

**An Interview with [John Randolph Lucas](#)
by [Barbara Giolito](#)**

Barbara Giolito: *What are the philosophical premises that played a significant role at the origin of your argument? In particular, what weight had the liar paradox?*

John Randolph Lucas: I formulated an argument somewhat analogous to the Liar Paradox when I was arguing against another boy at school. He was putting forward an extreme form of materialism, and I argued that his action in arguing for it showed that he believed in the power of reason, and belied his contention that only material causes were effective.

B. G.: *As it is not possible to recognize the truth of gödelian sentences because it is not possible to prove the consistency of a consistent system, is it correct - in your opinion - to maintain that we cannot say that the difference between human mind and computer is in our ability to "see" a truth that computers cannot see, but - at the most - that we can suppose this truth?*

J. R. L.: But it is possible to recognise the truth of gödelian sentences. We can and do recognise it. All that Gödel's Second Theorem shows is that we cannot give a "formal" proof of it. I discuss at length reasons for holding our minds to be basically consistent. So it isn't correct to maintain that we cannot say that the difference between human mind and computer is in our ability to "see" a truth that computers cannot see, but-at the most- that we can suppose this truth.

B. G.: *Human consistence's hypothesis could be not a more likely hypothesis than the idea of using faculties as creativity and fantasy as points of difference between human beings and machines. What would you reply to such an argument? In your opinion, your argument has a different power in comparison with arguments using human properties as creativity and fantasy?*

J. R. L.: I think that creativity etc. are important differences between human minds and machines. But this point is not conceded by hard-line mechanists. My argument is aimed at them. It does not adduce all the most important differences between human minds and machines, but concentrates on one incontrovertible one, which even a mechanist cannot push aside.

B. G.: *If - for every machine M - a stronger machine can exist able to recognize the gödelian sentence of M , human mind could not be a machine able to recognize gödelian sentences of weaker machines but not its own gödelian sentence, provable by a stronger machine?*

J. R. L.: A human mind can in principle recognise its own gödelian sentence.

B. G.: *According to your opinion that your gödelian argument is not a direct proof that mind is not a machine but a dialectical argument, a schema of disproof for any particular version of mechanism, what do you think about attempts to use the Gödel's theorem as proof against Artificial Intelligence (for instance, that one made by professor Roger Penrose)?*

J. R. L.: Penrose's argument is very similar to mine. In [Turn over the Page](#) I wrote "Roger Penrose uses not Gödel's theorem itself but one of its corollaries, Turing's theorem, which he applies to the whole world-wide activity of all mathematicians put together, and claims that their creative activity cannot be completely accounted for by any algorithm, any set of rigid rules that a Turing machine could be programmed to follow. I used Gödel's theorem itself, and considered only individuals, reasonably numerate (able to follow and understand Gödel's theorem) but not professional mathematicians. I did not give a direct argument, but rather a schema of disproof, whereby any claim that a particular individual could be adequately represented by a Turing machine could be refuted. My version was, designedly, much less formal than the others, partly because I was addressing a not-very-numerate audience, but chiefly because I was not giving a direct disproof, but rather a schema which needed to be adapted to refute the particular case being propounded by the other side".

***B. G.:** What do you think about hopes, set by professor Roger Penrose and by Connectionists, on saving A.I. project by means of quantistic computers or connectionist ones? Is it possible to eliminate these questions saying that these kinds of computer have nothing to do with mechanism because they are dynamical systems? In any case, do you think that these projects can be useful, from a practical point of view, in studying human mind?*

J. R. L.: They may be, in so far as they are not mechanist.

***B. G.:** What do you think about the idea that not the whole mind but the greater part of it is a machine?*

J. R. L.: Some parts may be, but it is difficult to divide the mind into parts.

***B. G.:** According to the idea of Mechanists that only formal proofs are valid ones and according to your idea that your argument is not a proof but a schema of refutation, Mechanists could not reply to your argument maintaining that it is too idealised?*

J. R. L.: It is not that idealised. If the mechanist puts forward a specific claim that a mind is a particular machine, I can show him to be wrong.

***B. G.:** Gödel himself maintained - during the 25th Josiah Willard Gibbs Conference (26th December 1951, Providence) - that the incompleteness theorem on his own, without other philosophical premises, could not lead to the impossibility of producing a machine able to proof mathematical theorems provable by human minds; what do you think about this subject?*

J. R. L.: In [Turn over the Page](#), again, I wrote "Gödel argues for a disjunction: an Either/Or, with the strong suggestion that the second disjunct is untenable, and hence by Modus Tollendo Ponens that the first disjunct must be true. So the following disjunctive is inevitable: Either mathematics is incompletable in this sense, that its evident axioms can never be comprised in a finite rule, that is to say, the human mind (even within the realm of pure mathematics) infinitely surpasses the powers of any finite machine, or else there exist absolutely unsolvable diophantine problems of the type specified [...]. It is clear that Gödel thought the second disjunct false, so that by Modus Tollendo Ponens he was implicitly denying that any Turing machine could emulate the powers of the human mind".

Minds, Machines and Gödel (*)

J.R. Lucas

Fellow of [Merton College, Oxford](#)
Fellow of the [British Academy](#)

Gödel's theorem seems to me to prove that Mechanism is false, that is, that minds cannot be explained as machines. So also has it seemed to many other people: almost every mathematical logician I have put the matter to has confessed to similar thoughts, but has felt reluctant to commit himself definitely until he could see the whole argument set out, with all objections fully stated and properly met (1) This I attempt to do.

Gödel's theorem states that in any consistent system which is strong enough to produce simple arithmetic there are formulae which cannot {44} be proved-in-the-system, but which we can see to be true. Essentially, we consider the formula which says, in effect, "This formula is unprovable-in-the-system". If this formula were provable-in-the-system, we should have a contradiction: for if it were provable-in-the-system, then it would not be unprovable-in-the-system, so that "This formula is unprovable-in-the-system" would be false: equally, if it were provable-in-the-system, then it would not be false, but would be true, since in any consistent system nothing false can be proved-in-the-system, but only truths. So the formula "This formula is unprovable-in-the-system" is not provable-in-the-system, but unprovable-in-the-system. Further, if the formula "This formula is unprovable-in-the-system" is unprovable-in-the-system, then it is true that that [256] formula is unprovable-in-the-system, that is, "This formula is unprovable-in-the-system" is true.

The foregoing argument is very fiddling, and difficult to grasp fully: it is helpful to put the argument the other way round, consider the possibility that "This formula is unprovable-in-the-system" might be false, show that that is impossible, and thus that the formula is true; whence it follows that it is unprovable. Even so, the argument remains persistently unconvincing: we feel that there must be a catch in it somewhere. The whole labour of Gödel's theorem is to show that there is no catch anywhere, and that the result can (113) be established by the most rigorous deduction; it holds for all formal systems which are (i) consistent, (ii) adequate for simple arithmetic---i.e., contain the natural numbers and the operations of addition and multiplication---and it shows that they are incomplete--- i.e., contain unprovable, though perfectly meaningful, formulae, some of which, moreover, we, standing outside the system, can see to be true.

Gödel's theorem must apply to cybernetical machines, because it is of the essence of being a machine, that it should be a concrete instantiation of a formal system. It follows that given any machine which is consistent and capable of doing simple arithmetic, there is a formula which it is incapable of producing as being true---i.e., the formula is unprovable-in-the-system-but which we can see to be true. It follows that no machine can be a complete or adequate model of the mind, that minds are essentially different from machines.

We understand by a cybernetical machine an apparatus which performs a set of operations according to a definite set of rules. Normally we "programme" a machine: that is, we give it a set of instructions about what it is to do in each eventuality; and we feed in the initial "information" on which the machine is to perform its calculations. When we {45} consider the possibility that the mind might be a cybernetical mechanism we have such a model in view; we

suppose that the brain is composed of complicated neural circuits, and that the information fed in by the senses is "processed" and acted upon or stored for future use. If it is such a mechanism, then given the way in which it is programmed---the way in which it is "wired up"--and the information which has been fed into it, the response---the "output"---is determined, and could, granted sufficient time, be calculated. Our idea of a machine is just this, that its behaviour is completely determined by the way it is made and the incoming "stimuli": there is no possibility of its acting on its own: given a certain form of construction and a certain input of information, then it must act in a certain specific way. We, however, shall be concerned not with what a machine must do, but with what it can do. That is, instead [257] of considering the whole set of rules which together determine exactly what a machine will do in given circumstances, we shall consider only an outline of those rules, which will delimit the possible responses of the machine, but not completely. The complete rules will determine the operations completely at every stage; at every stage there will be a definite instruction, e.g., "If the number is prime and greater than two add one and divide by two: if it is not prime, divide by its smallest factor": we, however, will consider the possibility of there being alternative instructions, e.g., "In a fraction you may divide top and bottom by any number which is a factor of both numerator and denominator". In thus (114) relaxing the specification of our model, so that it is no longer completely determinist, though still entirely mechanistic, we shall be able to take into account a feature often proposed for mechanical models of the mind, namely that they should contain a randomizing device. One could build a machine where the choice between a number of alternatives was settled by, say, the number of radium atoms to have disintegrated in a given container in the past half- minute. It is prima facie plausible that our brains should be liable to random effects: a cosmic ray might well be enough to trigger off a neural impulse. But clearly in a machine a randomizing device could not be introduced to choose any alternative whatsoever: it can only be permitted to choose between a number of allowable alternatives. It is all right to add any number chosen at random to both sides of an equation, but not to add one number to one side and another to the other. It is all right to choose to prove one theorem of Euclid rather than another, or to use one method rather than another, but not to "prove" something which is not true, or to use a "method of proof" which is not valid. Any {46} randomizing devices must allow choices only between those operations which will not lead to inconsistency: which is exactly what the relaxed specification of our model specifies. Indeed, one might put it this way: instead of considering what a completely determined machine must do, we shall consider what a machine might be able to do if it had a randomizing device that acted whenever there were two or more operations possible, none of which could lead to inconsistency.

If such a machine were built to produce theorems about arithmetic (in many ways the simplest part of mathematics), it would have only a finite number of components, and so there would be only a finite number of types of operation it could do, and only a finite number of initial (115) assumptions it could operate on. Indeed, we can go further, and say that there would only be a definite number of types of operation, and of initial assumptions, that could be built into it. Machines are definite: anything which was indefinite or infinite we [258] should not count as a machine. Note that we say number of types of operation, not number of operations. Given sufficient time, and provided that it did not wear out, a machine could go on repeating an operation indefinitely: it is merely that there can be only a definite number of different sorts of operation it can perform.

If there are only a definite number of types of operation and initial assumptions built into the system, we can represent them all by suitable symbols written down on paper. We can parallel the operation by rules ("rules of inference" or "axiom schemata") allowing us to go from one or more formulae (or even from no formula at all) to another formula, and we can parallel the initial assumptions (if any) by a set of initial formulae ("primitive propositions", "postulates" or "axioms"). Once we have represented these on paper, we can represent every single operation:

all we need do is to give formulae representing the situation before and after the operation, and note which rule is being invoked. We can thus represent on paper any possible sequence of operations the machine might perform. However long, the machine went on operating, we could, give enough time, paper and patience, write down an analogue of the machine's operations. This analogue would in fact be a formal proof: every operation of the machine is represented by the application of one of the rules: and the conditions which determine for the machine whether an operation can be performed in a certain situation, become, in our representation, conditions which settle whether a rule can be applied to a certain formula, i.e., formal conditions of applicability. Thus, construing our rules as rules of inference, we shall have a proof-sequence of {47} formulae, each one being written down in virtue of some formal rule of inference having been applied to some previous formula or formulae (except, of course, for the initial formulae, which are given because they represent initial assumptions built into the system). The conclusions it is possible for the machine to produce as being true will therefore correspond to the theorems that can be proved in the corresponding formal system. We now construct a Gödelian formula in this formal system. This formula cannot be proved-in-the- system. Therefore the machine cannot produce the corresponding formula as being true. But we can see that the Gödelian formula is true: any rational being could follow Gödel's argument, and convince himself that the Gödelian formula, although unprovable-in-the-system, was nonetheless---in fact, for that very reason---true. Now any mechanical model of the mind must include a mechanism which can enunciate truths of arithmetic, because this is something which minds can do: in fact, it is easy to produce mechanical models which will in many respects produce truths of arithmetic far [259] better than human beings can. But in this one respect they cannot do so well: in that for every machine there is a truth which it cannot produce as being true, but which a mind can. This shows that a machine cannot be a complete and adequate model of the mind. It cannot do everything that a mind can do, since however much it can do, there is always something which it cannot do, and a mind can. This is not to say that we cannot build a machine to simulate any desired piece of mind-like behaviour: it is only that we cannot build a machine to simulate every piece of mind-like behaviour. We can (or shall be able to one day) build machines capable of reproducing bits of mind-like behaviour, and indeed of outdoing the performances of human minds: but however good the machine is, and however much better (116) it can do in nearly all respects than a human mind can, it always has this one weakness, this one thing which it cannot do, whereas a mind can. The Gödelian formula is the Achilles' heel of the cybernetical machine. And therefore we cannot hope ever to produce a machine that will be able to do all that a mind can do: we can never not even in principle, have a mechanical model of the mind.

This conclusion will be highly suspect to some people. They will object first that we cannot have it both that a machine can simulate any piece of mind-like behaviour, and that it cannot simulate every piece. To some it is a contradiction: to them it is enough to point out that there is no contradiction between the fact that for any natural number there can be produced a greater number, and the fact that a number cannot {48} be produced greater than every number. We can use the same analogy also against those who, finding a formula their first machine cannot produce as being true, concede that that machine is indeed inadequate, but thereupon seek to construct a second, more adequate, machine, in which the formula can be produced as being true. This they can indeed do: but then the second machine will have a Gödelian formula all of its own, constructed by applying Gödel's procedure to the formal system which represents its (the second machine's) own, enlarged, scheme of operations. And this formula the second machine will not be able to produce as being true, while a mind will be able to see that it is true. And if now a third machine is constructed, able to do what the second machine was unable to do, exactly the same will happen: there will be yet a third formula, the Gödelian formula for the formal system corresponding to the third machine's scheme of operations, which the third machine is unable to produce as being true, while a mind will still be able to

see that it is true. And so it will go on. However complicated a machine we construct, it will, if it is a machine, correspond to a formal system, which in turn will be liable to the Gödel procedure [260] for finding a formula unprovable-in-that- system. This formula the machine will be unable to produce as being true, although a mind can see that it is true. And so the machine will still not be an adequate model of the mind. We are trying to produce a model of the mind which is mechanical---which is essentially "dead"---but the mind, being in fact "alive", can always go one better than any formal, ossified, dead, system can. Thanks to Gödel's theorem, the mind always has the last word.

A second objection will now be made. The procedure whereby the Gödelian formula is constructed is a standard procedure---only so could we be sure that a Gödelian formula can be constructed for every formal system. But if it is a standard procedure, then a machine should be able to be programmed to carry it out too. We could construct a machine with the usual operations, and in addition an (117) operation of going through the Gödel procedure, and then producing the conclusion of that procedure as being true; and then repeating the procedure, and so on, as often as required. This would correspond to having a system with an additional rule of inference which allowed one to add, as a theorem, the Gödelian formula of the rest of the formal system, and then the Gödelian formula of this new, strengthened formal system, and so on. It would be tantamount to adding, to the original formal system an infinite sequence of axioms, each the Gödelian formula of the system hitherto obtained. Yet even so, the matter is not settled: for the machine with a Gödelizing {49} operator, as we might call it, is a different machine from the machines without such an operator; and, although the machine with the operator would be able to do those things in which the machines without the operator were outclassed by a mind, yet we might expect a mind, faced with a machine that possessed a Gödelizing operator, to take this into account, and out-Gödel the new machine, Gödelizing operator and all. This has, in fact, proved to be the case. Even if we adjoin to a formal system the infinite set of axioms consisting of the successive Gödelian formulae, the resulting system is still incomplete, and contains a formula which cannot be proved-in-the-system, although a rational being can, standing outside the system, see that it is true (2) We had expected this, for even if an infinite set of axioms were added, they would have to be specified by some finite rule or specification, and this further rule or specification could then be taken into account by a mind considering the enlarged formal system. In a sense, just because the mind has the last word, it can always pick a hole in any formal system presented to it as a model of its own workings. The [261] mechanical model must be, in some sense, finite and definite: and then the mind can always go one better.

