, the will is still configured by a prior, almost prejudicial choice, a first choice which is also the choice of oneself. This is witnessed by the *prohairesis* in Epictetus, which is in each person the instance of this choice, an instance to the completion of which all apprentice philosophers work: this is their project – to become free by discovering the freedom of this faculty of choice. Therefore, if he cannot change the context of the will, the framework of his action, every apprentice philosopher is called upon, in contrast, to modify 1) his internal disposition towards events; 2) the consequences of his actions.

Keywords Prohairesis. Epibole. Events. Fate. Choice.

Sommaire 1 Introduction. – 2 Le projet initial (*epibole*) : la libre collaboration au destin. – 3 Vouloir en contexte. – 4 Cadre de la volonté et configurations événementielles.

1 Introduction

Je voudrais, à travers le commentaire d'un texte d'Epictète (*Diat.* 1.12.7-19), étudier les concepts grecs (et stoïciens) qui nous permettent de parler et de penser la liberté d'une volonté aux prises avec la pensée (et la réalité) du destin. Ma thèse pourrait s'exprimer ainsi : si le destin donne un cadre à la volonté et aux actions, et aux



Edizioni
Ca' Foscari

Lexis Supplementi | Supplements 5

Studi di Filosofia Antica | Lexis Ancient Philosophy 2

e-ISSN 2784-9759 | ISSN 2784-9201

ISBN [ebook] 978-88-6969-583-4 | ISBN [print] 978-88-6969-584-1

Peer review | Open access

Submitted 2021-04-26 | Accepted 2021-11-23 | Published 2021-12-13

© 2021 | Creative Commons Attribution 4.0 International Public License

DOI 10.30687/978-88-6969-583-4/009

conditions de celles-ci, la volonté se trouve configurée par un choix préalable, presque préjudiciel, premier choix qui est, aussi, un choix de soi : ce dont témoigne la *prohairesis* chez Épictète, qui est en chacun l'instance de ce choix, instance à l'achèvement de laquelle travaille tout apprenti philosophe : c'est là son projet - devenir libre en découvrant la liberté de cette faculté de choix. Dès lors, s'il ne peut changer le contexte de la volonté, le cadre de son action, tout apprenti philosophe est appelé en revanche à modifier 1) sa disposition interne à l'égard des événements ; 2) les conséquences de ses actions. Voici le texte :

πάντα οὖν ταῦτα ὁ καλὸς καὶ ἀγαθὸς ἐπεσκεμμένος τὴν αὐτοῦ γνώμην ὑποτέταχεν τῷ διοικούντι τὰ ὅλα καθάπερ οἱ ἀγαθοὶ πολῖται τῷ νόμῳ τῆς πόλεως. ὁ δὲ παιδευόμενος ταύτην ὀφείλει τὴν ἐπιβολὴν ἔχων ἐλθεῖν ἐπὶ τὸ παιδεύεσθαι ἄπως ἂν ἐποίμην ἐγὼ ἐν παντὶ τοῖς θεοῖς καὶ πῶς ἂν εὐαρεστοίην τῇ θείᾳ διοικήσει καὶ πῶς ἂν γενοίμην ἐλεύθερος; ἐλεύθερος γὰρ ἐστίν, ᾧ γίνεται πάντα κατὰ προαίρεσιν καὶ ὃν οὐδεὶς δύναται κωλύσαι. τί οὖν; ἀπόνοιά ἐστιν ἢ ἐλευθερία; μὴ γένοιτο. μανία γὰρ καὶ ἐλευθερία εἰς ταῦτόν οὐκ ἔρχεται. ἄλλ' ἐγὼ θέλω πᾶν τὸ δοκοῦν μοι ἀποβαίνειν, κἂν ὀπωσοῦν δοκῇ. μαινόμενος εἶ, παραφρονεῖς. οὐκ οἶδας, ὅτι καλόν τι ἐλευθερία ἐστὶ καὶ ἀξιόλογον; τὸ δ' ὡς ἔτυχεν με βούλεσθαι τὰ [δ'] ὡς ἔτυχεν δόξαντα γίνεσθαι, τοῦτο κινδυνεύει οὐ μόνον οὐκ εἶναι καλόν, ἀλλὰ καὶ πάντων αἰσχιστόν εἶναι. πῶς γὰρ ἐπὶ γραμματικῶν ποιούμεν; βούλομαι γράφειν ὡς θέλω τὸ Δίωνος ὄνομα; οὐ· ἀλλὰ διδάσκομαι θέλειν, ὡς δεῖ γράφεσθαι. τί ἐπὶ μουσικῶν; ὡσαύτως. τί ἐν τῷ καθόλου, ὅπου τέχνη τις ἢ ἐπιστήμη ἐστίν; εἰ δὲ μὴ, οὐδενὸς ἦν ἄξιον τὸ ἐπίστασθαι τι, εἰ ταῖς ἐκάστων βουλήσεσι προσηρμόζετο. ἐνταῦθα οὐ<v> μόνον ἐπὶ τοῦ μεγίστου καὶ κυριωτάτου, τῆς ἐλευθερίας, ὡς ἔτυχεν ἐφεῖταί μοι θέλειν; οὐδαμῶς, ἀλλὰ τὸ παιδεύεσθαι τοῦτ' ἐστὶ μανθάνειν ἕκαστα οὕτω θέλειν ὡς γίνεται. πῶς δὲ γίνεται; ὡς διέταξεν αὐτὰ ὁ διατάσσω. διέταξε δὲ θέρος εἶναι καὶ χειμῶνα καὶ φορὰν καὶ ἀφορίαν καὶ ἀρετὴν καὶ κακίαν καὶ πάσας τὰς τοιαύτας ἐναντιότητας ὑπὲρ συμφωνίας τῶν ὅλων ἡμῶν θ' ἐκάστῳ σῶμα καὶ μέρη τοῦ σώματος καὶ κτήσιν καὶ κοινωνοῦς ἔδωκεν.

Ταύτης οὖν τῆς διατάξεως μεμνημένους ἔρχεσθαι δεῖ ἐπὶ τὸ παιδεύεσθαι, οὐχ ἵν' ἀλλάξωμεν τὰς ὑποθέσεις (οὔτε γὰρ δίδονται ἡμῖν οὗτ' ἄμεινον), ἀλλ' ἵνα οὕτως ἐχόντων τῶν περὶ ἡμᾶς ὡς ἔχει καὶ πέφυκεν αὐτοῖ τὴν γνώμην τὴν αὐτῶν συνηρμωμένην τοῖς γινομένοις ἔχωμεν. τί γάρ; ἐνδέχεται φυγεῖν ἀνθρώπους; καὶ πῶς οἷόν τε; ἀλλὰ συνόντας αὐτοῖς ἐκείνους ἀλλάξει; καὶ τίς ἡμῖν δίδωσιν; τί οὖν ἀπολείπεται ἢ τίς εὐρίσκεται μηχανὴ πρὸς τὴν χρῆσιν αὐτῶν; τοιαύτη, δι' ἧς ἐκείνοι μὲν ποιήσουσι τὰ φαινόμενα αὐτοῖς, ἡμεῖς δ' οὐδὲν ἦττον κατὰ φύσιν ἔξομεν.

Toutes ces choses, donc, l'homme de bien, après les avoir passées en revue, a soumis sa décision à celui qui gouverne toutes choses, comme les bons citoyens à la loi de la cité. Celui qui apprend doit venir à l'enseignement dans cette intention : « comment pourrais-je, moi, suivre en tout les dieux et trouver satisfaction sous le gouvernement divin et comment pourrais-je devenir libre ? ». Il est libre en effet celui à qui tout arrive selon sa *prohairesis* et que rien ne peut entraver.

Quoi donc ? La liberté est-elle absence de raison ?

Cela ne saurait arriver. Car folie et liberté ne vont pas ensemble.

Mais moi je veux que se produise tout ce qui me paraît bon, quel que soit ce qui me paraît bon.

Tu es fou, tu déliras. Ne sais-tu pas que la liberté est une belle chose, digne de considération ? Mais vouloir comme il me vient qu'arrivent les choses qui m'ont paru bonnes sur le coup, cela risque non seulement de ne pas être beau, mais même tout ce qu'il y a de plus honteux. Comment faisons-nous quand il s'agit d'écrire ? Est-ce que je me propose d'écrire comme je veux le nom de Dion ? non : mais on m'apprend à vouloir comment il doit être écrit. Et en ce qui concerne la musique ? Pareil. Et dans tout ce qui concerne un art ou une science ? Sinon le fait de connaître quelque chose n'aurait aucune valeur, s'il s'adapte aux volontés de chacun. Et là, uniquement, à propos du plus grand et du plus important, à propos de la liberté, il m'a été permis de vouloir comme il me vient ? Nullement – mais s'instruire, c'est apprendre à vouloir chaque chose comme elle arrive. Et comment arrive-t-elle ? Comme l'a ordonné l'ordonnateur. Or il a ordonné qu'il y ait été et hiver, fécondité et stérilité, vertu et vice et tous les opposés de ce type, pour l'harmonie du tout, et à chacun de nous il a donné un corps et des membres du corps et des biens et des compagnons.

C'est en nous souvenant de cet ordre qu'il faut aller à l'enseignement, non pas pour changer l'institution des choses (car cela ne nous est pas accordé et ne serait pas mieux), mais pour que, les choses qui nous concernent se comportant comme elles se comportent et sont par nature, nous nous conduisions nous-mêmes en ajustant notre décision aux événements.

Eh quoi ! Est-il possible de fuir les hommes ? Et comment faire ? Mais les changer par notre relation avec eux ? et qui nous le permet ? que reste-t-il alors ou quel stratagème peut être trouvé pour traiter avec eux ? celui par lequel eux ils feront ce qui leur semble – quant à nous, nous n'en seront pas moins en accord avec la nature.¹

1 Epict. *Diat.* 1.12.7-19.

Au début du chapitre 12 des *Entretiens*, Épictète passe en revue cinq pensées à propos des/du dieu(x) : 1. Il n'existe pas ; 2. Il existe, mais est inactif ; 3. Il existe, mais sa providence n'agit que sur les astres ; 4. Il existe, mais sa providence n'agit que de façon générale sur les réalités terrestres et humaines ; 5. Il existe et sa providence agit sur chaque être en détail. La première solution interroge le *telos* qui consiste à suivre les dieux (ἔπεισθαι θεοῖς). C'est la conformité à ce *telos* qui décide ensuite laquelle des solutions restantes est « saine » (ὕγιής) – sensée, raisonnable, pourquoi pas conforme à la santé de l'âme, telle qu'elle est définie comme εὐκρασίαν τῶν ἐν τῇ ψυχῇ δογμάτων² (le bon équilibre des opinions dans l'âme). Si nous adoptons comme *telos* la vie conforme à la divinité, alors 1. elle doit exister ; 2. il doit exister une διάδοσις εἰς ἀνθρώπους ἐξ αὐτῶν (une transmission, répartition, venant des dieux vers les hommes), 3. sa providence s'occupe de chacun en particulier. Cette διάδοσις joue sur plusieurs niveaux : d'abord, elle est un lien spécifique du dieu à chaque homme (Épictète cite le vers de l'*Iliade* : « rien ne t'échappe de mes mouvements »), ensuite elle dessine un ordre des choses, dans lequel tout homme est inséré (ce qui dessine un contexte qui, s'imposant à elle, limite sa volonté), enfin, dans le cadre de la fin poursuivie (« suivre les dieux »), qui elle-même oriente l'acte même de vouloir, cette *diadosis* joue comme norme de cette volonté. Il s'agit, pour celui qui apprend la philosophie, de se donner les moyens d'un équilibre entre ses options philosophiques et ses opinions, sachant qu'à l'école d'Épictète, on choisit résolument comme fin de « suivre le dieu » : dès lors, on peut se demander ce que cela implique quant à la liberté et à la volonté. La réponse tient dans la notion d'une volonté contextualisée, normée, je dirais « conditionnée », dans le sens où le texte dit clairement qu'on ne peut pas tout vouloir n'importe comment : cette modalité du vouloir se définit, dit la suite du texte (au § 20-1), par le verbe προσδέχομαι, accueillir, « se résigner », accepter avec ferveur, avec une tranquille expectative.

Dans ce texte, nous comptons pas moins de cinq manières d'exprimer la notion de « volonté », cinq termes grecs (dont la traduction n'a rien de simple) : γνώμη, que J. Souilhé traduit par 'volonté', et qui serait ici plutôt utilisé dans le sens de 'motion', si l'on en juge par le parallèle avec l'activité des citoyens, ou 'décision' (peut-être plus que 'jugement') dans le second emploi ; ἐπιβολή, qu'après hésitations je traduis finalement par 'projet' ;³ les verbes θέλω et βούλεσθαι, dont les traductions par 'vouloir' et 'se proposer' n'épuisent pas la difficulté ; enfin, *last but not the least*, προαίρεσις, que j'ai préféré ne

² SVF 3, 278.

³ Je rejoins là une traduction déjà proposée par Voelke 1973, 60, et plus particulièrement 140-1, à propos d'Épictète (il parle alors de « projet fondamental »).

pas traduire encore. Il s'agit ici pourtant d'un terme-clef, qui définit rien moins que la liberté, de manière quelque peu paradoxale : « il est libre en effet celui à qui tout arrive selon sa *prohairesis* et que rien ne peut entraver ». Si la *prohairesis* est ici 'faculté de choix' (l'un des sens que donne J.-B. Gourinat au terme chez Épictète),⁴ on peut avoir deux manières de comprendre cette phrase étrange : soit tout arrive selon mon désir, mes choix, ce qui ferait que vraie liberté rimerait avec toute puissance ; soit, si la volonté est conditionnée, et précisément elle l'est. Il faut alors penser que cette 'faculté' de choix est-elle-même singulièrement limitée, tout en étant ce qui définit paradoxalement ma liberté : il suffit en effet que je choisisse ce qui arrive pour que tout arrive selon mon choix. On retrouve là le paradoxe noté par M. Bourbon :⁵

le champ de notre liberté, pour Épictète, s'épuise dans l'usage de cette puissance psychique qu'est la *prohairesis* de sorte que dans un renversement tout à fait remarquable, et non sans paradoxe, la seule manière d'être libre, c'est-à-dire de se soustraire à la contrainte du destin, ne peut consister pour Épictète qu'à épouser ce destin.

C'est ce paradoxe que je voudrais éclairer grâce à ce texte.

2 Le projet initial (*epibole*) : la libre collaboration au destin

L'analogie qu'opère Épictète en début de texte entre l'homme de bien et le citoyen doit retenir notre attention. L'homme de bien a donc « passé en revue » les diverses solutions quant à sa relation au dieu, et il en est arrivé à la conclusion qu'il existe une providence et cette διάδοσις du dieu aux hommes. Si dieu est, il gouverne toute choses par sa providence. La conclusion est : si on doit le suivre, il faut se soumettre. Mais de quel genre de soumission est-il question ? L'analogie éclaire précisément à la fois la *diadosis* et la soumission. Celle de l'homme de bien est comparable à la soumission des bons citoyens à la loi de la cité. Ce qui définit cependant le citoyen est non seulement qu'il est sujet de droit mais collabore (au moins théoriquement, même si, de fait, dans l'empire romain, la chose est plutôt limitée) également à l'établissement de la loi (par un droit de vote, au moins théorique, puisqu'à l'époque d'Épictète depuis déjà longtemps disparu sauf au niveau local). Au fond, le citoyen se soumet à ce qu'il a collaboré à établir. Ailleurs, en 2.10.4, Épictète montre les fonctions propres qui découlent du statut de citoyen (du monde, en l'espèce, mais Épictète part de la

⁴ Gourinat 2005. Bourbon 2019, 156, retient les sens de 'choix', 'faculté de choix'.

⁵ Bourbon 2016, 230, thèse qui a donné lieu à l'ouvrage précédemment mentionné.

notion de citoyen) : le citoyen ne délibère (*bouleuesthai*) jamais comme s'il était isolé, n'a dans cette délibération aucun intérêt personnel, il rapporte tout désir au tout. Dans ce dernier passage aussi l'homme de bien se trouve comparé au citoyen, tandis que le citoyen du monde est « partie dominante » du gouvernement divin, qu'il est capable de comprendre. La soumission à la loi, c'est donc la soumission à ce qu'on a choisi en tant que citoyen, dans l'intérêt de tous. Dans notre texte, l'homme de bien soumet de même sa motion, son jugement, au gouvernement divin, auquel, par définition il participe. C'est là ce qui fait sa liberté politique : le pouvoir de délibérer en assemblée et d'être sujet de droits et de devoirs déterminés par une loi à l'institution de laquelle il a participé. On ne saurait mieux définir d'une part la providence, comme loi du monde, et d'autre part le destin, comme élaboration effective de cette loi,⁶ élaboration à laquelle, consciemment ou non, volontairement ou non, chaque homme collabore. Faire la loi, s'y soumettre, c'est aussi accepter de se soumettre à un certain ordre donné, quitte, en l'acceptant, en le comprenant, à collaborer à un progrès de cet ordre : l'action des hommes, c'est aussi le destin, parce que le destin s'accomplit aussi par elle. Nos actions contribuent à l'expression du destin. Nous dit-on qu'elles étaient prévues de toute éternité et qu'en la providence elles ont la nécessité de propositions parfaitement logiques (même s'il faudrait sans doute affiner cette notion de nécessité qui se donne sous l'aspect d'une loi tout à la fois de la nature et politique – dans une sorte de politisation de la nature) ? C'est bien possible. Il n'en reste pas moins que c'est moi qui pose telle action, fût-elle prévue depuis le début de la *diakosmesis*. J'en suis pleinement responsable. Il y a une différence entre le plan, nécessaire, des propositions et le plan, contingent, des faits : comme l'écrit A. Long,⁷ la providence est peut-être omnisciente, elle n'est pas omnipotente : ses décrets passent par nous, qui les réalisons. Mais pour les réaliser pleinement, c'est-à-dire dans de la manière la plus responsable qui soit, mais aussi la plus libre, il faut se soumettre d'abord à ce qu'on pourrait appeler (avec Épictète dans les *Entretiens* 2.5 ou 1.29, ou avec Marc-Aurèle 10.33) l'« ordre des matières ». Ces matières, dont Épictète dit en 2.5 qu'elles sont indifférentes, mais que leur usage ne l'est pas.

D'où la nécessité, pour « celui qui apprend », de travailler d'abord la disposition dans laquelle il vient aux leçons. Il s'agit de travailler son *epibole*, terme qui n'a rien d'anodin dans un texte stoïcien,⁸

⁶ Cette distinction revenant à celle qui fut proposée par J. Moreau, par exemple, entre « l'histoire comme trame des événements (*Geschichte*) » et « l'histoire comme récit des événements (*Historie*) » (à propos de Diodore Chronos cependant). Voir Moreau 2006, 407.

⁷ Long 1971, 180.

⁸ Inwood 1985, 231, note que la notion chez Épictète peut aider à comprendre le sens que les anciens stoïciens lui donnaient, cependant pas son usage, qui reste, chez notre philosophe, plus lâche.

lorsque l'on sait qu'elle est d'une part impulsion pratique (*horme praktike*), *horme pro hormes* « impulsion avant l'impulsion » :⁹ cette question que doit se poser le disciple est préjudiciable à toute action et en elle-même oriente toute impulsion.¹⁰ Se poser cette question, c'est déjà envisager son action conformément à un projet qui l'informe¹¹ – d'où la question du *comment* (comment agir), sous l'horizon d'une fin (suivre le dieu). Nous avons deux composantes de l'*epibole*, dans un schéma assez conforme à l'interprétation qu'en donne B. Inwood : un *telos* – suivre dieu et un *skopos* – l'action que j'aurai choisie en conformité avec la fin. Mais cette fin par ailleurs doit satisfaire à la fois deux conditions : le contentement (εὐαρέστησις, qui semble être une bonne passion du sage précisément face aux événements *ta sumbainonta*)¹² et la liberté. Ces deux conditions illustrent parfaitement la doctrine dite « compatibiliste » de Chrysippe,¹³ qui maintient la nécessité du destin et la liberté de l'homme au sein de ce nœud de causes, deux conditions qui, on peut le comprendre, ne sont pas si simples à envisager ensemble pour un étudiant philosophe à l'école d'Épictète ! Pour commencer à philosopher, pour apprendre à philosopher, nous dit Épictète, il faut d'abord se poser ce problème, qui engage l'équilibre de l'âme, et qui engage notre manière de vouloir.

A ce problème répond un principe, dont on pourrait dire qu'il constitue la posture essentielle du philosophe : « est libre, donc, celui à qui tout arrive selon sa *prohairesis* et que rien ne peut entraver ». Définition très épictétéenne de la liberté : faire ce que je veux, sans entrave.¹⁴ D'une part, l'individu a le choix de ses actes, il est profondément la cause (on pourrait ajouter en stoïcisme « principale », avec Épictète : « responsable »)¹⁵ de ceux-ci, d'autre part, son action ne rencontre aucun obstacle.¹⁶

Je pense que la question « la liberté est-elle absence de raison ? » est une réaction d'un interlocuteur, « fictif » ou non, d'Épictète. Elle

9 Ar. Did. 9a in Pomeroy 1999.

10 Voir aussi Voelke 1973, 140 « [*epibole*] désigne le *projet* initial à partir duquel se développe tout l'effort philosophique : il faut entrer à l'école du philosophe avec le projet de suivre Dieu et d'accéder à la liberté véritable ».

11 Cf. Inwood 1985, 231-2.

12 Voir Plutarque *de fato* 574d = *SVF* II, 912.

13 Cf. Salles 2001.

14 Voir *Diat.* 4.1.1, la célèbre définition qui ouvre le chapitre consacré à la liberté, Ἐλευθέρως ἐστὶν ὁ ζῶν ὡς βούλεται, ὃν οὔτ' ἀναγκάσαι ἐστὶν οὔτε κωλύσαι οὔτε βιάσασθαι, οὔ αἱ ὀρμαὶ ἀνεμπόδιστοι, αἱ ὀρέξεις ἐπιτευκτικαί, αἱ ἐκκλίσεις ἀπερίπτωτοι (« Est libre celui qui vit comme il veut, qui n'est ni contraint, ni entravé, ni forcé, dont les impulsions ne rencontrent pas d'obstacles, dont les désirs se réalisent, dont les aversions ne trébuchent pas »).

15 Cf. *Diat.* 3.19.1-3.

16 Question que pose Marc-Aurèle dans la pensée 10.33.

constitue une réaction qui entendrait ce principe au premier sens que nous avons dégagé : « faire ce que je veux, sans entrave ». Ce peut être en effet l'expression la plus aboutie du fantasme de toute-puissance : la déraison la plus totale, dans le sens où, précisément, on distingue alors la volonté de toute raison. C'est du reste la définition de la liberté qui est systématiquement écartée lorsque nous faisons cours à des étudiants peu avancés : « Vous penseriez que la liberté, c'est faire ce qu'on veut, et bien non... ». Épictète maintient cependant, contre l'apparence du bon sens, l'énoncé paradoxal de la liberté stoïcienne – si la folie est le fait de l'insensé, la liberté est celui du sage, qui, précisément, est le contraire du fou. L'interlocuteur prend alors au mot ce premier sens : à ce compte, alors, pourquoi ne pas considérer la volonté comme au-dessus de tout destin, de tout contexte, comme une sorte de volonté pure, dont les choix s'incarnent dans des événements qui ne lui préexistent pas mais qui strictement en découlent (et donc s'y ordonnent nécessairement) ? *Ego thelo* : moi, je veux (Épictète souligne avec le pronom personnel cette toute-puissance du sujet voulant), et ce que je veux se produit, ma volonté ne connaît aucune limite. Je veux ce que je veux, ce qui me paraît bon, et je veux que ça se produise. Il est intéressant de remarquer que la volonté est directement visée par l'interlocuteur comme auto-détermination (moi je veux) et effectivité (l'objet de ma volonté vient à l'être). Il ne s'agit pas de penser l'objet de la volonté sans sa traduction effective dans le réel : je pourrais bien vouloir être président de la République ou roi de France, rien ne m'en empêche. Sauf qu'une volonté qui ne s'effectue pas dans un choix et dans un acte n'est qu'une volonté abstraite. L'interlocuteur d'Épictète ne choisit évidemment pas ce terrain-là. Si je suis souverainement libre, si les événements doivent s'accorder à ma *prohairesis*, alors ma volonté doit tout pouvoir, tout déterminer. Vient à l'esprit la figure du tyran qui veut et dont la volonté est accomplie – je veux la mort de Thræsea, et il meurt, je veux la mort de Sénèque, et il meurt, etc.