This is the answer to one objection put forward by Turing (3) He argues that the limitation to the powers of a machine do not amount to anything much. Although each individual machine is incapable of getting the right answer to some questions, after all each individual human being is fallible also: and in any case "our superiority can only be felt on such an occasion in relation to the one machine over which we have scored our petty triumph. There would be no question of triumphing simultaneously over all machines." But this is not the point. We are not discussing whether machines or minds are superior, but whether they are the same. In some respect machines are undoubtedly superior to human minds; and the question on which they are stumped is admittedly, a rather niggling, even (118) trivial, question. But it is enough, enough to show that the machine is not the same as a mind. True, the machine can do many things that a human mind cannot do: but if there is of necessity something that the machine cannot do, though the mind can, then, however trivial the matter is, we cannot equate the two, and cannot hope ever to have a mechanical model that will adequately represent the mind. Nor does it signify that it is only an individual machine we have triumphed over: for the triumph is not over only an individual machine, but over any individual that anybody cares to specify---in Latin {50} quivis or quilibet, not quidam---and a mechanical model of a mind must be an individual machine. Although it is true that any particular "triumph" of a mind over a machine

could be "trumped" by another machine able to produce the answer the first machine could not produce, so that "there is no question of triumphing simultaneously over all machines", yet this is irrelevant. What is at issue is not the unequal contest between one mind and all machines, but whether there could be any, single, machine that could do all a mind can do. For the mechanist thesis to hold water, it must be possible, in principle, to produce a model, a single model, which can do everything the mind can do. It is like a game (4) The mechanist has first turn. He produces a---any, but only a definite one---mechanical model of the mind. I point to something that it cannot do, but the mind can. The mechanist is free to modify his example, but each time he does so, I am entitled to look for defects in the revised model. If the mechanist can devise a model that I cannot find fault with, his [262] thesis is established: if he cannot, then it is not proven: and since---as it turns out---he necessarily cannot, it is refuted. To succeed, he must be able to produce some definite mechanical model of the mind---anyone he likes, but one he can specify, and will stick to. But since he cannot, in principle cannot, produce any mechanical model that is adequate, even though the point of failure is a minor one, he is bound to fail, and mechanism must be false.

Deeper objections can still be made. Gödel's theorem applies to deductive systems, and human beings are not confined to making only deductive inferences. Gödel's theorem applies only to consistent systems, and one may have doubts about how far it is permissible to assume that human beings are consistent. Gödel's theorem applies only to formal systems, and there is no a priori bound to human ingenuity which rules out the possibility of our contriving some replica of humanity which was not representable by a formal system.

Human beings are not confined to making deductive inferences, and it has been urged by C.G. Hempel (5) and Hartley Rogers (6) that a fair (5) model of the mind would have to allow for the possibility of making non-deductive inferences, and these might provide a way of escaping the Gödel result. Hartley Rogers makes the specific suggestion that the {51} machine should be programmed to entertain various propositions which had not been proved or disproved, and on occasion to add them to its list of axioms. Fermat's last theorem or Goldbach's conjecture might thus be added. If subsequently their inclusion was found to lead to a contradiction, they would be dropped again, and indeed in those circumstances their negations would be added to the list of theorems. In this sort of way a machine might well be constructed which was able to produce as true certain formulae which could not be proved from its axioms according to its rules of inference. And therefore the method of demonstrating the mind's superiority over the machine might no longer work.

The construction of such a machine, however, presents difficulties. It cannot accept all unprovable formulae, and add them to its axioms, or it will find itself accepting both the Gödelian formula and its negation, and so be inconsistent. Nor would it do if it accepted the first of each pair of undecidable formulae, and, having added that to its axioms, would no longer regard its negation as undecidable, and so would never accept it too: for it might happen on the wrong member of the pair: it might accept the negation of the Gödelian formula rather than the Gödelian formula itself. And the system constituted [263] by a normal set of axioms with the negation of the Gödelian formula adjoined, although not inconsistent, is an unsound system, not admitting of the natural interpretation. It is something like non-Desarguan geometries in two dimensions: not actually inconsistent, but rather wrong, sufficiently much so to disqualify it from serious consideration. A machine which was liable to infelicities of that kind would be no model for the human mind.

It becomes clear that rather careful criteria of selection of unprovable formulae will be needed. Hartley Rogers suggests some possible ones. But once we have rules generating new axioms, even if the axioms generated are only provisionally accepted, and are liable to be dropped again if they are found to lead to inconsistency, then we can set about doing a Gödel on this system, as on any other. We are in the same case as when we had a rule generating the infinite set of Gödelian formulae as axioms. In short, however a machine is designed, it must proceed

either at random or according to definite rules. In so far as its procedure is random, we cannot outsmart it: (120) but its performance is not going to be a convincing parody of intelligent behaviour: in so far as its procedure is in accordance with definite rules, the Gödel method can {52} be used to produce a formula which the machine, according to those rules, cannot assert as true, although we, standing outside the system, can see it to be true. (7)

Gödel's theorem applies only to consistent systems. All that we can prove formally is that if the system is consistent, then the Gödelian formula is unprovable-in-the-system. To be able to say categorically that the Gödelian formula is unprovable-in- the-system, and therefore true, we must not only be dealing with a consistent system, but be able to say that it is consistent. And, as Gödel showed in his second theorem---a corollary of his first---it is impossible to prove in a consistent system that that system is consistent. Thus in order to fault the machine by producing a formula of which we can say both that it is true and that the machine cannot produce it as true, we have to be able to say that the machine (or, rather, its corresponding formal system) is consistent; and there is no absolute proof of this. All we can do is to examine the machine and see if it appears consistent. There always remains the possibility of some inconsistency not yet detected. At best we can say that the machine is consistent, provided we are. But by what right can we do this? Gödel's second [264] theorem seems to show that a man cannot assert his own consistency, and so Hartley Rogers (8) argues that we cannot really use Gödel's first theorem to counter the mechanist thesis unless we can say that "there are distinctive attributes which enable a human being to transcend this last limitation and assert his own consistency while still remaining consistent".

A man's untutored reaction if his consistency is questioned is to affirm it vehemently: but this, in view of Gödel's second theorem, is taken by some philosophers as evidence of his actual inconsistency. Professor Putnam (9) has suggested that human beings are machines, but inconsistent machines. If a machine were wired to correspond to an inconsistent system, then there would be no well-formed formula which it could not produce as true; and so in no way could it be proved to be inferior to a human being. Nor could we make its inconsistency a reproach to it---are not men inconsistent too? Certainly women are, and politicians; and {53} even male non-politicians (121) contradict themselves sometimes, and a single inconsistency is enough to make a system inconsistent.

The fact that we are all sometimes inconsistent cannot be gainsaid, but from this it does not follow that we are tantamount to inconsistent systems. Our inconsistencies are mistakes rather than set policies. They correspond to the occasional malfunctioning of a machine, not its normal scheme of operations. Witness to this that we eschew inconsistencies when we recognize them for what they are. If we really were inconsistent machines, we should remain content with our inconsistencies, and would happily affirm both halves of a contradiction. Moreover, we would be prepared to say absolutely anything---which we are not. It is easily shown (10) that in an inconsistent formal system everything is provable, and the requirement of consistency turns out to be just that not everything can be proved in it---it is not the case that "anything goes." This surely is a characteristic of the mental operations of human beings: they are selective: they do discriminate between favoured---true---and unfavoured--- false--- statements: when a person is prepared to say anything, and is prepared to contradict himself without any qualm or repugnance, then he is adjudged to have "lost his mind". Human beings, although not perfectly consistent, are not so much inconsistent as fallible.

A fallible but self-correcting machine would still be subject to Gödel's results. Only a fundamentally inconsistent machine would [265] escape. Could we have a fundamentally inconsistent, but at the same time self- correcting machine, which both would be free of Gödel's results and yet would not be trivial and entirely unlike a human being? A machine with a rather recherché: inconsistency wired into it, so that for all normal purposes it was consistent, but when presented with the Gödelian sentence was able to prove it?

There are all sorts of ways in which undesirable proofs might be obviated. We might have a rule that whenever we have proved p and $\text{not-}p$, we examine their proofs and reject the longer. Or we might arrange the axioms and rules of inference in a certain order, and when a proof leading to an inconsistency is proffered, see what axioms and rules are required for it, and reject that axiom or rule which comes last in the ordering. In some such way as this we could have an inconsistent system, with a stop-rule, so that the inconsistency was never allowed to come out in the form of an inconsistent formula.

The suggestion at first sight seems attractive: yet there is something deeply wrong. Even though we might preserve the facade of consistency {54} by having a rule that whenever two inconsistent formulae (122) appear we were to reject the one with the longer proof, yet such a rule would be repugnant in our logical sense. Even the less arbitrary suggestions are too arbitrary. No longer does the system operate with certain definite rules of inference on certain definite formulae. Instead, the rules apply, the axioms are true, provided . . . we do not happen to find it inconvenient. We no longer know where we stand. One application of the rule of Modus Ponens may be accepted while another is rejected: on one occasion an axiom may be true, or another apparently false. The system will have ceased to be a formal logical system, and the machine will barely qualify for the title of a model for the mind. For it will be far from resembling the mind in its operations: the mind does indeed try out dubious axioms and rules of inference; but if they are found to lead to contradiction, they are rejected altogether. We try out axioms and rules of inference provisionally---true: but we do not keep them, once they are found to lead to contradictions. We may seek to replace them with others, we may feel that our formalization is at fault, and that though some axiom or rule of inference of this sort is required, we have not been able to formulate it quite correctly: but we do not retain the, faulty formulations without modification, merely with the proviso that when the argument leads to a contradiction we refuse to follow it. To do this would be utterly irrational. We should be in the position that on some occasions when supplied with the premisses of a Modus Ponens, say, we applied the rule and allowed the conclusion, and [266] on other occasions we refused to apply the rule, and disallowed the conclusion. A person, or a machine, which did this without being able to give a good reason for so doing, would be accounted arbitrary and irrational. It is part of the concept of "arguments" or "reasons" that they are in some sense general and universal: that if Modus Ponens is a valid method of arguing when I am establishing a desired conclusion, it is a valid method also when you, my opponent, are establishing a conclusion I do not want to accept. We cannot pick and choose the times when a form of argument is to be valid; not if we are to be reasonable. It is of course true, that with our informal arguments, which are not fully formalized, we do distinguish between arguments which are at first sight similar, adding further reasons why they are nonetheless not really similar: and it might be maintained that a {55} machine might likewise be entitled to distinguish between arguments at first sight similar, if it had good reason for doing so. And it might further be maintained that the machine had good reason for rejecting those patterns of argument it did reject, indeed the best of reasons, namely the avoidance of contradiction. But that, if it is a reason at all, is too good a reason. We do not lay it to a man's credit that he avoids contradiction merely by refusing to accept those arguments which would lead him to it, for no other (123) reason than that otherwise he would be led to it. Special pleading rather than sound argument is the name for that type of reasoning. No credit accrues to a man who, clever enough to see a few moves of argument ahead, avoids being brought to acknowledge his own inconsistency, by stonewalling as soon as he sees where the argument will end. Rather, we account him inconsistent too, not, in his case, because he affirmed and denied the same proposition, but because he used and refused to use the same rule of inference. A stop-rule on actually enunciating an inconsistency is not enough to save an inconsistent machine from being called inconsistent.

The possibility yet remains that we are inconsistent, and there is no stop-rule, but the inconsistency is so *recherché*: that it has never turned up. After all, naive set-theory, which was

deeply embedded in common-sense ways of thinking did turn out to be inconsistent. Can we be sure that a similar fate is not in store for simple arithmetic too? In a sense we cannot, in spite of our great feeling of certitude that our system of whole numbers which can be added and multiplied together is never going to prove inconsistent. It is just conceivable we might find we had formalized it incorrectly. If we had, we should try and formulate anew our intuitive concept of number, as we have our intuitive concept of a set. If we did this, we should of course recast our system: our present axioms and rules of inference would [267] be utterly rejected: there would be no question of our using and not using them in an "inconsistent" fashion. We should, once we had recast the system, be in the same position as we are now, possessed of a system believed to be consistent, but not provably so. But then could there not be some other inconsistency? It is indeed a possibility. But again no inconsistency once detected will be tolerated. We are determined not to be inconsistent, and are resolved to root out inconsistency, should any appear. Thus, although we can never be completely certain or completely free of the risk of having to think out our mathematics again, the ultimate position must be one of two: either we have a system of simple arithmetic which to the best of our knowledge and belief is consistent: or there is no such system possible. In the former case we are in the same position as at present: in the latter, if we find that no system containing simple arithmetic can be free of contradictions, we shall have to abandon not merely the whole of mathematics and the mathematical sciences, but the whole of thought.

It may still be maintained that although a man must in this sense assume, he cannot properly affirm, his own consistency without thereby belying his words. We may be consistent; indeed we have every reason to hope that we are: but a necessary modesty forbids us from saying so. Yet this is not quite what Gödel's second theorem states. Gödel has shown that in a consistent system a formula (124) stating the consistency of the system cannot be proved in that system. It follows that a machine, if consistent, cannot produce as true an assertion of its own consistency: hence also that a mind, if it were really a machine, could not reach the conclusion that it was a consistent one. For a mind which is not a machine no such conclusion follows. All that Gödel has proved is that a mind cannot produce a formal proof of the consistency of a formal system inside the system itself: but there is no objection to going outside the system and no objection to producing informal arguments for the consistency either of a formal system or of something less formal and less systematized. Such informal arguments will not be able to be completely formalized: but then the whole tenor of Gödel's results is that we ought not to ask, and cannot obtain, complete formalization. And although it would have been nice if we could have obtained them, since completely formalized arguments are more coercive than informal ones, yet since we cannot have all our arguments cast into that form, we must not hold it against informal arguments that they are informal or regard them all as utterly worthless. It therefore seems to me both proper and reasonable for a mind to assert its own consistency: proper, because although machines, as we might have expected, are [268] unable to reflect fully on their own performance and powers, yet to be able to be self-conscious in this way is just what we expect of minds: and reasonable, for the reasons given. Not only can we fairly say simply that we know we are consistent, apart from our mistakes, but we must in any case assume that we are, if thought is to be possible at all; moreover we are selective, we will not, as inconsistent machines would, say anything and everything whatsoever: and finally we can, in a sense, decide to be consistent, in the sense that we can resolve not to tolerate inconsistencies in our thinking and speaking, and to eliminate them, if ever they should appear, by withdrawing and cancelling one limb of the contradiction.

We can see how we might almost have expected Gödel's theorem to distinguish self-conscious beings from inanimate objects. The essence of [57] the Gödelian formula is that it is self-referring. It says that "This formula is unprovable-in-this-system". When carried over to a machine, the formula is specified in terms which depend on the particular machine in question. The machine is being asked a question about its own processes. We are asking it to be self-

conscious, and say what things it can and cannot do. Such questions notoriously lead to paradox. At one's first and simplest attempts to philosophize, one becomes entangled in questions of whether when one knows something one knows that one knows it, and what, when one is thinking of oneself, is being thought about, and what is doing the thinking. After one has been puzzled and bruised by this (125) problem for a long time, one learns not to press these questions: the concept of a conscious being is, implicitly, realized to be different from that of an unconscious object. In saying that a conscious being knows something, we are saying not only that he knows it, but that he knows that he knows it, and that he knows that he knows that he knows it, and so on, as long as we care to pose the question: there is, we recognize, an infinity here, but it is not an infinite regress in the bad sense, for it is the questions that peter out, as being pointless, rather than the answers. The questions are felt to be pointless because the concept contains within itself the idea of being able to go on answering such questions indefinitely. Although conscious beings have the power of going on, we do not wish to exhibit this simply as a succession of tasks they are able to perform, nor do we see the mind as an infinite sequence of selves and super-selves and super-superselves. Rather, we insist that a conscious being is a unity, and though we talk about parts of the mind, we do so only as a metaphor, and will not allow it to be taken literally.

The paradoxes of consciousness arise because a conscious being can be aware of itself, as well as of other things, and yet cannot [269] really be construed as being divisible into parts. It means that a conscious being can deal with Gödelian questions in a way in which a machine cannot, because a conscious being can both consider itself and its performance and yet not be other than that which did the performance. A machine can be made in a manner of speaking to "consider" its own performance, but it cannot take this "into account" without thereby becoming a different machine, namely the old machine with a "new part" added. But it is inherent in our idea of a conscious mind that it can reflect upon itself and criticize its own performances, and no extra part is required to do this: it is already complete, and has no Achilles' heel.

The thesis thus begins to become more a matter of conceptual analysis {58} than mathematical discovery. This is borne out by considering another argument put forward by Turing. (11) So far, we have constructed only fairly simple and predictable artefacts. When we increase the complexity of our machines there may, perhaps, be surprises in store for us. He draws a parallel with a fission pile. Below a certain "critical" size, nothing much happens: but above the critical size, the sparks begin to fly. So too, perhaps, with brains and machines. Most brains and all machines are, at present, "subcritical"---they react to incoming stimuli in a stodgy and uninteresting way, have no ideas of their own, can produce only stock responses ---but a few brains at present, and possibly some machines in the future, are super-critical, and scintillate on their own account. (126) Turing is suggesting that it is only a matter of complexity, and that above a certain level of complexity a qualitative difference appears, so that 44 super-critical" machines will be quite unlike the simple ones hitherto envisaged.

This may be so. Complexity often does introduce qualitative differences. Although it sounds implausible, it might turn out that above a certain level of complexity, a machine ceased to be predictable, even in principle, and started doing things on its own account, or, to use a very revealing phrase, it might begin to have a mind of its own. It might begin to have a mind of its own. It would begin to have a mind of its own when it was no longer entirely predictable and entirely docile, but was capable of doing things which we recognized as intelligent, and not just mistakes or random shots, but which we had not programmed into it. But then it would cease to be a machine, within the meaning of the act. What is at stake in the mechanist debate is not how minds are, or might be, brought into being, but how they operate. It is essential for the mechanist thesis that the mechanical model of the mind shall operate according [270] to "mechanical principles", that is, that we can understand the operation of the whole in terms of the operations of its parts, and the operation of each part either shall be determined by its initial

state and the construction of the machine, or shall be a random choice between a determinate number of determinate operations. If the mechanist produces a machine which is so complicated that this ceases to hold good of it, then it is no longer a machine for the purposes of our discussion, no matter how it was constructed. We should say, rather, that he had created a mind, in the same sort of sense as we procreate people at present. There would then be two ways of bringing new minds into the world, the traditional way, by begetting children born of women, and a new way by constructing very, very complicated systems of, say, valves {59} and relays. When talking of the second way, we should take care to stress that although what was created looked like a machine, it was not one really, because it was not just the total of its parts. One could not tell what it was going to do merely by knowing the way in which it was built up and the initial state of its parts: one could not even tell the limits of what it could do, for even when presented with a Gödel-type question, it got the answer right. In fact we should say briefly that any system which was not floored by the Gödel question was eo ipso not a Turing machine, i.e., not a machine within the meaning of the act.

If the proof of the falsity of mechanism is valid, it is of the greatest consequence for the whole of philosophy. Since the time of Newton, the bogey of mechanist determinism has obsessed philosophers. If we were to be scientific, it seemed that we must look on human beings as (127) determined automata, and not as autonomous moral agents; if we were to be moral, it seemed that we must deny science its due, set an arbitrary limit to its progress in understanding human neurophysiology, and take refuge in obscurantist mysticism. Not even Kant could resolve the tension between the two standpoints. But now, though many arguments against human freedom still remain, the argument from mechanism, perhaps the most compelling argument of them all, has lost its power. No longer on this count will it be incumbent on the natural philosopher to deny freedom in the name of science: no longer will the moralist feel the urge to abolish knowledge to make room for faith. We can even begin to see how there could be room for morality, without its being necessary to abolish or even to circumscribe the province of science. Our argument has set no limits to scientific enquiry: it will still be possible to investigate the working of the brain. It will still be possible to produce mechanical models of the mind. Only, now we can see that no mechanical model will be completely adequate, nor any explanations [271] in purely mechanist terms. We can produce models and explanations, and they will be illuminating: but, however far they go, there will always remain more to be said. There is no arbitrary bound to scientific enquiry: but no scientific enquiry can ever exhaust the infinite variety of the human mind.

Notes

(*) First published in *Philosophy*, XXXVI, 1961, pp.(112)-(127); reprinted in *The Modeling of Mind*, Kenneth M.Sayre and Frederick J.Crosson, eds., Notre Dame Press, 1963, pp.[269]-[270]; and *Minds and Machines*, ed. Alan Ross Anderson, Prentice-Hall, 1954, pp.{43}-{59}. For the copyright of the papers of J.R. Lucas see <http://users.ox.ac.uk/~jrlucas/> [back](#)

(1). See A. M. Turing, "Computing Machinery and Intelligence," *Mind*, 1950, pp. 433-60, reprinted in *The World of Mathematics*, edited by James R. Newmann, pp. 2099-2123; and K. R. Popper, "Indeterminism in Quantum Physics and Classical Physics," *British Journal for Philosophy of Science*, 1 (1951), 179-88. The question is touched upon by Paul Rosenbloom; *Elements of Mathematical Logic*, pp. 207-8; Ernest Nagel and James R. Newmann, *Gödel's Proof*, pp. 100-2; and by Hartley Rogers, *Theory of Recursive Functions and Effective Computability* (mimeographed), 1957, Vol. 1, pp. 152 ff. [back](#)

(2). Gödel's original proof applies; v. □ I init. and □ 6 init. of his Lectures at the Institute of Advanced Study, Princeton, N.J., U.S.A., 1934.[back](#)

(3). *Mind*, 1950, pp. 444-5; Newman, p. 2110. [back](#)

- (4). For a similar type of argument, see J. R. Lucas: "The Lesbian Rule"; *Philosophy*, (July 1955) pp. 202-206; and "On Not Worshipping Facts"; *The Philosophical Quarterly*, April 1958, p. 144. [back](#)
- (5). In private conversation. [back](#)
- (6) *Theory of Recursive Functions and Effective Computability*, 1957, Vol. 1, pp. 152 ff. [back](#)
- (7). Gödel's original proof applies if the rule is such as to generate a primitive recursive class of additional formulae; v. □ I init. and □ 6 init. of his Lectures at the Institute of Advanced Study, Princeton, N.J., U.S.A., 1934. It is in fact sufficient that the class be recursively enumerable. See Barkley Rosser: "Extensions of some theorems of Gödel and Church," *Journal of Symbolic Logic*, 1, 1936, pp. 87-91. [back](#)
- (8). Op. cit., p. 154. [back](#)
- (9). University of Princeton, N.J., U.S.A. in private conversation. [back](#)
- (10). See, e.g., Alonzo Church: *Introduction to Mathematical Logic*, Princeton, Vol.1, □ 17, p. 108. [back](#)
- (11). *Mind*, 1950, p. 454; Newman, pp. 2117-18. [back](#)

Some objections by Benacerraf and Putman are considered in [Satan Stultified](#)

A fuller account, in which further objections are considered, is given in J.R.Lucas, *The Freedom of the Will*, Oxford, 1970. Most critics concentrate their fire on "Minds, Machines and Gödel", without looking at *The Freedom of the Will*. In recent years it has been out of print. But under a new initiative by OUP, it is now available again. Single copies are printed on a one-off basis. I commend it to those who think there are holes in the article reprinted here. (In the fulness of time I hope to scan the relevant pages and make them available on the Web: but I have many other pressing calls on my time.)

God, the Devil, and Gödel (*)

Paul Benacerraf

Princeton University

Although machines can perform certain things
as well as or perhaps better than any of us can do,
they infallibly fall short in others.

Descartes, Discourse on Method

Introduction

Descartes believed that (nonhuman) animals were essentially machines, but that humans were obviously not; for a machine could never use speech or other signs as we do when placing our thoughts on record for the benefit of others. ... it never happens that (a beast) arranges its speech in various ways, in order to reply appropriately to everything that may be said in its presence, as even the lowest type of man can do. (1)

Descartes argued that Beasts were machines, because, like machines, they lacked certain capabilities of humans. La Mettrie accepted Descartes' reasoning. (2) But he disagreed about what machines could do. He felt that a machine could be constructed to do anything that a man could do - and thus agreed that a man too was a machine. Descartes's argument took an obvious, well-proven fact about men (their speaking ability) and argued that machines did not have this ability. It's not obvious that he established his point about machines - for it's not obvious that machines must fail where it is indeed obvious that men succeed. And, as we saw, La Mettrie, for one, was unconvinced to the extent that he turned Descartes' arguments back upon him and, accepting Descartes' test, argued that man was a machine, for he believed that machines could be constructed to pass the test. So things were once more at a standstill.

In this paper, I concern myself with a similar claim - but one placed in a different philosophical climate. Like Descartes, John Lucas (3) (and others) has argued that man couldn't be a machine - for (he argues) man can do something which has been shown by Gödel to be beyond the reach of machines. The case is slightly different from Descartes' - since Descartes had, of course, nothing resembling a proof that machines were incapable of man's linguistic behaviour. Remember La Mettrie. Perhaps our latter-day Cartesian has finally struck the mark - for now it has been shown that certain machines are logically precluded from succeeding at certain tasks. If it can be shown that man can perform these tasks, then the issue is settled once and for all.

I

Paul Rosenbloom attributes to André Weil the saying that "God exists, since mathematics is consistent, and the Devil exists, since we cannot prove it." (4) Gödel, however, is the missing link, for he supposedly proved, very roughly speaking, that if mathematics is consistent we

cannot prove it. It might therefore be said that he's clinched the case for Satan's existence. For, surely, if mathematics isn't consistent we can hardly prove that it is. So Satan wins either way. God, on the other hand, may not fare so well; for should mathematics not be consistent, we would have to look to another aspect of His infinite bounty for proof of His existence. These are heady matters, dark doings, and I do not propose to discourse on the present state of mathematical theology. I only raise them to give an indication of how far-reaching the philosophical consequences of Gödel's incompleteness theorems might be.

Yet, the example is not entirely frivolous. For though it might fail to illustrate the actual implications of Gödel's theorems, it does illustrate rather neatly the mechanism by which philosophical implications get alleged. The formula is simple. Take a view about what Gödel proved, i.e. what some theorem states (in this case, that we cannot prove the consistency of mathematics); add a more clearly philosophical view (in this case, what it takes to conjure up the Devil); mix, and you have, ready-made, a philosophical implication (in this case, Satan's existence). But to take a more realistic example, based on the same quotation, we can analyse an argument that might be given for the view that Gödel proved that we cannot prove that mathematics is consistent. The first ingredient in this case might be the second incompleteness theorem. For present purposes we can say that Gödel proved that any consistent formal system S for ordinary arithmetic containing Peano's familiar axioms or their equivalent contains certain formulas which express the consistency of S but none of which are theorems of S . To extract the consequence that the consistency of mathematics could not be proved, we must add the second ingredient: a philosophical view concerning what constitutes mathematics and what constitutes proof. It would suffice to identify provability with derivability in some particular formal system, and mathematics with the body of propositions expressible in that system, with 'expressible' suitably understood. These are, of course, not the only things that would suffice. Perhaps there are some plausible assumptions which, when conjoined to the second incompleteness theorem yield the desired result. That's not the point. The point is that you need some further premises - and in this case, clearly philosophical ones. For it is hardly a mathematical fact (if a fact at all) that absolute provability can be identified with formal derivability in some particular formal system (though to give a mathematically precise definition of provability is to make it a mathematical question for provability so defined). And I assert this without being in a position to argue it by presenting a neat distinction between what constitutes mathematics and what constitutes philosophy. I am making a sort of Duhemian point about philosophical implications. You need some to get some. At least any interesting ones. But this is a point which once made should be forgotten. For, to take another example, I do not mean to imply that the following could not be a philosophical view:

All mathematical propositions are expressible as closed formulas of Principia Mathematica.

Of any pair $[A, \neg A]$ of closed formulas of Principia exactly one is true under the intended interpretation.

A closed formula of Principia is true if and only if it is a theorem of Principia.

and therefore

A mathematical proposition is true if and only if some formula expressing it in Principia is a theorem of Principia.

I only wish to indicate that once Rosser, extending Gödel's first incompleteness theorem, showed that (2) and (3) are incompatible (because they jointly imply that of any such pair exactly one is a theorem), it is still possible consistently to maintain any combination of the above which doesn't include both (2) and (3). One may, as some are inclined to do, deny (2) (presumably weakening 'exactly one' to 'at most one'). Or one might deny (3), asking with Alan Ross Anderson "If the proof does not show that truth outruns provability in PM (provided the system is consistent), then what of importance does it show?" (5) The truth is, as these examples illustrate, that in a typical case, what is shown by Gödel's theorem (s) to be false is the conjunction of two (or more) philosophical views, say $(p \cdot q)$, such that there always

remain adherents of p and adherents of q (and alas, sometime also adherents of $(p \cdot q)$ as well). However, in such a case what is usually alleged to have been disproved by Gödel is either that p or that q . It therefore requires not only the meta-mathematical result, but also considerable philosophical argument to establish the desired conclusion. I wish in this paper to examine in detail one such alleged implication and to show that it conforms to the above pattern - that what is alleged to have been disproved by Gödel's incompleteness theorems has not been disproved. Rather it is a conjunction of the allegedly faulty principle with some other, possibly more dubious principle, that must be rejected. Considerable further argument must be given to show that some particular member of this conjunction must be discarded.

In our first example, we saw that one of the Satanic consequences being drawn from Gödel's theorem is that it demonstrated a limitation on man's powers - in this case the power to prove things. Not everyone, however, has thought that Gödel's theorems established a limitation on human powers. (6) John Lucas, for one, takes Gödel's theorem to prove the falsity of Mechanism: "Gödel's theorem seems to me to prove that mechanism is false, that is, that minds cannot be explained as machines." (7) It is this view, and the arguments Lucas presents in its support, that I wish to examine here. But first I would like to lay the groundwork for the argument by explaining briefly what Gödel proved and how he went about it. I trust that the following exposition will prove too elementary to be of any interest to those who are familiar with the logical facts, and too compressed for those who are not. For the sake of future reference, however, it must be done. First a word about the relation of Gödel to machines.

Lucas identifies a (Turing) machine as the instantiation of a formal system. This is legitimate, since for any system which is formal in the required sense, there exists a theorem-proving machine which 'proves' all and only the theorems of that system. And similarly, for any theorem-proving Turing machine, there exists a formal system whose theorems are all and only the theorems the machine prints on its tape. Consequently, many theorems (such as Gödel's) concerning what can and cannot be done with formal systems have exact analogues concerning what can and cannot be done with Turing machines. This connects Gödel's theorem with Turing machines. But, if we are to believe its name, mechanism is a thesis having to do with machines, tout court. What connection is there between Turing machines and honest machines? (For Turing machines are mathematically defined objects and need not have much to do with real ones.) There is at least this much. Theoretically, one of our standard digital computers, properly programmed and given enough tape, could do the work of any Turing machine. It is an open question whether certain things which do not satisfy Turing's specifications might also count as machines (for the purpose of Mechanism) . If so, then to prove that it is impossible to "explain the mind" as a Turing machine (whatever that might involve) would not suffice to establish Lucas's thesis - which is that it is impossible "to explain the mind as a machine." I mention this here to establish the link between Gödel's theorems and Lucas' thesis. I will not return to this point and, in what follows, I will not distinguish between Turing machines and real live ones.

II

The first incompleteness theorem (hereafter 'Gödel I') states that any formal system which contains the usual operations on positive integers ($+$, \times), quantification, identity, and truth functions is, if ω -consistent, then incomplete. Now, a system contains the operations of addition and multiplication in the desired sense if it contains the usual axioms on them ($x+0=x$, $x+Sy=S(x+y)$, etc. ...) . It is ω -consistent if no formula of the form $(\exists x)F(x)$ is a theorem, while each of $\neg F(0)$, $\neg F(1)$, $\neg F(2)$, etc., are also theorems. It is incomplete if there is some formula F , without free variables, such that neither F nor $\neg F$ is a theorem; such a sentence would be called an undecidable sentence of the system. A system is (simply) consistent if there

is no formula F such that both F and $\neg F$ are theorems. Since the class of systems we will be considering contains the familiar laws of the propositional calculus, this definition of consistency is equivalent to one for which a system is consistent if and only if there is some formula which is not a theorem. This follows easily from the remark that $(p \ \& \ \neg p) \supset q$ is a tautology. Hence, if each of F and $\neg F$ are theorems, then so is $(F \ \& \ \neg F)$ and by modus ponens, so is ' q ', for which you may substitute any formula whatever. It follows that an ω -consistent system is also simply consistent.

So, in this vocabulary, one can formulate the usual laws of arithmetic. The standard number-theoretic concepts and operations, such as prime number, exponentiation, division, etc. can also be defined. Finally, a system of this sort is a formal system if it satisfies the following requirement: there is an algorithm for deciding, given any sequence $F_1 \dots F_n$ of formulas of the system, whether that sequence is a proof of F_n in the system - i.e., whether every member of the sequence is either an axiom, or follows from previous formulas in the sequence by one of the rules of inference. Gödel showed that numbers can be paired with the formulas and finite sequences of formulas of a formal system in such a way that a sequence is a proof of its last number if and only if a certain relation holds between the number corresponding to the sequence and the number corresponding to its last formula. Calling these numbers, appropriately enough, 'Gödel numbers', and letting ' $g(F)$ ' denote the Gödel number of F the following can be done: it can be shown in the metalanguage that for any formal system Z containing the apparatus previously mentioned, there exists a relation R_z among numbers, depending on Z , such that a sequence F_1, \dots, F_n is a proof in Z of F_n if and only if $R_z [g(F_1, \dots, F_n), g(F_n)]$. The next, and possibly most startling and difficult step, was to show that the systems of arithmetic under discussion are sufficiently rich to be able to define the relation R for themselves. I.e., that for any such Z , there exists a predicate ' $B(x, y)$ ' in the vocabulary of Z such that for any two numbers m and n , $R_z(m, n)$ if and only if ' $B(m, n)$ ' is a theorem of Z (where ' m ' and ' n ' are the numerals of Z representing the numbers m and n). (8) This formalized the syntax of Z in Z . Gödel then constructed a sentence H with number $g(H)$ which had the form

$(x) \neg B(x, g(H))$.

Under the intended interpretation, H says that no number is the Gödel number of a proof (in Z) of the formula whose Gödel number is $g(H)$. So, under this interpretation, H is true if and only if it is not provable in Z . Furthermore, whenever any formula F is a theorem of Z ,

$\neg(x) \neg B(x, g(F))$

is also a theorem of Z —i.e., it is provable in Z that F is a theorem of Z . This follows from the above plus some elementary properties of Z . Putting ' H ' for ' F ' in (2), we get, on the assumption that H is a theorem, that

$\neg(x) \neg B(x, g(H))$

is also a theorem. But (3) is the negation of (1). Therefore, if H is a theorem, so is $\neg H$, since it expresses the statement that H is a theorem: this makes Z inconsistent. Therefore, if Z is consistent, then H is not among its theorems. This is the first half of Gödel I.

The other half of Gödel's argument establishes that if Z is ω -consistent, $\neg H$ is not a theorem of Z . But since, as we remarked above, ω -consistency implies consistency, it follows that if Z is ω -consistent, neither H nor $\neg H$ is provable in Z . This completes the sketch of the proof of Gödel I.