3 Vouloir en contexte

Épictète montre alors qu'il s'agit là d'une sorte d'inversion entre volonté (*thelo*) et *prohairesis*. La détermination de la volonté se fait sur fond d'un choix premier, fondamental, qui est du reste capacité de choix, d'un choix « ponctuel » dans lequel se réitère à chaque fois le choix de soi-même.¹⁷ Or, si un disciple doit (si tel est son projet en entrant à l'école d'Épictète, si, pour ainsi dire, il se choisit ainsi) suivre le dieu, alors il ne doit pas prendre la liberté à la légère : elle n'est

¹⁷ Bourbon 2019, 174.

une chose « précieuse », digne de considération et de choix, que si elle est 1. effective ; 2. conforme à la fin que l'étudiant s'est prescrite. Pourquoi philosopher si c'est pour vouloir comme un tyran (qui, au demeurant, serait la figure inversée du citoyen) ? Il s'agit de faire preuve d'un vouloir conforme à la loi, un vouloir conforme à la providence. Or ce vouloir ne peut être que contextualisé. Une volonté pure, voire tyrannique, en fait, n'existe pas. Le tyran ne voit pas que sa volonté même est elle-même conditionnée. Il ne peut vouloir hors contexte. C'est ici, je crois, que la différence entre *boulomai* et *ethe-lo*¹⁸ est la plus claire. *Boulomai*, dont l'usage n'est cette fois plus tout à fait l'usage stoïcien classique ou canonique (la *boulesis* est le bon affect, l'*eupatheia* du désir, désir rationnel, désir reconfiguré par la raison) renvoie au « projet », ce que me propose en tant que celui que je suis, ce qui initie mon impulsion. *Boulomai* à ce titre est lui-même reconfiguré par la *prohairesis* : si je me propose d'écrire le nom de Dion (et en grec, il y a plus plusieurs manières de l'écrire suivant sa fonction dans la phrase), alors je dois tenir compte d'un certain nombre de facteurs que je ne choisis pas : mon choix s'inscrit dans un contexte, avec des matières (les lettres) et un ordre (celui qui résulte de l'orthographe et de la grammaire). Je peux bien écrire Dion comme je le veux, en multipliant les solécismes, ou en inventant une orthographe phonétique approximative, il restera qu'il sera mal écrit et que ce ne sera, de fait, pas le nom de Dion, mais de quelqu'un d'autre. Il s'agit alors d'un vouloir qui rate et sa cible et sa fin : un *thelein* qui raterait le *boulomai*. *Boulomai*, en tous les cas dans ce texte, me semble impliquer cette prise en considération du contexte. Avec les exemples de la musique (il faut ajouter au moins la

18 Je reste à ce titre réservé sur l'interprétation de Monteils-Laeng 2014, 379, de deux phrases de notre passage à propos de la *boulesis* : précisément, ici, *boulesis* ne renvoie pas « à une instance désirante neutre, voire aux caprices de l'insensé [c'est précisément l'inverse], à un désir tyrannique, aveugle et ignorant qui voudrait que les choses s'accordent à ce qu'il veut, plutôt que de s'accorder lui-même aux choses extérieures » (L. Monteils-Laeng cite alors 1.12.14). La suite de son propos ne voit pas la distinction entre les deux verbes βούλομαι et ἐθέλω qu'opère le passage qu'elle cite : « Comble du paradoxe, *boulesis* peut être associée aux évaluations faussées qui sont à la source des *pathe* » : précisément, dans le passage qu'elle cite (1.27.10-11), c'est ἐθέλω qui renvoie à la source des passions (αὕτη γὰρ γένεσις πάθους θέλειν τι καὶ μὴ γίνεσθαι), dans ce passage, la βούλησις a un usage très différent : ἔνθεν ἂν μὲν δύναμαι τὰ ἐκτός μετατιθέναι πρὸς τὴν βούλησιν τὴν ἑμαυτοῦ, μετατιθημι· εἰ δὲ μὴ, τὸν ἐμποδίζοντα ἐκτυφλώσαι θέλω. πέφυκε γὰρ ὁ ἄνθρωπος μὴ ὑπομένειν ἀφαιρεῖσθαι τοῦ ἀγαθοῦ, μὴ ὑπομένειν περιπίπτειν τῷ κακῷ (« de là, si je peux changer les choses extérieures au gré de ma volonté, je les change, mais sinon, je veux crever les yeux de celui qui m'en empêche. L'homme en effet n'est pas fait pour supporter d'être privé du bien et tomber dans le mal »). Si je peux changer selon ma *boulesis*, je le fais, contre les résistances (notons l'emploi d'ἐθέλω, pour le fantôme de crever les yeux à l'obstacle), parce que je *peux* le faire et parce que c'est ainsi qu'est l'homme. Il reste que la distinction entre les deux verbes est sans doute d'un usage plus souple dans l'œuvre d'Épictète que dans notre texte et dans les passages cités dans cette note : il ne faut donc sans doute pas en faire une règle, cf. Voelke 1973, 131.

prise en compte du rythme, au-delà de la mélodie – les notes et leur enchaînement) et les arts et les sciences, Épictète complique encore le contexte, jusqu'à circonscrire, avec ces derniers, quelque chose comme une réalité objective, sur laquelle porte ma volonté et la nécessité, qui est liée à cette réalité, d'apprendre à vouloir. Philosopher revient à apprendre à vouloir, c'est-à-dire aussi, négativement, à ne pas vouloir « au petit bonheur » comme le traduit joliment J. Souilhé. Ce qui implique d'apprendre ce qui par nature échappe au vouloir, ce qui, au-delà de moi-même, co-détermine ma volonté, sous peine d'en rester à une sorte de subjectivisme qui, en fait, ne détermine rien d'autre que moi-même, mais un moi vide d'expérience. Ce serait le risque à courir : celui de la perte de soi. Apprendre à vouloir, c'est hausser le vouloir en objet de science et, peut-être alors, la volonté au rang de science. *Boulomai* correctement, c'est-à-dire conformément à un choix premier (*prohairesis*), dont l'*epibole* reste l'esquisse (une sorte d'impulsion initiale vers la réalisation de la *prohairesis*), ce serait savoir *ethelein*.¹⁹ De manière tout à fait intéressante, Épictète joue un sens de ce dernier verbe contre un autre : « accepter », « consentir à » contre « vouloir ». ²⁰ La discipline de ce vouloir ressortit alors naturellement à l'usage des représentations, dont il est question à la fin de ce chapitre. Toute liberté implique une responsabilité : ce qui repose sur le disciple qui a choisi la philosophie, c'est cet usage des représentations.²¹

Or vouloir correctement, c'est « vouloir chaque chose comme elle arrive », vouloir le destin (que je contribue par ma volonté à forger). Ainsi, en revient-on à la première partie du principe premier (la liberté, c'est que tout arrive conformément à ma *prohairesis* et ne pas être entravé) : si je veux ce qui arrive, c'est que mes choix se sont d'abord ordonnés au contexte qui conditionne ma volonté, et ce contexte n'est autre que l'ordre du monde. D'où une récapitulation par Épictète des éléments de cet ordre, qui, tout en constituant le tissu de mon monde, désignent également ce sur quoi nous n'avons aucun pouvoir : ces fameux *ouk eph'hemin*. D'un point de vue cosmologique, d'abord, il y a un cadre dans lequel s'inscrit mon action, que je n'ai pas choisi et sur lequel je n'ai aucun pouvoir, pas même celui de changer le cours des choses (c'est toute la question du troisième mouvement du texte). Ainsi les saisons, et les opposés du même type que le couple antagoniste hiver/été : stérilité/fécondité ou vice/vertu,

¹⁹ Cf. Laurand 2002, 5 et 17.

²⁰ Voelke 1973, 131, considère les deux verbes *ethelo* et *boulomai* comme synonymes chez Épictète. Il les a distingués « en général » (et sans adhésion à cette distinction trop générale !) dans son introduction (5) : « *Thelein* inqûe que le sujet est prêt à, consentant, sans avoir pris une décision particulière, *boulesthai* marque le vœu, la préférence pour un objet déterminé, le choix lié à une délibération ».

²¹ Bénatouïl 2006, le chapitre sur « l'usage des représentations ».

dont l'opposition entre dans le même schéma que l'alternance entre hiver et été : l'hiver est la saison stérile et le vice est l'hiver de l'humaine condition, mais ces oppositions restent essentielles à un ordre harmonieux du monde – voir sur ce point l'*Hymne à Zeus* de Cléanthe, où le dieu ajuste toutes choses, les bonnes comme les mauvaises, et ramène à la mesure tout ce qui est désordonné.²² A. Long voit dans cet hymne, outre l'héritage héraclitéen de l'union par le Dieu des contraires, des échos de la définition zénonienne du *telos* stoïcien ὁμολογουμένως ζῆν. Il se trouve que je dois faire avec ces éléments, avec le vice de la plupart tout en travaillant à ma vertu. Parmi les éléments du contexte, il y a aussi le corps et sa configuration (que je ne peux changer, que je ne choisis nullement) enfin, il y a les choses qui sont en ma possession et ceux qui vivent avec moi – ce que je comprends comme ceux qui partagent ces possessions, ce que fournit la nature aux hommes.

Ce mot, 'possession', κτήσις, doit, dans cette énumération, retenir notre attention, parce qu'il fait écho à son opposé, qu'on trouve quelques lignes plus tard, χρήσις. Épictète dessine un cadre intangible (on ne change pas la configuration du corps comme on ne change pas les saisons). Plus problématiquement sans doute, on ne change pas ce qui nous est donné ni même les autres. On ne les change pas : on en 'use'.

4 Cadre de la volonté et configurations événementielles

On ne change pas ce cadre (j'entends ὑποθέσεις comme ce cadre, cet ordre intangible, ce qui institué par le dieu, et que personne ne peut changer – si chacune de mes actions change pour ainsi dire le cours du destin, je ne peux changer ni le cadre ni le contexte de mon action). D'une part, parce qu'on n'en a pas le pouvoir,²³ d'autre part, parce qu'il est à craindre qu'un changement de cet ordre du monde ne le rendrait pas meilleur, bien au contraire. La providence de Dieu pourvoit et on ne saurait faire mieux.

Mais ne pas changer le cadre ne signifie pas ne pas agir : chaque agent étant cause principale et comme toute cause, il est cause dans

²² Cf. Long 2001, 207. Cf. également, sur notre passage et la référence à l'*Hymne à Zeus*, Long 2002, 153-4.

²³ Ce qui limite d'une certaine façon l'action du citoyen : *mutatis mutandis*, le citoyen du monde n'en peut changer la *politeia*, mais agir dans le cadre de celle-ci, ce qui ne signifie pas cependant qu'il en aille de même pour un régime politique – il existe des constitutions plus ou moins « en progrès » et à faire progresser. Par ailleurs, la lecture de Marc-Aurèle 10.33, permet de comprendre ce qui permet notamment l'action politique, et donc un changement non pas du cadre cosmologique, non pas du contexte dans lequel s'inscrit mon action, mais sans doute du cours des événements.

le monde d'événements incorporels. Rien ne change du cadre dessiné par Épictète : les cycles des saisons, la configuration du corps, le fait que j'acquiesce des choses et que je suis entouré d'autres hommes qui partagent ma condition. Ces éléments de ce cadre étaient présents au temps d'Épictète, ils n'ont guère changé aujourd'hui. Et pourtant, dans ce cadre, se passent, se déroulent, des événements. Il s'agit, par l'usage des représentations d'abord, de bien comprendre le contexte dans lequel je suis inséré, les événements qui m'arrivent, pour pouvoir, en réagissant au contexte, non pas rêver le changer, mais contribuer à écrire une autre histoire.

Dès lors, il faut, avec Épictète, distinguer précisément deux ordres : celui des événements et celui du cadre. Il y a, d'abord, la nature des choses et comment elles se comportent – οὕτως ἐχόντων τῶν περὶ ἡμᾶς ὡς ἔχει καὶ πέφυκεν. Il s'agit là de deux catégories de l'ontologie stoïcienne : l'*ousia* (*pephuken*) et le *pros ti pos echon*, la manière d'être relative. On trouverait chez Marc-Aurèle des échos de cette distinction tout à fait essentielle pour notre propos :

Toujours se souvenir de ceci : ce qu'est la nature du tout, ce qu'est la mienne et la manière d'être de celle-ci par rapport à celle-là [πῶς αὕτη πρὸς ἐκείνην ἔχουσα], de quelle sorte est-elle une partie de quelle sorte de tout.²⁴

Comment l'homme touche au dieu, selon laquelle de ses parties et quand cette petite partie de l'homme est disposée de telle manière [ὅταν πῶς [ἔχη] διακίηται τὸ τοῦ ἀνθρώπου τοῦτο μῶριον].²⁵

C'est le décalage entre sa nature de partie et la relation qu'il entretient avec le tout qui définit l'insensé : c'est ce décalage qui fait qu'il souffre, qu'il hait et qu'il vit encombré d'obstacles qui ne sont que rideaux de fumée et illusions – des pensées vides, des non êtres, précisément.²⁶ En 8.34, Marc-Aurèle prend l'exemple de cet insensé qui croit pouvoir se couper du tout, comme une tête ou une main coupée du corps. Mais l'homme, dit-il alors, a cette possibilité insigne de revenir vers le tout. En 11.8, il revient sur cette possibilité qu'a donnée le dieu à l'homme de redevenir partie : Zeus propose à l'insensé de réduire ce décalage, en lui donnant une chance de revenir à lui-même : l'unité qu'il s'agit de conquérir est tout autant l'unité personnelle que l'unité de la cité du monde. Il s'agit de vivre à hauteur de son rang d'homme, en n'étant pas seulement contraint à être gouverné mais aussi participer activement au gouvernement du monde. Or,

²⁴ Marc-Aurèle 2.9 part.

²⁵ Marc-Aurèle 2.12 part.

²⁶ Voir par exemple Marc-Aurèle 5.33.

s'éloigner, se mettre à part du tout et ici de la société des hommes a une conséquence non négligeable, c'est de changer la nature non de la partie ni de l'homme en tant que partie, mais du rapport entretenu entre le tout et la partie : en termes d'ontologie stoïcienne, on pourrait dire que ce n'est pas l'*ousia* qui est dénaturée, mais la catégorie de la manière d'être relative : πρὸς τι πῶς ἔχον. La partie détachée ne se comporte pas comme partie et en somme ne se comporte pas comme ce qu'elle est. Se détacher, pour l'insensé, c'est un pur non-être – c'est de l'événement et cela ressort du *pros ti pos echon*. L'insensé change non l'ordre du monde, mais sa manière d'être relative à ce monde.

Revenons à Épictète : il s'agit d'analyser et la nature des choses et les événements actuels pour faire un choix en connaissance de cause (étant entendu que ce choix est toujours déjà « catégorisé » par la *prohairesis*). Les événements, incorporels, qui forment pour ainsi dire la prose d'un monde qui ne change pas, ne tissent pas le contexte de l'action – on ne peut réagir aux événements, ils ne sauraient être causes, ni pâtir. Disons plutôt que toute action s'inscrit dans des configurations événementielles et en suscitent d'autres. L'agent ne réagit donc pas aux événements, mais, de sa manière d'être relative aux choses, qui dépend aussi de la manière d'être de ces choses relativement à lui, vont découler un certain nombre de nouvelles conséquences événementielles.

D'où la nécessité de cette attention aux événements, qui consiste à « ajuster notre décision aux événements » (il s'agit ici de la *gnome*, ce que j'ai d'abord traduit par motion, et qui ici, sans invalider ce premier sens, peut sans doute se traduire par « décision »). De même que le cadre constitue et révèle tout à la fois une profonde harmonie (συμφωνία) du tout, il s'agit ici d'harmoniser (συναρμόζω) notre jugement à ces événements – notons qu'il ne s'agit pas de soumettre notre *gnome* à ceux-ci, ce qui ne voudrait rien dire, puisqu'ils sont et demeurent indifférents, il faut seulement adapter notre décision à ces événements : ce qu'on pourrait approcher d'une certaine forme d'*eukairia*.

L'une des figures les plus importantes de cette dernière demeure à mon sens l'action politique. Le dernier paragraphe montre qu'on ne saurait changer autrui – c'est en effet impossible, même s'il s'agit en vérité d'un fantasme des plus répandus. Épictète est sur ce point absolument clair – et partage la même clarté qu'aura Marc-Aurèle sur le même sujet : on ne change pas autrui, ni ses proches, ni ses parents (c'est la suite du texte), ni son conjoint, ni ses amis, ni les individus en général. Le lien social par lui-même ne transforme pas les individus. Il faut alors inventer un 'stratagème' (μεχάνη). Ce mot, chez Épictète, n'a rien d'anodin. Μηχανώμαι signifie « fabriquer avec art, combiner avec adresse, mais aussi machiner (quelque mauvais dessein) ».

Le verbe est utilisé chez Musonius,²⁷ le maître d'Épictète, pour parler de l'action du politique, usage dans lequel les trois sens sont imbriqués. Ici, je pense qu'Épictète a sans nul doute en vue la politique dans la petite cité, qui elle-même est ce « *kateuasma* »²⁸ (objet artificiel), où les liens sociaux sont partiellement régis par la loi. La loi politique me semblerait tout à fait admissible au titre de « stratagème » ici évoqué par Épictète, stratagème pour changer non pas l'autre en tant qu'*ousia*, sa nature, mais sa disposition relative. Plus largement, la politique, et la rhétorique du politique (Chrysippe en effet acceptait que le sage pût faire usage des mots de la foule pour s'adresser à elle et pour son progrès moral) peuvent amener les hommes à penser faire « ce qui leur semble » (au fond, ils n'ont pas choisi la philosophie), lorsque le politique agit, lui, conformément à la nature. Il est un autre stratagème, sans doute moins trompeur : la philosophie, comme « clinique » de l'insensé. Il s'agit non de changer l'autre, mais de l'amener à changer en lui-même ce qu'il peut changer, sa manière d'être. Mais alors, ce n'est plus amener l'autre à faire ce qui lui semble, mais au contraire, à l'amener, peu à peu, par l'apprentissage, par l'exercice, à se transformer, à transformer sa *prohairesis*.

A vrai dire, la fin du chapitre 12 parle plutôt de la seconde voie, la philosophie, et insiste plutôt, puisqu'Épictète s'adresse au disciple, sur la transformation intérieure du disciple : il convient de vivre à hauteur de sa raison pour savoir user de sa faculté de choix. La seconde voie, la politique, n'est qu'à peine effleurée via la notion de '*mechane*' et l'image des bons citoyens. C'est vers Marc-Aurèle qu'il faudra se tourner pour récolter les fruits politiques de la pensée d'Épictète sur la Providence et le destin. Pour ce qui nous concerne aujourd'hui, mon découpage et le commentaire que je propose de ce chapitre ont, je l'espère, permis d'éclaircir la *condition* de la volonté humaine. Elle n'est guère nécessitée, on l'aura compris. Elle ne rencontre aucun obstacle puisque le cadre ne saurait en constituer un, et les événements sont d'une part indifférents, d'autre part également matière à exercer raisonnablement son jugement. Pour qui choisit, avant tout autre choix, la philosophie, la volonté libre est ce qui lui permet sinon de changer l'ordre des choses, du moins d'apporter sa voix, une voix consonante, là où celles de tant d'insensés restent dissonantes (et nécessaires à l'harmonie), à la prose du monde, autrement appelée histoire.

²⁷ Muson. 8.37.4.

²⁸ Voir Ar. Did. dans Pomeroy 1999, 11i, 78-80 ; Marc-Aurèle, 10.33. Cf. Laurand 2005, 87.

Bibliographie

- Bénatouïl, T. (2006). *Faire usage, la pratique du stoïcisme*. Paris : Vrin.
- Bourbon, M. (2016). *De l'unicité à la personnalité. Recherches sur la contribution stoïcienne au concept d'individu* [thèse]. Bordeaux : Université Bordeaux Montaigne.
- Bourbon, M. (2019). *Penser l'individu, genèse stoïcienne de la subjectivité*. Turnhout : Brepols.
- Gourinat, J.-B. (2005). « La *prohairesis* chez Épictète : décision, volonté ou 'personne morale' ? ». *Philosophie Antique*, 5, 93-133.
- Inwood, B. (1985). *Ethics and Human Action in Early Stoicism*. Oxford : Oxford University Press.
- Laurand, V. (2002). « Collaborer avec le destin : un abandon de toute volonté ? ». Cournarie, L. ; Dupond, P. ; Pietri, I. (éds), *La volonté, L'épicurisme antique, Leibniz, Russell...* Paris : Delagrave, 1-19.
- Laurand, V. (2005). *La politique stoïcienne*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Long, A.A. (1971). « Freedom and Determinism ». Long, A.A. (ed.), *Problems in Stoicism*. London : Athlone Press, 173-99.
- Long, A.A. (2001). « The Harmonics of Stoic Virtue ». *Stoic Studies*. 2nd ed. Berkeley : University of California Press, 202-23.
- Long, A.A. (2002). *Epictetus. A Stoic and Socratic Guide to Life*. Oxford : Oxford University Press.
- Monteils-Laeng, L. (2014). *Agir sans vouloir, le problème de l'intellectualisme moral dans la philosophie ancienne*. Paris : Garnier.
- Moreau, J. (2006). « Immutabilité du vrai, nécessité logique et lien causal ». Brunschwig, J. (éd), *Les stoïciens et leur logique*. Paris : Vrin, 404-20.
- Pomeroy, A.-J. (éd., trad.) (1999). *Arius Didymus : Epitome of Stoic Ethics*. Atlanta : Society of Biblical Literature.
- Salles, R. (2001). « Compatibilism : Stoic and Modern ». *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 83(1), 1-23.
- Voelke, A.-J. (1973). *L'idée de volonté dans le stoïcisme*. Paris : Presses Universitaires de France.

Paradeigmata voluntatis

All'origine della concezione moderna di volontà

a cura di Elisabetta Cattanei e Stefano Maso

Cesare, Pompeo, l'elefante e la fortuna

Il volere umano tra natura, società e colpi della sorte nei libri 7-8 della *Storia Naturale* di Plinio il Vecchio

Elisabetta Cattanei

Università di Genova, Italia

Abstract To obtain a complete description of the *paradeigmata voluntatis*, it is necessary to question natural science as well as philosophical and literary documents. Therefore, it becomes interesting to face Pliny the Elder, a contemporary of Seneca. Pliny's attention is turned to man placed in a world where the will of destiny plays an explicit role, in a completely unpredictable game of alternation between positive and negative. A method of investigation is emerging that does not disdain to engage between science and myth, between empirical reality and dreams, between limits and protagonists seeking their overcoming, as in the case of Caesar and Pompey.

Keywords Voluntas. Mens. Virtus. Fortuna. Historia naturalis.

Sommario 1 *Paradeigmata Voluntatis*: la 'scienza naturale' ci dice qualcosa? – 2 Il 'caso' Plinio: uomo, vita, morte e natura. – 3 Il 'metodo' di Plinio: *The Guinness Book of Records* e l'elefante. – 4 Forze di volontà esterne all'uomo: la fortuna, le società, le culture. – 5 Cesare e Pompeo.



Edizioni
Ca' Foscari

Lexis Supplementi | Supplements 5

Studi di Filosofia Antica | Lexis Ancient Philosophy 2

e-ISSN 2784-9759 | ISSN 2784-9201

ISBN [ebook] 978-88-6969-583-4 | ISBN [print] 978-88-6969-584-1

Peer review | Open access

Submitted 2021-04-26 | Accepted 2021-11-23 | Published 2021-12-13

© 2021 | Creative Commons Attribution 4.0 International Public License

DOI 10.30687/978-88-6969-583-4/008

1 **Paradeigmata Voluntatis: la 'scienza naturale' ci dice qualcosa?**

Quali fonti scritte ci permettono di riflettere sui *paradeigmata voluntatis* nel pensiero antico? La letteratura filosofica, certo, a partire dai dialoghi di Platone e dal *Corpus Aristotelicum*, e in particolare la letteratura filosofica romana, che per prima parla di *voluntas*; e però si tratta di una riflessione che rimonta - come è stato scritto - alla «notte (omerica) dei tempi».¹ Anche Omero, dunque, ma non vanno esclusi «i medici ippocratici, Euripide e Tucidide»: più in generale, testi di medicina e di storia, la poesia tragica, comica e lirica di epoca arcaica e classica.² Come sappiamo che, se chi tematizza espressamente la *voluntas*, scrive come Seneca trattati, lettere e tragedie, occorre considerare fonti utili anche queste ultime.³ Poesia, medicina, storia - non solo filosofia, dunque - sono i bacini di testi antichi capaci di farci pensare ai *paradeigmata voluntatis*. E la scienza naturale? Oggi, forse, la interrogheremmo fra le prime, alla ricerca di esempi significativi di analogie e differenza fra «l'agire» - che «accomuna l'uomo a ogni vivente che provveda in qualche modo alla sua sopravvivenza, come insegna Aristotele nel *De motu animalium*» - e il «voler agire in un modo piuttosto che in un altro».⁴ E la scienza naturale romana, coeva a Seneca? Il mio tentativo è quello di includere, fra i testi interessanti per questa ricerca, la *Historia Naturalis* di Plinio il Vecchio: nella disponibilità ad aspettarci che «gli antichi non siamo noi».⁵ Non troviamo infatti nelle sue pagine il rigore proprio delle scienze esatte, e neppure la coerenza dell'argomentazione filosofica, ma infinite descrizioni e curiosità, tutto un mondo di uomini, animali, personaggi storici, e persino soggetti extra-umani, come la Fortuna, dal quale emerge, in fondo, un'indicazione: gli stessi paradigmi della volontà *are such stuff | As dreams are made on*.

1 Cf. De Luise, Zavattero 2019, spec. 7; osserva Maso 2019, spec. 240, a proposito dei protagonisti del *Tieste*: «sembra che entrambi i protagonisti siano indifesi e sorpresi: non appaiono in grado di contrapporre la propria *voluntas* all'esperienza della passione. Sempre che si sia d'accordo nell'intendere, con *voluntas*, la facoltà e insieme la tensione a decidere in modo consapevole il da farsi e a trarne di conseguenza la motivazione per agire».

2 Cf. Barnes 1982, xii.

3 Oltre al sopracitato Maso 2019, cf. Maso 2017, 3-31.

4 De Luise, Zavattero 2019, 7.

5 Sul rapporto di vicinanza-lontananza fra gli Antichi e noi resta insuperato il contributo di Cambiano 1988.

2 Il 'caso' Plinio: uomo, vita, morte e natura

Nella celebre apertura del VII libro della *Storia Naturale*, Plinio il Vecchio descrive l'uomo in una posizione piuttosto scomoda nei confronti della natura, anche della *propria* natura: da un lato, se c'è qualcosa che può indagare la natura e gli esseri viventi, è appunto l'*humanus animus*, tanto che «sembra» (*videtur*) che la natura abbia generato tutto il resto «in funzione dell'uomo» (*cuius causa*); dall'altro lato, *contra tanta munera*, «in cambio di doni così grandi», «essa ha preteso un prezzo alto e crudele, fino al punto che non è possibile dire con certezza se essa sia stata per l'uomo più una buona madre o una crudele matrigna» (*tristior noverca*).⁶ Segue una nutrita serie di esempi di questa crudeltà, che iniziano dalla nudità e il pianto che l'uomo presenta nel momento della nascita - una nudità e un pianto che gli interpreti hanno definito «lucreziani»;⁷ comprendono poi la lentezza e la mollezza con le quali il neonato apprende a camminare, a cibarsi, a stare con il capo eretto, fino alle malattie che può precocemente contrarre, «anch'esse vinte ben presto da nuove sciagure!» - esclama Plinio.⁸

Si tratta di debolezze che risultano molto chiare se si confronta l'uomo con le altre specie viventi, non solo animali irsuti e pennuti, ma anche gli alberi coperti di corteccia; debolezze che hanno indotto molti a pensare che «la cosa migliore fosse non nascere, oppure morire al più presto» (*non nasci optimum aut quam ocissime aboleri*) e che portano Plinio, con evidente simpatia nei confronti di costoro (Sofocle?) a concludere le sue considerazioni iniziali con queste parole:

Solo all'uomo, fra gli esseri viventi, è stato dato il pianto [*luctus*]; solo a lui il piacere [*luxuria*], che si manifesta in infiniti modi [...]; solo a lui l'ambizione, l'avidità, una smisurata voglia di vivere [*ambitio, avaritia, immensa vivendi cupido*], la superstizione, la preoccupazione della sepoltura, e anche di ciò che gli accadrà dopo la morte. Nessuno ha una vita più precaria, né maggiore brama di ogni cosa [*vita fragilior... rerum omnium libido maior*]; nessuno è preda di angosce più disordinate, né di un furore più violento [*pavor confusior... rabies acrior*]. In conclusione, gli altri animali vivono bene tra i propri simili [...]. Invece, per Ercole, all'uomo la

⁶ Cf. Plin. *nat.* 7.1; qui e in seguito si tiene presente la traduzione contenuta in Plinio 1982.

⁷ Cf. e.g. Conte 1982, spec. XXV.

⁸ Cf. Plin. *nat.* 7.1.2-4. Sulla grande fortuna, specie in epoca rinascimentale e moderna, di questa pagina di Plinio, cf. le indicazioni di A. Barchiesi e G. Ranucci, in Plinio 1982, LXVIII.

maggior parte dei mali è causata da un altro uomo [*At Hercule homini plurima ex homine sunt mala*].⁹

La vita umana, che è vista come un intreccio di condizioni naturali, culturali (rappresentate, queste, da costumi ricorrenti) e sociali (l'appartenenza ad una certa comunità, per esempio a un certo popolo), sta senza dubbio sotto il segno della fragilità – *nulli vita fragilior* –, ma di una fragilità in continua tensione con forze interiori smisurate, eccessive, abnormi. Lo stesso si riscontra in un significativo passo di 7.5, che gli interpreti quasi ritengono sprecato perché ricorre nel corso 'di banali aneddoti'.¹⁰ «Insomma, valuterà equamente la vita» – dice Plinio – «chi sarà sempre consapevole dell'umana fragilità» (*Is demum profecto vitam aequa lance pensitabit, qui semper fragilitatis humanae memor fuerit*).¹¹ Questa chiusa – si accennava – si colloca al termine di un bel numero di esempi curiosi e oltretutto ne anticipa altri:¹² la possibilità che una donna incinta abortisca in seguito ad uno sbadiglio, o per via dell'odore di una lampada appena spenta; la morte, che sopraggiunge per il morso del minuscolo dente di un serpente o per il soffocamento causato da un acino d'uva (come capitò al poeta Anacreonte), oppure da un pelo finito nel latte (come capitò al pretore Fabio Senatore); e però, anche qui, quest'accentuazione – sia pure aneddotica e curiosa – della fragilità umana, dalla sua *frivola origo* alla morte «per così poco», viene posta in contrasto con una potenza di azione (anche nefasta: quella di un tiranno o di un carnefice), che proviene all'uomo da un eccesso: il fatto di essere «il più superbo» degli animali (*superbissimi animalium [frivola origo]*), persino di fronte alla fortuna. «Tu che confidi nelle forze del corpo» – scrive Plinio – «tu che afferri avidamente i doni della fortuna [*tu qui fortunae munera amplexaris*], e ti credi non solo suo pupillo, ma addirittura suo figlio, tu che hai l'animo bramoso di potere [*tu cuius imperatoria est mens*], tu che, trionfo per qualche successo ti ritieni un dio, per così poco potevi morire!»:¹³ uno sbadiglio, un acino, un pelo nel latte, quelli che più avanti – mentre tratta di quei *multa fortuita* che sono le somiglianze fra genitori e figli, nonni e nipoti – si possono chiamare i 'capricci' della natura, ma anche della sorte.¹⁴

⁹ Plin. *nat.* 7.1.5.

¹⁰ Cf. Plin. *nat.* 7.5, su cui Ranucci, nota 1 *ad loc.*

¹¹ Cf. Plin. *nat.* 7.5

¹² Cf. Plin. *nat.* 7.6-7.

¹³ Plin. *nat.* 7.5.44.

¹⁴ Cf. e.g. Plin. *nat.* 7.10 (sui capricci della natura) e 7.49 (sui capricci della sorte). Conte 1982, XXVI, spiega efficacemente come la concezione di natura in Plinio sia fortemente antropomorfa, «in quanto per ossessione finalistica riduce a sistema affettivo il quadro dei fenomeni del mondo».

Più avanti Plinio mette a tema un *incertum*, che alcuni giustificano in base «al fatto che ciascuno nasce con un suo proprio destino» (*sua cuique sors nascendi*), mentre altri – come Esiodo – spiegano *fabulose*, «in maniera fantasiosa», attraverso paragoni tra cornacchie, cervi e uomini, e altri ancora motivano ricorrendo alla *scientia sideralis*, l'astrologia: si tratta della durata della vita umana.¹⁵ Mai come a questo proposito si mostra tutta la *mortalitatis inconstantia*, «la mutevolezza della condizione umana»,¹⁶ la sua singolarità e irripetibilità, segnata dalla morte. Uomini come Ettore e Polidamante, o «padroni e schiavi, poveri e re», nascono lo stesso giorno, a volte nelle stesse ore, eppure hanno una sorte completamente diversa:

Precario senza dubbio e fragile [*incertum ac fragile*] è questo dono fattoci dalla natura; la vita è invero un dono meschino [*malignum*], ed è breve anche per quelli che la vivono più a lungo: lo è in ogni caso, se si considera l'eternità del tempo [*universum aevi tempus*].¹⁷

Non solo: le ore dedicate al sonno, gli anni dell'infanzia incosciente, o della vecchiaia incosciente e soggetta alla malattia, rendono breve la vita più lunga e in ogni caso «la natura non ha fatto all'uomo un dono migliore della brevità della vita».¹⁸

E nemmeno la morte è qualcosa di pienamente certo per l'uomo. Dopo aver raccontato le storie di alcuni che ritornarono in vita sul rogo funebre, l'ex console Aviola che bruciò vivo e l'ex pretore Lucio Lamia che, sceso dalla pira, se ne tornò a casa a piedi; prima di proporre tutta un'altra serie di aneddoti su morti solo apparenti, Plinio afferma:

Questa è la condizione umana [*Haec est condicio mortalium*]. Si nasce esposti a queste e analoghe vicende della fortuna [*Ad has et eius modi occasiones fortunae gignimur*], al punto che, per quel che concerne l'uomo, non ci si può fidare nemmeno della morte [*uti de homine ne morti quidem debeat credi*].¹⁹

Tuttavia, persino di fronte alla grande incertezza che ammantava il momento e l'evento della morte – che in realtà è un grande dono per gli uomini, anzi: la «massima felicità» se sopravviene all'improvviso²⁰ – si manifesta nell'uomo per così dire un'energia contrapposta, fatta di

¹⁵ Plin. nat. 7.49.50.

¹⁶ Plin. nat. 7.50.165.

¹⁷ Plin. nat. 7.51.167.

¹⁸ Plin. nat. 7.168.

¹⁹ Plin. nat. 7.53.173.

²⁰ Plin. nat. 7.54.

«vanità» e di un «ardore», una «brama» simile alla «follia», ma anche fatta di «sogno» e di «dolci fantasie».²¹ Plinio la descrive criticando «le varie dicerie sui Mani» e, connessa a queste, l'immortalità dell'anima.²² Eccezionalmente in universale, con un'argomentazione di tipo 'epicureo', anche se poco più avanti cita bizzarramente Democrito fra i sostenitori della resurrezione dei corpi,²³ Plinio afferma:

Tutti, dopo l'ultimo giorno di vita, si trovano nella stessa condizione in cui erano prima del primo giorno; nella morte il corpo o l'anima non hanno alcuna sensibilità più di quanta ne avessero prima della nascita.²⁴

E allora, da che cosa nasce la pretesa di immortalità?

È la solita vanità umana che si proietta anche nel futuro [*Eadem enim vanitas in futurum etiam se propagat*] e inventa per sé una vita che si prolunghi anche nel tempo della morte [*et in mortis quoque tempora ipsi sibi vita mentitur*] ora ammettendo l'immortalità dell'anima, o la metempsicosi [*transfigurationem*], ora attribuendo una sensibilità ai defunti, venerando i Mani e facendo un dio di chi ha cessato ormai anche di essere un uomo.²⁵

Il nostro respiro (*spirandi ratio*) – argomenta di seguito Plinio – non ha nulla diverso da quello di altri animali, oltretutto più longevi, dei quali nessuno «divina» l'immortalità;²⁶ al termine di una piccola raffica di domande retoriche sul corpo o la materia dell'anima, sul luogo in cui risiederebbero il suo pensiero e le sue facoltà sensitive, sull'affollamento del mondo dell'aldilà «dopo tanti secoli» e così via, osserva:

Queste sono invenzioni e sogni puerili dei mortali bramosi di non finire mai [*Puerilium ista delenimentorum avidaeque numquam desinere mortalitatis commenta sunt*]. Una simile vanità [*Similis... vanitas*] spinse Democrito a prescrivere di conservare i corpi umani promettendo che sarebbero resuscitati, mentre lui stesso non è resuscitato. Ma che follia [*insania*] è mai questa?²⁷

²¹ Plin. nat. 7.56.188 (sulla vanità); 54, 189 (sull'ardore, il sogno, la fantasia).

²² Plin. nat. 7.54.188.

²³ Plin. nat. 7.54.189, dove Plinio, come segnala Ranucci nota 1 *ad loc.*, trae l'informazione su Democrito da un frammento delle *Saturae Menippeae* di Varrone.

²⁴ Plin. nat. 7.54.188.

²⁵ Plin. nat. 7.54.188.

²⁶ Cf. Plin. nat. 7.54.188, l. 9: *divinat*, che Ranucci traduce 'predica'.

²⁷ Plin. nat. 7.54.189-90.

E poco più avanti conclude:

Queste molli fantasie [...] fanno perdere il bene maggiore della natura, che è la morte [*Perdit profecto ista dulcedo praecipuum naturae bonum, mortem*].²⁸

3 Il 'metodo' di Plinio: *The Guinness Book of Records* e l'elefante

Che tipo di oggetto di studio è, dunque, l'agire umano per Plinio? E quale metodo di indagine privilegiato impone? Non certo - come si è visto e come lamenta più di un interprete - 'la speculazione astratta': fragilità ed eccessi di superbia e di ardore, incostanza e aleatorietà, singolarità irripetibile, eteronomia rispetto alla natura e alla sorte, mortalità vissuta a fatica, tendenza alla follia, al sogno al fantasticare, fanno sì che la condizione e l'azione umana sfuggano per ragioni 'oggettive' a classificazioni ordinate e ad un'indagine scientifica universale e rigorosa.²⁹ L'innunerevole quantità di costumi e popoli, di lingue, di fisionomie tra gli uomini, che viene assimilata ai «pavoni, alle macchie delle tigri e delle pantere e alle screziature di tanti animali», impone a Plinio di rifarsi agli «autori che citerà in ogni circostanza dubbia», «autori greci, i quali hanno indagato su questi argomenti con maggiore cura e in tempi più antichi» - si legge di nuovo nelle parti iniziali del libro VII.³⁰ Storie documentate, quindi, che possono sembrare prodigiose, straordinarie e «incredibili a molti» (*incredibilia multis*), poiché considerano la natura solo nelle sue parti, «non nel suo insieme» (*non totam*); e però - come si legge oltre, ci si può affidare anche ai «racconti fantastici dei poeti» (*poetica fabulositas*), nei quali si cercano esempi paradigmatici, sempre eccezionali, di uomini di valore.³¹

Nei libri VIII-XI, i libri di zoologia, la ricerca di esempi paradigmatici eccezionali nelle storie di autori antichi si allarga a tutto il mondo animale e si avvale soprattutto di una fitta rete di somiglianze fra animali differenti: in apertura al libro VIII domina l'animale più grande, di cui si sottolinea come sia «vicino alla sensibilità umana» (*proximus humanis sensibus*) - quell'elefante che si vide a Roma a trainare «il carro di Pompeo Magno» - ricorda Plinio - «durante il

²⁸ Plin. *nat.* 7.54.190.

²⁹ Sul 'metodo' di Plinio si può ancora consultare utilmente l'articolo di Vegetti 1981; sul significato dell'«enciclopedismo» pliniano, cf. Conte 1982, XVIII-XIX, XLIV-XLVII.

³⁰ Plin. *nat.* 7.1.6-8.

³¹ Plin. *nat.* 7.29.

trionfo di questo sull'Africa»,³² nel 79 a.C. Qualche pagina più avanti, una *similitudo* con i cammelli permette a Plinio di introdurre per esempio la giraffa, che «fu vista a Roma», invece, «per la prima volta durante i giochi del circo offerti da Cesare quando era dittatore».³³

La descrizione dell'elefante è molto significativa anche come descrizione dell'uomo, anzi della *virtù* umana, scrive Plinio a proposito degli elefanti:

Questi animali comprendono il linguaggio del luogo in cui sono nati ed obbediscono ai comandi, sono capaci di ricordare gli esercizi che hanno imparato ad eseguire, provano desiderio di amore e di gloria [*amoris et gloriae voluptas*]; inoltre, complesso di virtù rare anche nell'uomo, hanno onestà, prudenza, senso di giustizia [*probitas, prudentia, aequitas*], perfino rispetto religioso verso gli astri, venerano il sole e la luna.³⁴

Gli elefanti - continua Plinio - pregano, quando provati dal dolore, supini a terra, gettano erba per aria; gli elefanti si sottomettono docilmente al monarca, quando «piegano le ginocchia di fronte a lui, gli porgono corone».³⁵

Nell'ambito delle relazioni sociali - che fin dall'inizio abbiamo visto essere un punto debole della specie umana, nella quale l'uomo è solo causa di mali per un altro uomo - l'elefante invece eccelle in mansuetudine e calma persino nei confronti del suo nemico, l'uomo stesso: «se un elefante incontra per caso nel deserto un uomo che va semplicemente camminando, si dice rimanga mansueto e calmo e perfino gli indichi la via»; se invece scorge solo l'orma di un uomo, «tremare per la paura di un tranello», si ferma, fiuta, «soffia per la collera», raccoglie della terra dal suolo e la passa a tutto il branco, di compagno in compagno, per avvisare tutti del pericolo.³⁶ Plinio si domanda come gli elefanti «capiscano» (*sciunt*) che gli uomini debbano essere temuti, e arriva ad attribuire loro una sorta di intelligenza capace di prevedere gli eventi, dispensata loro dalla natura: «Perché hanno paura dell'uomo queste belve che tanto gli sono superiori per forza, grandezza, velocità?» - si chiede Plinio, e risponde: «non dobbiamo stupirci: è opera della natura, è la potenza della natura»; gli elefanti «non hanno mai visto ciò che devono temere, ma subito comprendono quando c'è motivo di avere paura», *numquam vidisse*,

³² Plin. nat. 8.2. Una adeguata collocazione di questa vicenda in prospettiva storica e di critica storica è proposta da Citroni Marchetti 2011, 239-47.

³³ Plin. nat. 8.27.69.

³⁴ Plin. nat. 8.1.

³⁵ Plin. nat. 8.1.

³⁶ Plin. nat. 8.5.

*quod debeant timere, et statim intelligere, cum sit timendum.*³⁷ All'interno del branco rispettano le gerarchie, proteggono i giovani, provano senso dell'onore e del pudore:

Non conoscono l'adulterio e neppure le lotte, così funeste agli altri animali, per il possesso delle femmine: eppure non sono insensibili alla forza dell'amore.³⁸

E ancora su questo punto:

Ci furono prove esplicite di amore da parte di tutte queste fiere: la gioia nel vedere una certa persona, le carezze un po' rozze, le monetine ricevute dal popolo, conservate e gettate in grembo all'oggetto del loro sentimento.³⁹

Clementi verso gli animali meno forti, ma in lotta letale con il serpente, addomesticabili, ottimi soldati, gli elefanti vivono due secoli, «mangiano con la bocca, ma respirano, bevono e fiutano con quell'organo che non impropriamente viene chiamato mano» (la proboscide), mostrano «accortezza» (*sollertia*).⁴⁰

The Guinness Book of Records: è così che Italo Calvino ci invitava a considerare la trattazione dell'uomo da parte di Plinio, in una sua deliziosa prefazione.⁴¹ A suo avviso, per Plinio, «il genere umano è una zona del vivente che va definita circoscrivendone i confini: perciò Plinio annota gli *estremi limiti* raggiunti dall'uomo in ogni campo» – dice Calvino; e precisa: 'limiti' e 'trionfi', come quel *record* assoluto, solo apparentemente 'fuori campo', che è l'elefante.⁴²

L'uomo [è ancora Italo Calvino che scrive] smarrito in mezzo al mondo multiforme, prigioniero della propria imperfezione, ha da una parte il sollievo di sapere che anche dio è limitato nei suoi poteri (II 27) e dall'altra ha come suo prossimo immediato l'elefante, che può servirgli da modello sul piano spirituale. Stretto fra queste due grandezze imponenti e benigne, l'uomo appare certo rimpicciolito, ma non schiacciato.⁴³

³⁷ Plin. nat. 8.5.

³⁸ Plin. nat. 8.5.13.

³⁹ Plin. nat. 8.5.14.

⁴⁰ Plin. nat. 8.10.

⁴¹ Cf. Calvino 1982, XII.

⁴² Calvino 1982, XII.

⁴³ Calvino 1982, XV.

4 Forze di volontà esterne all'uomo: la fortuna, le società, le culture

Neppure la fortuna lo schiaccia? O altre forze, che noi oggi chiameremo 'ambientali' o 'socio-culturali'?

L'unico soggetto esplicitamente dotato di *volontà* nel contesto dei libri che stiamo esplorando è, in effetti, la fortuna: *Fortuna... voluit*, in 7.44, è l'unica occorrenza di *velle* o *voluntas* nei nostri libri. Ciò che la fortuna vuole o non vuole si perde in una miriade di piccoli esempi, come il trionfo sui Parti (nel 38 a.C.) del generale Publio Ventidio, che da giovane, invece, subì umiliazioni e ristrettezze; o la vita di Lucio Metello pontefice, «che aveva riassunto in sé le dieci qualità più grandi e belle, nella ricerca delle quali i sapienti passano la vita», ma «passò la vecchiaia privo della vista che aveva perduta in un incendio». ⁴⁴ Ciò che emerge da questa miriade di casi singoli è che la fortuna è *causa* di mali e di beni per gli uomini, e lo è con un'alternanza imprevedibile:

Se vogliamo giudicare rettamente e decidere sgomberando il campo da tutte le false apparenze della fortuna, nessuno tra gli uomini è felice. Infatti, ammettendo l'assenza di ogni altra pena, l'uomo felice ha il timore che la Fortuna si stanchi di proteggerlo; e, una volta che questo timore si è impossessato di lui, la sua felicità non è più assoluta [*solida felicitas non est*]. ⁴⁵

«Per il resto» – continua Plinio una quindicina di righe più avanti – «innumerevoli sono gli esempi di cambiamento della fortuna» (*exempla fortunae variantis innumera sunt*); ⁴⁶ e la ragione sta in una sorta di legge della generazione, secondo l'alternanza dei contrari:

In effetti, come può la fortuna originare grandi gioie se non da mali [*magna gaudia nisi ex malis*], e in quale modo mali immensi se non da grandi gioie [*mala immensa nisi ex ingentibus gaudiis*]? ⁴⁷

Si tratta però di una legge che non implica prevedibilità, tanto meno sulla base della 'scienza astrologica': le 'predizioni', precisa Plinio, specie quelle legate ad apparizioni *post mortem* 'assai spesso sono false'. ⁴⁸

Imprevedibile, ma *volitivo*, il potere causale esercitato dalla Fortuna sulla vita umana, in realtà, si impone su tutta la natura: abbia-

⁴⁴ Plin. nat. 7.45.

⁴⁵ Plin. nat. 7.41.

⁴⁶ Plin. nat. 7.43.

⁴⁷ Plin. nat. 7.43.

⁴⁸ Plin. nat. 7.53.

mo già ricordato il suo 'capriccio' testimoniato dalle somiglianze fisiche, ma nello stesso passo si descrive, per esempio, la nascita di figli mutilati da genitori normali, o viceversa, oppure la trasmissione da genitori a figli della stessa mutilazione.⁴⁹ Anche come teatro del volere e del potere della fortuna, la natura si rivela tanto matrigna, quanto finalisticamente antropocentrica, quando per esempio all'uomo è riconosciuta superiorità rispetto agli altri animali, che non a caso lo temono.⁵⁰

Ulteriori forze esterne che invadono lo spazio d'azione degli uomini, anche se allo stesso tempo lo definiscono, sono indubbiamente quelle di derivazione sociale e culturale, prima fra tutte l'appartenenza ad un certo popolo, specialmente a quello romano: «fra tutti i popoli del mondo» - si legge sempre nel libro VII - «il popolo romano è senza dubbio il più eccellente per valore che sia mai esistito»,⁵¹ ben diverso dalle tribù degli Sciti, o dai Ciclopi e dai Lestrigoni che, «nei luoghi più centrali del mondo» avevano «l'abitudine mostruosa» di cibarsi di carne umana.⁵²

Dal punto di vista culturale, l'influsso maggiore sull'agire umano è determinato dal possesso di saperi tecnici, condivisi da «tutti i popoli» in base ad un «accordo» (*gentium consensus tacitus*), da cui deriva la distinzione stessa fra il mondo umano e quello animale.⁵³ La cosa bizzarra è che le tre arti oggetto di questo «tacito accordo» fra le genti non includono solo la conoscenza dell'alfabeto e la misurazione del tempo, ma anche la pratica della rasatura, paradigmaticamente esercitata dal «divino Augusto», che «si rase sempre».⁵⁴

5 Cesare e Pompeo

Un singolo uomo può emergere nel suo agire da questo complesso di 'condizionamenti esterni'? Davvero non ne è 'schacciato', come suggeriva Italo Calvino? Può essere - come la fortuna - *causa* di beni e di mali, almeno in certa misura? La risposta di Plinio è positiva, ma non si tratta di un uomo senza qualità, bensì di qualcuno che possiede doti speciali.

Queste doti appartengono al suo corpo: sono l'acutezza nel vedere e nell'udire,⁵⁵ la memoria, «questo dono sommamente necessario

⁴⁹ Il riferimento è a 7.10, su cui *supra*, nota 14.

⁵⁰ Cf. e.g. Plin. *nat.* 8.5.

⁵¹ Plin. *nat.* 7.41.

⁵² Plin. *nat.* 7.2.

⁵³ Plin. *nat.* 7.57-60.

⁵⁴ Plin. *nat.* 7.59.

⁵⁵ Plin. *nat.* 7.21-2.

per la vita» (*necessarium maxime vitae bonum*), tanto che «molti sono quelli che ne trassero vanto» (*tam multi eius gloriam adeptis*);⁵⁶ e importante – come strumento di resistenza ai colpi della sorte – è la *patientia corporis*, la resistenza fisica, che «ha dato numerose testimonianze» – scrive Plinio – «pieno com'è di sventure il destino» (*patientia corporis, ut est crebra sors calamitatum, innumera documenta peperit*).⁵⁷

Le doti fisiche tuttavia non bastano, perché un uomo non sia 'schiacciato' dalle forze che lo attorniano: sono necessarie anche doti che appartengano al suo *animus* o alla sua *mens*. Ne abbiamo un nutrito elenco: *ingenium*, *scientia*, *sapientia*, capacità oratoria, in generale *virtus*.⁵⁸ Un esempio ne è Zoroastro, «l'unico uomo che abbia riso lo stesso giorno in cui nacque: il suo cervello palpitava al punto da respingere la mano che lo toccava: era il presagio della sua futura sapienza» (*future presagio scientiae*).⁵⁹ E più avanti, come campione di ingegno viene citato Omero: «non è esistita intelligenza più felice di quella di Omero, il poeta greco; e questo sia che si giudichi la forma o il contenuto della sua opera»,⁶⁰ mentre Platone compare come «sacerdote della sapienza» (*Platoni sapientiae antistiti*).⁶¹

Eppure, persino a Zoroastro, Omero e Platone, è mancato qualcosa: le straordinarie doti di cui sono stati in possesso, per renderli *causa* di beni e di mali, non sarebbero dovute restare per così dire socialmente e politicamente inattive, ma si sarebbero dovute esprimere con efficacia in *imperium*: esercizio del potere. Sarebbero dovute confluire, tutte, in quella che Plinio chiama *imperatoria mens*.⁶² Un esempio positivo ci viene offerto dalle virtù di Catone, che «secondo l'opinione generale, presentava le tre virtù più importanti che possa avere un uomo: era ottimo oratore, ottimo generale, ottimo senatore». ⁶³ Ma più numerosi risultano i casi negativi:

Quanti sono rovinati dal potere che hanno ricevuto? [*Quam multos accepta adflixere imperia?*].⁶⁴

⁵⁶ Plin. *nat.* 7.24.