To sketch the proof of Gödel II, it suffices to make the following remarks. Consider any theorem of Z . Say ' $2=2$ '. Now, certainly, if the negation of ' $2=2$ ' is also a theorem, Z is inconsistent. Similarly, if the negation of ' $2=2$ ' is not a theorem, Z is consistent. For if Z were inconsistent, every formula would be a theorem. Hence the statement that the negation of ' $2=2$ ' is not a theorem is equivalent with the assertion of the consistency of Z . But, letting k be the Gödel number of ' $\neg(2=2)$ ',

$(x) \neg B(x, k)$

is a formula of Z which says that no number is the Gödel number of a proof of the formula whose Gödel number is k - or, less clumsily, that ‘ $\neg(2=2)$ ’ is not a theorem of Z . Since, as we have seen, this is equivalent to the assertion that Z is consistent, (4) is a formula of Z expressing the consistency of Z . But then there must be infinitely many such formulas, since one may with equal effect put for k the Gödel number of the negation of any theorem of Z .

Now, Gödel II states that if Z is consistent, then no member of a certain class of formulas expressing in Z the consistency of Z is a theorem of Z , where that class is the one described in the previous paragraph. Gödel proved this by showing that the argument presented above for the first half of Gödel I can be formalised within Z . But the argument has as its conclusion that if (a) Z is consistent then (b) H is not a theorem of Z . Now, (a) is expressible in Z by any one of a class of formulas. Let us pick one, say the one corresponding to (4), and abbreviate it ‘ $\text{Con}(Z)$ ’. Also, as we have seen, H itself expresses (b) in Z . Gödel therefore showed that ‘ $\text{Con}(Z) \supset H$ ’ was a theorem of Z . Therefore, if ‘ $\text{Con}(Z)$ ’ were also a theorem, so would H be, modus ponens, and, by the first half of Gödel I, Z would be inconsistent. So, Z is consistent if and only if ‘ $\text{Con}(Z)$ ’ is not a theorem of Z .

III

This is what Gödel proved. How do we go from here to the falsity of Mechanism? Well, let us first replace all talk of formal systems with the equivalent talk about machines; i.e., instead of speaking of formal systems let us speak of their corresponding Turing machines. Lucas wants to show that Gödel’s theorems imply that no such machine could match the deductive output of a mind: that the mind can outstrip any machine in deductive process. We must take care here, for there are some trivial ways in which the thesis could be false, and Lucas is well aware of many of these and does not intend it in these ways. For example, it is clear that present digital computers can add, multiply, etc., much faster and more efficiently than any human. But this does not count. By the deductive output of a device, Lucas means simply the set of theorems that device is capable of proving, in the weak sense of ‘capable’ in which a whole life spent doing nothing but proving theorems, producing a meagre total of seventeen, does not prove that there were not infinitely many theorems that I was capable of proving. So, to establish that I can outstrip machines in this sense, it would suffice to show that the set of theorems I am capable of proving properly includes that of any machine. Lucas’ paper contains several statements of this view and arguments for it, all essentially similar, though I must confess that some are more puzzling than others. The rest of his paper is taken up with matters which are peripheral to the main point (discussions of inductive machines, comments on the self-reflective nature of consciousness, the re-establishment of moral responsibility, etc.) . In the present section I will outline and briefly discuss the highlights of his view and arguments. It should come as no surprise that I will claim to find them inadequate though, as I have said, interesting and puzzling. In the following section, I will reconstruct what I take to be the best case that one can make for a view such as Lucas’s and extract from that what would seem to be import of the Gödel theorems for the philosophical thesis of Mechanism.

After a brief (but somewhat faulty) exposition of Gödel’s argument, Lucas presents his case: Gödel’s theorem must apply to cybernetical machines, because it is of the essence of being a machine that it should be a concrete instantiation of a formal system. It follows that given any machine which is consistent and capable of doing simple arithmetic, there is a formula which it is incapable of producing as being true—i.e., the formula is unprovable-in-the-system—but which we can see to be true. It follows that no machine can be an adequate model of the mind, that minds are essentially different from machines [p. 44, my italics].

And

Now any mechanical model of the mind must include a mechanism which can enunciate truths of arithmetic, because this is something which minds can do ... But in this one respect they cannot do so well: in that for every machine there is a truth which it cannot produce as being true, but which a mind can ... The Gödelian formula is the Achilles heel of the cybernetical machine. And therefore we cannot hope to produce a machine that will be able to do all that a mind can do: we can never, not even in principle, have a mechanical model of the mind [p. 47].

As further support, Lucas refutes some objections that might be raised against him. He correctly argues that the fact that for every consistent machine there is another equally consistent machine that can outstrip it in deductive capacity is no refutation of his point, which is that the mind can outstrip every machine, and hence couldn't be one itself.

The general drift of the argument should be clear, although its detailed form might not be. Gödel I establishes that any ω -consistent formal system (or machine) adequate for arithmetic contains undecidable propositions. In particular, if a machine is consistent, then its Gödel formula H cannot be among its theorems. But, Lucas claims, the mind can see it to be true, or "produce it as true." Therefore, H is in the output of the mind but not of that machine.

Before discussing this argument in detail, let me mention some issues that I will not discuss. I won't delve into what Lucas might mean by "the mind" as opposed to particular people. Nor will I delve into the extremely interesting question of what general empirical conditions of adequacy one wishes to place on explanations of mental phenomena: in order to make out a reasonable case for a kind of psycho-physiological Mechanism is it necessary to produce a model which duplicates the deductive output, in Lucas's sense, of any particular person? Possibly not, since no matter how infinite or even non-effective Lucas might argue that this would need to be, the actual output of any actual person is bound to be finite, very finite. These matters are all relevant to Lucas's claims that no Mechanistic explanation is possible - for no amount of evidence you could gather could strictly refute a strict finitist: although the range and diversity of the abilities displayed by humans may make some of his explanations unduly complicated if he dispenses with the simplifying assumption that humans internalise certain (infinite) recursive devices. These questions have been receiving a good deal of discussion in recent years, particularly in connection with developments in generative linguistics. I will bypass all these issues, assuming with Lucas that there is some empirical sense to supposing that someone has internalised certain rules and has the total output of those rules somehow in his repertory. So let us return to Lucas.

Two things must be noticed about this argument. The first is that it is not obviously valid - in the sense that it is not at all clear that the prowess claimed for the mind is one that Gödel I precludes for machines. For the argument seems to commit an equivocation:

The conclusions it is possible for the machine to produce as being true will therefore correspond to the theorems that can be proved in the corresponding formal system. We now construct a Gödelian formula in this formal system. This formula cannot be proved-in-the-system. Therefore the machine cannot produce the corresponding formula as being true: any rational being could follow Gödel's argument, and convince himself that the Gödelian formula, although unprovable-in-the-given system, was nonetheless—in fact for that very reason—true [p. 47].

Ignoring for the time being the respects in which this hangs on the unproved assumption of the consistency of the system, what is it that Gödel I precludes the machine (let's call her 'Maud') from doing? Evidently, it is to prove H (her Gödel formula) from her axioms according to her rules. But can Lucas do that? Just as evidently not. But what then can Lucas do which Maud cannot? One thing he might be able to do is give an informal proof of H : informal in the sense

that it cannot be formalised in Maud's system. But is it clear that Maud cannot do this too? Maud is limited to the things for which she can offer formal_{Maud} proofs. But does this limit the informal (i.e. not formalisable in Maud) proofs she can conjure up? It is not clear that it does. For Maud can carry out the Gödel argument on herself: by Gödel II she can prove 'Con(Maud) \supset H'. Couldn't she thus "... convince [herself] that [H], although unprovable-in-[Maud], was nonetheless - in fact for that very reason-true ..."? I don't see what in Gödel's arguments precludes this. To be sure, one might reply that no machine, not even one named Maud, can be said to convince itself that formulas are true. But of course, if that's why she can't, then we hardly need Gödel's theorems to establish it. And they don't help. As far as Gödel's theorems are concerned, provided that Maud doesn't delude herself into thinking that just because she has convinced herself that H is true she has proved it, she can go on convincing herself of that, and of many others things besides. Of course, if convincing herself in this way were to count as proof, she would indeed be inconsistent. I shall return to this point in an appendix.

But let us try to construct the argument in such a way that it does not equivocate. There is such a construal, although Lucas never makes it clear that he would opt for it. He seems content to allow the sense in which he can prove things that Maud cannot to remain an informal one (cf., e.g., p. 56). But this can be made more precise. Let us interpret Lucas as claiming that he can prove H_{Maud} in some formal system which is consistent and includes axioms for elementary arithmetic. So, to prove a formula is to derive it as a formal theorem of a consistent system which includes the postulates of arithmetic. But 'derive ...' here cannot mean 'show that ... is a theorem of'. For the relation 'T is a theorem of the formal system S' is one which has its analogue in Maud, under a suitable numbering of formal systems and of their vocabularies. We can limit our attention here to formal systems whose vocabulary is the same as Maud's. The set of all such formal systems (machines) can be enumerated by Maud, by assigning a number to each. Identifying the i-th formal system in the enumeration as W_i , it follows from Gödel's work that the relation ' F_1, \dots, F_n is a proof of F_n in W_i ' has its counterpart in Maud: i.e. whenever a statement of that form is true, its translation into Maud is provable by Maud. Calling 'Maud_i' the result of adding H as an axiom to Maud, then 'H is a theorem of Maud_i' is provable by Maud. So, thus interpreted, what Lucas can 'prove' does not differentiate him from Maud. If, however, we add the requirement that the axioms of each such system be themselves 'theorems' for Lucas, then certainly Maud cannot, in that sense, 'prove' H. But what is that sense? It cannot be formal derivability. It must be some sense of absolute provability in which everything Maud can prove is provable, but in which some things beyond Maud's reach are also provable. Whether or not there is such a sense Lucas never makes clear. Nor does he indicate what he thinks its properties are-though it seems obvious from his arguments that whatever is thus provable must also be true. In each case, the system must be not only consistent, but correct (i.e. have only true theorems). Or so it seems from what little he says. Clearly, in this sense, there are things that Maud cannot prove, and similarly for any other consistent machine. But now, Lucas is claiming that given any such machine, he can prove (in the same sense of 'prove') formulas which that machine cannot prove.

Thus interpreted, of course, the argument does not equivocate on 'prove'. And now, every proof that he produces will be a formal one in a suitable system-just like Maud's. But there will be no formal system in which every proof that he produces will be a proof. The union of all the formal systems he produces is not a formal system. So, certainly, if he can do this, he is not a machine, and, if he is not a machine, then Gödel's theorems do not preclude his being able to do it. But, of course, very little reason has been given for thinking that Lucas can.

Secondly, as Lucas notes later in his paper, in order to conclude that the Gödel sentence under consideration is true, one must conclude, or presuppose, that the machine in question is consistent. For all that follows from Gödel's theorems is that if the machine is consistent, then H. In order to conclude that H, one must be able to conclude that the machine is consistent. That, of course, does not appear in the cited arguments, which re apparently supposed to be

valid in their own right. But Lucas is aware of this objection and discusses the general problem. He concludes that we can know that arithmetic and certain formal systems embodying it are consistent. For, as we have already seen, the mind can, in the relevant sense, “enunciate truths of arithmetic” [p. 47]. Add to this that “It ... seems both proper and reasonable for the mind to assert its own consistency ... Not only can we fairly say simply that we know that we are consistent, apart from our mistakes, but we must in any case assume that we are, if thought is to be possible at all ...” [p. 56]. And of course, we know this on the basis of informal arguments. But there is nothing wrong with that. There is “no objection to producing informal arguments either for the consistency of a formal system or of something less formal and less systematized. Such informal arguments will not be able to be completely formalized: but then the whole tenor of Gödel’s results is that we ought not to ask, and cannot obtain, complete formalization” [p. 56].

Lucas presents one more argument which we should examine, one which is considerably more seductive than the last: Lucas imagines a sort of fencing match between himself and the Satanic Mechanist. As this is portrayed the Mechanist is challenged to produce a mechanical model of the mind—i.e. a blueprint for a Turing machine. He produces one, say Sam. Lucas then finds something that Sam cannot do, but which the mind can. The Mechanist may modify his example, and Lucas has shot at the revised model. If the Mechanist can produce a machine for which Lucas cannot find and prove a Gödel sentence, then, Mechanism, in the form of the Prince of Darkness, triumphs.

... if he cannot, then ... [the Mechanist’s thesis] ... is not proven: and since—as it turns out—he necessarily cannot, it is refuted. To succeed he must be able to produce some definite mechanical model of the mind ... But since he cannot, in principle cannot, produce any mechanical model that is adequate, even though the point of failure is a minor one, he is bound to fail and mechanism must be false [p. 50].

This ‘proof’ of the falsity of mechanism rests on the claim that Lucas could find a flaw in any mechanical model of the mind that the mechanist might conjure up, the flaw being that Lucas could find and prove some statement which was not a theorem of the machine of which this was a model. Let us give Lucas his due and more. Let us grant that he can, in this sense, find a flaw in any machine that the Mechanist constructs. This does not prove his point. For it is conceivable that a machine could do that as well. By shifting to this fencing match, Lucas abandons the claim that he can find a flaw in any machine, for the claim that he can find one in any machine the Mechanist can construct. But the mechanist, despite his Satanic purpose, is but a man, and therefore probably a machine of relatively low order of complexity, given what’s possible. There might well be a low limit on what kinds of machines his mind can develop and encompass. So, getting to a point where he can’t produce anything Lucas can’t fault proves nothing at all. But this argument is more convincing—precisely because Lucas is being pitted against a mere man, and we have fresh in our memories the example of Lucas tilting at all logically possible machines and laying them low one by one. Finally, as to the claim that the Mechanist necessarily cannot bring forth a faultless machine, it must be pointed out that even if it is a necessary truth that the Mechanist cannot produce a consistent and complete machine, it is hardly necessary that Lucas should be able to make up the deficiency. That is what is at issue.

But I think we have sufficiently labored the point. Lucas certainly does not present sufficiently cogent arguments for his case. Yet, I don’t think we should abandon it all without making a serious effort to see what, if anything, does follow from Gödel’s theorems concerning the possible existence of a mechanistic model for the mind. I will do this by trying to make more rigorous the vague arguments Lucas presents. Possibly something of interest will emerge.

IV

I wish now to present an argument which contains the assumption that the mind is at best a Turing machine, employs both Gödel Theorems, and ends in a contradiction. I think that this argument fairly represents what underlies the vague ones that Lucas presents, and has the virtue that it is spelled out in detail. On the basis of it, I come to a rather different conclusion from Lucas concerning what implications Gödel's incompleteness theorems have for mechanistic philosophy. I will present the argument, discussing each step.

1. Let $S = [x \mid \text{I can prove } x]$

S represents my deductive output. It may be viewed as consisting of sentences under an interpretation. The sense of 'prove' involved is not one which limits S to the output of a machine, but it does involve the assumption of correctness which we saw Lucas making and without which his arguments don't go through. It must be a sense of 'prove' which Lucas can use.

2. Let $S^* = [x \mid S \vdash x]$

S^* is the closure of S under the rules of first order logic with identity. I.e., anything derivable from S by first order logic with identity is in S^* . I do not assume that S is thus closed, for that would be gratuitous, and anyway, seems false. Some deductive claim might be too long or too complicated for me to follow.

3. S^* is consistent.

Since every member of S is true - I can't prove what is false - and first order logic preserves truth, every member of S^* is true. S^* is therefore highly consistent.

4. ' $\text{Con}(S^*)$ ' $\in S$

Since 1-3 above constitutes a proof that S^* is consistent, and since I produced that proof, it follows that I can prove that S^* is consistent. Therefore, by the definition of S , ' $\text{Con}(S^*)$ ' $\in S$.

5. ' $\text{Con}(S^*)$ ' $\in S^*$

Since $S \subseteq S^*$, by 4. Note that this corresponds roughly to Lucas's statement on page 56 that he knows he is consistent. Actually, that would be the statement that ' $\text{Con}(S)$ ' $\in S$. But 5 could then be derived. Note also that we haven't yet run afoul of Gödel. For it is only formal systems (i.e. machines) that are precluded by Gödel from proving their own consistency.

6. $(x) (W_x \subseteq S^* \supset \text{Con}(W_x))$

From 3. Since S^* is consistent, so are all its recursively enumerable subsets (see step 9 below for an explanation of the 'W' notation).

7. ' $(x) (W_x \subseteq S^* \supset \text{Con}(W_x))$ ' $\in S$

Since 1-6 is a proof of it which I produced. (I am being a bit cavalier here - but only to avoid the tedium of actually producing such a proof.)

8. ' $(x) (W_x \subseteq S^* \supset \text{Con}(W_x))$ ' $\in S^*$

Since, by its definition, $S \subseteq S^*$, and by 7.

9. Suppose there is a recursively enumerable set W_j such that

' $Q \subseteq W_j$ ' $\in S^*$

$'W_j \subseteq S^*' \in S^*$

$S^* \subseteq W_j$

This will be the only assumption of the proof and c) will correspond to Lucas's assumption that I am a Turing machine.

That W_j be recursively enumerable is simply the condition that it be the output of some theorem-proving Turing machine. For a fixed alphabet there exists an enumeration of all such machines by the device of Gödel-numbering all possible programs in some normal form. Letting W_x be the machine (whose program is) numbered x , then this numbering lets us effectively recover the program from the number. (We will arbitrarily extend the enumeration by assigning the empty set to W_x if x is not the number of a program.) In this way, for each integer i , W_j is a Gödel number of a recursively enumerable set of theorems; the theorems which the i -th machine can prove. It is important here that the machines be named in a 'transparent' way - that the program for the machine should be effectively recoverable from the name of the machine. Why this is important will emerge later in the proof. We should simply note it here as the reason for the 'W' notation.