⁵⁷ Plin. *nat.* 7.23.

⁵⁸ Cf. e.g. Plin. *nat.* 7.15.29, 30, 31.

⁵⁹ Plin. *nat.* 7.15.

⁶⁰ Plin. *nat.* 7.30.

⁶¹ Plin. *nat.* 7.31.

⁶² Cf. e.g. Plin. *nat.* 7.5.

⁶³ Plin. *nat.* 7.28.

⁶⁴ Plin. *nat.* 7.41.

Nel *Guinness of Records* di Plinio, gli esempi paradigmatici di uomini dotati di straordinarie e prodigiose doti fisiche e intellettuali, che sono riusciti a tradurle efficacemente in *imperium*, sono soprattutto due: Cesare e Pompeo: entrambi uomini eccezionali, hanno indubbiamente esercitato il potere di *causare* mali e beni agli uomini.⁶⁵ Del primo leggiamo:

L'uomo dotato dell'intelligenza più vivace è stato, a mio parere, il dittatore Cesare [*animi vigore praestantissimum arbitror genitum Caesarem dictatorem*]. E non parlo ora del suo valore e della sua fermezza, né della sua elevatezza d'animo capace di comprendere tutto quanto è contenuto sotto il cielo: parlo solo dell'intelligenza, della rapidità del suo ingegno veloce come il baleno [*proprium vigorem celeritatemque quodam igne volucrem*].⁶⁶

Anche a questo ha dovuto le sue innumerevoli vittorie militari, che gli fruttano un *record* decisamente negativo: «uccise un milione e centonovantaduemila uomini. Io non porrei certo» – continua amaramente Plinio – «fra i suoi titoli di gloria un così grave oltraggio [*tantam humani generis iniuriam*]», né «il massacro» (*stragem*) causato dalle guerre civili.⁶⁷

Pompeo fu decisamente migliore. Plinio introduce una breve storia dei suoi 'trionfi' – quei trionfi che a Roma vennero anche accompagnati dagli elefanti – con queste parole:

Inserire a questo punto la menzione completa delle imprese vittoriose di Pompeo Magno [*Pompei Magni titulos omnes triumphosque*] torna ad onore non di uomo solo, ma di tutto l'impero romano; egli uguagliò lo splendore delle imprese non soltanto di Alessandro Magno, ma quasi anche di Ercole e del padre Libero.⁶⁸

È anche così – per riprendere ed estendere lo spunto conclusivo della prefazione citata prima – che in Plinio 'la natura' ma anche la 'fortuna', rispetto all'uomo, si mostrano in una veste che è duplice, ma anche una: «come ciò che è esterno all'uomo» – scriveva Italo Calvino – «ma che non si distingue da ciò che è più intrinseco alla sua mente, l'alfabeto dei sogni, il cifrario dell'immaginazione, senza il quale non si dà né ragione, né pensiero»;⁶⁹ e aggiungerei: nemmeno volontà.

⁶⁵ Plin. nat. 7.25-7.

⁶⁶ Plin. nat. 7.25.

⁶⁷ Cf. Plin. nat. 7.25.

⁶⁸ Plin. nat. 7.27.

⁶⁹ Cf. Calvino 1982, XVI.

Bibliografia

- Barnes, J. [1979] (1982). *The Presocratic Philosophers*. London: Routledge.
- Calvino, I. (1982). «Il cielo, l'uomo, l'elefante». *Plinio 1982*, VI-XVI.
- Cambiano, G. (1988). *Il ritorno degli Antichi*. Roma-Bari: Laterza.
- Citroni Marchetti, S. (2011). *La scienza della natura per un intellettuale romano. Studi su Plinio il Vecchio*. Pisa; Roma: Serra editore.
- Conte, G.B. (1982). «L'inventario del mondo. Ordine e linguaggio della natura nell'opera di Plinio il Vecchio». *Plinio 1982*, XVII-XLVII.
- De Luise, F.; Zavattero, I. (a cura di) (2019). *La volontarietà dell'azione tra Antichità e Medioevo*. Trento: Università degli Studi di Trento.
- Maso, S. (2017). «Teorie Stoiche in Seneca Tragico». Alesse, F.; Fermani, A.; Maso, S. (a cura di), *Studi su Ellenismo e Filosofia Romana*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 3-31.
- Maso, S. (2019). «'Mentes caecus instiget furor': 'akrasia' in Seneca?». De Luise, Zavattero 2019, 239-62.
- Plinio (1982). *Storia Naturale*. Prefazione di I. Calvino; saggio introduttivo di G.B. Conte; traduzioni e note di A. Barchiesi, R. Centi, M. Corsaro, A. Marcone, G. Ranucci. Torino: Einaudi.
- Vegetti, M. (1981). «Lo spettacolo della natura. Circo, teatro e potere in Plinio». *Aut-Aut*, 184/185, 111-25.

Paradeigmata voluntatis

All'origine della concezione moderna di volontà

a cura di Elisabetta Cattanei e Stefano Maso

Agostino. Volere e potere

Paolo Pagani

Università Ca' Foscari di Venezia, Italia

Abstract This contribution reconstructs – with the necessary references to the Manichaean and Pelagian positions – the relationship between will and power in the Augustine's thought. It focuses on the Book VIII of *Confessions*, extending to the previous (especially *De duabus animabus*, *De libero arbitrio* III) and following (especially *De natura et Gratia*, *De Civitate Dei* V and XIV, *De Gratia et libero arbitrio*) texts, in which the themes of this Book are developed. According to Augustine, the human will, when it is not gathered in itself, is not performing; but even when it is performing, it is unable to carry out what it proposes. This double impotence introduces the theme of original sin and opens up a perspective on the theme of *velleitas*.

Keywords Augustine. Will. Power. *Velleitas*. Original sin.

Sommario 1 Contributi precedenti a *Confessiones* VIII. – 1.1 *De duabus animabus* (391-2). – 1.2 *De libero arbitrio* III (391-5). – 1.3 *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* I (395-6). – 1.4 *Confessiones* (397-401) VII. – 2 *Confessiones* VIII. – 2.1 Il problema della conversione. – 2.2 Una volontà divisa. – 2.3 La malafede. – 2.4 Contro la teoria delle due anime. – 2.5 Un episodio risolutivo. – 3 Contributi successivi a *Confessiones* VIII. – 3.1 *De spiritu et littera* (412). – 3.2 *De natura et Gratia* (413). – 3.3 *De Civitate Dei* V (413-15). – 3.4 *Sermo* 65/A (414-18). – 3.5 *De Civitate Dei* XIV (418). – 3.6 *Contra Iulianum haeresis pelagianae defensorem* III (421-2). – 3.7 *De Gratia et libero arbitrio* (426-7). – 3.8 *De correptione et gratia* (426-7). – 4 Una concezione realistica della volontà. – 4.1 Premessa. – 4.2 L'originalità di Agostino. – 4.3 Un approfondimento.



Edizioni
Ca' Foscari

Lexis Supplementi | Supplements 5


Studi di Filosofia Antica | Lexis Ancient Philosophy 2

e-ISSN 2784-9759 | ISSN 2784-9201

ISBN [ebook] 978-88-6969-583-4 | ISBN [print] 978-88-6969-584-1

Peer review | Open access

Submitted 2021-04-26 | Accepted 2021-11-23 | Published 2021-12-13

© 2021 |  Creative Commons Attribution 4.0 International Public License

DOI 10.30687/978-88-6969-583-4/010

199

Il luogo centrale della riflessione agostiniana sulla relazione tra volere e potere¹ è il Libro VIII delle *Confessioni* (397-401). Su questo Libro, dunque, ci soffermeremo in via principale, allargando lo sguardo anche a ciò che – nella produzione agostiniana – lo precede e lo prepara, e a ciò che, in seguito, va ad approfondire gli spunti in esso proposti. Di ogni testo evocato – che sia diverso da *Confessioni*, VIII – offriremo una sintesi schematica, riguardante il nostro tema, e la documenteremo puntualmente in nota, citando per esteso i passi agostiniani corrispondenti.²

È evidente che la produzione agostiniana che giunge fino alle *Confessioni* è segnata prevalentemente dalla polemica antimanichea: di qui l'insistenza dell'autore sulla unità e sulla ambivalenza della volontà, nonché sul radicamento di essa nel soggetto umano anziché in potenze ad esso ulteriori. La produzione successiva di Agostino è invece prevalentemente permeata dalla polemica antipelagiana: di qui l'insistenza crescente sulla insufficienza del volere, sia rispetto al fare sia rispetto al conseguire.

1 Contributi precedenti a *Confessiones* VIII

1.1 *De duabus animabus* (391-2)³

Agostino scrive questo testo nel periodo post-battesimale, quando è probabilmente già diventato presbitero: quindi molto tempo dopo aver abbandonato il suo ruolo di uditore nella setta manichea. Egli si trova presumibilmente a Ippona, dove è giunto per fondare un monastero e si appresta a sostenere la polemica con il presbitero manicheo Fortunato.

1 Il nostro intervento non è dunque dedicato specificamente al tema del libero arbitrio, e a quello della sua fondazione, nel pensiero dell'Ipponate. Per una rilevante disamina teorica di questo tema specifico possiamo rinviare a Stump 2001. Più in generale, per un inquadramento complessivo e documentato del pensiero del nostro autore è raccomandabile tener presente Catapano 2010.

2 I testi agostiniani differenti da quelli di *Confessioni* VIII saranno riportati in nota in italiano (con parziali riferimenti al latino), seguendo per lo più la traduzione offerta in Trapè 1965-2015. Agli apparati compresi in questa edizione integrale ci siamo anche riferiti per la collocazione cronologica e contestuale delle opere agostiniane coinvolte nella nostra trattazione. I brani del Libro VIII delle *Confessioni* saranno riportati in latino nel testo (con parziali traduzioni a cura nostra). Il latino delle *Confessioni* sarà quello della versione Skutella 1934, riveduta poi da M. Pellegrino; il latino delle altre opere sarà invece specificato di volta in volta.

3 Cf. Agostino, *Le due anime* (Trapè 1965-2015, vol. 13.1). La traduzione italiana del testo è quella di A. Pieretti condotta sul latino della edizione Maurina confrontata con il *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*.

1.1.1 La nostra volontà – annota Agostino – ci è nota quanto la nostra vita. La volontà, del resto, può venir revocata in dubbio solo mediante l'esercizio della medesima.⁴

1.1.2 La volontà è descritta dal nostro autore come «un movimento dell'anima, non costretto, che tende ad acquistare o a non perdere alcunché» (*voluntas est animi motus, cogente nullo, ad aliquid vel non amittendum, vel adipiscendum*).⁵

1.1.3 Un'azione può dirsi insieme costretta e volontaria, senza contraddizione, in quanto volontarietà e costrizione non si collocano sullo stesso piano, e quindi non possono negarsi reciprocamente. La costrizione non può colpire direttamente la volontà, ma solo coartare le sue espressioni esteriori o condizionare la psicologia di chi volontariamente agisce. In altre parole, la costrizione al fare non è in grado, di per sé, di togliere la libertà del volere.⁶

1.1.4 Nel caso in cui si subisca una costrizione, si può *simul* – e non problematicamente – 'non voler fare x' e 'voler non fare x'; men-

4 «Mi sia consentito di sapere che vivo, mi sia consentito di sapere che voglio vivere: se il genere umano è d'accordo su queste cose, la nostra volontà ci è nota tanto quanto la vita [*Liceat mihi me scire vivere, liceat mihi scire me velle vivere: in quae si consentit genus humanum, tam nobis cognita est voluntas nostra, quam vita*]. Né, quando dichiariamo di sapere queste cose, c'è da temere che qualcuno ci convinca che potremmo sbagliarci, giacché in proposito nessuno può sbagliarsi se o non vive o non vuole niente» (10.13).

5 «Ora a noi la nostra volontà è ben nota: io infatti non saprei che io voglio se non sapessi che cosa è la volontà stessa. Pertanto si definisce così: la volontà è un movimento dell'anima, senza che nessuno la costringa, che tende o a non perdere una cosa o ad acquisirla [*voluntas est animi motus, cogente nullo, ad aliquid vel non amittendum, vel adipiscendum*]. [...] Sarebbe difficile vedere che il costretto è il contrario del volontario, però nel senso in cui diciamo che la sinistra è il contrario della destra e non nel senso in cui diciamo che il nero è il contrario del bianco? Infatti, mentre la stessa cosa non può essere nello stesso tempo e nera e bianca, invece un uomo, posto in mezzo a due, è alla sinistra dell'uno e alla destra dell'altro. Un solo uomo dunque occupa simultaneamente l'una e l'altra posizione, ma in nessun modo lo occupa simultaneamente in rapporto ad un solo identico uomo» (10.14).

6 «Così, un solo animo può essere contemporaneamente costretto e volontario, ma non può nello stesso tempo non volere e volere una sola ed identica cosa [*invitus et volens unus animus simul esse potest; sed unum atque idem simul et velle non potest*]. Quando infatti un uomo fa qualcosa costretto [*invitus aliquid facit*], se gli domandassi se vuole farla, egli direbbe di non volerla fare; allo stesso modo, se gli domandassi se vuole non farla, risponderebbe di sì. Così lo troverai costretto a fare senza voler fare [*Ita invitum ad faciendum, ad non faciendum autem volentem reperies*], cioè troverai un solo animo che dispone nello stesso tempo di entrambe le possibilità, che però si riferiscono ciascuna ad un oggetto diverso. Perché dico queste cose? Perché, se chiediamo di nuovo per quale causa faccia ciò suo malgrado, dirà che è stato costretto. Infatti, chiunque agisce suo malgrado [*invitus*], è costretto [*cogitur*] e chiunque è costretto, se agisce, non lo fa se non suo malgrado. Resta da esaminare come colui che vuole sia libero da costrizione, anche se qualcuno pensa di essere costretto» (10.14).

tre - ovviamente - non si può *simul* 'non voler fare x' e 'voler fare x'. La seconda coppia dà una simultaneità di contraddittori, in quanto comporta la simultanea volizione di termini tra loro contraddittori; la prima evidentemente no. Nella prima coppia abbiamo prima la negazione di un predicato e poi la negazione dell'oggetto di quel predicato, dove la prima negazione è più generica della seconda; per questo, il 'non voler fare x' e il 'volere non fare x' non sono reciprocamente sostituibili,⁷ ma neppure sono in contraddizione tra loro. Più precisamente, il loro rapporto è tale che il secondo atteggiamento implica materialmente il primo (e quindi i due si possono dare insieme senza contraddizione).

1.1.5 La opposizione - in successione - dei voleri (ora voglio fare il bene ora voglio fare il male) non attesta l'esistenza in noi di due anime.⁸ Prova ne è l'esperienza del 'pentimento', che ha infatti due implicazioni di senso.

- a. Chi ora si pente è lo stesso che prima ha peccato; e che sapeva di peccare, altrimenti perché si pentirebbe?
- b. Chi si pente ammette, con ciò, che avrebbe potuto non voler fare ciò di cui ora si pente, ammette cioè che era libero nel volerlo fare.⁹

7 A meno che non si dia per acquisito che il 'non voler che' debba essere inteso come equivalente al 'voler evitare che', cioè al 'volere che non'.

8 «Forse [...] l'esistenza di due generi di anime è dimostrato dal fatto che, nel deliberare [*in deliberando*], l'assenso [*assensio*] ora si inclina verso la parte malvagia ora verso la parte buona? Ma perché questo non è piuttosto il segno che c'è una sola anima, la quale con la sua libera volontà può portarsi di qua e di là, ritirarsi da una parte e dall'altra? [*Cur non magis hoc signum est unius animae, quae libera illa voluntate huc et huc ferri, hinc atque hinc referri potest?*] Quando ciò mi capita, infatti, percepisco di essere uno soltanto, io che considero l'una e l'altra cosa, che scelgo l'una o l'altra cosa. [*Nam mihi cum accidit, unum me esse sentio utrumque considerantem, alterum eligentem: sed plerumque illud libet, hoc decet, quorum nos in medio positi fluctuamus*]. Ma per lo più l'una cosa ci piace, l'altra è conveniente, per cui noi, posti in mezzo, siamo indecisi» (13.19).

9 «Come sanno tutti gli uomini di mente sana e gli stessi manichei non solo riconoscono ma anche insegnano, è utile pentirsi del peccato. [...] Stando così le cose, chiedo a quale dei due generi di anime spetti di pentirsi del peccato [*Quae cum ita sint, quaero ex duobus illis generibus animarum, cuius sit (se) poenitere peccati?*]. So infatti che non può spettare né a quello che non può fare il male né a quello che non può fare il bene. Perciò, per servirmi delle loro parole, se si pente del peccato l'anima delle tenebre, essa non proviene dalla sostanza del male supremo; se si pente del peccato l'anima della luce, essa non proviene dalla sostanza del sommo bene. Infatti la disposizione a pentirsi efficace è quella mediante la quale il penitente dichiara che ha fatto il male e che avrebbe potuto fare il bene. In che modo dunque da me non proviene niente di male, se ho agito male? O come potrò pentirmi giustamente, se non ho fatto niente di male? E, d'altra parte, in che modo non proviene niente di bene da me in cui è presente la buona volontà? O come mi pentirò giustamente, se la buona volontà non è in me presente?» (14.22).

1.2 *De libero arbitrio* III (391-5)¹⁰

La gestazione di questo dialogo (in tre Libri), fu molto travagliata. Iniziata a Roma nel 388, proseguita forse a Tagaste, fu completata a Ippona, quando Agostino era già presbitero. Se il tema del primo Libro dell'opera è un'antropologia post-lapsaria, e quello del secondo è l'ascesa a Dio come luogo della verità, il Libro terzo mette in relazione la libertà umana con quella divina.

1.2.1 Agostino afferma che noi vogliamo anche, e soprattutto, ciò che non è in nostro potere, cioè, ciò che non possiamo realizzare: tipicamente, la felicità (*beatitudo*). Essere felici è un oggetto più velleitario che neanche il non invecchiare o il non ammalarsi.¹¹

1.2.2 Comunque, se saremo felici, non lo potremo certo essere contro la nostra volontà: il nostro volerlo è condizione necessaria, anche se non sufficiente, per poterlo essere.¹²

1.2.3 Se la felicità è la cosa più lontana dal nostro potere, la più vicina è il volere stesso, che è costantemente presente – *praesto est* – a se stesso.¹³

1.2.4 Il volere non può, per sua essenza, essere necessitato: è assurdo dire 'è necessario che io voglia così'.¹⁴ Dunque, o volizione o

10 Cf. Agostino, *Il libero arbitrio*, Libro III (Trapè 1965-2015, vol. 3.2). La traduzione italiana del testo è quella di D. Gentili, condotta sul latino della edizione Maurina confrontata con il *Corpus Christianorum*.

11 «Evodio – Se fosse in mio potere esser felice [*mihī si esset potestas ut essem beatus*], già lo sarei di certo; lo voglio anche ora e non lo sono perché non io ma egli mi rende felice. Agostino – Assai bene dal tuo intimo grida la verità. Puoi infatti avere coscienza che è in nostro potere soltanto quello che possiamo realizzare quando lo vogliamo. Pertanto nulla è così in nostro potere che la volontà stessa. Senza alcun intervallo essa è disponibile nell'atto che si vuole [*non enim posses aliud sentire esse in potestate nostra, nisi quod cum volumus facimus. Quapropter nihil tam in nostra potestate, quam ipsa voluntas est. Ea enim prorsus nullo intervallo, mox ut volumus praesto est*]. Si può perciò ben dire: "S'invecchia non per volontà ma per necessità, ci si ammala non per volontà ma per necessità, si muore non per volontà ma per necessità", e così via per casi del genere. Ma chi, anche se pazzo, oserebbe dire: "Non si vuole con la volontà"? [...]. Quando hai detto, riguardo alla felicità, che non divieni felice da te [*non abs te ipso beatum fieri*], l'hai detto come se io lo negassi. Ma io dico che, quando diverrai felice, lo diverrai perché lo vuoi e non perché non lo vuoi. [...] Sarebbe proprio assurdo e lontano dalla verità» (3.7).

12 Cf. 3.7.

13 Cf. 3.7.

14 Ciò non esclude che vi possano essere moti compulsivi che segnano il comportamento umano. Essi però, se effettivamente sfuggono alla consapevolezza, sfuggono anche per ciò stesso all'esercizio della volontà libera, contribuendo a limitare il suo ambito di esercizio, ma non a dirigere tale esercizio. In tanto in quanto, invece, rientrano

necessitazione. Solo il volere può (liberamente) necessitare se stesso. Causa del volere può essere solo il volere stesso.¹⁵

1.2.5 Il non essere preceduta causalmente da altro coincide – per la volontà – con la sua libertà (in definitiva quale potrà essere la causa della volontà anteriormente alla volontà?). La libertà è equazione tra volere e potere. Naturalmente, ci si riferisce qui al potere di fare, ma non al potere di conseguire: di quest'ultimo, il volere è condizione necessaria, ma non sufficiente.¹⁶

1.2.6 Il potere proprio del volere va criticamente tenuto in esercizio, altrimenti può offuscarsi, incagliandosi nell'inerzia dell'abitudine, e nella cecità che ne consegue.¹⁷

nella sfera della consapevolezza, non potranno più dirsi compulsivi, bensì impulsivi, quindi tali da costituire campi di forze che condizionano l'esercizio della volontà libera – come Agostino enfatizza –, ma mai in un senso assolutamente decisivo.

15 «Come dunque è possibile che avvenga soltanto l'evento, di cui Dio ha avuto prescienza, se non si dà il volere che egli ha preveduto avvenisse? Tralascio l'altro pregiudizio, egualmente mostruoso, che, come ho detto, il medesimo tizio potrebbe esprimere così: "È necessario che io voglia così" [*necesse est ut velim quod ille praescivit*]. Egli tenta in effetti di demolire la volontà sostituendole la necessità. Se infatti è necessità che voglia, con che cosa vorrà se non v'è volontà? E se non dicesse così, ma che egli non ha in potere la volontà perché è necessità che voglia, gli si può rispondere col tema che hai esposto, quando ho chiesto se puoi esser felice contro volontà. Hai risposto che saresti già felice se tu ne avessi il potere. Hai detto appunto che lo volevi, ma ancora non potevi. Ed io ho soggiunto che la verità gridava dal tuo intimo. Infatti possiamo dire di non avere il potere soltanto se non è presente in noi l'atto del volere; nell'atto poi che vogliamo, se ci manca la volontà, evidentemente non vogliamo. E se è assurdo che non vogliamo quando vogliamo, è evidentemente presente in chi vuole la volontà ed è in potere soltanto l'atto che è presente in chi vuole. Dunque la nostra volontà non sarebbe volontà se non fosse in nostro potere. Effettivamente perché è in nostro potere, è per noi libera. Non è appunto per noi libero ciò che non abbiamo in nostro potere e non può non esserlo ciò che abbiamo in potere [*Quod si fieri non potest ut dum volumus non velimus, adest utique voluntas volentibus; nec aliud quidquam est in potestate, nisi quod volentibus adest. Voluntas igitur nostra nec voluntas esset, nisi esset in nostra potestate. Porro, quia est in potestate, libera est nobis. Non enim est nobis liberum, quod in potestate non habemus, aut potest non esse quod habemus*]. Conseguentemente noi non possiamo negare che Dio è presciente di tutti i futuri e tuttavia che noi vogliamo ciò che vogliamo. Se egli è presciente di un atto del nostro volere, esso sarà quello di cui è presciente. Sarà dunque un atto del volere perché di un atto del volere è presciente» (3.8).

16 «Ma in definitiva quale potrà essere la causa [*causa*] della volontà anteriormente alla volontà? O è la stessa volontà, e non ci si allontana da questa radice della volontà, ovvero non è volontà, e allora non ha alcun peccato. Quindi o è la volontà stessa la prima causa del peccato, ovvero la prima causa del peccato non è peccato» (17.49).

17 «Non c'è da meravigliarsi che l'uomo o per ignoranza non abbia il libero arbitrio della volontà, con cui scegliere [*ad eligendum*] il da farsi secondo ragione, ovvero che per la resistenza dell'abito della passione, sviluppatosi in certo senso come un'altra natura a causa della illibertà nella propagazione della specie, egli conosca il da farsi e lo voglia, ma non possa compierlo. È pena giustissima del peccato che si perda ciò che non si è voluto usar bene, sebbene fosse possibile senza alcuna difficoltà, se si fosse voluto.

1.2.7 È per colpa che si diventa insipienti o è per insipienza che si diventa colpevoli? Agostino lascia aperta la questione, ma coltiva la prima ipotesi: quella non intellettualistica. Il libero arbitrio, con i suoi atteggiamenti e le sue mosse, apre la situazione ‘intermedia’ che consente la transizione dall’una all’altra condizione: da sapienza a insipienza, o viceversa.¹⁸

1.3 *De diversis quaestionibus ad Simplicianum I* (395-6)¹⁹

Si tratta del primo testo attribuibile all’Agostino Vescovo. Qui il nostro autore riflette sulla Grazia in relazione al peccato originale, tenendo in primo piano le Lettere di Paolo, alla cui conoscenza era stato introdotto, appunto, da Simpliciano: collaboratore di Ambrogio, e poi suo successore sulla cattedra episcopale di Milano.

1.3.1 Agostino mette al centro della sua riflessione la paradossale ma realistica constatazione di S. Paolo: io voglio il bene, ma non sono capace di compiere (*perficere*) il bene che voglio. È in mio potere il volere, ma non il compiere ciò che voglio.²⁰

È quanto dire che chi, pur conoscendo, non agisce secondo ragione, perde la conoscenza di ciò che è ragionevole e chi non ha voluto agire secondo ragione potendolo, ne perde la possibilità quando lo vuole. Vi sono in realtà per l’anima che pecca queste due condizioni di pena: l’ignoranza e la debolezza. A causa dell’ignoranza ci toglie dignità l’errore, a causa della debolezza ci tormenta il dolore. Ma affermare il falso al posto del vero fino ad errare involontariamente e non poter trattenersi da azioni passionali, perché reagisce con tormento la sofferenza della soggezione alla carne, non è natura dell’uomo in quanto tale, ma pena dell’uomo condannato. Ma quando si parla della libera volontà di agire secondo ragione, si parla di quella, in cui l’uomo è stato creato» (18.52).

18 «L’insipienza è appunto una specie di cecità, come dice il medesimo Apostolo: *E si è oscurato il loro cuore insipiente*. E tale oscuramento deriva appunto dall’essersi voltati in altra parte dal lume della sapienza e questo volgersi si ha perché colui, il cui bene è Dio, pretende di essere bene a sé, come Dio lo è a sé» (24.72). «“L’uomo si è allontanato da Dio a causa dell’insipienza, oppure è divenuto insipiente allontanandosi?” [*Stultitiane primus homo recessit a Deo? an recedendo stultus factus est?*]. Se risponderai che con l’insipienza si è allontanato dalla sapienza, sembrerà che sia stato insipiente prima che si allontanasse dalla sapienza, di modo che l’insipienza fu causa dell’allontanarsi. Egualmente se risponderai che è divenuto insipiente allontanandosi, chiedono se ha causato il proprio allontanamento con un atto da insipiente o da sapiente. Se l’ha fatto con atto da sapiente, ha agito secondo ragione e non ha peccato, se da insipiente, già esisteva, dicono, in lui l’insipienza, per cui è avvenuto il suo allontanamento. Non poteva infatti fare qualche cosa da insipiente senza l’insipienza. Appare da ciò che v’è uno stato di mezzo, col quale si passa dalla sapienza all’insipienza [*ex quo intellegitur esse medium, quod neutrum dici possit*]» (24.73).

19 Cf. Agostino, *Le diverse questioni a Simpliciano*, Libro I (Trapè 1965-2015, vol. 6.2). La traduzione italiana del testo è quella di G. Ceriotti, condotta sul latino della edizione Maurina confrontata con il *Corpus Christianorum*.

20 «C’è in me infatti - prosegue - il desiderio del bene, ma non la capacità di attuarlo. A quanti non intendono rettamente [Paolo] sembra, con queste parole, quasi sopprimere il libero arbitrio. Ma come lo elimina quando dice: *Il volere è alla mia portata?* Certamente infatti lo stesso volere è in nostro potere, perché è alla nostra portata; però il

1.3.2 È stato il peccato originale a incrinare nell'uomo il rapporto di immediata consequenzialità tra volere e potere, cioè a incrinare il libero arbitrio, indebolendo la sua capacità di volere fino in fondo – cioè compiutamente – l'oggetto della scelta.²¹

1.4 *Confessiones* (397-401) VII

Agostino scrive le *Confessiones* in un arco di tempo in cui – già divenuto Vescovo – si divide tra Ippona e Cartagine: sede principale dei Concili della Chiesa africana. Il periodo è dominato drammaticamente dalla polemica antidonatista.

Nel Libro VII delle *Confessiones*, all'interno di un'ampia riflessione sull'origine del male morale, si trovano alcune indicazioni sulla volontà che vengono poi sviluppate nel Libro VIII.

1.4.1 Un punto fermo per Agostino è la consapevolezza che la certezza di vivere coincide con la certezza di avere una volontà (come già asserito nel *De duabus animabus*). Questo è un aspetto dell'eredità agostiniana che, agli inizi dell'Ottocento Maine de Biran e, più tardi, Jules Lequier avrebbero fatto valere in relazione al *cogito cartesianiano*. Del resto, noi sappiamo che il 'residuo elencitico' del *si fallor sum* di *De Civitate Dei*, XI, 26 si estende anche alla consapevolezza dell'*amare* – oltre che a quella dell'*esse* e del *nosse*.

1.4.2 Agostino dice di 'avvertire' (*animadvertere*) la propria diretta responsabilità quanto al volere e al non volere,²² e di essere consapevole che nel movimento della volontà (*ibi*) risiede 'la causa del peccato'.

[3.5] Mi sforzavo di considerare [*cernerem*] ciò che udivo sulla libera determinazione della volontà come causa del male che facciamo [*ut male faceremus*] [...]. Una cosa mi sollevava verso la tua luce: la consapevolezza di possedere una volontà non meno di una

non potere fare il bene è conseguenza del peccato originale [*ipsum velle in potestate est, quoniam adiacet nobis; sed quod perficere bonum non est in potestate, ad meritum pertinet originalis peccati*]. Questa non è infatti la natura originaria dell'uomo ma la pena del peccato [...]. Infatti chi non è ancora sotto la grazia non compie il bene, ma fa il male che non vuole sotto la tirannia della concupiscenza, rafforzata non solo dal vincolo della mortalità ma anche dal peso dell'abitudine. Ora se fa ciò che non vuole, non è più lui a farlo ma il peccato che abita in lui [*si autem quod non vult hoc facit, iam non ipse operatur illud sed quod habitat in eo peccatum*]» (1.11).

²¹ Cf. 1.11.

²² La 'pretesa' agostiniana di un coglimento interiore della qualità libera – e non solo spontanea – dei nostri atti, colloca la riflessione del nostro autore alla massima distanza rispetto alla ben nota cautela kantiana in proposito, quale è rilevabile principalmente nella Prefazione alla *Critica della Ragion Pratica*.

vita [*tam sciebam me habere voluntatem quam me vivere*]. In ogni atto di consenso o rifiuto ero certissimo di essere io, non un altro, a consentire e rifiutare; e di trovarmi in quello stato a causa del mio peccato, lo capivo sempre meglio [*cum aliquid vellem aut nollem, non alium quam me velle ac nolle certissimus eram et ibi esse causa peccati mei iam iamque animadvertēbam*].

1.4.3 D'altra parte, quanto di involontario gli capiti di fare (*quod invitus facerem*), gli pare alcunché di subito anziché compiuto. E un male subito non è certo una 'colpa', quanto piuttosto una 'pena' - eventualmente conseguente a una colpa.

1.4.4 Agostino distingue, in generale, tra il 'male che facciamo' e il 'male che subiamo': si tratta - rispettivamente - del 'male di colpa' (*malum culpae*) e del 'male di pena' (*malum poenae*). Il primo avrebbe come causa la nostra volontà libera; il secondo avrebbe come causa la volontà divina. Se non che, lo stesso male di colpa, in tanto in quanto eccede la volizione diretta, può essere inteso come un male di pena:

Degli atti che compivo mio malgrado mi riconoscevo vittima piuttosto che attore e li giudicavo non già una colpa, bensì una pena inflittami da te giustamente [*quod autem invitus facerem, pati me potius quam facere videbam et id non culpam, sed poenam esse iudicabam*].

2 **Confessiones VIII**

Nel Libro VIII l'autore narra del suo soggiorno milanese e introduce il tema della propria conversione, favorita dall'incontro con Ambrogio e con Simpliciano.

2.1 **Il problema della conversione**

Il racconto che Simpliciano gli fa della conversione al cristianesimo del retore Mario Vittorino affascina e insieme turba Agostino:

[5.10] Sed ubi mihi homo tuus Simplicianus de Victorino ista narravit, exarsi ad imitandum: ad hoc enim et ille narraverat. Posteaquam vero et illud addidit, quod imperatoris Iuliani temporibus lege data prohibiti sunt Christiani docere litteraturam et oratoriam [...] non mihi fortior quam felicior visus est, quia invenit occasionem vacandi tibi. Cui rei ego suspirabam ligatus non ferro alieno, sed mea ferrea voluntate. Velle meum tenebat inimicus et inde mihi catenam fecerat et constrinxerat me.

Agostino, che sta meditando di diventare cristiano, è preoccupato in particolare dalle conseguenze che Vittorino aveva dovuto subire in seguito alla sua scelta: infatti, un editto dell'imperatore Giuliano proibiva ai cristiani di insegnare pubblicamente Grammatica e Retorica; così Vittorino aveva dovuto rinunciare alla sua attività di insegnamento. E Agostino non sa se sarebbe capace di accettare per sé una simile prova:

Quippe ex voluntate perversa facta est libido, et dum servitur libidini, facta est consuetudo, et dum consuetudini non resistitur, facta est necessitas [Sì, dalla volontà perversa si genera la passione, e l'ubbidienza alla passione genera l'abitudine, e l'acquiescenza all'abitudine genera la necessità]. Quibus quasi ansulis sibimet innoxis (unde catenam appellavi) tenebat me obstructum dura servitus.

La facilità a seguire ciò che nell'immediato è più comodo conduce a un'abitudine che, per inerzia, rischia di produrre *servitus*, cioè quell'autocostrizione che è paragonabile a una catena:

Voluntas autem nova, quae mihi esse coeperat, ut te gratis colerem fruique te vellem, Deus, sola certa iucunditas, nondum erat idonea ad superandam priorem vetustate roboratam. Ita duae voluntates meae, una vetus, alia nova, illa carnalis, illa spiritalis, confligebant inter se atque discordando dissipabant animam meam.

A questo punto, Agostino sperimenta in sé qualcosa come due volontà opposte: una nuova e una vecchia. L'impeto per una novità di vita, da una parte, e la sclerosi dell'inerzia, dall'altra. Il risultato è una 'dissipazione': una paralisi cui consegue dispersione di energia.

2.2 Una volontà divisa

Il racconto di Simpliciano genera in Agostino uno stato di forte tensione, che egli vuole subito condividere con il suo migliore amico, Alipio:

[8.19] Tum in illa grandi rixa interioris domus meae, quam fortiter excitaveram cum anima mea in cubiculo nostro, corde meo, tam vultu quam mente turbatus invado Alypium, exclamo: "Quid patimur? Quid est hoc? Quid audisti? Surgunt indocti et caelum rapiunt, et nos cum doctrinis nostris sine corde ecce ubi volutamur in carne et sanguine! An quia praecesserunt, pudet sequi et non pudet nec saltem sequi?"

La domanda che scaturisce durante l'incontro non è 'e ora che cosa faccio?', ma piuttosto: 'e ora che cosa facciamo?'.

Dixi nescio qua talia, et abripuit me ab illo aestus meus, cum taceret attonitus me intuens. Neque enim solita sonabam. Plus loquebantur animum meum frons, genae, oculi, color, modus vocis quam verba, quae promebam. Hortulus quidam erat hospitii nostri, quo nos utebamur sicut tota domo; nam hospes ibi non habitabat, dominus domus. Illuc me abstulerat tumultus pectoris, ubi nemo impediret ardentem litem, quam mecum aggressus eram, donec exiret, qua tu sciebas, ego autem non; sed tantum insaniebam salubriter et moriebar vitaliter, gnarus, quid mali essem, et ignarus, quid boni post paululum futurus essem. Abscessi ergo in hortum et Alypius pedem post pedem. Neque enim secretum meum non erat, ubi ille aderat. Aut quando me sic affectum desereret? Sedit quantum potuimus remoti ab aedibus. Ego fremebam spiritu indignans indignatione turbulentissima, quod non irem in placitum et pactum tecum, Deus meus, in quod eundum esse omnia ossa mea clamabant et in caelum tollebant laudibus; et non illuc ibatur navibus aut quadrigis aut pedibus, quantum saltem de domo in eum locum ieram, ubi sedebamus. Nam non solum ire, verum etiam pervenire illuc nihil erat aliud quam velle ire, sed velle fortiter et integre, non semisauciam hac atque hac versare et iactare voluntatem parte adsurgente cum alia parte cadente luctantem [L'andare, non solo, ma pure l'arrivare là (dove avrei voluto) non implicava altro che il volerci andare, ma implicava un volere vigoroso e integrale, non i rigiri e sussulti di una volontà mezzo ferita nella lotta di una parte di sé che si alzava, contro l'altra che cadeva].

La volontà di Agostino è entrata ormai in conflitto con se stessa, come dettagliatamente è descritto in 8.20:

[8.20] Denique tam multa faciebam corpore in ipsis cunctationis aestibus, quae aliquando volunt homines et non valent, si aut ipsa membra non habeant aut ea vel conligata vinculis vel resoluta languore vel quoquo modo impedita sint. Si vulsi capillum, si percussi frontem, si consertis digitis amplexatus sum genu, quia volui, feci. Potui autem velle et non facere, si mobilitas membrorum non obsequeretur. Tam multa ergo feci, ubi non hoc erat velle quod posse; et non faciebam, quod et incomparabili affectu amplius mihi placebat et mox, ut vellem, possem, quia mox, ut vellem, utique vellem. Ibi enim facultas ea, quae voluntas, et ipsum velle iam facere erat; et tamen non fiebat, faciliusque obtemperabat corpus tenuissimae voluntati animae, ut ad nutum membra moverentur, quam ipsa sibi anima ad voluntatem suam magnam in sola voluntate perficiendam.

Si tratta di un brano molto complesso, di cui è forse opportuno proporre una nostra traduzione. Eccola:

Nelle tempeste dell'indecisione facevo col corpo molte delle azioni che talvolta gli uomini vorrebbero fare, e non ne sono capaci, o perché non hanno proprio le membra (con cui farle) o perché le hanno legate da lacci, o sciolte dalla malattia, o in qualche modo impedito. Mi strappai così i capelli, mi percossi la fronte, strinsi le ginocchia fra le dita incrociate, e facevo così perché lo volevo. Avrei potuto volere e non fare, se la mobilità delle membra non mi avesse obbedito, perché subito che l'avessi voluto, l'avrei voluto (fare). Feci dunque tante cose in cui non si equivalevano volere e potere; e pure non facevo il gesto che - per incomparabile affezione - mi sarebbe piaciuto di più e che subito, se lo avessi voluto, avrei potuto fare. Lì infatti era la stessa cosa il potere [*facultas*] e il volere [*velle*], e lo stesso volere era già fare. E tuttavia (la cosa) non accadeva, e più facilmente ottemperava il corpo alla più tenue volontà dell'anima, così che le membra si muovevano al cenno [*ad nutum*] di quest'ultima, di quanto la stessa anima non compisse [*perficere*] nella sua medesima volontà una sua grande volontà.

Il senso complessivo del brano è chiaro: dove la volontà comanda ad altro (il corpo), allora lì il volere è pronto e può essere impedito a livello esecutivo (imperato) solo da accidenti fisiologici o da impedimenti meccanici. Invece, dove è la stessa decisione (l'atto elicito) a essere divisa in se stessa, l'atto non riesce a compiersi: lì il volere, non essendo un pieno volere, non si traduce nel poter fare.

2.3 La malafede

Com'è possibile questo fenomeno paradossale (questo *monstrum*)? Agostino incrocia qui il territorio della malafede - anche se non usa questa espressione, che appartiene piuttosto alla filosofia del Novecento:²³

23 Un eccellente interprete del tema è Sartre, di cui è opportuno riferire alcune riflessioni in proposito. La malafede è negare a se stessi di sapere ciò che si sa. Essa è un esempio - paradigmatico - di atteggiamento di 'negazione di sé' da parte della coscienza. La malafede è diversa dalla menzogna, la quale è rivolta, anziché a sé, ad altri (o a se stessi, come altri). È diversa anche dall'errore e dall'ignoranza: atteggiamenti nei quali ci si inganna, invece, in buona fede. Nella malafede, ingannante e ingannato *sunt idem*; e l'ingannato è cosciente di esserlo. «Colui che è affetto da malafede deve avere coscienza della sua malafede, perché l'essere della coscienza è coscienza di essere» (dove la coscienza in questione è quella 'preriflessiva'). In altre parole, la coscienza è presenza a sé; dunque non può ingannarsi senza saperlo. Qui 'ingannarsi' significa 'ingannare se stessi'; e, in tal senso, è diverso da *falli* (sbagliarsi, essere in errore). La tradizione psicoanalitica cerca di dar conto dell'autoinganno facendo ricorso alla figura del pensiero inconscio; e, in particolare, a quell'atteggiamento inconscio che è la 'censura'. Per la psicoanalisi la malafede è una sorta di menzogna, in cui la coscienza è ingannata, non da sé, bensì da un 'altro' che sta in lei. Questo altro - il mentitore - sarebbe (ul-

[9.21] Unde hoc monstrum [paradosso, che non è contraddizione]? Et quare istuc? Luceat misericordia tua, et interrogem, si forte mihi respondere possint latebrae poenarum hominum et tenebrosissimae contritiones filiorum Adam. Unde hoc monstrum? Et quare istuc? Imperat animus corpori, et paretur statim: imperat animus sibi, et resistitur. Imperat animus, ut moveatur manus, et tanta est facilitas, ut vix a servitio discernatur imperium; et animus animus est, manus autem corpus est. Imperat animus, ut velit animus, nec alter est nec facit tamen. Unde hoc monstrum? Et quare istuc? Imperat, inquam, ut velit, qui non imperaret, nisi vellet, et non facit quod imperat [Ordina di volere chi (cioè la volontà) non ordinerebbe se non volesse; eppure essa non fa ciò che (essa stessa) ordina].

Sed non ex toto vult: non ergo ex toto imperat. Nam in tantum imperat, in quantum vult, et in tantum non fit quod imperat, in quantum non vult, quoniam voluntas imperat, ut sit voluntas, nec alia, sed ipsa [Ma non vuole del tutto: infatti non ordina del tutto. Infatti, in tanto ordina, in quanto vuole, e in tanto ciò che essa ordina non accade, in quanto non lo vuole, infatti la volontà ordina (a se stessa) di essere volontà: non un'altra, ma la volontà stessa che ordina].

La volontà, in questo caso, comanda a se stessa di essere volontà: e non è un'altra volontà a comandare, ma è la stessa volontà a essere comandante e comandata insieme:

Non itaque plena imperat; ideo non est [plena], quod imperat. Nam si plena esset, nec imperaret, ut esset, quia iam esset.

timamente) una 'cosa' in noi: l'*Es* o *Id* di cui parla Freud. In realtà, 'censura' e 'resistenza' - secondo Freud - sono opera della parte inconscia dell'*Io*, e non dell'*Es* (cf. Freud 1989, 23-7). Se non che, questa pretesa cosa (*l'Id*) non può essere una cosa vera e propria, come Freud vorrebbe; infatti, operando censure (con conseguenti 'rimozioni', che portano il cosciente a incoscienza) e opponendo resistenza all'analisi quando questa va in cerca del 'rimosso', essa dimostra di essere a suo modo cosciente e attiva. Inoltre, la censura interiore non colpisce qualunque contenuto d'esperienza, ma alcuni di essi invece che altri: dunque, essa avviene a ragion veduta, ovvero ad opera di un censore interiore, evidentemente capace di qualche forma di giudizio. Insomma, il censore è consapevole di ciò che vuol rimuovere, di ciò che non vuole più sapere. Dunque, la censura è - in realtà - atto di malafede. Così, secondo Sartre, è la psicanalisi stessa a teorizzare l'inevitabilità della malafede, anche se cerca di distribuirla su due istanze psichiche: una cosciente e l'altra inconscia. Se non che la malafede, per sua natura, non può che essere interna alla coscienza (alla parte cosciente dell'*Io* freudiano, dunque); perché, se l'ingannante fosse altro dall'ingannato, avremmo un diverso fenomeno (quello dell'essere ingannati da un altro). Invece, la malafede è un essere ingannati sapendolo: quindi, magari, anche un essere ingannati immediatamente da altri, ma ultimamente da se stessi (cf. Sartre 1980, pt. 1, cap. 2).

Se la volontà che comanda a se stessa di volere, volesse con tutta se stessa ciò che comanda, non avrebbe bisogno di comandare a se stessa di fare; essa semplicemente farebbe. Se invece deve comandare a se stessa, ciò vuol dire che in parte vuole e in parte non vuole ciò che comanda: non lo vuole, insomma, pienamente. Perciò non può compiere ciò intorno a cui, pure, si arrovella:

Non igitur monstrum partim velle, partim nolle, sed aegritudo animi est, quia non totus assurgit veritate sublevatus, consuetudine praegravatus. Et ideo sunt duae voluntates, quia una earum tota non est et hoc adest alteri, quod deest alteri.

Sembrano talvolta esserci in noi due volontà, e ciò che è presente nell'una sembra assente nell'altra. La remota origine di questa scissura - accenna Agostino - è una *aegritudo animi* ('malattia dell'animo'), ovvero il peccato originale (quello che Kierkegaard chiamerà appunto 'malattia mortale'):

[10.22] Pereant a facie tua Deus, sicuti pereunt, vaniloqui et mentis seductores, qui cum duas voluntates in deliberando animadverterint, duas naturas duarum mentium esse asseverant, unam bonam, alteram malam.

In 10.22 Agostino denuncia l'errore grossolano di coloro (i manichei, tipicamente) che - da questa scissura della volontà - concludono che nell'uomo ci debbano essere due anime (una buona e una cattiva) che in esso si combattono:

Ipsi vere mali sunt, cum ista mala sentiunt, et idem ipsi boni erunt, si vera senserint verisque consenserint [...]. Ego cum deliberabam, ut iam servirem Domino Deo meo, sicut diu disposueram, ego eram, qui volebam, ego, qui nolebam; ego, ego eram. Nec plene volebam nec plene nolebam. Ideo mecum contendebam et dissipabar a me ipso, et ipsa dissipatio me invito quidem fiebat, nec tamen ostendebat naturam mentis alienae, sed poenam meae.²⁴

24 «Essi si sono davvero malvagi, poiché hanno questi concetti malvagi, e non diverranno buoni, se non avendo concetti di verità e accettando la verità [...]. Io, mentre stavo deliberando per entrare finalmente al servizio *del Signore Dio* mio, come da tempo avevo progettato di fare, ero io a volere, io a non volere; ero io, io. Da questa volontà incompleta e incompleta assenza di volontà nasceva la mia lotta con me stesso, la scissione di me stesso, scissione che, se avveniva contro la mia volontà, non dimostrava però l'esistenza di un'anima estranea, bensì il castigo della mia. Non ero neppure io a provocarla, *ma il peccato che abitava in me* quale punizione di un peccato commesso in maggiore libertà; poiché ero figlio di Adamo» (10.22).

«Ero proprio io che volevo ed ero proprio io che non volevo»: il conflitto - la interna scissura - ha un unico soggetto. E il conflitto è reso possibile dal fatto che sia il volere che il non volere non sono 'pieni', cioè tali da portare al *perficere* l'azione che comandano. L'esperienza del conflitto interno viene espressa col sostantivo *dissipatio*, che propriamente indica 'sperpero energetico, sparpagliamento, dissoluzione, spreco':

Et ideo non iam ego operabar illam, sed quod habitabat in me peccatum de supplicio liberioris peccati, quia eram filius Adam.

Ancora una volta la scissura interiore viene collegata - come 'male di pena' - al peccato originale, di cui Agostino partecipa in quanto 'figlio di Adamo'.

2.4 Contro la teoria delle due anime

Il conflitto interiore non è dovuto alla presenza nell'uomo di due anime (una buona e una cattiva), bensì alla scissura (non scissione) dell'unica anima. Scissura che - del resto - si può dare non solo quando sono in gioco un'opzione buona contro una cattiva, ma anche quando si è incerti tra opzioni tutte quante cattive, oppure tra opzioni tutte quante buone.²⁵

2.4.1 In 10.24 viene appunto contestata esplicitamente l'ipotesi delle due anime, espressione dei due principi manichei della luce e delle tenebre:

25 «Non asseriscano dunque più, al vedere due volontà affrontarsi nel medesimo individuo, che si tratta della contesa di due anime contrarie, una buona, l'altra malvagia, formate da due sostanze contrarie, da due principi contrari: perché tu, *Dio verace*, li condanni, li confuti, li smascheri. Pensiamo al caso di due volontà entrambe malvagie, quali si hanno in chi sta deliberando se uccidere un uomo col veleno o con un'arma, se appropriarsi di questo o di quel fondo che non gli appartengono [...]. Ebbene, si concentrino nel medesimo istante tutte assieme queste occasioni e siano tutte ugualmente desiderate, eppure non possono essere simultaneamente sfruttate e si avrà un animo dilaniato da [più] volontà in conflitto tra loro [...]. Così anche per le volontà buone. Chiedo loro: "È bene godere della lettura dell'Apostolo? È bene godere della lettura di un salmo edificante? È bene dissertare sul Vangelo?". Risponderanno ogni volta: "È bene". Ma allora, se queste tre attività piacessero tutte ugualmente e in un unico e medesimo istante, non si hanno volontà diverse, che tirano in senso contrario il cuore dell'uomo nell'atto in cui delibera sulla cosa migliore da fare? E tutte sono volontà buone e lottano tra loro finché non sia operata la scelta, su cui punti tutta la volontà ridotta a una sola di molte in cui era divisa. Così ancora, quando l'eternità ci attrae in alto, mentre il godimento di un bene temporale ci trattiene al basso, è la medesima anima a volere, ma non con tutta la volontà, l'uno o l'altro dei due oggetti. Di qui le angosce penose che la dilaniano, perché la verità le fa anteporre il primo, l'abitudine non le lascia deporre il secondo» (10.24).