The first condition on W_j is that I should be able to prove that it is adequate for arithmetic, in the usual sense. For W_j to contain the first order closure of axioms as weak as those of theory Q of Tarski, Mostowski, and Robinson (9) would suffice. Although Lucas obviously assumes that there is at least one formal system adequate for arithmetic all of whose theorems (and more) he can prove, he does not seem to distinguish between that assumption, call it 'A', and the further assumption: that he can prove that A. It is the latter which he needs. The reason why will emerge more clearly in steps 15 and 17.

Similarly, the second is that I can prove of W_j that it is a subset of my output. It will not suffice that W_j merely be a subset of my output. I must be able to identify it as such and by that name, i.e. by a name which reveals its program. Again, the reason for the distinction will emerge later - in this case in step 14. Finally, the third condition on W_j is that I be a subset of it. Or more precisely, that my closure under first order logic is a subset of a Turing machine. To assume this is to assume the negation of what Lucas wants to prove: for if $S^* \subseteq W_j$, then there is a machine (W_j) which can prove everything I can prove, and possibly more. Note that 9c is not equivalent to the supposition that I am a Turing machine. It fails to be equivalent in two ways. The most obvious, of course, is that it does not assert that $S^* = W_j$, though the identity follows from 9b and the fact that only truths can be proved. The less obvious way is that for me to be a Turing machine would be [not for S^* , but] for S to be identical with W_j . So, 9c might be true and I might not be a Turing machine - but of course not in the way in which Lucas would have me fail to be one. Lucas argues that the mind is not a Turing machine on the grounds that it can prove more than any Turing machine. But it may still fail to be a Turing machine by being able to prove less than any given machine adequate for arithmetic and satisfying 9a and 9b. I don't know if this would be of much solace to Lucas, but the possibility is worth noting here. If his argument for the non-machinehood of the mind based on the supposition that the mind can prove more than any machine should fail, he might like to avail himself of the view that minds are limited to proving what turns out to be non recursively enumerable subsets of what perfectly sound machines can prove. In any event, I use 9c in this reconstruction, because this is the way that Lucas argues. He thinks that the reason we are not machines is that we can prove more than any machine.

The way in which 9 will be used is that what follows will be proved for any W_j satisfying it, should there be any. If 9 leads to a contradiction then there is no Turing machine satisfying all three parts of 9. What this would establish will, of course, require some discussion. But to continue the argument:

10. $Q \subseteq W_j$

This follows from 9a, since whatever can be proved must be true.

11. There is a formula H having the Gödel properties

$((x) \neg B(x, g(H)))$ such that if $H \in W_j$, so does $\neg H$, and W_j is inconsistent. This is the version of Gödel I applicable to W_j , since by 10, W_j is adequate for arithmetics, and by 9, it is (equivalent to) a formal system.

12. $\text{'Con}(W_j) \supset H' \in W_j$

Again, since by 9 and 10 W_j is formal and adequate for arithmetic. This is Gödel II for W_j . Note that 'Con' in the antecedent of the sentence mentioned in 12 is not italicised, while it is italicised wherever it appears previously in this proof (steps 3-8). This is because $\text{'Con}(W_j)$ ' must be in the form appropriate to mirror the first half of Gödel I in W_j itself. It is an abbreviation for some sentence in which the program for W_j is coded in the proof predicate. In particular, we are not entitled to assume without proof that if $\text{'Con}(W_j)' \in S^*$ then necessarily so does $\text{'Con}(W_j)$ '. We will therefore keep them at least typographically distinct.

13. $\text{'}W_j \subseteq S^* \supset \text{'Con}(W_j)' \in S^*$

This follows from 8, since S^* is closed under first order logic.

14. $\text{'Con}(W_j)' \in S^*$

From 9b, 13, and the fact that S^* is closed under modus ponens.

The use made here of 9b illustrates the fact that not only need I be able to prove everything the machine W_j can prove, but also I need to be able to prove that, even to obtain the consistency of W_j in this weaker form. It would, of course have sufficed to assume 14 directly, instead of 9b. But we must be a bit circuitous if we are to give Lucas's argument the appearance of an argument. It is important to dig out some reasons why he might think that he can prove the consistency of W_j .

15. $\text{'}(x) (Q \subseteq W_x \supset (\text{'Con}(W_x) \equiv \text{'Con}(W_x)))' \in S^*$

For ease of reference, let us call the quoted part 'B'. B states that any recursively enumerable set containing Q is consistent in the more general sense if and only if its Gödel consistency formula holds: more accurately, that the two consistency predicates are co-extensive for formal systems containing Q. To establish B it suffices to show that any such system has a formula which express in it the consistency of the system. This is, of course, part of Gödel II - and a part which I sketched in the second section of this paper. Given any system satisfying the antecedent of 15, I can construct the formula which states that $\text{'}\neg(2=2)\text{'}$ is not a theorem of that system and show that formula to be true under the intended interpretation if and only if the system is consistent, in the more general sense applied to non-formal systems. Note that I can only show that I can do this for systems given to me in a canonical way: in such a way that the program for the machine is recoverable from the name. Lucas often relies on what he takes to be his ability to show of any formal system adequate for arithmetic that its Gödel sentence is true. But he fails to notice that it depends very much on how he is given that system. If given a black box and told not to peek inside, then what reason is there to suppose that Lucas or I can determine its program by watching its output? But I must be able to determine its program (if this makes sense) if I am to carry out Gödel's argument in connection with it. Knowing (and having proved) that any ..machine contains undecidable sentences does not distinguish me from a machine (unless, of course, the very fact of knowing or proving something does). If the machine is not designated in such a way that there is an effective procedure for recovering the machine's program form the designation, one may well know that one is presented with a machine but yet be unable to do anything about finding the Gödel sentence for it. The problem

becomes even more acute if one supposes the machine to be oneself - for in that case there may in fact be no way of discovering a relevant index - of finding out one's own program. It is for this reason that the antecedent of B makes Q a subset of W_j thus designated. For then I don't need any additional assumptions to be able to construct the sentence 'Con(W_j)' which appears as the right half of the consequent. But since the antecedent is in that form, in order eventually to show that 'Con(W_j)' \in S^* I must assume not only that is Q a subset of W_j , but also that I can prove it. This is the reason for 9a. For now, from 15 and closure of S^* it follows that

16. ' $Q \subseteq W_j \supset (\text{Con}(W_j) \equiv \text{Con}(W_j))$ ' \in S^* ,

and by 9a, 14 and the closure of S^* under truth functions, we have

17. ' $\text{Con}(W_j)$ ' \in S^* .

Now S^* contains the consistency of W_j in a usable form. For now we can feed it into the antecedent of the formula of step 12, provided, of course, we can show that

18. ' $\text{Con}(W_j)$ ' \in W_j .

But this is where assumption 9c enters in. If S^* is part of the output of some Turing machine, then that Turing machine can 'prove' its own consistency and is therefore inconsistent, so we have

19. H, \neg H, are in W_j , and W_j is inconsistent.

But it follows from 9b that $W_j \subset S^*$ therefore

20. H, \neg H belong to S^* and S^* is inconsistent, contradicting 3.

S is also inconsistent, but perhaps only semantically so, depending on its closure properties, about which nothing has been assumed. It would seem to follow that there is no machine satisfying 9.

If we review the above argument, we can see that the contradiction was derived from our tripartite assumption - 9 - plus definitions 1 and 2. Assuming that the definitions are not to be questioned, then it seems that we must reject 9; Lucas argues that Gödel's theorems imply the negation of 9c: that I can prove more than any Turing machine adequate for arithmetics, though as I have it, the negation of 9c amounts to my closure under the rules of first order logic being able to prove more than any Turing machine. In any event, I suggest that they imply no such thing. At best Gödel's theorems imply the negation of the conjunction of 9a, 9b, and 9c. They imply that given any Turing Machine W_j , either I cannot prove that W_j is adequate for arithmetic, or if I am a subset of W_j , then I cannot prove that I can prove everything W_j can. It seems to be consistent with all this that I am indeed a Turing machine, but one with such a complex machine table (program) that I cannot ascertain what it is. In a relevant sense, if I am a Turing machine, then perhaps I cannot ascertain which one. In the absence of such knowledge, I can cheerfully go around 'proving' my own consistency, but not in an arithmetic way - not using my own proof predicate. Ignorance is bliss. Of course, I might be an inconsistent Turing machine. Lucas's protestations to the contrary are not very convincing.

Actually, the result that we have obtained is a bit stronger than I make out in the last paragraph. If I am a Turing machine not only can I not ascertain which one, but neither can I ascertain of any instantiation of the machine that I happen to be that it is an instantiation of that machine. I need in no way to identify it with myself. For if presented with a machine with my program in such a way that I can decipher its program, then by the argument I gave, if everything else holds, I can 'prove' its consistency and we are both inconsistent, contradicting 3. This is represented in my argument by the fact that for the contradiction I needed only 9c, and not the stronger assumption that ' $S^* \subseteq W_j$ ' belongs to S^* (I can prove that it can prove everything I

can) . Together with 9b, that would have required me to know (be able to prove) that I am the Turing machine that I am. As Things now stand, if there is a Turing Machine that can prove everything my first order closure can, than I cannot show of (any instantiation of) that machine both that it is adequate for arithmetic and that I can prove everything it can. This result, though considerably weaker than what Lucas claimed, seems still significant. One person to whom I explained it concluded that Psychology as we Know it is therefore impossible. For, if we are not at best Turing machines, then it is impossible, and if we are, then there are certain things we cannot know about ourselves or any others with the same output as ourselves. I won't take sides.

But if we ignore the possibility that 9a might be false, then we can restate the import of Gödel's theorems as follows. If I am a Turing machine, then I am barred by my very nature from obeying Socrates' profound philosophic injunction: KNOW THYSELF.

Appendix

Lest the above prove too convincing, I should like to present one more argument, very briefly: In step 3 we used the principle that whatever I could prove was true. This might be formally stated, with the aid of the Gödel numbering apparatus of arithmetic as the schema (letting $S = \{x \mid x \text{ is a Gödel number of something I can prove}\}$).

A: $n \in S \supset N$

where 'n' is replaced by the numeral representing the Gödel number of the formula which replaces 'N'. By the usual diagonalization function, I can construct a sentence with Gödel number k which has the form $\neg(k \in S)$. (10) Since K is ' $\neg(k \in S)$ ', the instance of A corresponding to this sentence is of course

(a) $k \in S \supset \neg(k \in S)$

which is truth functionally equivalent with

(b) $\neg(k \in S)$

But (b) is derivable using only arithmetic, the principle a, and first order logic (and in fact has been so derived by me) . Therefore, by the same principles which enabled me to get 4, 7 and 15, since the Gödel number of 8b) is k, it follows that

(c) $k \in S$,

contradicting (b).

This sobering little derivation should make us look respectfully at Maud, who, if you recall, convinced herself of H and of her own consistency—though she was warned not to take too seriously being so convinced. In particular, she shouldn't go around blabbing it.

For our purposes, the contradiction derived above casts serious doubt on the meagre results that we had been able to salvage for Lucas—for it appears that the principles used in the derivation of the contradiction themselves lead to contradiction, without the courteous help either of the Gödel theorems or of the special assumptions.

More precisely (and accurately), the following principles seem to underline the above derivation:

(A') if n is the Gödel number of a sentence, then $\vdash n \in S \supset N$, and

if n is not the Gödel number of a sentence, then $\vdash n \in S \supset (1=1)$

A' is therefore certainly a formal axiom schema. Now let $Q' = Q \cup A'$. Q' is a formal system and (b) is certainly a theorem of Q'. To obtain (c), however, something more is required. The following might do; it certainly represents the intuition that whatever I have proved I can prove plus, of course, that whatever I have derived as a theorem of Q' I have proved. Without some sufficient conditions on provability, we can get nowhere. Letting 'B' be the proof predicate for Q', form Q'' by adding the following rule to Q'

(P) if $\vdash B(n, m)$, then $\vdash m \in S$,
i.e., Q'' is the closure of Q' under P.

Q'' should, if our intuitions are correct, represent a subset at least of what I can prove. But now Q'' is inconsistent for both (b) and (c) are theorems. Since (b) is a theorem of Q' and Q' is formal, letting n be the Gödel number of a proof of (b) (the sequence [(a), (b)] might constitute such a proof), we have, also as a theorem of Q' ,

(b₁) $B(n, k)$

But since Q'' includes Q' , both (b) and (b₁) are theorems of Q'' .

Now, by P

(c) $k \in S$

is a theorem of Q'' , and Q'' is inconsistent.

Unfortunately, the detailed analysis of the ingredients that went into this contradiction would take us too far afield. (11) I hope and trust that the principles used in my reconstruction of Lucas's argument will survive sufficiently intact to preserve that argument and the implications we have drawn from it. But that is the topic of another paper. (12)

Notes

(*) P. Benacerraf, "God, the Devil, and Gödel", *The Monist*, vol 51, no. 1, 1967, pp. 9-32. © *The Monist*. Republished here by permission. [back](#)

(1) René Descartes (*Discourse on Method*), in *The Philosophical Works of Descartes*, Elizabeth Haldane and G.R.T. Ross, translators (Cambridge: Cambridge University Press, 1912), Vol. I, p. 116. [back](#)

(2) For an excellent account of the controversy, see Gunderson, K.R., "Descartes, La Mettrie, Language and Machines," *Philosophy*, 39 (1964). The brief comments in this paper derive largely from Gunderson's discussion. [back](#)

(3) Lucas, J.R., [Minds, Machines, and Godel](#), reprinted in *Minds and Machines*, edited by A. R. Anderson (Englewood Cliffs: Prentice-Hall Inc., 1964). (Page references will be to this reprinting.) [back](#)

(4) *The Elements of Mathematical Logic*. (New York: Dover Publications Inc., 1950), p. 72. [back](#)

(5) "Mathematics and the Language Game," reprinted in *Philosophy of Mathematics*, eds. P. Benacerraf and H. Putnam (Englewood Cliffs: Prentice-Hall Inc., 1964), p. 486. [back](#)

(6) There is, of course, an obvious way in which they do establish such a limitation-and for the record we might not it here. I alluded above to Rosser's extension of the first incompleteness theorem. In that extension he showed that the systems Gödel discussed were either incomplete or inconsistent. It follows that no human can construct such a system which is both complete and consistent. Just as it follows from the non-existence of a construction trisecting the angle using only a straightedge and compass that no human can carry out such a construction. Anything that has been shown to be impossible is impossible-even for humans. [back](#)

(7) Lucas, J. R., op. cit., p. 43. [back](#)

(8) This formulation, using the bi-conditional, assumes the simple consistency, of Z. [back](#)

(9) Tarski, A., Mostowski, A., and Robinson, R. M., *Undecidable Theories* (Amsterdam: North Holland, 1953), p. 51. [back](#)

(10) This is not strictly accurate, as the matter is a bit more complicated; but the complication is of no essential interest to us here. [back](#)

(11) For an illuminating discussion of a similar paradox, in connection with knowledge, see Kaplan, D., and Montague, R., "A Paradox Regained," *Notre Dame Journal of Formal Logic*, 1 (1960). [back](#)

(12) I would like to record my thanks to Hilary Putnam for criticism of an earlier version of this paper. [back](#)

Satan stultified: a rejoinder to Paul Benacerraf (*)

J.R. Lucas

Fellow of [Merton College](#), Oxford

Fellow of the [British Academy](#)

The application of Gödel's theorem to the problem of minds and machines is difficult. Paul Benacerraf (1) makes the entirely valid 'Duhemian' point that the argument is not, and cannot be, a purely mathematical one, but needs some philosophical premisses to be able to yield any philosophical conclusions. Moreover, the philosophical premisses are of very different kinds. Some are concerned with what is essential to being a machine---these are typically intricate, but definite, easily formalised by the mathematician, but unintelligible to the layman: others attempt to capture what is essential to being a mind, a person or a self---these are typically intuitive, but vague; resistant to exact definition by the logician, but, none the less, widely used and well understood. Gödel's theorem itself, like many other truths, can be taken either way: it can be taken as a formal proof sequence yielding certain syntactical results about a certain class of formal systems, but it can also be taken as giving us a certain type or style of argument, which we can understand, and, once having got the hang of it, adapt and apply in innumerable different circumstances. In my dispute with the mechanist, I take Gödel's argument both ways: I first take it as an argument which the mechanist, even according to his own mechanist principles, must accept as scoring some point against his favourite machine; and then I hope that the mechanist, as a man, will see that he can do better and that this sort of argument will always apply against any form of mechanism he espouses.