[10.24] *Iam ergo non dicant, cum duas voluntates in homine uno adversari sibi sentiunt, duas contrarias mentes de duabus contrariis substantiis et de duobus contrariis principiis contendere, unam bonam, alteram malam.*

E si passa a descrivere il caso del possibile conflitto tra scelte tutte quante cattive:

Nam tu, Deus verax, improbas eos et redarguis atque convincis eos, sicut in utraque mala voluntate, cum quisque deliberat, utrum hominem veneno interimat an ferro, utrum fundum alienum illum an illum invadat, quando utrumque non potest, utrum emat voluptatem luxuria an pecuniam servet avaritia, utrum ad circum pergat an ad theatrum, si uno die utrumque exhibeatur; addo etiam tertium, an ad furtum de domo aliena, si subest occasio; addo et quartum, an ad committendum adulterium, si et inde simul facultas aperitur, si omnia concurrant in unum articulum temporis pariterque cupiantur omnia, quae simul agi nequeunt; discernunt enim animum sibimet adversantibus quattuor voluntatibus vel etiam pluribus in tanta copia rerum, quae appetuntur, nec tamen tantam multitudinem diversarum substantiarum solent dicere.

Poi si passa al caso del possibile conflitto tra scelte tutte quante buone, e dello stesso ordine:

Ita et in bonis voluntatibus. Nam quaero ab eis, utrum bonum sit delectari lectione Apostoli et utrum bonum sit delectari psalmo sobrio et utrum bonum sit Evangelium disserere. Respondebunt ad singula: "Bonum". Quid? Si ergo pariter delectent omnia simulque uno tempore, nonne diversae voluntates distendunt cor hominis, dum deliberatur, quid potissimum arripiamus? Et omnes bonae sunt et certant secum, donec eligatur unum, quo feratur tota voluntas una, quae in plures dividebatur.

Si passa infine al caso in cui siamo attratti dai beni eterni e, insieme, da certi beni temporali che abbiamo a cuore, e tra le due attrattive non sembra esserci compatibilità. In questo caso, possiamo trovarci lacerati. La volontà è in conflitto con se stessa, perché su nessuno dei due versanti essa vuole con tutta se stessa. Si tratta comunque di due generi di beni (l'uno infinito e gli altri finiti), tra i quali occorrerà riconoscere un evidente ordine di priorità. Dal punto di vista manicheo, invece, si tratterebbe, non di un conflitto interno alla volontà, ma di una spinta al bene e una al male, dovute rispettivamente a due anime diverse:

Ita etiam, cum aeternitas delectat superius et temporalis voluptas retentat inferius, eadem anima est non tota voluntate illud aut hoc volens et ideo discerpitur gravi molestia, dum illud veritate praeponit, hoc familiaritate non ponit.

Il terzo, tra quelli sopra prospettati, è appunto il caso in cui si trova Agostino; il quale - non avendo pieno volere né in un senso né nell'altro - dice a se stesso: 'ora faccio, ora faccio'; e non fa. Queste le sue parole: «esitavo a morire alla morte e a vivere alla vita» (*haesitans mori morti et vitae vivere*) - come vediamo in 11.25:

[...] Dicebam enim apud me intus: "Ecce modo fiat, modo fiat", et cum verbo iam ibam in placitum. Iam paene faciebam et non faciebam nec relabebam tamen in pristina, sed de proximo stabam et respirabam. Et item conabar et paulo minus ibi eram et paulo minus, iam iamque attingebam et tenebam; et non ibi eram nec attingebam nec tenebam, haesitans mori morti et vitae vivere, plusque in me valebat deterius inolitum, quam melius insolitum, punctumque ipsum temporis, quo aliud futurus eram, quanto propius admovebatur, tanto ampliore in cutiebat horrorem; sed non recutiebat retro nec avertebat, sed suspendebat.²⁶

2.5 Un episodio risolutivo

Non sono certo le conflittuali rimuginazioni interiori - venate dalla malafede - a determinare la svolta nella vita di Agostino. Come sempre accade, a risolvere (a de-cidere) interviene un evento. In questo caso l'evento è tenue all'apparenza, ma capace di produrre una pro-

26 «Mi dicevo fra me e me: "Su, ora, ora è il momento di agire"; a parole ero ormai incamminato verso la decisione e stavo già quasi per agire, e non agivo. Non ricadevo però al punto di prima: mi fermavo vicinissimo e prendevo lena. Seguiva un altro tentativo uguale al precedente, ancora poco ed ero là, ancora poco e ormai toccavo, stringevo la meta. E non c'ero, non toccavo, non stringevo nulla. Esitavo a morire alla morte e a vivere alla vita; aveva maggior potere su di me il male inoculato, che il bene inusitato. L'istante stesso dell'attesa trasformazione quanto più si avvicinava, tanto più atterrava, non al punto di ributtarmi indietro e farmi deviare, ma sì di tenermi sospeso» (11.25). Sullo stesso tema si veda anche quest'altro passo: «Dovunque facevi brillare ai miei occhi la verità delle tue parole, ma io, pur convinto della loro verità, non sapevo affatto cosa rispondere, se non, al più, qualche frase lenta e sonnolenta: "Fra breve", "Ecco, fra breve", "Attendi un pochino". Però quei "breve" e "breve" non avevano breve durata, e quell'"attendi un pochino" andava per le lunghe. Invano mi compiaccevo della tua legge secondo l'uomo interiore, quando nelle mie membra un'altra legge lottava contro la legge del mio spirito e mi traeva prigioniero sotto la legge del peccato insita nelle mie membra. Questa legge del peccato è la forza dell'abitudine, che trascina e trattiene l'anima anche suo malgrado in una soggezione meritata, poiché vi cade di sua volontà. Chi avrebbe potuto liberarmi, nella mia condizione miserevole, da questo corpo mortale, se non la tua grazia per mezzo di Gesù Cristo signore nostro?» (5.12).

fonda eco nell'animo sensibilissimo del nostro autore. Mentre ancora si trova nel giardino dove si era recato a riflettere e a leggere con Alipio, una lontana voce infantile cantilenante lo attrae, progressivamente, con la sua nenia insistente: 'prendi e leggi, prendi e leggi...':

[12.29] Dicebam haec et flebam amarissima contritione cordis mei. Et ecce audio vocem de vicina domo cum cantu dicentis et crebro repetentis quasi pueri an puellae, nescio: "Tolle lege, tolle lege". Statimque mutato vultu intentissimus cogitare coepi, utrumnam solerent pueri in aliquo genere ludendi cantitare tale aliquid, nec occurrebat omnino audisse me uspiam repressoque impetu lacrimarum surrexi nihil aliud interpretans divinitus mihi iuberi, nisi ut aperirem codicem et legerem quod primum caput invenissem. Audieram enim de Antonio, quod ex evangelica lectione, cui forte supervenerat, admonitus fuerit, tamquam sibi diceretur quod legebatur: Vade, vende omnia, quae habes, da pauperibus et habebis thesaurum in caelis; et veni, sequere me, et tali oraculo confestim ad te esse conversum. Itaque concitus redii in eum locum, ubi sedebat Alypius; ibi enim posueram codicem Apostoli, cum inde surrexeram. Arripui, aperui et legi in silentio capitulum, quo primum coniecti sunt oculi mei: Non in comessationibus et ebrietatibus, non in cubilibus et impudiciis, non in contentione et aemulatione, sed induite Dominum Iesum Christum et carnis providentiam ne feceritis in concupiscentiis. Nec ultra volui legere nec opus erat. Statim quippe cum fine huiusce sententiae quasi luce securitatis infusa cordi meo omnes dubitationis tenebrae diffugerunt.

Raccogliendo l'invito quasi subliminale della voce infantile, Agostino apre a caso il libro che aveva a disposizione - le Lettere di San Paolo - e trova il brano della *Lettera ai Romani* (13.13) in cui l'Apostolo invita i suoi interlocutori a cambiare stile di vita in modo radicale. Da questa indicazione viene ad Agostino una luminosa sicurezza interiore e, con essa, la decisione per il Battesimo.

3 Contributi successivi a *Confessiones* VIII

3.1 *De spiritu et littera* (412)²⁷

Il contesto dell'opera è quello della polemica antipelagiana. Il tribuno Marcellino pone all'amico Agostino la questione di come si debba ritenere possibile qualcosa (il non peccare da parte dell'uomo) che, in linea dritto potrebbe darsi, ma che di fatto non si dà mai. Lo scritto del Vescovo di Ippona cerca di rispondere a questa domanda.

3.1.1 Si può volere e non potere (è il caso della velleità), oppure potere e non volere (è il caso della costrizione). Sono entrambe forme di rottura della continuità tra volere e potere. L'avverbio *continuo*, usato da Agostino in questo contesto, vuole appunto dire 'immediatamente', senza mediazioni o separazioni.²⁸

3.1.2 La *servitus*, intesa come castigo del peccato, è poi una specie del genere costrizione: esprime quel 'fare ciò che non si vuole' di cui parla San Paolo (per esempio, in *Romani* 7, 18-25).²⁹

²⁷ Cf. Agostino, *Lo spirito e la lettera* (Trapè 1965-2015, vol. 17.1). La traduzione italiana del testo è quella di I. Volpi condotta sul latino della edizione Maurina confrontata con il *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*.

²⁸ «Sono due cose diverse volere e potere, tanto che chi vuole non sempre immediatamente può e chi può non sempre immediatamente vuole: alle volte vogliamo e non possiamo, altre volte possiamo e non vogliamo [*Cum enim duo quaedam sint velle et posse - unde nec qui vult continuo potest nec qui potest continuo vult, quia sicut volumus aliquando quod non possumus, sic etiam possumus aliquando quod nolumus*]. È chiaro abbastanza e risuona anche con gli stessi termini che la volontà ha preso il suo nome dal verbo volere e la potestà dal verbo potere. Perciò come chi vuole ha la volontà, così chi può ha la potestà. Ma perché la potestà si applichi occorrerà la volontà. Infatti non si suol dire che uno abbia fatto per suo potere ciò che ha fatto contro il suo volere. Benché, ad esaminare il caso con più sottigliezza, anche ciò che ciascuno è costretto a fare contro la propria volontà, se lo fa, lo fa con la sua volontà; ma siccome preferirebbe altro, per questo si dice che è forzato a fare, cioè nolente. Infatti costui fa ciò a cui è costretto proprio per evitare o allontanare da sé quel male che ce lo costringe. Infatti, se la sua volontà è tanta da preferire di non fare quello piuttosto che non soffrire questo, resiste indubbiamente alla costrizione e non lo fa. E quindi, se lo fa, non lo fa certo con piena e libera volontà, ma comunque lo fa con la sua volontà, e poiché a questa volontà segue l'effetto, non possiamo dire che all'operatore è mancato il potere. Se infatti, arrendendosi alla costrizione, uno volesse fare e non potesse, diremmo che costui ne ebbe il volere, per quanto estorto, ma non il potere. Viceversa se non lo fece perché non lo volle, ne ebbe, sì, il potere, ma gli mancò il volere per tutto il tempo che ha resistito alla costrizione. [...] Per cui si dice che ciascuno ha in potere ciò che fa se vuole e non fa se non vuole» (31.53).

²⁹ Cf. 31.53.

3.1.3 Volere è consentire e accondiscendere, o meno, all'amore o agli amori che hanno luogo nel cuore umano - anche a quelle attrattive naturali che vi insorgono senza che si possa impedirlo.³⁰

3.2 *De natura et Gratia* (413)³¹

Con questo testo, Agostino reagisce al *De natura* di Pelagio, di cui conosciamo proprio quanto il Vescovo di Ippona ce ne riferisce qui: il peccato di Adamo - secondo Pelagio - non avrebbe corrotto radicalmente la natura umana.

3.2.1 Secondo Pelagio la necessità naturale toglierebbe il libero arbitrio. Come se voler essere felici per necessità naturale fosse incompatibile con la libertà. Ma, se così fosse - obietta Agostino -, l'essenziale orientamento di Dio al bene dovrebbe rendere impossibile in Lui stesso la libertà; il che è inammissibile.³²

3.2.2 Pelagio sbaglia nel far dipendere la libertà dal potere ancipite di volere e non volere il medesimo. Anzi, il nucleo stesso della libertà non è arbitrario. Siamo liberi anche - e principalmente - quando non possiamo non volere la felicità e non possiamo volere l'infelicità.³³

30 «Non è in potere di nessuno scegliere che cosa gli deve sorgere in mente, ma è in potere della propria volontà di ciascuno consentire o dissentire [*nemo habet in potestate quid ei veniat in mentem, sed consentire vel dissentire propriae voluntatis est*]. Quando Dio dunque agisce in questi modi con l'anima razionale perché essa gli creda [...], certamente Dio produce nell'uomo anche la stessa volontà di credere, e la sua misericordia ci previene in tutto. Consentire invece alla vocazione di Dio o dissentire da essa, come ho detto, è in potere della volontà propria di ciascuno» (34.60).

31 Cf. Agostino, *La natura e la Grazia* (Trapè 1965-2015, vol. 17.1). La traduzione italiana del testo è di I. Volpi, condotta sul latino della edizione Maurina confrontata con il *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*.

32 «[Pelagio] scrive: "È privo d'arbitrio volontario e di deliberazione tutto ciò che è costretto da necessità naturale" [*"Voluntatis enim arbitrio" inquit "ac deliberatione privatur quidquid naturali necessitate constringitur"*]. Anche qui sorgerebbe qualche problema. È infatti assurdisimo dire che non appartiene alla nostra volontà volere essere beati per il fatto che in forza di non so quale buona costrizione [*constrictione*] di natura non possiamo in nessun modo non volerlo. Né osiamo dire che Dio non abbia la volontà della giustizia, ma ne abbia la necessità per il fatto che non può voler peccare» (46.54).

33 «Costui [...] seguita e dice: "In modo simile dobbiamo intendere la possibilità di non peccare: dipende da noi non peccare, non dipende da noi il potere di non peccare". Anche se parlasse della natura integra e sana dell'uomo [...], non avrebbe ragione di dire che non peccare dipende esclusivamente da noi, quantunque peccare dipenderebbe da noi: anche allora infatti ci sarebbe l'aiuto di Dio che si offrirebbe a farci volere, come la luce si offre ad occhi sani per farli vedere» (48.56). «Scrivo costui: "Poiché non peccare è cosa nostra, possiamo peccare e non peccare". Allora se un altro dicesse: Poiché è cosa nostra non volere l'infelicità, possiamo volerla e non volerla? Eppure non ci è affatto possibile volerla. Chi può desiderare d'essere infelice, anche se vuole delle cose che poi contro la sua volontà lo renderanno infelice? Inoltre, poiché non peccare è molto più proprio di Dio, oseremmo forse dire che egli può peccare e non peccare? Ci mancherebbe

3.2.3 Si è paradossalmente liberi anche nella condizione – inversa alla precedente – di non poter evitare (avendo ‘le gambe rotte’ dopo il peccato originale) di fare il male che pur non si vorrebbe fare.³⁴

3.2.4 Dunque, ci sono delle particolari forme di impossibilità³⁵ che non escludono la libertà, ma ne rendono paradossale l’esercizio. Da un lato, posso fare quello che non posso volere (è il caso del peccato); dall’altra, non posso fare quello che non posso non volere (è il caso della velleità). A ben vedere, in condizione post-lapsaria è velleitario tanto il non peccare, quanto l’essere felici. (L’esempio che Agostino evoca come elementare caso di velleità – quello del voler volare – si trova già in Aristotele).³⁶

3.2.5 Il nesso di immediata continuità tra volere e potere è incrinato dal peccato originale. Dopo quell’evento diventa velleitario voler tornare alla condizione pre-lapsaria. Anche in condizione pre-lapsaria, però, il nesso tra volere e potere non era certo infrangibile – come il peccato di Adamo attesta con ogni evidenza.³⁷

che dicessimo che Dio può peccare. Ugualmente è chiaro, al contrario di quanto pensano gli stolti, che Dio non perderà la sua onnipotenza per il fatto di *non poter* né morire né *rinnegare se stesso*. [...] Pelagio] aggiunge ancora e dice: “Poiché la possibilità di non peccare non è cosa nostra, anche desiderando di non avere la possibilità di non peccare, non possiamo non avere la possibilità di non peccare”. Lo dice con una frase contorta e quindi oscura. Lo possiamo rendere più chiaro in questo modo: poiché non è cosa nostra la possibilità di non peccare, vogliamo o non vogliamo abbiamo la possibilità di non peccare. Non dice infatti: Vogliamo o non vogliamo non pecciamo. Senza dubbio pecciamo se vogliamo. Ma asserisce piuttosto che, vogliamo o non vogliamo, noi continuiamo a possedere la possibilità di non peccare, che dice insita nella natura. Ma di un uomo che ha le gambe sane si può passabilmente dire che ha la possibilità di camminare, voglia o non voglia. Con le gambe rotte invece non ha più tale possibilità, anche se volesse camminare» (49.57). «Scriveva l’Apostolo le seguenti parole: *La carne ha desideri contrari allo spirito e lo spirito ha desideri contrari alla carne; si oppongono a vicenda, sicché voi non fate quello che vorreste*. [...] Comunque intenda la carne, e realmente qui con il nome di carne non s’intende la sua natura che è buona, ma s’intendono i vizi carnali, ecco tuttavia che la carne è contraria anche ai battezzati. E in che modo contraria? In modo che essi non fanno quello che vorrebbero fare» (53.61).

34 «Perché anche l’altra affermazione: *Io non compio il bene che voglio, ma il male che non voglio?* Dov’è la possibilità che risulterebbe inseparabilmente insita nella natura? Ecco gli uomini non fanno le azioni che vogliono. E l’Apostolo parlava certamente di non peccare, non parlava di volare, perché erano uomini e non uccelli. Ecco l’uomo non fa il bene che vuole, ma fa il male che non vuole: in lui c’è il desiderio del bene, ma non la capacità di attuarlo [*perficere*]. Dov’è la possibilità che risulterebbe inseparabilmente insita nella natura? [*Ecce homo quod vult bonum non agit, sed quod non vult malum, hoc agit; velle illi adiacet, perficere autem bonum non adiacet. Ubi est possibilitas, quae inseparabiliter insita probatur esse naturae?*]» (50.58).

35 Che da parte nostra approfondiremo nel seguito.

36 Cf. 50.58.

37 «In tanto attribuisce alla grazia di Dio la possibilità di non peccare in quanto Dio è il Creatore di quella natura nella quale dice inseparabilmente insita la possibilità di non peccare. L’uomo dunque se vuole fa, se non vuole non fa. Avendo infatti una possi-

3.2.6 Per una sorta di contrappasso, chi in condizione pre-lapsaria poteva fare il bene e non l'ha voluto fare, ora vorrebbe farlo e non può: anzi, ne ha addirittura perduto la sicura nozione, che prima possedeva.³⁸

3.3 *De Civitate Dei V (413-15)*³⁹

Agostino in questo periodo vive tra Cartagine e Ippona, impegnato dai problemi organizzativi della Chiesa africana. L'occasione alla composizione di questo articolatissimo testo di intonazione apologetica gli viene dal 'sacco' di Roma del 410, perpetrato dai Goti di Alarico: episodio che aveva dato luogo ad accuse nei confronti del 'nuovo' Dio dei cristiani. Nel quinto Libro del *De civitate Dei* Agostino discute della libertà umana all'interno delle ipotesi fatalistiche avanzate, a vario titolo, in molti ambienti della cultura pagana.

bilità indelebile, non gli può capitare d'esser debole di volontà o meglio d'aver il desiderio del bene, ma non la capacità di attuarlo. Se dunque è così, perché allora le parole: *C'è in me il desiderio del bene, ma non la capacità di attuarlo*? Se l'autore di questo libro parlasse della natura umana che all'inizio fu creata innocente e sana, la sua affermazione si potrebbe in qualche modo accettare. Sebbene, non si sarebbe dovuta dire dotata di una possibilità inseparabile, cioè inalienabile [*inamissibilem*], per usare la sua parola, una natura che poteva viziarsi e andare in cerca del Medico che guarisse gli occhi del cieco e restituisse il potere di vedere perduto con la cecità, perché credo che un cieco vuol vedere, ma non può; se poi vuole e non può, significa che c'è la volontà, ma è stata perduta la possibilità» (51.59).

38 «E dopo essermi valso di esempi attinenti, ho parlato pure della debolezza morale dicendo: "Sono riprovevoli anche certe azioni compiute per necessità, dove l'uomo vuole agire bene e non ci riesce". Donde vengono infatti questi lamenti: *Io non compio [facio] il bene che voglio, ma il male che non voglio* [ago]? Richiamati poi a favore di questa sentenza altri testi della parola divina, dicevo: "Ma tutti questi lamenti sono di uomini che vengono da quella condanna di morte. Se infatti non si tratta di una pena, ma della stessa natura dell'uomo, cotesti non sono peccati". Poco dopo scrivo: "Resta dunque che questa giusta pena venga dalla condanna dell'uomo". Né c'è da meravigliarsi che l'uomo o a causa dell'ignoranza non ha nel libero arbitrio della volontà la capacità di scegliere quello che esige la rettitudine delle azioni, ovvero che per la resistenza dell'abitudine carnale, che la prepotenza della successione mortale ha in qualche modo consolidata come un'altra natura, vede quello che esige la rettitudine delle azioni e lo vuole e non riesce a farlo [*videat quid recte faciendum sit et velit nec possit implere*]. Questa è infatti una giustissima punizione del peccato: che ciascuno perda [*amittat*] quel potere che non ha voluto usare in modo buono, quando lo poteva senza nessuna difficoltà, se avesse voluto; cioè in altre parole che chi pur conoscendo non fa il bene, perda la conoscenza di ciò che è bene e chi non ha voluto fare il bene potendolo, ne perda la possibilità quando lo vuole. [...] Anche la natura stessa la intendiamo in due modi diversi: quando parliamo in senso proprio, ci riferiamo alla natura nella quale l'uomo fu in origine creato secondo la sua specie senza colpa; in un altro senso intendiamo la natura attuale nella quale a seguito della condanna di Adamo noi per punizione nasciamo mortali, ignoranti e soggetti alla carne» (67.81).

39 Cf. Agostino, *La Città di Dio*, Libro V (Trapè 1965-2015, vol. 5.1). La traduzione italiana del testo è quella di D. Gentili, condotta sul latino della edizione Maurina confrontata con il *Corpus Christianorum*.

3.3.1 Ciò che ci accade senza che sia in nostro potere (ad esempio morire) non per questo va a necessitare la nostra volontà. Anche l'aver la volontà non è in nostro potere, eppure non necessita la nostra volontà.⁴⁰

3.3.2 In generale, non necessita la nostra volontà ciò che pertiene necessariamente alle essenze, e quindi anche all'essenza della stessa volontà. (Qui troviamo *in nuce* il concetto di *necessitas naturalis*, che verrà esplicitato da Tommaso d'Aquino, proprio con riferimento a questo luogo di Agostino).⁴¹

40 «Pertanto non si deve avere tanta paura della necessità. Avendone paura gli stoici si affaticarono a distinguere le cause delle cose in maniera da esimerne alcune dalla necessità e di assoggettarne altre. Fra quelle che considerarono libere dalla necessità hanno posto anche le nostre volontà perché non sarebbero libere se fossero soggette alla necessità. Se si deve considerare nostra necessità la condizione che non è in nostro potere e che, anche se noi non vogliamo, effettua ciò che è in suo potere, come è la necessità della morte, è chiaro che la nostra volontà, con cui si vive autenticamente o banalmente, non è soggetta a una necessità di questo tipo. Infatti compiamo molte azioni che non compiremmo se non volessimo. A questa categoria appartiene il volere stesso perché, se vogliamo, esiste, se non vogliamo, non esiste. Non vorremmo se non volessimo. Se al contrario necessità significa la condizione con cui s'intende che è necessario che una cosa abbia questa essenza o avvenga in questo modo, non capisco perché si teme che ci tolga la libertà del volere [*Si enim necessitas nostra illa dicenda est, quae non est in nostra potestate, sed etiamsi nolimus efficit quod potest, sicut est necessitas mortis: manifestum est voluntates nostras, quibus recte vel perperam vivitur, sub tali necessitate non esse. Multa enim facimus, quae si nollemus, non utique faceremus. Quo primitus pertinet ipsum velle; nam si volumus, est, si nolimus, non est; non enim vellemus, si nollemus. Si autem illa definitur esse necessitas, secundum quam dicimus necesse esse ut ita sit aliquid vel ita fiat, nescio cur eam timeamus, ne nobis libertatem auferat voluntatis*]. Infatti non s'intende considerare soggetta alla necessità la vita e la prescienza di Dio, se si afferma la necessità che Dio vive nell'eternità e che ha prescienza di tutto. Allo stesso modo non si diminuisce il suo potere quando si dice che egli non può morire e ingannarsi. Non lo può appunto perché se lo potesse avrebbe minor potere. Eppure con ragione si dice che è onnipotente sebbene non possa morire e ingannarsi. Si dice onnipotente perché fa ciò che vuole, non perché subisce ciò che non vuole; se questo si verificasse in lui, non sarebbe affatto onnipotente. E appunto perché è onnipotente non può alcune cose. Affermare che necessariamente, quando si vuole, si vuole con il libero arbitrio è senza dubbio affermare il vero, ma non per questo il libero arbitrio si considera soggetto alla necessità che toglie la libertà. C'è dunque una nostra volontà ed essa è causa efficiente di ogni azione che si compie volendo e che non sarebbe compiuta se non si volesse. Ed anche se un individuo subisce senza volere un'azione dalla volontà degli altri, anche in questo caso la volontà influisce sebbene non la sua, comunque volontà umana, ma il potere è di Dio. Infatti se fosse soltanto volontà e non potesse ciò che vuole, sarebbe impedita da una volontà superiore, ma anche in questo caso la volontà rimane volontà e non di un altro ma di colui che vuole, anche se non può effettuare ciò che vuole» (10.1).

41 Cf., in particolare, Tommaso d'Aquino *Qq. Dd. De Veritate*, q. 22, a. 5.

3.3.3 Neppure necessita la nostra volontà la prescienza divina, la quale – perfetta per ipotesi – non àltera in nulla, e quindi neppure nel suo statuto contingente, ciò che eternamente conosce.⁴²

3.4 *Sermo 65/A (414-18)*⁴³

In questo periodo Agostino è prevalentemente impegnato – tra Ippona, Milevi e Cartagine – nella predicazione antipelagiana. Col nome di *Sermones* vengono indicati, tra i suoi discorsi, quelli che non hanno a tema specifici testi delle Sacre Scritture.

3.4.1 La volontà è presentata dal nostro autore come un campo di lotta tra gli amori seduttivi, da una parte, e l'unico amore realmente attrattivo, dall'altra. L'uno contro i molti: *caritas versus cupiditates*.⁴⁴

⁴² «Noi contro queste sacrileghe ed empie affermazioni sosteniamo che Dio conosce tutte le cose prima che avvengano e che noi facciamo con la nostra volontà tutte le azioni che abbiamo coscienza e conoscenza di fare soltanto perché lo vogliamo [*Nos adversus istos sacrilegos ausus atque impios et Deum dicimus omnia scire antequam fiant, et voluntate nos facere, quidquid a nobis non nisi volentibus fieri sentimus et novimus*] [...]. Non è consequenziale che se per Dio è determinata la serie delle cause, per noi ne derivi la negazione del libero arbitrio della volontà. Anche la nostra volontà rientra nella serie delle cause che per Dio è determinata ed è compresa nella sua prescienza perché anche la volontà umana è causa di azioni umane. Così egli che ha avuto prescienza delle cause di tutti gli avvenimenti non ha potuto certamente non conoscere in quelle cause anche la nostra volontà di cui sapeva per prescienza che sarebbe stata causa delle nostre azioni» (9.3). «Dunque [...] se colui che ha previsto ciò che sarebbe avvenuto nella nostra volontà, non ha previsto un nulla ma qualche cosa; certamente anche se egli ne ha prescienza, c'è qualcosa in potere della nostra volontà [*in nostra voluntate*]. Pertanto non si è costretti o affermando la prescienza di Dio a negare l'arbitrio della volontà o affermando l'arbitrio della volontà a negare che Dio è presciente del futuro. [...] Quindi non è inutile che vi siano le leggi, le punizioni, i consigli, le lodi e i rimproveri, perché Dio ha conosciuto per prescienza che si sarebbero verificati; inoltre influiscono moltissimo nei limiti in cui egli ha conosciuto per prescienza che avrebbero influito. Così influiscono le preghiere per ottenere i favori che egli ha conosciuto per prescienza di concedere a chi prega; e giustamente sono stati stabiliti premi per le buone azioni e castighi per i peccati» (10.2).

⁴³ Cf. Agostino, *Discorsi sul Nuovo Testamento, Discorso 65/A* (Trapè 1965-2015, vol. 30.1). La traduzione italiana del testo è quella di L. Carrozzì, condotta sul latino della edizione Maurina.

⁴⁴ «Siamo dunque assediati dalle voci di amori contrari alla legge di Dio. Da ogni parte seducono e trattengono chi vuole volare, dappertutto le realtà visibili ci costringono per così dire ad amarle. Ma cerchiamo di non farci costringere, di giudicarle per quello che sono, di non lasciarcene vincere [*Circumstant ergo murmura iniquorum amorum. Undique sollicitant et retentant volare cupientem, undique visibilia quasi cogunt se amari. Sed non cogant, intellegantur, et vincentur*]. Il mondo è attraente e ci lusinga con la varietà delle sue molte bellezze. Non si possono contare quante ce ne presenta ogni giorno allo spirito l'amore illecito. Ma l'amore molteplice si vince con l'unico amore [*Quam simplici amore multiplex superatur!*]. Per vincere l'amore per molti beni è necessario l'amore per un sol bene; l'unico amore buono contro tutti quelli cattivi. Poiché l'unità vince la varietà e la carità vince la cupidità. Quel tale diceva: *Chi mi darà*

3.4.2 Occorre chiedere - a chi può darcele - le 'ali' che consentono di assecondare l'unico amore autentico: quello per il bene 'assente' cui siamo orientati per natura.⁴⁵

3.5 *De Civitate Dei* XIV (418)⁴⁶

La prolungata stesura del *De Civitate Dei* prosegue anche nel periodo più acceso della polemica antipelagiana. Nel quattordicesimo Libro la riflessione agostiniana si concentra, non a caso, sulle componenti e sulle condizioni dell'agire umano in condizione post-lapsaria.

3.5.1 L'uomo - osserva l'Ipponate -, avendo in origine disobbedito a Dio, è ora condannato a disobbedire a se stesso, cioè alla propria coscienza. Inoltre, non avendo voluto ciò che (in condizione pre-lapsaria) poteva - cioè essere felice -, ora è condannato a volere ciò che non può più - cioè essere felice.⁴⁷

3.5.2 L'uomo, in condizione post-lapsaria, sceglie anche - 'disobbedendo a se stesso' - di fare cose impossibili a volersi. Il peccato infatti implica il progetto di fare un certo tipo di impossibile: più precisamente, un bene 'disordinato', cioè isolato dall'ordine ontologico entro cui (solo) può essere voluto.⁴⁸ Un bene che manca delle condi-

le ali? per avere il mezzo di volare al riposo, poiché neppure nei beni di quaggiù, che si chiamano beni in questo mondo, trovava riposo colui che amava un altro bene. Chi ama la patria trova amaro perfino un esilio delizioso tra molte cose che invitano ad essere amate. È una gran pena non avere ciò che si ama. Non si ha infatti ciò che si ama; si ha bensì ciò che si può amare, ma non si ha ciò che si è cominciato ad amare. A che vale se è presente ciò che si può amare, quando è assente ciò che si ama?» (2).

45 Cf. 2.

46 Cf. Agostino, *La Città di Dio*, Libro XIV (Trapè 1965-2015, vol. 5.2). La traduzione italiana del testo è quella di D. Gentili, condotta sul latino della edizione Maurina confrontata con il *Corpus Christianorum*.

47 «Inoltre, per dirla in breve, come pena di quella disobbedienza fu data in cambio soltanto la disobbedienza. Non v'è altra infelicità per l'uomo che la propria disobbedienza contro se stesso in modo che voglia ciò che non può perché non volle ciò che poteva. Nel paradiso terrestre infatti, sebbene prima del peccato non gli fosse tutto possibile, non voleva ciò che gli era impossibile e quindi gli era possibile tutto ciò che voleva [*In paradiso enim etiamsi non omnia poterat ante peccatum, quidquid tamen non poterat, non volebat, et ideo poterat omnia quae volebat*]. Attualmente invece, [...] non si possono numerare le molte cose impossibili che egli vuole mentre egli non obbedisce a se stesso, cioè alla sua coscienza, e perciò anche la subalterna carne, alla sua volontà [*Quis enim enumerat, quam multa quae non potest velit, dum sibi ipse, id est voluntati eius ipse animus eius eoque inferior caro eius, non obtemperat?*]. Contro la sua volontà spesso la coscienza [*animus*] si agita, la carne prova dolore, invecchia e muore, e tutto ciò che soffriamo non lo soffriremmo contro volontà se il nostro essere fosse completamente in ogni facoltà sottomesso alla volontà» (15.2).

48 Cf. 15.2.

zioni che gli potrebbero consentire di esserlo effettivamente. Un bene che risulta dunque mancato, in quanto fallisce il suo obiettivo intenzionale e si realizza – come bene – solo *per accidens*.

3.5.3 La differenza tra velleità e peccato è chiasmatica: essere velleitari è volere ciò che non si può scegliere (e quindi fare); peccare è scegliere – e quindi, almeno tendenzialmente, fare – ciò che non si può propriamente volere. In entrambi i casi la sfasatura tra volere e scegliere (e quindi fare) è causata dal peccato d'origine.⁴⁹

3.6 *Contra Iulianum haeresis pelagiana defensorem* III (421-2)⁵⁰

Con questo testo Agostino offre una risposta completa e articolata ai quattro Libri *A Turbanzio*, di Giuliano, vescovo di Eclano, che la reazione al manicheismo aveva spinto – per eccesso – ad abbracciare la dottrina pelagiana.

3.6.1 'Fare' (*facere*) è cosa diversa dal 'portare a compimento' (*perficere*)⁵¹ – osserva il nostro autore.

3.6.2 Il 'volere' può 'portare a compimento' – e non solo 'fare' incoativamente – il bene o il male che si propone, solo se è 'completo', cioè se dà un 'assenso' attivo e senza riserve al proprio oggetto, 'assumendolo' fino in fondo.⁵²

49 Cf. 15.2.

50 Cf. Agostino, *Contro Giuliano* (Trapè 1965-2015, vol. 18). La traduzione italiana del testo è quella di E. Cristini, condotta sul latino dell'edizione Maurina.

51 «*Voi non fate ciò che vorreste*. Vedi se non dice lo stesso nella lettera ai Romani: *Non faccio il bene che voglio, ma commetto appunto il male che non voglio* [...]. Quando la carne ha voglie contro lo spirito e lo spirito contro la carne cosicché non facciamo [*fieri*] quello che vogliamo, non sono portate a compimento [*perfici*] le opere della carne, anche se sono fatte, né sono portate a compimento le nostre opere buone, anche se sono fatte. Come la concupiscenza della carne è portata a compimento solo quando lo spirito consente alle sue opere cattive, non solo non opponendosi ad esse, ma collaborando, alla stessa maniera le nostre opere buone saranno portate a compimento solo quando la carne avrà aderito talmente allo spirito da non avere più voglie contro di esso. [...] L'Apóstolo ha scritto ai Romani: *Volere il bene è alla mia portata, il portarlo a compimento non riesco a trovarlo*, o, secondo il testo greco: *Il bene è alla mia portata, il praticarlo no*, vale a dire: non è alla mia portata portare a compimento il bene. Non ha detto "fare", ma *portare a compimento* il bene [*Non ait: facere; sed perficere bonum*]" (26.62).

52 Cf. 26.62.

3.7 *De Gratia et libero arbitrio* (426-7)⁵³

Agostino, con questo testo, risponde alle perplessità suscitate presso i monaci di Adrumeto da una sua lettera al presbitero Sisto, nella quale si era espresso in termini assai radicali contro la posizione pelagiana.

3.7.1 Ecco in sintesi la posizione di Agostino: per poter compiere il bene occorre pregare affinché la volontà sia 'incrementata' così da diventare capace (*oret ut habeat tantam voluntatem, quanta sufficit ad implenda mandata*).⁵⁴

3.7.2 Siamo noi a volere, ma il volere fino in fondo ce lo ottiene la Grazia.⁵⁵

3.7.3 Siamo noi a fare, ma il fare fino in fondo è possibile per le forze che ci dà la Grazia.⁵⁶

⁵³ Cf. Agostino, *La Grazia e il libero arbitrio* (Trapè 1965-2015, vol. 20). La traduzione italiana del testo è quella di M. Palmieri, condotta sul latino della edizione Maurina.

⁵⁴ «Sempre c'è in noi una volontà libera, ma non sempre essa è buona. Infatti o essa è libera dal vincolo della giustizia, quando è serva del peccato, e allora è cattiva; o è libera dal vincolo del peccato, quando è serva della giustizia, e allora è buona. Ma la grazia di Dio è sempre buona, e per mezzo di essa avviene che sia uomo di buona volontà quello che prima era di volontà cattiva. Sempre per mezzo di essa avviene anche che la stessa volontà buona, quando ormai ha cominciato ad esistere, si accresca e diventi tanto grande da essere in grado di adempiere i precetti divini che vuole, se vuole intensamente e perfettamente. A questo infatti serve ciò che sta scritto: *Se vorrai, osserverai i precetti*; l'uomo che ha voluto ma non ha potuto, deve comprendere che egli non ha voluto ancora pienamente, e deve pregare per avere una volontà tanto grande quanta ne basta ad adempiere i precetti. Così egli viene aiutato a fare ciò che gli è ordinato. Infatti è utile volere allora, quando possiamo; e allora è utile potere, quando vogliamo; ma che utilità c'è se vogliamo ciò che non possiamo o non vogliamo ciò che possiamo? [*Ad hoc enim valet quod scriptum est: Si volueris, servabis mandata: ut homo qui voluerit et non potuerit, nondum se plene velle cognoscat, et oret ut habeat tantam voluntatem, quanta sufficit ad implenda mandata. Sic quippe adiuvatur, ut faciat quod iubetur. Tunc enim utile est velle, cum possumus; et tunc utile est posse, cum volumus: nam quid prodest, si quod non possumus volumus, aut quod possumus nolimus?*]» (15.31).

⁵⁵ Cf. 15.31.

⁵⁶ «È certo che noi osserviamo i comandamenti, se vogliamo; ma poiché *la volontà è preparata dal Signore*, bisogna chiedere a lui di volere tanto quanto è sufficiente perché volendo facciamo. [*ab illo petendum est ut tantum velimus, quantum sufficit ut volendo faciamus*]. È certo che siamo noi a volere, quando vogliamo; ma a fare sì che vogliamo il bene è lui [*certum est nos velle, cum volumus; sed ille facit ut velimus bonum*] [...]. È certo che siamo noi a fare, quando facciamo; ma è lui a fare sì che noi facciamo, fornendo forze efficacissime alla volontà [*Certum est nos facere, cum facimus; sed ille facit ut faciamus, praebendo vires efficacissimas voluntati*]» (16.32). «Chi dunque vuole attuare un comandamento di Dio e non può, certo egli ha già la volontà buona, ma ancora piccola e debole; potrà, quando l'avrà grande e robusta [*Qui ergo vult facere Dei mandatum et non potest, iam quidem habet voluntatem bonam, sed adhuc parvam et invalidam; poterit autem, cum magnam habuerit et robustam*]. [...] Del fatto che Egli ope-

3.7.4 Dunque, la principale nostra iniziativa è pregare che ci sia data la Grazia. Per quanto sta a noi, volere fino in fondo coincide col pregare per ottenere (cioè *petere*).⁵⁷

3.8 *De correptione et gratia* (426-7)⁵⁸

Il contesto di composizione di questo scritto è lo stesso del *De Gratia et libero arbitrio*, i cui contenuti Agostino qui riprende ed esplicita ulteriormente, nel senso che qui, in estrema sintesi, schematizziamo quanto alla dinamica del volere.

3.8.1 La debolezza (*infirmetas, imbecillitas*) della volontà sta in un volere che non giunge fino al punto di potere.⁵⁹

3.8.2 Occorre dunque chiedere la Grazia per riempire il volere e renderlo effettivamente potente a compiere il voluto:⁶⁰ cosa per altro diversa dall'ottenere ciò che ci si ripromette facendo.

ra affinché vogliamo, è detto: *È Dio che opera in voi il volere*, e del fatto che coopera quando già vogliamo e volendo facciamo: *Noi sappiamo che Dio coopera in ogni cosa al bene per coloro che lo amano*» (17.33).

⁵⁷ Cf. 17.33.

⁵⁸ Cf. Agostino, *La correzione e la Grazia* (Trapè 1965-2015, vol. 20). La traduzione italiana del testo è quella di M. Palmieri, condotta sul latino della edizione Maurina.

⁵⁹ «Poiché [i santi] non riescono a perseverare se non a condizione che possano e vogliano, viene donato ad essi dalla generosità della grazia divina tanto la possibilità quanto la volontà di perseverare [*ut quoniam non perseverabunt, nisi et possint et velint, perseverandi eis et possibilitas et voluntas divinae gratiae largitate donetur*]. La loro volontà è accesa a tal punto dallo Spirito Santo che essi possono perché così vogliono; e così vogliono perché Dio opera affinché vogliano [*quia sic volunt; ideo sic velint, quia Deus operatur ut velint*]. Ammettiamo [...] che Dio non operi in essi affinché vogliano; tra tali e tante tentazioni la volontà soccomberebbe per la propria debolezza. E allora non potrebbero perseverare, perché cedendo per la loro debolezza non vorrebbero, oppure per la debolezza della loro volontà non vorrebbero fino al punto di potere [*nec Deus in eis operaretur ut velent, inter tot et tantas tentationes infirmitate sua voluntas ipsa succumberet, et ideo perseverare non possent, quia deficientes infirmitate nec velent, aut non ita velent infirmitate voluntatis ut possent*]. [...] Così avvenne che la volontà dell'uomo, debole e fiacca, perseverasse per virtù di Dio in un bene ancora piccolo, mentre la volontà del primo uomo, forte e sana, affidandosi alla virtù del libero arbitrio, non perseverò in un bene più grande» (12.38).

⁶⁰ Cf. 12.38.

4 Una concezione realistica della volontà

4.1 Premessa

4.1.1 Punto di riferimento di Agostino sulla volontà – oltre a San Paolo – è presumibilmente Seneca, col suo uso di *voluntas* e di *velle*.⁶¹ Harold Agendhal⁶² ritiene che l’influsso senecano sull’Ipponate sia di prima mano, anche se poi – di fatto – esso è documentabile solo molto marginalmente, attraverso qualche citazione, di cui una sola relativa al volere.⁶³

Henri Marrou⁶⁴ ritiene invece che Agostino avesse solo una ‘conoscenza di scuola’ di autori quali Seneca ed Epitteto; mentre Gustave Bardy⁶⁵ sostiene che l’Ipponate avesse letto direttamente almeno alcune opere senecane, quali: *De otio*, *Consolatio ad Marciam*, *De ira*, *De tranquillitate animi*.⁶⁶

61 La *voluntas* ha in sé elementi di tensione che non sembrano appartenere al campo semantico di corrispondenti termini greci. Si pensi emblematicamente al celebre, e filologicamente discusso, passo della *Fedra* – “*vos testor omnis, caelites, hoc quod volo | me nolle*” (cf. Sen. *Phaedr.* 604-5) – che denuncia una scissura nel volere, non dissimile da quelle analizzate nei testi di Agostino. Nel passo senecano la tensione non è – come in Paolo – tra volere e fare, ma – ancor più radicalmente – tra volere e volere. Naturalmente, ciò introduce a una articolazione tra livelli dello stesso volere, per cui un volere architettonico non riesce a frenare un volere passionale, che avrebbe per altro bisogno di essere governato.

62 Cf. Agendhal 1967, 2: 676-80. In queste pagine, Agendhal ci offre una rassegna precisa delle letture del rapporto Agostino-Seneca precedenti la sua.

63 *Civ. Dei* 5.8 *Qui vero non astrorum constitutionem, sicuti est cum quidque concipitur vel nascitur vel inchoatur, sed omnium connexionem seriemque causarum, qua fit omne quod fit, fati nomine appellant: non multum cum eis de verbi controversia laborandum atque certandum est, quando quidem ipsum causarum ordinem et quandam connexionem Dei summi tribuunt voluntati et potestati, qui optime et veracissime creditur et cuncta scire antequam fiant et nihil inordinatum praecipue Dei summi voluntatem, cuius potestas insuperabiliter per cuncta porrigitur, eos appellare fatum sic probatur. Annaei Senecae sunt, nisi fallor, hi versus:*

Duc, summe pater altique dominator poli | Quocumque placuit, nulla parendi mora est. | Assum impiger: fac nolle, comitabor gemens | Malusque patiar, facere quod licuit bono. | Ducunt volentem fata, nolentem trahunt.

Nempe evidentissime hoc ultimo versu ea fata appellavit, quam supra dixerat summi patris voluntatem; cui paratum se oboedire dicit, ut volens ducatur, ne nolens trahatur; quoniam scilicet Ducunt volentem fata, nolentem trahunt. Il riferimento agostiniano è alle senecane *Lettere a Lucilio* (cf. Sen. *ep.* 107.11.5), dove Seneca riprende un celebre detto dello scolarca stoico Cleante (cf. *SVF*, I, 527).

64 Cf. Marrou 2016 (si veda, in particolare, 191-2).

65 Cf. Bardy 1959. Anche Pierre de Labriolle ha sostenuto una significativa conoscenza dell’opera di Seneca da parte di Agostino (cf. de Labriolle 1928, 47-9).

66 Da parte sua, Brown 1944 si spinge fino a istituire un parallelo sinottico tra il *De beata vita* di Agostino e il *De vita beata* di Seneca.

4.1.2 In ogni caso, Agostino ci offre una elaborazione originale di questa, come delle altre figure teoriche che eredita. In proposito, Albrecht Dihle afferma che – a superamento dei moduli neoplatonici – «dalle riflessioni di S. Agostino è emerso il concetto di una volontà umana, precedente e indipendente rispetto all'atto della cognizione intellettuale, fondamentalmente differente dall'emozione sensuale e irrazionale, con la quale l'uomo può dare la sua risposta alle espressioni inesplicabili della volontà divina». Del resto, «il ruolo chiave attribuito al volere (*voluntas*) nei [...] sistemi agostiniani di psicologia e teologia risulta principalmente dall'esame di sé. Non è derivato dalle dottrine precedenti nel campo della psicologia filosofica o dell'antropologia». ⁶⁷ Secondo Dihle, Agostino avrebbe trasformato la *voluntas*, da figura 'ermeneutica' funzionale alla produzione del diritto romano, a figura psicologica e antropologica disponibile alla filosofia e alla teologia: figura di cui il mondo greco non aveva offerto effettivi precursori. Agostino, così, avrebbe donato all'Occidente il moderno concetto di volontà. Anche lui lo avrebbe ottenuto per esigenze ermeneutiche, ma di ordine questa volta soteriologico e, più generalmente, teologico. La volontà umana sarebbe infatti introdotta da Agostino come *partner* di quella divina: un *partner* senza del quale, per altro, la vicenda storica non sarebbe decifrabile. E alla volontà, specificamente, Agostino attribuisce la 'libertà di scelta' che già la tradizione filosofica precedente riconosceva agli esseri razionali. ⁶⁸

4.2 L'originalità di Agostino

Esula dalle nostre competenze intervenire determinatamente sulla individuazione delle fonti agostiniane, al di là di quanto in modo esplicito sia indicato dall'autore stesso nei suoi testi. Fuori discussione è però l'originalità del contributo offerto da Agostino sul tema in questione. Per quanto sta a noi, possiamo fissarla in alcuni punti fermi.

4.2.1 La volontà agostiniana è una camera di consiglio, ma non è una camera di consiglio vuota. Essa è percorsa da campi di forze (di tensioni amorose) che si contendono il primato. Ad esse si tratta di acconsentire o meno, tra esse si tratta di stabilire delle precedenze, operando anche dei sacrifici, per riconoscere loro, anche nella pratica, un ordine architettonico. ⁶⁹ La volontà è il soggetto di tali deter-

⁶⁷ Cf. Dihle 1982, 127 (in generale, si consideri l'intero cap. 6).

⁶⁸ Cf. Dihle 1982, 128.

⁶⁹ Cf. Rist 1994, cap. 5.

minazioni, e non semplicemente la risultante di una composizione delle forze che nel suo ambiente sono attive.

4.2.2 Il libero arbitrio è il potere che la volontà ha di scegliere, senza costrizione, l'amore più vero (*victrix*): la possibilità di accordarsi ad esso, pur nell'impotenza a renderlo effettivo (*facere*) e, ancor più, a renderlo efficace (*perficere*). Il libero arbitrio è il potere di scelta della volontà: esso giudica, assediato dal morso degli amori parziali e gravato dalle loro inerzie, che giungono anche a oscurare la capacità umana di riconoscere il bene.

4.2.3 Il libero arbitrio è incompatibile con la necessitazione, infatti appartiene alla essenza della volontà di non essere preceduta causalmente da altro da sé.

4.2.4 Per rendere effettiva la scelta, occorre volere fino in fondo.⁷⁰ Ma l'indivisione nel volere può solo essere l'oggetto di un tentativo e di una richiesta (preghiera), senza dei quali l'assalto di amori laterali rischia di prevalere, deviando o paralizzando il volere. Per Agostino quella che Aristotele chiamava *akrasia* non è una situazione eccezionale, bensì normale. In tal senso, già a livello del *facere* - e tanto più del *perficere* - la volontà è velleità.

4.2.5 Ma lo è anche, a maggior ragione, a un livello ulteriore: quello del conseguire. L'oggetto ultimo dell'amore prevalente è infatti la *beatitudo*, che solo Dio può darci - non i nostri adempimenti. La volontà è in tal senso l'attesa attiva (*petitio*) di qualcosa che dipende da noi non in senso sufficiente, ma solo necessario.