The argument is a dialectical one. It is not a direct proof that the mind is something more than a machine, but a schema of disproof for any particular version of mechanism that may be put forward. If the mechanist maintains any specific thesis, I show that [146] a contradiction ensues. But only if. It depends on the mechanist making the first move and putting forward his claim for inspection. I do not think Benacerraf has quite taken the point. He criticizes me both for "failing to notice" that my ability to show that the Gödel sentence of a formal system is true "depends very much on how he is given that system" (2) and for putting the argument in the form of a challenge in which I challenge the mechanist to produce a definite specification of the Turing machine that he claims I am. (3) Benacerraf thinks that the argument by challenge reduces the argument to a mere contest of wits between me and the mechanist. But we are not trying to see who can construct the smartest machine, we are attempting to decide the mechanist's claim that I am a machine: and however clever the mechanist is, even if he were not a mere man but Satan himself, I, or at least an idealised and immortal I, could out-Gödel it, and see to be true something it could not. Benacerraf protests that "It is conceivable that another machine could do that as well." Of course. But that other machine was not the machine that the mechanist was claiming that I was. It is the machine which I am alleged to be that is relevant: and since I can do something that it cannot, I cannot be it. Of course it is still open for the mechanist to alter his claim and say, now, that I am that other machine which, like me, could do what the first machine could not. Only, if he says that, then I shall ask him "Which other machine?" and as soon as he has specified it, proceed to find something else which that machine cannot do and I can. I can take on all comers, provided only they come one by one in the sense of each being individually specified as being the one that it is: and therefore I can claim to have tilted at and laid low all logically possible machines. An idealised person, or

mind, may not be able to do more than all logically possible machines can, between them, do: but for each logically possible machine there is something which he can do and it cannot; and therefore he cannot be the same as any logically possible machine.

Benacerraf attempts to reconstruct the argument not as a dialectical one but as a simple proof-sequence using only formally defined [147] terms. It is helpful and illuminating to follow this approach through: but it is a distortion of the original argument, and many of Benacerraf's criticisms are criticisms not of arguments I actually put forward, but of ones he from a very different point of view thinks I should have put forward. He complains that I equivocate and never make clear the sense of the word 'prove' in which I claim to be able to prove things which a machine cannot prove. (4) And indeed I never do elucidate any such absolute sense of the word 'prove'---for I took care not to use the word in such a sense, but to frame the contrast between what was provable-in-the-system (the machine's system) and what could be produced by me as true. This is not to say, of course, that Benacerraf's locution is improper or unintelligible. Many people do speak colloquially of their being able to prove things a machine cannot prove, and it would be permissible to define an absolute provability to accommodate this locution. Permissible, but inexpedient. Provability has been construed by mathematical logicians for a generation as a syntactical term with a very precise definition, and it could be confusing to import loose notions of what I can see to be true into this well-disciplined and useful concept.

Benacerraf does not see why the limitation on what a machine (which he calls Maud) can do should matter. "Maud is limited in the things for which she can offer formal_{Maud} proofs. But does this Limit the *informal* (i.e. not formalizable in Maud) proofs she can conjure up?" (5) But this is to forget that Maud is a machine. Machines cannot conjure up anything, but only act according to their input and the way they are wired up. Mechanists maintain that the same is true of men, and that all a man's intellectual output is, in fact, the output of some machine, and so is simply part of some *formal* system. Although a machine might be programmed *both* to produce formal proofs in some specified formal system *and* to go through various logical manoeuvres which would resemble those of a woman convincing herself of things, *all* the operations of the machine, of either sort, would be governed by the programme, and would correspond to a formal system, though not necessarily the one specified in the programme for 'proving' manoeuvres. For a [148] machine, and on the mechanist thesis for men too, 'producing as true' is simply and entirely the consequence of certain antecedent conditions, and therefore can be represented as being proved-in-a-formal-system of some sort. Some people will impose a definitional stop at this point, and say that, by definition, only a mind or a person can be said to produce anything as *true*, but such a move will cut no ice with a mechanist. In order to argue with him we must go along with him to the extent of allowing that we could talk of a machine (either human or artificial) 'producing something as true', but that this would have to be construed on his thesis as being proved-in-a-formal-system of some sort, and that therefore anything a machine could produce as true would have to be something that was provable-in-the-system. The mechanist, regarding men as something less than men, namely machines, regards their concept of truth as again something less, namely provability-in-a-given-system. But it is implausible to reconstruct truth as provability-in-a-given-system, and Gödel's theorem shows this (or, at least, that the philosophical price of identifying truth with provability-in-a-system would be very high). "If truth is not provability-in-a-given-system" a tough-minded philosopher may ask "what is it?." I cannot answer him. I think I know what truth is, but I know I cannot tell anybody else exactly what it is. I can recognize---subject to many mistakes, errors and oversights---various propositions, formulae, statements and theories as true, or come to that conclusion after due consideration. In particular cases I can explain why, and often hope to convince somebody else as well. But I cannot produce a formula which

will cover all cases, or frame an instruction which somebody else could apply mechanically in all cases---indeed, as Tarski has shown, any attempt to give a formal representation of truth must lead to a contradiction. (6) I can communicate the idea to him, but he will need, on occasion, to use his own *nous* and make up his mind [149] for himself. If it were not so, I doubt if we could regard anybody else as being *anybody* else; a listener I could completely instruct in all the truth would not seem to have a mind (be *anybody* rather than *anything*) independently of me (be else, or *other than* me). Some degree of intellectual autonomy is a necessary condition of being a rational agent. And therefore truth cannot be precisely defined.

Instead of pressing me with the question 'What is truth?', Benacerraf seeks to reconstruct my argument as formally as possible, in order to determine exactly what philosophical assumptions are involved and might be dispensed with. Gödel's first theorem, taken entirely formally, shows only that in any formal system rich enough for elementary arithmetic a formula can be found which cannot be proved-in-that-system, unless the system is inconsistent, and cannot be disproved-in-that-system, unless the system is omega-inconsistent; that is, it shows only an inconsistency between the syntactical properties of completeness and omega-consistency, not anything to show a difference between the semantic concept of truth and the syntactical one of provability. Benacerraf is therefore precluded from using Gödel's first theorem, and turns instead to its corollary, Gödel's second theorem, that in any formal system rich enough for elementary arithmetic, the consistency of that system cannot be proved-in-that-system, unless the system is in fact inconsistent. If the mechanist thesis implies that a machine that is equivalent to me must be able to prove its own consistency because I can establish mine, then it would yield a contradiction, and some part, at least, of the mechanist thesis would have to be given up.

But it might not have to be the essential part. Benacerraf distinguishes three components, 9(a), 9(b) and 9(c), (7) and argues that instead of abandoning the essential component 9(c), that for each human being there is some definite Turing machine, W_j , which can prove-in-its-formal-system everything that that particular human being can produce as true, we might jettison the second half of 9(b) or of 9(a), and say only that I cannot prove the consistency of the machine, or, less plausibly, that I cannot prove that the machine is adequate for arithmetic.[150] In either case Benacerraf's strategy is to deny me a premiss I need, not by *denying* that the premiss is true, but simply by *not conceding* that it is. My argument depends on knowing what sort of Turing machine I am alleged to be: "It will not suffice," he says, "that W_j merely *be* a subset of my output, *I must be able to identify it as such and by that name*" (8) for a contradiction to ensue. "If given a black box and told not to peek inside, then what reason is there to suppose that Lucas or I can determine its program by watching its output? But I must be able to determine its program (if this makes sense) if I am to carry out Gödel's argument in connection with it" (9) and therefore Benacerraf counters with the suggestion that I am, indeed, a Turing machine, but I know not which. He hopes thus to keep open an escape route from the contradiction the mechanist thesis leads to, and instead of having to abandon the essential 9(c), deny me the second half of 9(b) or 9(a); so that not knowing what sort of Turing machine I was alleged to be, I could not prove its consistency or its adequacy for arithmetic, even though in fact it was both consistent and adequate.

But it will not do. Benacerraf's mechanist seeks to avoid defeat by playing with his cards very close to his chest, in order not to concede the premiss I need, but has to hold them so close that he does not play them at all. In response to the Delphic injunction, *gnothi seauton*, KNOW THYSELF, he returns an answer so deviously Delphic as not to say anything at all. "You are a machine" he suggests, but when one asks what sort of a machine, he replies that it is oneself. (10) But this is to evacuate the mechanist thesis of all content. I did not need the mechanist to tell me that I am I; nor need I be much put out by mechanism if that is all that it can say about

me. Only if, at least in principle, my programme could be known and all my actions infallibly predicted and mechanistically explained, can mechanism worry us. Benacerraf's mechanism, which avoids contradiction only by never specifying what sort of machine a human being is alleged to be, is, from a common sense point of view, a position too empty to be worth holding. In fact it is also logically untenable. In his efforts to deny me my [151] dialectic, Benacerraf's mechanist is self-stultifyingly eristic, and is guilty of omega-inconsistency. He maintains that there is a programme number j such that the corresponding programme, W_j , represents me, but must be careful not to particularise and specify what sort of machine I am. For if he says which W_j it is that satisfies his conditions 9(a)(i) Q is included in W_j , 9(b)(i) W_j is included in S^* , and 9(c), then I can check up on his claims 9(a)(i) and 9(b)(i), and see whether or not they are true; and if they are, then I shall know that they are, and so ' Q is included in W_j ' is a member of S and ' W_j is included in S^* ' is a member of S , and a fortiori ' Q is included in W_j ' is a member of S^* and ' W_j is included in S^* ' is a member of S^* : that is, the full conditions 9(a) and 9(b) will both hold together with 9(c) and a contradiction will ensue. But to maintain that there is a programme number j such that the corresponding programme W_j represents me, while knowing that for each particular programme number j there is an argument, different in each case, showing that that W_j does not represent me, is to be omega-inconsistent. Benacerraf is claiming that the man is a machine, although for every particular machine he could be we can show that he is not that one. It is not simply that, as Benacerraf suggests, "*I am indeed a Turing machine but one with such a complex machine table (program) that I cannot ascertain what it is*" (11) my ignorance is more necessary than that, and more fatal to his thesis. The only way I can be absolutely sure of not knowing that I am any particular machine is by not being any machine whatever.

In order to avoid omega-inconsistency Benacerraf needs to shift his ground, and prevent the anti-mechanist from knowing, not what sort of machine he is alleged to be, but whether it is consistent or not. For Gödel's theorem applies only to consistent systems, and if we are to apply it to a given system we must be able to say that it is consistent. In some cases we may be able to do this directly. Gentzen proved the consistency of elementary number theory by transfinite induction: and although the mechanist will counter by saying that a machine could do as much, it would have to be a different machine from the one originally under discussion, and the one originally under discussion would have been shown not to be equivalent to me. However, although we always may be able to produce a direct consistency proof, we have no general recipe by means of [152] which we can always be sure of producing such a proof. And therefore we have to turn to indirect arguments.

One way of checking the consistency of a system is through the Gödelian formula itself. The mechanist---let us grant to Benacerraf that he is no mere man, but the Prince of Darkness himself (12) ---produces the specification of a machine which he claims is equivalent to me. From the specification, I calculate the Gödelian formula, and I ask the mechanist (not the machine) whether it is one the machine can prove-in-its-system. The mechanist should know. After all, he claims to know the machine well enough to know that it is equivalent to me. If he cannot answer even this single question, his claim will look somewhat suspect. Yet it appears nevertheless that the mechanist, even if Satan himself, is necessarily ignorant. For if he knew, whichever answer he gave would invalidate his claim. If he said that the machine could prove-in-its-system the Gödelian formula, then I should know that the system was inconsistent, and so could not be equivalent to me: while if he said that the machine could not prove-in-its-system the Gödelian formula, then I should know, since there was at least one well-formed formula it could not prove-in-its-system, that it was absolutely consistent and so that the Gödelian formula was true, although the machine could not prove-it-in-its-system, and hence that the machine was again not equivalent to me. A mathematical theologian who was also a mechanist might derive the comforting conclusion that either the Devil does not exist or at least he is not omniscient.(13) But it would not save mechanism. So long as there is, or could be,

any person in the Universe---even myself---who does, or might, maintain that I am equivalent to a machine, I can use a Gödelian question to reveal whether the machine is consistent or not, and, either way, to show mechanism to be false.

It is necessary to ask the mechanist, not the machine. The machine cannot answer the question whether it can prove---, or cannot prove---, the Gödelian formula in-its-system. But the question is an askable one, and one which we can press on the mechanist, who, [153] being a person, whether human or Satanic, cannot convincingly plead ignorance. For ignorance is of no avail when impaled on the horns of a dilemma. Either the machine can prove-in-its-system the Gödelian formula or not: if it can, it is inconsistent, and not equivalent to me; if it cannot, then I can produce the Gödelian formula as true, and am not equivalent to the machine. Either way, I and the machine are not equivalent to each other, and the mechanist thesis fails.

The same dilemma can be posed simply in terms of consistency. Every formal system and every Turing machine is either consistent or inconsistent. If the latter, it is degenerate, not a proper system or machine at all, and not a plausible candidate for being any sort of model of my mind: only if it is consistent, and acknowledged as such, is it even a candidate, and then, being consistent, and being said to be consistent, I can out-Gödel it. Benacerraf and Putnam (14) seek to evade this dilemma by representing it in the form of a conditional in which the antecedent can never be asserted as an independent premiss in the form required. Gödel's first theorem can be expressed by saying that for any formal system **T** (Putnam's version) or Maud (Benacerraf's version), we can prove (in a strict, syntactical sense) :

If **T** is consistent, **U** is true.

But this proof, being a formal one, can be represented in **T**, and, as in Gödel's second theorem, we can prove-in-**T** the implication

If **T** is consistent, **U** is true,

so that the difference between **T** and me seems to have disappeared. Only if I can detach the antecedent and assert that **T** is consistent, can I assert categorically that **U** is true, and do something that cannot be done in **T**, and so show myself different from **T**. How do I know that **T** is consistent? After all, **T** may be very complicated---if it is to represent me, it must be---and even though we have been able to find consistency proofs for some formal [154] systems, there are many others we have not as yet been able to prove consistent. If **T** were equivalent to Quine's New Foundations, could I prove its consistency? Whence, then, do I obtain the premiss that **T** is consistent? I answer "From the mechanist himself." It is his claim which provides me with the premiss, for it is a claim that **T** is equivalent to me, and unless **T** were consistent it could not be. If the mechanist advances the claim that a particular machine, represented by a formal system **T**, is equivalent to me, then I can say "So you say **T** is consistent?" and he must concede it, or else abandon his claim that **T** is equivalent to me. But once he has granted that **T** is consistent, I can produce the Gödelian formula of **T** as true; which **T**, if it is consistent, cannot do, and hence I am not equivalent to **T**.

The argument is dialectical. It is an argument between two persons, not a proof sequence constructed by one. I believe that the dialectical form reveals the underlying logic better than any monologue can, both here and earlier, when we needed to explicate the different meanings of the word 'a'. But logic has been traditionally monologous, (15) and we need to see how this argument would appear in monologous form. Putnam suggested (16) that it consisted of the five steps

- (1) If **T** is inconsistent, then not-(**T**=me)
- (2) See_I (If **T** is consistent, then **U**)
- (3) If **T** is consistent, then See_I (**U**)
- (4) If **T** is consistent, then not-See_T (**U**)
- (5) If **T** is consistent, then not-(**T**=me)

where See_I(...) means 'I can see it to be true that ... ' and See_T(...) means '**T** can produce it as being true that. . .' Putnam objects that the third proposition does not follow from the second,

and that therefore the whole proof-sequence is invalid; and since I have given no formal rules for the use of 'I can see it to be true that . . .', and indeed, have said that such a notion cannot be completely formalised, (17) his attack is strong. [155]

The monologous form of the dialectical argument I have been deploying is *reductio ad absurdum*. In default of an actual mechanist to argue with, I myself entertain the hypothesis that mechanism is true, and following out the consequences find they lead to contradiction. If I supposed mechanism were true, I should have to suppose that there was some particular system **T** which represented me, and was therefore consistent. This being so, I should conclude that the Gödelian formula **U** was true, although I should also be led to conclude that **U** was unprovable-in-**T**. These conclusions, although only hypothetically entertained, would make mechanism a sufficiently uncomfortable position for me to abandon the idea of taking it up. In Putnam's formulation we need to place an 'I can see it to be true that . . .' in front of propositions 1, 3, 4, 5. We then have

(1') See_I (If **T** is inconsistent, not-(**T** = me))

(2) See_I (If **T** is consistent, then **U**)

(3') See_I (If **T** is consistent, then See_I (**U**))

(4') See_I (If **T** is consistent, then not-(See_T (**U**)))

(5') See_I (If **T** is consistent, then not-(**T** = me)).

We then have to ask whether if, thanks to Gödel's theorem I can see that If **T** is consistent, **U** is true, I can further see that If **T** is consistent, I can see that **U** is true. And the answer is, surely, that I can, because I can *understand* Gödel's theorem, and see therefore that granted its premisses, I can see its conclusion to be true. I am not simply given the conclusion of Gödel's Theorem:

If **T** is consistent, then **U**

but am able myself to produce an argument showing **U**, provided that **T** is consistent. Reviewing this argument, I can see that granted **T** is consistent, I can follow Gödel's argument through and see that **U** is true. The step from (2') to (3') is therefore justified, and (5') follows. If I were a mechanist, I should have to accept both (1') and (5'), which together constitute a dilemma leading to *reductio ad absurdum*.