4.2.6 Si verificano dunque due sfasature: quella tra volere e fare, e quella tra fare e ottenere. La prima registra l'impotenza a volere fino in fondo, perché si possa fare davvero. La seconda registra, an-

⁷⁰ Stump 1971 connette all'analisi di Agostino la distinzione proposta da Harry Frankfurt tra 'volizioni del primo e del secondo ordine' (o metavolizioni). «Quando la volontà comanda a se stessa, il suo atto è del secondo ordine. Agostino è profondamente consapevole del fatto che la volontà può comandare a se stessa, ed egli si interroga sul fatto che il comando non sempre ha successo, che (per usare il gergo contemporaneo) qualche mozione volontaria del secondo ordine rimane a livello dei desideri anziché delle volizioni. Il fatto che la volontà possa comandare a se stessa e resistere al proprio stesso comando significa che il volere può essere diviso tra sé e sé in vari modi. La volontà può, naturalmente, avere conflitti al livello del primo ordine, ma ci possono anche essere conflitti tra il livello del secondo ordine e quello del primo. Per esempio, uno può avere una spinta volontaria del primo ordine a mangiare ora del vitello, che è in conflitto con un desiderio del secondo ordine verso una volontà che non voglia mangiare vitello. Le persone che violano le regole che hanno stabilito per sé o le riforme delle proprie abitudini che hanno deciso di intraprendere, sono di solito in una tale situazione» (cf. Stump 2001, 126-7, trad. dell'Autore).

che quando si voglia fino in fondo – e quindi si faccia ciò che è in nostro potere –, l'impotenza a far rientrare il voluto nella sfera di ciò che si può effettivamente ottenere.⁷¹

4.3 Un approfondimento

4.3.1 Agostino non identifica più la perfezione divina col limite, come era normale seguendo la mentalità etico-estetica di certa classicità. Piuttosto la identifica con l'infinito: un infinito compiuto (un infinito di perfezione, appunto), com'è Dio nella concezione neoplatonica e cristiana. E, in questa prospettiva, la perfezione umana sta nella fruizione di quel bene infinito. L'uomo sa di essere una apertura finita sull'infinito: quell'infinito che scolasticamente si direbbe trascendentale, che dà adito al concepimento dell'infinito di perfezione e all'aspirazione ad esso.

4.3.2 La velleità è intrinseca alla natura umana, la quale – appunto in quanto trascendentalmente aperta – aspira a ad un bene infinito, che non è in grado di darsi da sé. Infatti l'uomo tutt'al più realizza i propri progetti, e progetta sulla base di ciò che riesce a immaginare, e immagina sulla base di ciò che sperimenta (dilatandolo e modificandolo, certo); se non che, sperimenta sempre realtà finite. Pertanto, anche qualora realizzasse il progetto più elevato, non potrebbe esserne realmente soddisfatto, perché lo troverebbe inadeguato al bene infinito cui in realtà aspira, senza per altro saperlo immaginare.

4.3.3 Il termine 'velleità' (che, per altro, non occorre nei testi di Agostino) esprime bene la natura della libertà umana.⁷² Se il peccato (cioè la contraddizione pratica) è la scelta di qualcosa che, essendo in contrasto con il perseguimento del fine ultimo, non può essere realmente voluto; la velleità è la volizione di ciò che propriamente non può essere scelto, in quanto è fuori dalla portata realizzativa dell'agire umano. L'oggetto della velleità, si badi, non è un impossibile assoluto, ma piuttosto un impossibile pratico, cioè qualcosa che potrebbe realizzarsi, ma non a opera dell'uomo.

4.3.4 Ora, un tale genere di volizione, pur aprendosi anche a possibilità accidentali o patologiche, originariamente non è che l'indicazione più chiara del carattere trascendentale del volere umano, che

71 Non ci pare di cogliere alcuno di questi elementi nella ricostruzione della volontà agostiniana offertaci da James Wetzel, piegata in senso unilaterale sulla ispezione del conflitto tra aspirazione alla purezza e tentazioni della sfera sessuale. Cf. Wetzel 2012.

72 Sul tema della *velleitas*, per come è intercettato nei testi di Aristotele e Tommaso d'Aquino, rinviamo a Pagani 2008.

pure ha operativamente a che fare con possibilità finite.⁷³ L'esempio (*de facto* aristotelico) che Agostino fa nel Libro V del *De Civitate Dei* – quello della immortalità – è sufficientemente chiaro in proposito.⁷⁴ L'uomo, non solo può aspirare a qualcosa che è fuori della portata della sua scelta, ma anzi, è essenzialmente orientato proprio a quella assoluta bene che è per lui inimmaginabile; e, dunque, persino improgettabile.

4.3.5 In ogni caso, la velleità non può essere intesa come una contraddizione pratica, considerato che è volizione – e non scelta – di ciò che non si può scegliere. Inoltre, come già dicevamo, l'impossibile che essa persegue non è tale in senso assoluto, ma solo in senso pratico. Del resto, l'impossibile pratico cui la volontà umana è orientata, è proprio quella felicità o beatitudine che, in modi diversi, Agostino, ma prima di lui Aristotele e dopo di lui Tommaso, hanno sostenuto possa essere solo un dono divino.⁷⁵

73 Leggiamo al riguardo in Tommaso: «L'apprensione intellettuale non è determinata a certe cose, ma è di ogni cosa; perciò anche dell'intelletto possibile il Filosofo dice (*De Anima* III) che è ciò per cui (ci) accade di diventare ogni cosa. La tendenza, dunque, della sostanza intellettuale si riferisce ad ogni cosa. Ma questo è proprio della volontà: che si riferisca ad ogni cosa; così che anche il Filosofo dice che [essa] è delle cose possibili e delle impossibili» (cf. Tommaso d'Aquino, *Summa Contra Gentiles* 2.47; trad. dell'Autore, su testo latino della *Editio Leonina*).

74 Nel *Commento all'Etica Nicomachea* Tommaso spiega che «nessuno sceglie cose tali che si realizzino per opera di un altro, ma solo ciò che ritiene di poter fare lui stesso» (*Sententia Libri Ethicorum*, L. III, lect. 5; trad. dell'Autore su testo latino della *Editio Leonina*); e con ciò è ben lontano dal ritenere formalmente impossibile ciò che eccede le possibilità umane (*Electio enim, quia refertur ad nostram operationem non dicitur esse impossibile. Et si quis dicat se eligere aliquod impossibile, videbitur esse stultus. Sed voluntas, quia respicit bonum absolute, potest esse cujuscumque boni, licet sit impossibile. Sicut aliquis potest velle esse immortalis, quod est impossibile secundum statum hujus corruptibilis vitae*). Ora, Tommaso si contraddirebbe se comprendesse nell'ambito del trascendentale *bonum* – coestensivo all'essere – il formalmente impossibile. Che l'impossibile in questione sia un impossibile pratico, e non ontologico, è confermato anche da un passo del *De Veritate*, dove – sia pure esponendo un'obiezione – Tommaso afferma positivamente che, mentre *voluntas est possibile et impossibile* [...]; *liberum autem arbitrium solum eorum quae sunt in nobis* (cf. *De Veritate* q. 24, a. 4; testo latino della *Editio Leonina*). Ancora più chiaro è un altro passo, in cui Tommaso parla di ciò che eccede la *potestas* del libero arbitrio, in quanto supera la capacità realizzativa dell'uomo: *sicut volare non subest libero arbitrio humanis, quia excedit vim potentiae motivae in homine* (cf. q. 24, a. 12). Sembra che quest'ultimo sia un buon esempio di ciò che Tommaso intende con *velleitas*. Del resto, nel luogo in cui distesamente discute del tema della *velleitas* l'Aquinate spiega che la scelta umana, riguardando azioni umane, non può di diritto avere a tema se non contenuti praticamente accessibili; infatti, *ea quae per nos aguntur, sunt nobis possible* (cf. Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae* I IIae, q. 13, a. 5; testo latino della *Editio Leonina*) – dove quel *nobis* è ciò che chiarisce il dettato.

75 Cf. Arist. *EN* 1.1099b.9 ss.; cf. Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I IIae, q. 5, a. 5.

Bibliografia

- Agendhal, H. (1967). *Augustine and the Latin Classics*. 2 vols. Göteborg: Acta Universitatis Gotheburgensis.
- Bardy, G. (1959). «Introduction». *St. Augustin, La Cité de Dieu, Livres 1-5*. Vol. 33 de *Oeuvres de Saint Augustin*. Paris: Desclée de Brouwer.
- Brown, R.A. (1944). *S. Aurelii Augustini. De beata vita*. Translation with an Introduction and Commentary. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press. Patristic Studies 72.
- Catapano, G. (2010). *Agostino*. Roma: Carocci.
- de Labriolle, P. (1928). «Saint Augustin et Sénèque». *Revue de Philologie*, 54, 47-9.
- Dihle, A. (1982). *The Theory of Will in Classical Antiquity*. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press.
- Freud, S. (1989). *L'io e l' 'Es'*. Trad. it. di C.L. Musatti. Torino: Bollati Boringhieri.
- Marrou, H. (2016). *Sant'Agostino e la fine della cultura antica*. Trad. it. di M. Casola. Milano: Jaca Book.
- Pagani, P. (2008). «Tommaso: *libertas differentiae*». *Studi di filosofia morale*. Roma: Aracne, 59-97.
- Rist, J. (1994). *Augustine. Ancient Thought Baptized*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sartre, J.P. (1980). *L'essere e il nulla*. Trad. it. di G. Del Bo. Milano: Il Saggiatore.
- Skutella, M. (ed.) (1934). *Sancti Aureli "Confessionum Libri Tredecim"*. Leipzig: Teubneriana.
- Stump, E. (1971). «Freedom of the Will and the Concept of a Person». *Journal of Philosophy*, 68, 5-20.
- Stump, E. (2001). «Augustine on Free Will». Stump, E.; Kretzman, N. (eds), *The Cambridge Companion to Augustine*. Cambridge: Cambridge University Press, 124-47.
- Trapè, A. (a cura di) (1965-2015). *Opere di Sant'Agostino*. Roma: Città Nuova.
- Wetzel, J. (2012). «Augustine on the Will». Vessey, M. (ed.), *A Companion to Augustine*. Malden; Oxford; Chichester: Wiley-Blackwell, 339-52.

Paradeigmata voluntatis

All'origine della concezione moderna di volontà

a cura di Elisabetta Cattanei e Stefano Maso

Indice dei nomi

Autori e personaggi antichi

- Achei 8, 17-20, 23, 26-8, 31
Achille 8, 11-12, 18-24, 26-30, 38-41
Adamo 211-13, 218-20
Agamennone 8, 14-31, 38-9
Agostino d'Ippona 2, 6-7, 118, 155, 198-201, 203-10, 212-13, 215-31
Aiace Oileo 31
Aiace Telamonio 22, 27, 37, 41
Alarico 220
Alcibiade 61
Alcinoo 22, 37
Alessandro Magno 68
Alipio 208, 216
Ambrogio 205, 207
Anacreonte 188
Anchise 160
Antilocho 39-40
Antistene 42, 45, 47-51, 54, 59-62, 64-6
Apollo 18-19
Apollodoro 17, 48
Ares 23
Ario Didimo 77
Aristippo 63
Aristofane 10, 46
Aristone 59
Aristotele 12-13, 15, 29, 66, 68, 72, 81-4, 94, 102, 105-6, 110, 124, 142, 186, 219, 229-31
Arriano 44, 46, 55, 57, 64
Artemide 17-18
Ate 24
Atena 11, 14, 16, 23, 27, 31-2, 41
Ateniesi 61
Atreo 89, 107-9, 135
Atridi 14
Augusto 195
Aviola 189
Calcante 19, 26
Calipso 31-2, 37
Cariddi 33, 37
Cassandra 25
Catone 141, 160, 161, 164, 166, 196
Catullo 159
Cesare 162-6, 184, 192, 195, 197
Cicerone 5, 6, 54-5, 72-81, 83-5, 87, 89-91, 94, 105-6, 110-11, 122-4, 141-3, 155-6, 158, 164
Ciclope/i 34-5, 46, 195
Cimmeri 11
Cinici 43-9, 53-5, 57, 59-60, 64, 66, 68-70
Circe 11, 15, 30-5
Cleante 56-9, 70, 89, 179, 227

- Clemente di Alessandria 100-1
 Clitemestra 9, 14-15, 17, 23-6, 38
 Cotta Lucio Aurelio 165
 Cornuto Lucio Anneo 56, 160
 Crasso Marco Licinio 162
 Cratete 53, 61
 Creonte 129
 Creusa 128-9
 Crise 9, 18-19, 26
 Criseide 18, 38
 Crisippo 1, 48, 59, 119, 122-3, 128, 130-1, 156, 175, 182
 Crono 21
 Cureti 12
 Danai 20
 Demetrio 44
 Democrito 190
 Demodoco 18, 39
 Didone 160
 Diodoro Crono 50, 66-7, 174
 Diogene di Sinope 45
 Diogene Laerzio 43-51, 53-4, 56-64, 66-9, 75, 77, 80, 100-2, 111, 131, 144
 Diomede 21, 27
 Dioniso 10, 67
 Ecatone 48
 Egisto 9, 14-16, 23-4, 26, 30
 Elio 15, 34, 36
 Elvia 104-5
 Enea 10, 160
 Enomao 44
 Epicuro 140, 143
 Epitteto 6, 44, 46, 55, 57, 114, 169-70, 172-82, 227
 Era 19-20
 Eracle 9-11, 44-5, 49, 54, 56-7, 60, 63, 68-70
 Ercole 65, 119, 187-8, 197
 Ermes 15, 31
 Eschilo 17, 46
 Esiodo 17, 24, 31, 46, 189
 Etoli 12
 Ettore 21, 28-9, 189
 Euriloco 35-6
 Euripide 17, 46, 119, 128, 131, 186
 Euristeo 9
 Eusebio 44
 Evodio 203
 Fabio Quinto 158
 Fabio Senatore 188
 Feaci 37
 Febo Apollo 18
 Fedra 89, 92-3, 117-19, 127, 130, 132-3, 135
 Fenice 11, 27
 Fortunato 200
 Galeno 124, 147
 Giasone 93-4, 127-8
 Giuliano imperatore 44, 46-7, 208
 Giuliano vescovo di Eclano 224
 Goti 220
 Ifigenia 17
 Ifimede 17
 Igino 17
 Ino Leucotea 31
 Ippolito 92, 127, 132-3
 Issione 10
 Laerte 40
 Lattanzio 121, 129
 Lestrigoni 195
 Libero 197
 Lucano 6, 155-6, 160-6
 Luciano di Samosata 17, 37, 40, 49
 Lucio Lamia 189
 Lucrezio 143, 161
 Mani 190
 Marcellino 217
 Marcia 113
 Marco Aurelio 174-5, 179-82
 Mario Vittorino 207
 Marte 97, 102-3, 105
 Medea 89, 93-4, 117-19, 127-33, 135
 Meleagro 9, 11-12
 Menelao 15, 24
 Metello Lucio Cecilio pontefice 194
 Metello Lucio Cecilio tribuno 165
 Moire 9
 Museo 160
 Musonio 47, 70, 102-3, 182
 Muzio Scevola 98
 Napoletani 157
 Nemesio 77
 Neottolema 40
 Nestore 21, 30
 Odisseo 5, 9-11, 16, 18, 21-3, 25, 27, 29-41
 Omero 10, 14-15, 31, 186, 196
 Orazio 30-1
 Oreste 14, 16-17
 Ovidio 6, 158-9, 160
 Palladio 31
 Panezio 48, 111
 Paolo 205, 216-17, 227
 Papirio Cursor 158
 Parti 194

- Patroclo 12, 28-9
 Pelagio 218-19
 Penelope 15, 37
 Pindaro 10, 46
 Pito 18
 Platone 3, 10, 43, 46-8, 51-2, 54, 56, 59-62,
 64-5, 68-9, 102-3, 105, 112, 186, 196
 Plinio il Vecchio 6, 185-97
 Plutarco 16, 52-3, 56-60, 106-7, 109-10, 121,
 124, 130, 175
 Polemone 53
 Polidamante 189
 Polifemo 31
 Pompeo 185, 191, 195, 197
 Poseidone 14, 23, 31-2, 34
 Posidonio 48, 106, 121, 129
 Proci 16
 Properzio 159
 Proteo 15, 23-4
 Pseudo Andronico 77
 Pseudo Dionigi 50, 64
 Pseudo Luciano 49-50
 Publio Ventidio 194
 Quintiliano 157
 Romani 157, 216-17, 224
 Scilla 33-4, 37
 Sciti 195
 Seneca 106-7, 110-14, 119, 124, 144, 159,
 161, 227
 Senofonte 43, 46, 48, 54-5, 61-5, 67, 69
 Sereno 146-52
 Sesto Empirico 51-2, 62
 Sibilla 160
 Simpliciano 199, 205, 207-8
 Sirene 30, 32-3
 Sisifo 9, 41
 Sisto 225
 Smirneo Quinto – QS 30
 Socrate 43-5, 48-9, 52, 54-5, 57, 59-65, 69,
 102, 142
 Sofocle 187
 Sole Iperione 30
 Stilpone 142
 Stobeo 51-2, 55-6, 58, 60, 64, 66-7, 70, 77, 89,
 111, 118, 132
 Stoici 43-4, 46-8, 52, 54-5, 66, 70, 73-5, 78-80,
 84, 86, 99-103, 110, 114, 118, 128, 131,
 141, 169, 174, 221
 Tantalò 9
 Temistio 55
 Teofrasto 113, 124
 Tersite 9, 21
 Teseo 132
 Teti 28
 Tibullo 159
 Tiresia 15, 34-5, 37-8
 Tito Livio 6, 157-8, 160
 Tizio 9-10
 Tommaso d'Aquino 221, 230-1
 Trasea 176
 Troiani 18, 21, 28
 Tucidide 46, 186
 Turno 160
 Varrone 190
 Venere 97, 102-3, 105
 Virgilio 10, 159-60
 Xeniate 67
 Zenone 48, 53, 55, 58, 61, 74-5, 80-1, 89,
 100-1
 Zeus 11, 14, 18, 20-1, 24, 26, 36-7, 180
 Zopiro 143
 Zoroastro 196

Autori moderni

- Agendhal, H. 227
 Aikin, S. 101
 Alesse, F. 111
 Arrighetti, G. 17
 Asmis, E. 86, 89, 92, 126
 Bakker, E.J. 40
 Barchiesi, A. 187
 Bardy, G. 227
 Barnes, J. 186
 Barone, C. 86
 Bartsch, S. 126
 Battezzato, L. 27-8
 Bees, R. 103
 Bénatouil, T. 55-9, 70, 132, 147, 149, 151, 178
 Billerbeck, M. 160
 Bourbon, M. 5, 143, 147, 173, 176
 Bourgy, A. 151, 163
 Bréhier, É. 57, 147
 Brisson, L. 47
 Brown, R.A. 227
 Burkert, W. 10
 Cairns, D. 128
 Calvino, I. 193, 195, 197
 Camerotto, A. 3-4, 10, 18, 25, 30
 Carrozzi, L. 222
 Cassan, M. 5, 123
 Catapano, G. 200
 Cattanei, E. 3, 6
 Cerchiai, L. 25
 Ceriotti, G. 205
 Cerri, G. 10
 Charles, D. 83
 Chaumartin, F.-R. 119
 Citroni Marchetti, S. 192
 Colish, M.L. 147
 Conte, G.B. 187-8, 191
 Cozzo, A. 27
 Cristini, E. 224
 Decker, J. 5
 De Jong, I. 10, 14-15
 De Labriolle, P. 227
 De Lacy Ph. 124
 De Luise, F. 186
 De Meo, C. 133
 Deschamps, L. 128
 Dihle, A. 86, 88, 118, 228
 Dingel, J. 119
 Dixon, S. 105
 D'Jeranian, O. 124
 Domaneschi, F. 27
 Donini, P.-L. 86-8, 118, 122-3, 125
 Edwards, A.T. 39
 Engberg-Pedersen, T. 123
 Engel, D.M. 101
 Erbse, H. 17
 Fillion-Lahille, J. 106, 109, 123-4, 147
 Finkelberg, M. 18
 Flood, M. 98
 Flores-Juniór, O. 45
 Föllinger, S. 102
 Frankfurt, H. 229
 Galantucci, F. 123
 Garland, R.S.J. 25
 Gartner, C. 125
 Gauthier, R.A. 83
 Gentili, B. 10
 Gentili, D. 203, 220, 223
 Giancotti, F. 119
 Gill, C. 119, 128, 130, 133
 Glick, P. 110
 Gloyn, L. 104
 Goulet, R. 57
 Goulet-Cazé, M.-O. 44-8, 50, 53-4, 56, 60, 62, 64, 67
 Gourinat, J.-B. 55, 57-9, 62 130-2, 173
 Graver, M.R. 101, 123
 Gray, J. 102
 Grossardt, P. 37
 Gugliermi, I. 47-8
 Hadot, I. 86-8, 90, 118, 140
 Hainsworth, B. 28
 Hamelin, O. 91
 Heubeck, A. 32
 Hill, L. 101
 Hoyos Sánchez, I. 128, 131-2
 Kahn, C.H. 86
 Kenny, A. 83
 Kierkegaard, S. 212
 Kimmel, M. 109
 Kirk, G.S. 19
 Koch, I. 91
 Konstan, D. 106, 123
 Inwood, B. 86-8, 90, 118, 123-4, 126, 140, 156, 174-5
 Ioppolo, A.M. 57-9, 123, 131
 Joël, K. 64-5

- Jolif, J.Y. 83
 Jourdan-Gueyer, M.-A. 149
 Lagouanère, J. 3
 Lankford, A. 107-9, 111
 Laurand, V. 3, 6, 128, 178, 182
 Lequier, J. 206
 Lévy, C. 6, 141-3, 156, 158
 Littlewood, C. 130
 Long, A.A. 48, 144, 174, 179
 Longo, V. 40
 Maddalena, A. 128
 Mader, G. 130
 Maine de Biran 206
 Marinone, N. 74
 Marrou, H. 227
 Maso, S. 3, 5, 82, 90-1, 118-19, 125, 134, 186
 Mauch, M. 101
 Mazzoli, G. 119-20
 McGill-Rutherford, E. 101
 Menghi, M. 85
 Merker, A. 65-6
 Mitsis, P. 140
 Monteils-Laeng, L. 66, 130, 146, 177
 Montiglio, S. 31
 Moreau, J. 174
 Müller, G.M. 128-30
 Narcy, M. 61
 Narducci, E. 161, 164
 Noblot, H. 146
 Nussbaum, M. 101, 106, 119, 128, 147, 156
 Opstelten, C. 68
 Pagani, P. 3, 6, 230
 Pakaluk, M. 83
 Palmieri, M. 225-6
 Paquet, L. 49
 Pearson, G. 83
 Pellegrino, M. 200
 Pellizer, E. 32
 Pieretti, A. 200
 Plumwood, V. 103
 Pohlenz, M. 46, 54, 68, 86-9, 118
 Pomeroy, A.-J. 175, 182
 Pontani, F. 39
 Préchac, F. 150
 Privitera, G.A. 10
 Ranucci, G. 187-8, 190
 Reiske 50
 Renker, S. 30
 Reynolds, L.D. 118, 121
 Ricci, C. 121, 126
 Rist, J.M. 86-8, 118, 140, 228
 Ross, D. 83
 Rudman, L.A. 110
 Ryle, G. 68
 Salles, R. 175
 Sartre, J.P. 210-11
 Sassi, M.M. 128
 Scaglietti, P. 10
 Schofield, M. 101
 Scodel, R. 28
 Segal, C. 39
 Setaioli, A. 146
 Sherman, N. 114
 Skutella, M. 200
 Silver, J. 111
 Sorabji, R. 123, 130
 Souilhé, J. 172, 178
 Sourvinou-Inwood, C. 10
 Staley, G.A. 119, 129, 132, 135
 Stump, E. 200, 229
 Swain, S. 11
 Thorne, M. 164
 Tieleman, T. 123, 131, 147
 Torre, C. 118-21, 126-7, 134
 Trapè, A. 200, 203, 205, 217-18, 220, 222-6
 Vegetti, M. 191
 Vernant, J.-P. 32
 Viansino, G. 93
 Villa, B. 114
 Voelke, A.-J. 46, 48, 54-6, 68, 70, 86-8, 118, 126, 147, 172, 175, 177-8
 Vogt, K.M. 125
 Volpi, I. 217-18
 von Arnim, H. 58
 von Straaten, M. 111
 Wachsmuth, C. 118, 132
 Weidemann, H. 91
 West, S. 15-16, 30
 Wetzel, J. 230
 Wildberger, J. 5, 99-100, 103, 105, 107, 109-10, 112, 124
 Willcock, M. 11
 Yates, V.L. 102
 Zanobi, A. 130,
 Zattero, I. 186
 Zöller, R. 147
 Zuckerberg, D. 97-8, 101
 Zwierlein, O. 128, 133

Lexis Supplementi | Supplements

1. Deriu, Morena (2020). *Nēsoi. L'immaginario insulare nell'Odissea*. Studi di Letteratura Greca e Latina | Lexis Studies in Greek and Latin Literature 1.
2. Burden-Strevens, Christopher; Madsen, Jesper Majbom; Pistellato, Antonio (eds) (2020). *Cassius Dio and the Principate*. Studi di Letteratura Greca e Latina | Lexis Studies in Greek and Latin Literature 2.
3. Martínez Fernández, Iker (2021). *El ejemplo y su antagonista. Arquitectura de la 'imitatio' en la filosofía de Cicerón*. Studi di Filosofia Antica | Lexis Ancient Philosophy 1.
4. Andò, Valeria (2021). *Euripide: Ifigenia in Aulide. Introduzione, testo critico, traduzione e commento*. Fonti, testi e commenti | Lexis Sources, Texts and Commentaries 1.

Per acquistare | To purchase:
<https://fondazionecafoscari.storen.com/shop>

'Volontà' discende, etimologicamente, da *voluntas*. Ma nell'accezione di *voluntas* non è più avvertita la plurivocità terminologica presente nella lingua greca. Di conseguenza la teoria dell'azione ampiamente affrontata nel contesto del pensiero classico (si pensi, tra gli altri, alle *Etiche* aristoteliche) ne ha risentito, finendo per risolversi, in ambito romano, in un quadro concettuale semplificato. I saggi qui raccolti hanno consentito di mettere a fuoco un vero e proprio *nuovo paradigma* articolato. Al suo interno si colloca una rinnovata concezione di 'volontà': quella che si dispiega nella moderna interpretazione dell' 'atto volontario' e del 'volontarismo' tout-court.



Università
Ca'Foscari
Venezia