We can look at the step from (2) to (3) another way. I maintain that I should find it embarrassing to have to believe both proposition (2) and the negation of proposition (3). The negation of

(3) If **T** is consistent, then See_I (**U**)

[156] is

(3) Although **T** is consistent, not-(See_I (**U**))

that is, Although **T** is consistent, I cannot see that **U** is true. Putnam's argument is that although **T** is consistent, I may not know that it is, and therefore cannot see that **U** is true, although I can see that if **T** be consistent, **U** is true. Putnam's argument is fair, put from the third-personal point of view. But moods and persons are closely interlocked here. Putnam can say of Lucas, that Although **T** is consistent, Lucas (who is not entitled to assume that it is) cannot see that **U** is true: but if I want to do the saying myself, I have to say that Although **T** *may be* consistent, I (who am not entitled to assume that it is) cannot see that **U** is true. In changing the third to the first person, I have also to change the categorical indicative to a hypothetical subjunctive. Else the concession made in the 'although' clause belies the rider in brackets, which is essential for Putnam's conclusion: if I am not entitled to assume that **T** is consistent, I must not assume that it is---though I may assume that it may be. I can believe

(3) Although **T** may be consistent, not-(See_I (**U**)) as well as

(2) See_I (If **T** is consistent, then **U**), but I cannot myself believe both (3) Although **T** is consistent, not-(See_I (**U**)) and (2) See_I (If **T** is consistent, then **U**), for *if* I am making the categorical assumption expressed by the clause 'Although **T** is consistent', *then* I can see that **U** is true, in virtue of what I can see in (2). And this is what I am doing. I am considering the

possibility that I am a machine represented by a formal system **T**. There are then two alternatives, that **T** is inconsistent or that it is consistent. I assume each in turn. Even if I do not know which assumption actually holds, I am entitled to make each assumption in turn, and follow out that assumption to its conclusions, working out what can be established, granted that assumption. In this procedure, while I am making an assumption, I am entitled to assume it. Hence I should be contradicting myself, if, while I was exploring the consequences that followed from the assumption that **T** was consistent, I had to deny that I could see the truth of the Gödelian formula on the grounds that **T** might not be consistent after all and in any case I was not entitled to assume that it was. Thus, although a third person talking about me could affirm (2) and deny (3), I cannot; [157] nor could he, if the 'I' of (2) referred to him. So neither I nor he can accept mechanism without being involved in absurdity. So mechanism must be false.

The only line of escape left to the mechanist is to maintain that we are, or at least may be, inconsistent machines, or, even if we are not, cannot say that we are not. In my original paper (18) I argued against the viability of such a thesis, but Benacerraf finds my arguments unconvincing. (19) Essentially, I argue that human beings, and rational agents generally, are selective. I am not prepared to say just anything. I operate a distinction between those propositions I regard as true and those I regard as false, and am prepared to affirm the former but not the latter. In this I conform to Tarski's definition of absolute consistency, (20) and when in argument with you I explode "If you say that, you would say anything" I am avowing absolute consistency as a condition of rational discourse. But am I entitled to? Putnam and Benacerraf are sceptical, in the absence of a formal consistency proof. I may feel I am consistent but in fact be as inconsistent as naive set-theory was, or as Quine's New Foundations may be. But this is too static a comparison. When naive set theory was found to be inconsistent, it was replaced by Zermelo's. The version of New Foundations at present on the market is a reconditioned model: its predecessor was found to be inconsistent by Wang, and had to be returned for a manufacturer's overhaul. And this is typical. Inconsistency is the sort of infelicity up with which we will not put. By one device or another we obviate any inconsistency we come across. If any set of propositions we had hitherto accepted should turn out to be inconsistent, we should amend them so as to iron out that inconsistency, and we should continue to do this as often as need be. The intellectual output of a [158] rational agent is not one formal system, but, at least, a series of formal systems, generated by some principle of non-contradiction which, in view of the Gödelian argument, cannot itself be formalised.

It is rational for a rational agent to believe in his own rationality, and hence in his own consistency: both because it is the only assumption on which further thought is possible at all, and because it is not simply a matter of bare fact, but of decision. We decide to be consistent, to discipline our thinking and not to allow ourselves to affirm anything whatever, but to draw some distinction between truth and falsehood. I could not believe I was an inconsistent Turing machine without abandoning my conviction that there was a difference between truth and falsehood which I should always endeavour to follow in my own thinking, with some hope of occasional success. It is, in the language of mathematical theology, an act of faith. No formal proof is possible: but the alternative is self-stultifying. Although the possibility of my being essentially inconsistent cannot be ruled out by formal arguments and is perhaps just conceivable, it is a position of complete mathematical nihilism, which I, although neither a mathematician nor a theologian, am reasonably reluctant to adopt.

Notes

(*) First published: *The Monist*, vol.52, no.1, January 1968 pp.145-158. Republished here by permission. For the copyright of the papers of J.R. Lucas see <http://users.ox.ac.uk/~jrlucas/back>

(1) Paul Benacerraf, [God, The Devil, and Gödel](#), *The Monist*, 51 No. 1 (1967), 9-32. All simple page references refer to this article. [back](#)

(2) . P. 28. [back](#)

(3) Pp. 22-23. The reader should compare the quotation on p. 23 with the original. [back](#)

(4) Pp. 19-21. [back](#)

(5) P.20. [back](#)

(6) See Alfred Tarski. *Logic, Semantics, Metamathematics*, trans. J. H. Woodger (Oxford, 1956), pp. 187-188, and 247; or Raymond M. Smullyan, *Theory of Formal Systems* (Princeton, 1961), chap. III, A, sec. 2, Theorem 1.1, p. 45. Compare Benacerraf's Appendix, pp. 30-32. Perhaps the moral we are intended to draw is that since the word 'true' cannot be formally defined, it really has no sense and should be extruded from our vocabulary. But if the mechanist is by his own principles precluded from saying that mechanism is true, there is nothing he can say that could worry us. [back](#)

(7) P. 25. [back](#)

(8) P.25. [back](#)

(9) P.28. [back](#)

(10) P.28. [back](#)

(11) P. 29. [back](#)

(12) Pp.22-23 [back](#)

(13) Benacerraf himself (in conversation) professes agnosticism on this the intellectual powers and the ontological status of devils. I myself take the lowest possible view of both, but on other grounds. [back](#)

(14) Hilary Putnam, "Minds and Machines," in *Dimensions of Mind: a Symposium*, ed. Sidney Hook (New York: Collier edition, 1961), p. 142; reprinted in A. Ross Anderson (ed.), *Minds and Machines* (Englewood Cliffs, New Jersey, 1964), p. 77. [back](#)

(15) See J. R. Lucas, "Not 'Therefore' but 'But'," *Philosophical Quarterly*, 16 (1966),289-307. [back](#)

(16) At a discussion in M.I.T. on October 7th, 1967. [back](#)

(17) Pp. 147-148 of this essay. [back](#)

(18) J. R. Lucas, [Minds, Machines and Gödel](#), *Philosophy*, 36 (1961), 120-124, reprinted in Kenneth M. Sayre and Frederick J. Crosson, eds., *The Modeling of Mind* (Notre Dame, 1963), pp. 263-268, and in Alan Ross Anderson, cd., *Minds and Machines* (Englewood Cliffs, 1964), pp. 52-56. [back](#)

(19) P.29 [back](#)

(20) A. Tarski, "Fundamentale Begriffe der Methodologie der deductiven Wissenschaften I" *Monatshefte fr Mathematik und Physik*, 37 (1930), 387-388; in Alfred Tarski, trans. J. H. Woodger, *Logic, Semantics and Metamathematics* (Oxford, 1956), p. 90. The most accessible account is Alonzo Church, *Introduction to Mathematical Logic I* (Princeton, 1956) chap. 1, sect. 17, pp. 108-109. [back](#)

Human and Machine Logic (*)

[I.J. Good](#)

Trinity College, Oxford and Science Research Council, Chilton

The following summarising paragraph contains a few terms not defined until later:

Given any consistent formal system containing arithmetic, a man who has understood Gödel's construction can write down a true theorem G expressible in the system but unprovable in it. (The man will believe G if he believes the system is consistent.) A machine program that represents the formal system will never print G, even if the program contains a randomising device enabling it to apply the rules of inference in an arbitrary order. It has been argued that this shows that a man, *qua* mathematician, transcends a machine in at least one respect. (The argument does not depend on whether machines are capable of belief, nor on whether they could act as if they were so capable. I think they could act (1) so but the reader need not worry about this point since the present note is concerned with logic, not with probability.) This point of view is essentially refuted by the observation that Gödel's construction could itself be carried out by another (deterministic) machine. But further Gödel propositions can then be appended and a complete treatment leads inevitably to questions concerning the formalisation of transfinite counting, which incidentally preceded Gödel's construction historically by several decades. If the mentalists still wish to make a case they must base it on transfinite counting rather than on Gödel's theorem. It is entertaining to note that transfinite counting can be vividly expressed in polytheological terms. So much by way of introduction.

Lucas (2) argued that 'Gödel's theorem seems to me to prove that Mechanism is false, that is, that minds cannot be explained as machines'. Feeling that mathematical results can sometimes be proved by metaphysical arguments, but not conversely, I argued (3) that there must be some loophole in Lucas's thesis. But my discussion itself contained an error so I am anxious to argue the case again with greater accuracy. This accuracy is bought at the cost of an increase in technicality, but I believe the arguments will be intelligible at least to all philosophers of science.

Given any computer program (formal system) for proving theorems in arithmetic, Gödel's construction (4) enables us to print new theorems which the original program would not print, and the new theorems are true if ordinary arithmetic is consistent. Let us express that more carefully.

A (*finitely based*) *formal system* is defined in the following manner. We are given a finite alphabet of symbols, and a finite set A of finite strings of these symbols, each string being called an *axiom*. Axioms are regarded as a special case of *theorems*. We are also given a finite set R of *rules of inference* which can operate on some finite sequences of theorems, each such operation produces a new theorem (again a finite string of symbols) and this theorem is then said to be *proved*. We call this the formal system $F = (R, A)$.

Corresponding to any such system, a computer program can be written which will print in turn each theorem of the system. The number of theorems is usually infinite, but *each* theorem (if provable) will ultimately be proved (printed).

The Gödel construction C can be applied to any finitely based formal system F, provided that ordinary arithmetic is represented in the system, and will yield a new 'theorem' or 'proposition' (string of symbols) G, called a Gödel proposition. This proposition will denote an

arithmetical statement that is true in the formal system F , but is unprovable provided that F is *consistent*. (In an *inconsistent* system every proposition is provable including the ‘false’ ones such as $0 = 1$.) Moreover, if a system F_1 is consistent, its Gödel proposition G_1 can be appended to its set A_1 of axioms, and the new system F_2 will still be consistent.

In order to avoid a proliferation of notation, let us denote by F a program that prints the theorems that the system F can prove. Now the Gödel construction C can itself be expressed as a program, which we also denote by C . When C operates on the program F_1 , it produces a program F_2 , this being a representation of the formal system F_2 . Since the program F_1 *is itself a string of symbols* we begin to regard the program C as itself a formal system, but since it can be applied to every program of the form (R, A) it might be very difficult to show that it is finitely based.

The new formal system F_2 satisfies the requirements for the application of Gödel’s construction. This will give rise to a new Gödel proposition G_2 and a new formal system F_3 and so on.

We can imagine a human operator playing a game of one-upmanship against a programmed computer. If the program is F_n , the human operator can print the theorem G_n , which the programmed computer, or, if you prefer, the program, would never print, if it is consistent. This is true for each whole number n , but the victory is a hollow one since a second computer, loaded with the program C , could put the human operator out of job. And even the original computer, suitably programmed, would be able to print in turn each of the Gödel propositions G_1, G_2, G_3, \dots , by repeatedly applying the operator C . By means of a process known to logicians as *triangularisation*, this program could be modified to print each of the theorems of the infinite sequence of formal systems $F_1, F_2, F_3 \dots$. It is natural to denote this program by F_ω , where ω is the first *transfinite ordinal*. In spite of appearances, F_ω could be written in finite terms and correspond to a finitely based formal system (R_ω, A) where A is the same finite set of axioms that we started with, that is, the axioms of the system F , and R_ω is R plus a finite number of extra rules.

The notion of transfinite ordinals can be thought of in terms of polytheism. We imagine that, for each integer n , ZEUS _{$n+1$} made ZEUS _{n} , where ZEUS _{ω} made ZEUS _{n} for all n . Who made ZEUS _{ω} ? Answer: ZEUS _{$\omega+1$} , and the suffixes can be continued indefinitely, thus: 1, 2, 3, ... , ω , $\omega+1$, $\omega+2$, ... , 2ω , $2\omega+1$, ... 3ω , ... , ω^2 , ... , ω^3 , ..., ω^ω , ... , ω^{ω^ω} , Similarly, the Gödel construction C can be applied to F_ω , giving $F_{\omega+1}$, and we can proceed to higher and higher systems, just as in the process of transfinite counting, sometimes adding 1, and sometimes applying a generalisation of triangularisation.

In order to write a program that can carry out this construction as far as any specifiable ordinal, it will be necessary at least to invent a representation for this, and for all smaller ordinals, on the integers. There is a known complete process for doing this, and the process of transfinite counting is thus naturally described as ‘creative’. The use of this term is not evidence that the process cannot be formalised, and I believe that a sufficiently well-written program would be able to go as far in transfinite counting as any man can ever go. It is useless for the ‘mentalist’ to argue that any given program can always be improved, since the process for improving programs can presumably be programmed also; certainly this can be done if the mentalist describes how the improvement is to be made. If he does not give such a description, then he has not made a case.

A similar controversy applies in a wider context: the only reason I know to suppose that the creative intellectual process of man cannot be mechanised is the weak one that it has not yet been done. I am of course here ignoring such practicalities as cost.

If the controversial ‘axiom of choice’ is true, then there is a smallest unconstructible transfinite ordinal τ . The question of its ‘existence’ is somewhat controversial, but of course it cannot be

reached by any transfinite counting program. The controversy is bound up with what is meant by mathematical existence. ZEUS_τ should have a prominent place in any polytheology.

Some readers will have asked themselves what meaning it can have to say that a proposition, expressible in a formal system, is 'true' if it is not provable. One answer is that a proposition P, of finite length, can express an infinite number of provable propositions, and yet perhaps not itself be provable, since a proof, by definition, must be finite. (5) An example of a proposition that might be of this form is 'For all positive integers, $r, s, t,$ and $n,$ we have $r^{n+2} + s^{n+2} \neq t^{n+2}$ '. This is of course the famous unproved 'Fermat's Last Theorem'. Like Riemann's hypothesis concerning the zeros of the zeta function, this 'theorem' might be true but unprovable but if false it is provably so.

An error in my *New Scientist* article, which was pointed out by Alan L. Tritter (who has also made many other useful suggestions), was in the assumption that the finiteness of the internal storage of a computer (or man) would prevent it (or Him) from attaining some constructible infinite ordinals. The limitation cannot be in the finiteness of the internal storage, since it has been proved (6) that a universal computer (Turing machine) needs no more than one binary digit of internal storage (when its input-output tape is of unbounded extent, and the tape alphabet large enough). Of course such a computer would be intolerably slow, but that is beside the point.

Notes

(*) British Journal for the Philosophy of Science, 1967, 18, pp. 144-147. © Oxford University Press. Republished by permission. [back](#)

(1) I. J. Good, *Computers and Automation*, **8** (1959), 14-16 and 24-26. [back](#)

(2) J. R. Lucas, [Minds, Machines, and Gödel](#), *Philosophy*, **36** (1961), 112. [back](#)

(3) I. J. Good, *New Scientist*, **26** (1965), 182-3, and letters in *New Scientist*, 27 may and 26 August, 1965. [back](#)

(4) K. Gödel, *Monatshefte für Mathematik und Physik*, **38** (1931), 173. English translation by B. Meltzer published by Oliver and Boyd, Edinburgh and London, 1962. [back](#)

(5) I assume here an 'infinite axiom' of truth: that the conjunction of any number of true propositions is true. [back](#)

(6) E. C. Shannon, in *Automata Studies* (Princeton University Press, 1956), p. 157. [back](#)

Human an Machine Logic: A Rejonder (*)

J.R. Lucas

Fellow of [Merton College](#), Oxford

Fellow of the [British Academy](#)

We can imagine a human operator playing a game of one-upmanship against a programmed computer. If the program is F_n , the human operator can print the theorem G_n , which the programmed computer, or, if you prefer, the program, would never print, if it is consistent. This is true for each whole number n , but the victory is a hollow one since a second computer, loaded with program C , could put the human operator out of a job.... It is useless for the 'mentalist' to argue that any given program can always be improved since the process for improving programs can presumably be programmed also; certainly this can be done if the mentalist describes how the improvement is to be made. If he does give such a description, then he has not made a case. (1)

Good, together with Turing and Benacerraf, (2) argues against 'mentalism' by denying that there could be any peculiarly mental powers, since if there were, they could be described, and if they could be described, a computer could be programmed to simulate them. I am not convinced that to be is to be describable in computer language, but I shall not discuss that here: for it seems to me that even if this step were valid, the whole argument would work against only one form of mentalism, and would completely fail to establish mechanism. For if mechanism is true, a complete specification of the mental mechanism of each human being can in principle be given. But once given, it proves inadequate, in that it cannot produce as true the Gödelian formula G , which a human being can see to be true. This is no 'hollow victory' for the human being, since *this* was the specification the mechanist put forward. It is of course true that a second computer, that is, another computer, could do as well as a human operator on *this* test: but that is not relevant, for it was not that computer that was supposed [156] to match the human being. And if the mechanist now makes it relevant, by shifting his ground and saying that it is the second computer that matches the human being, then there is *another* Gödelian formula which the second computer cannot produce as true but which a human being can. In my original paper I took the argument as far as ω . Good takes a further step to $\omega + 1$, and is all set to go on to somewhere between (ω to the power of ω to the power of ω) and τ (if it exists): but the principle remains the same; the human being can always 'trump' any particular machine, and the mechanist can always produce another machine that will not fail the test which stumped the first machine. If the game played between the mentalist and the mechanist is the game of one-upmanship, the result must be a draw. But this is not the game I proposed. I proposed a matching game, not a one-upman game: the question at issue was not superiority---is the mind better than the machine, or *vice versa*?---but equality---is this, specified, machine equal, in respect of intellectual powers, to this particular person? Good thinks the mentalist must be a sort of Balliol man, and adduces arguments to show that his effortless superiority is illusory. But mine is a different argument, less arrogant, depending on a subtle shift of the onus of proof. It is not a straightforward proof, starting from some acceptable

premises and leading to the conclusion that minds are better than machines, but rather it is a schema of refutation, showing how if the mechanist were to particularise enough to say what machine was equivalent to a named man, the mentalist can repute at least that equivalence. But since he can do it for any specified machine, he can do it for all. Not effortlessly superior, but incontrovertibly unequal. This is not enough to re-establish traditional dualism-which seems to me open to many philosophical objections: but it is enough to refute traditional materialism and its modern mechanist version.

Notes

(*) For the copyright of the papers of J.R. Lucas see <http://users.ox.ac.uk/~jrlucas/> [back](#)

(1) I.J. Good, [Human and Machine Logic](#), *This Journal*, **18**,1967, pp.145-146. [back](#)

(2) A.M.Turing, 'Computing Machinery and Intelligence', *Mind*, **59**, 1950, pp.444-445; reprinted in James R. Newman, *The World of Mathematics*, iv, New York, 1956, 2110; and in Alan Ross Anderson, *Minds and Machines*, Englewood Cliffs, N.J., 1964, pp. 15-16. Paul Benacerraf, [God, the Devil and Gödel](#), *The Monist*, **51**, 1967, pp.22-23. [back](#)

Lucas against Mechanism (*)

David Lewis

University of California at Los Angeles

J. R. Lucas argues in [Minds, Machines, and Gödel](#), (1) that his potential output of truths of arithmetic cannot be duplicated by any Turing machine, and *a fortiori* cannot be duplicated by any machine. Given any Turing machine that generates a sequence of truths of arithmetic, Lucas can produce as true some sentence of arithmetic that the machine will never generate. Therefore Lucas is no machine

I believe Lucas's critics have missed something true and important in his argument. I shall restate the argument in order to show this. Then I shall try to show how we may avoid the anti-mechanist conclusion of restated argument.

As I read Lucas, he is rightly defending the soundness of a certain infinitary rule of inference. Let L be some adequate formalisation of the language of arithmetic; henceforth when I speak of sentences, I mean sentences of L, and when I call them true, I mean that they are true on the standard interpretation of L. We can define a certain effective function *Con* from machine tables to sentences, such that we can prove the following by metalinguistic reasoning about L.

C1. Whenever M specifies a machine whose potential output is a set S of sentences, *Con* (M) is true if and only if S is consistent.

C2. Whenever M specifies a machine whose potential output is a set S of true sentences, *Con* (M) is true.

C3. Whenever M specifies a machine whose potential output is a set S of sentences including the Peano axioms, *Con* (M) is provable from S only if S is consistent.

Indeed, there are many such functions; let *Con* be any chosen one of them. Call Φ a *consistency sentence* for S if and only if there is some machine table M such that $\Phi \text{ Con} (M)$ and S is the potential output of the machine whose table is M. Now I can state the rule R which I take Lucas to be defending.

R. If S is a set of sentences and ϕ is a consistency sentence for S, infer ϕ from S.

Lucas's rule R is a perfectly sound rule of inference: if the premises S are all true, then by C2 so is the conclusion ϕ . To use R is to perform an inference in L, not to ascend to metalinguistic reasoning about L. (It takes metalinguistic reasoning to show that R is truth-preserving, but it takes metalinguistic reasoning to show that *any* rule is truth-preserving.)

Lucas, like the rest of us, begins by accepting the Peano axioms for arithmetic. (Elementary or higher-order; it will make no difference.) A sentence ψ is a theorem of Peano's arithmetic if and only if ψ belongs to every superset of the axioms which are closed under the ordinary rules of logical inference. Likewise, let us say that a sentence χ is a theorem of *Lucas arithmetic* if and only if χ belongs to every superset of the axioms which are closed under the ordinary rules of logical inference and also closed under Lucas's rule R. We have every bit as much reason to believe that the theorems of Lucas arithmetic are true as we have to believe that the theorems of Peano arithmetic are true: we believe the Peano axioms, and the theorems come from them by demonstrably truth-preserving rules of inference. Knowing this, Lucas stands ready to produce as true any theorem of Lucas arithmetic. (2)

Suppose Lucas arithmetic were potential output of some Turing machine. Then it would have a consistency sentence ϕ . Since Lucas arithmetic is closed under R, ϕ would be a theorem of Lucas arithmetic. Then ϕ would, trivially, be provable from Lucas arithmetic. Then, by C3, Lucas arithmetic would be inconsistent. Lucas arithmetic would contain falsehoods, and so would the Peano axioms themselves. Therefore, insofar as we trust the Peano axioms, we know that Lucas arithmetic is not the potential output of any Turing machine. Assuming that any machine can be simulated by a Turing machine - an assumption that can best be taken as a partial explication of Lucas's concept of a machine - we know that neither is it the potential output of any machine. Thus if Lucas arithmetic is the potential output of Lucas, then Lucas is no machine.

So far, so good; but there is one more step. Although Lucas has good reason to believe that all theorems of Lucas arithmetic are true, it does not yet follow that his potential output is the whole of Lucas arithmetic. He can produce as true any sentence which he can somehow *verify* to be a theorem of Lucas arithmetic. If there are theorems of Lucas arithmetic that Lucas cannot verify to be such, then, his potential output falls short of Lucas arithmetic. For all we know, it might be the potential output of a suitable machine. To complete his argument that he is no machine - at least, as I have restated the argument - Lucas must convince us that he has the necessary general ability to verify theoremhood in Lucas arithmetic. If he has that remarkable ability, then he can beat the steam drill - and no wonder. But we are given no reason to think that he does have it.

It is no use appealing to the fact that we can always verify theoremhood in any ordinary axiomatic theory - say, Peano's arithmetic - by exhibiting a proof. True, if we waive practical limitations on endurance; but Lucas arithmetic is not like an ordinary axiomatic theory. Its theorems do have proofs; but some of these proofs are transfinite sequences of sentences since Lucas's rule R can take an infinite set S of premises. These transfinite proofs will not be discovered by any finite search, and they cannot be exhibited and checked in any ordinary way. Even the finite proofs in Lucas arithmetic cannot be checked by any mechanical procedure, as proofs in an ordinary axiomatic theory can be. In order to check whether Lucas's rule R has been used correctly, a checking procedure would have to decide whether a given finite set S of sentences was the output of a machine with a given table M. But a general method for deciding that could easily be converted into a general method for deciding whether any given Turing machine will halt on any given input - and that, we know, is impossible.

We do not know how Lucas verifies theoremhood in Lucas arithmetic, so we do not know how many of its theorems he can produce as true. He can certainly go beyond Peano arithmetic, and he is perfectly justified in claiming the right to do so. But he can go beyond Peano's arithmetic and still be a machine, provided that some sort of limitations on his ability to verify theoremhood eventually leave him unable to recognise some theorem of Lucas arithmetic, and hence unwarranted in producing it as true. (3)

Notes

(*) First published in *Philosophy*, 1969, 44, pp. 231-233. © Cambridge University Press. Republished by permission. [back](#)

(1) [Minds, Machines, and Godel](#), *Philosophy*, 36 (1961): 112-127. [back](#)

(2) Lucas arithmetic belongs to a class of extensions of Peano arithmetic studied by A. M. Turing in "Systems of Logic based on Ordinals", *Proceedings of the London Mathematical Society*, sec. 2, 45 (1939): 161-228, and by S. Feferman in "Transfinite Recursive Progressions of Axiomatic Theories", *Journal of Symbolic Logic*, 27 (1962): 259-316. [back](#)

(3) I am indebted to George Boolos and Wilfrid Hodges for valuable criticisms of an earlier version of this paper. [back](#)

Gödel's Theorem and Mechanism (*)

David Coder

University of Alberta

In [Minds, machines, and Gödel](#), (1) J. R. Lucas claims that Goedel's incompleteness theorem constitutes a proof "that Mechanism is false, that is, that minds cannot be explained as machines". (2) He claims further that "if the proof of the falsity of mechanism is valid, it is of the greatest consequence for the whole of philosophy". (3) It seems to me that both of these claims are exaggerated. It is true that no mind can be explained as a machine. But it is not true that Goedel's theorem proves this. At most, Goedel's theorem proves that not all minds can be explained as machines. Since this is so, Goedel's theorem cannot be expected to throw much light on why minds are different from machines. Lucas overestimates the importance of Goedel's theorem for the topic of mechanism, I believe, because he presumes falsely that being unable to follow any but mechanical procedures in mathematics makes something a machine. Lucas explains Goedel's theorem in this way:

Goedel's theorem states that in any consistent system which is strong enough to produce simple arithmetic there are formulae which cannot be proved-in- the system, but which we can see to be true. (4)

I shall not base my objection to Lucas's argument upon any exception one might take to this statement of Goedel's theorem.

Lucas's argument is this:

Goedel's theorem must apply to cybernetical machines, because it is of the essence of being a machine, that it should be a concrete instantiation of a formal system. It follows that given any machine which is consistent and capable of doing simple arithmetic, there is a formula which it is incapable of producing as being true - i.e., the formula is unprovable in-the-system - but which we can see to be true. It follows that no machine can be a complete or adequate model of the mind, that minds are essentially different from machines. (5)

If minds are essentially different from machines, then no mind is machine-like. The antecedent and the consequent of this proposition are true. But Lucas's argument fails to establish either. Consider a man whose intelligence is sufficient for him to learn to make deductions from the axioms of some system of number theory, but insufficient for him to follow Goedel's incompleteness proof. Try as we may, we cannot get him to see that Goedel's formula is true. So far as Lucas has shown, there is nothing that this man can do that a machine cannot do. Hence Lucas has not shown that a machine cannot provide an adequate model for this man's mind. He has not shown that minds are essentially different from machines. ("x is essentially different from y" is essentially different from "x is not essentially the same as y".)

We may, however, make use of the above counter-example to Lucas's argument to argue in a different way for his conclusion. Let us distinguish two cases. One man is smart enough to exercise some ingenuity in the deduction of theorems in number theory. Given a simple theorem, he may see how to prove it. But he is not smart enough to follow Goedel's proof.

Another man is not capable of even this man's limited ingenuity. However, he can recognise a proof of a theorem of number theory when he sees one. Given an enumeration of the sequence of well-formed formulas of the system, he can distinguish those sequences that constitute proofs of their last lines from those that do not.

If the mind of either of these men is machine-like, it is the mind of the latter. He finds proofs for theorems in the same way a machine does. The former exercises ingenuity.

But the mind of the latter is not so machine-like, either. He has to check over many sequences several times before he is sure whether they are proofs; one day he recognises straightway that a certain sequence is a proof, but on a subsequent trial has to check it several times before he is sure; he checks the sequences in a whimsical order; and so on. A machine might simulate such behaviour. It might e.g. scan the lines of each sequence twice before printing "proof" or "non-proof". But the machine will behave this way because we built it to behave this way. If the repetitions serve any purpose at all, it will be to accomplish something that could not, given the machine's construction, be accomplished in one scanning. It will not be to "make sure" of anything the machine has already done.

Lucas's argument gives the false impression that if no one could do arithmetical operations except by picking out the proofs in an enumeration from the non-proofs, a complete mechanical model of our actual behaviour when we do arithmetical operations could be constructed. We see here the common misconception that formal systems provide something approaching blueprints for machines. As Lucas says, "... it is of the essence of being a machine, that it should be a concrete instantiation of a formal system". (6) What makes something a machine, then, is most of all that it operates an algorithm. The way in which it operates the algorithm is, then, unimportant. Or, more accurately, there is but one way to operate an algorithm: mechanically. An algorithm is, after all, a mechanical procedure.

There is a misunderstanding here of how the term "mechanical" is used in mathematics. Perhaps we can see from my discussion of Turing machines how this misunderstanding arises. Mathematical definitions of "Turing machine" (7) are usually preceded by heuristic remarks which make it look as if the definitions were intended to specify the behaviour of an actual machine. But this appearance is deceptive. A Turing machine is first of all an algorithm. We may also call "Turing machine" anything that calculates according to a Turing algorithm. Let us teach the man who separates sequences of well-formed formulas of number theory into proofs and non-proofs to calculate according to Turing algorithms. Given any Turing algorithm, he can follow its instructions through. This is a completely mechanical procedure. But "mechanical" is here a mathematical concept. It means only: the instructions given by a Turing algorithm do not at any step leave open the next step *in the calculation*. But not everything a man does when he is operating an algorithm is a step in the calculation. So we should not infer that the man whose mathematical abilities are limited to operating Turing algorithms is, regarding his "mathematical faculty", a machine. He does not follow this mechanical procedure mechanically, as if driven by clockwork. Where, according to his instructions, he is supposed to erase one symbol and print another, he may erase the former, print the same one again, notice his slip, and finally print the right symbol. Or he may begin work on the wrong square of his tape and have to back up. He may get confused and have to start again. Perhaps he deliberately writes the wrong symbol in every square, but remembers the right one, and when he is through makes necessary corrections.

There is nothing in the mathematical definition of "Turing machine" which keeps this man from being a Turing machine in the sense of what calculates according to a Turing algorithm. But if you mistake this definition for the specification of an actual machine's behaviour, you might think otherwise. You might think that what does not behave in a completely mechanical fashion does not calculate according to a completely mechanical procedure which a Turing machine does.

It seems to me that Lucas misunderstands “mechanical” in this way. He thinks of being unable to calculate except according to mechanical procedures as a sufficient condition for being a machine. But either this leaves out of account the fact that one important part of something’s being a machine is that its construction determines its operation; or the mathematical definition of “Turing machine” requires that the behaviour of whatever operates a Turing algorithm is determined by its construction. The latter alternative is false, or so I have argued. Lucas presumes its truth. This comes out in a passage in which he argues that if we are to consider what the actual behaviour of a machine can be instead of what it must be, we must imagine that it calculates according to a semi-mechanical instead of a fully mechanical procedure.

Our idea of a machine is just this, that its behaviour is completely determined by the way it is made and the incoming “stimuli”: there is no possibility of its acting on its own: given a certain form of construction and a certain input of information, the machine must act in a certain specific way. We, however, shall be concerned not with what a machine *must* do, but with what it *can* do. That is, instead of considering the whole set of rules which together determine exactly what a machine will do in given circumstances, we shall consider only an outline of those rules, which will delimit the possible responses of the machine, but completely. The complete rules will determine the operations completely at every stage; at every stage there will be a definite instruction, e.g. “if the number is prime and greater than two add one and divide by two: if it is not prime, divide by its smallest factor”: we, however, will consider the possibility of there being alternative instructions, e.g. “In a fraction you may divide top and bottom by *any* number which is a factor of both numerator and denominator”. In relaxing the specification of our model,...it is no longer completely determinist, though still entirely mechanistic,... (8)

So the behaviour of a calculator is completely determined by its construction and “input” unless the instructions by which it calculates are not definite, i.e. unless it calculates by a non-mechanical procedure. It is not surprising, then, that Lucas thinks it important, for the refutation of mechanism, that “we” are not restricted, in doing arithmetic, to calculating according to mechanical procedures. But this fact loses all importance once we see that even if we could do arithmetic in no other way, it would not follow that our behaviour, in doing arithmetic, was determined by our “construction” and “input”.

Notes

(*) First published in *Philosophy*, 1969, 44, pp. 234-237. © Cambridge University Press.

Republished here by permission. [back](#)

(1) [Minds, Machines, and Godel](#), *Philosophy*, Vol. XXXVI, No. 137, pp. 112-27; reprinted in *Minds and machines*, A.R. Anderson, editor (Englewood Cliffs, N.J., 1964). My page references are to the original.). [back](#)

(2) P. 112. [back](#)

(3) P. 126. [back](#)

(4) P. 112. [back](#)

(5) P. 113. [back](#)

(6) P. 113. [back](#)

(7) See e.g. E. Mendelson, *Introduction to Mathematical Logic* (Princeton, N.J., 1964), pp. 229 and following. [back](#)

(8) Pp. 113-4. [back](#)

Lucas against Mechanism: a rejoinder (*)

J.R. Lucas

Fellow of [Merton College](#), Oxford
Fellow of the [British Academy](#)

Professor Lewis (1) and Professor Coder (2) criticize my use of Gödel's theorem to refute Mechanism. (3) Their criticisms are valuable. In order to meet them I need to show more clearly both what the tactic of my argument is at one crucial point and the general aim of the whole manoeuvre.

Lewis argues that I have established that there is a certain *Lucas arithmetic* which is clearly true and cannot be the output of some Turing machine. If I could produce the whole of Lucas arithmetic, then I would certainly not be a Turing machine. But there is no reason to suppose that I am able in general to verify theoremhood in Lucas arithmetic. Coder's first complaint touches on a similar point. Some men cannot follow Gödel's theorem, and my argument cannot show that *their* minds are not machines, and therefore has not shown that minds are essentially different from machines.

In order to refute Mechanism, however, I do not need to show that any mind can do all of Lucas arithmetic or that all minds can understand Gödel's theorem. Mechanism makes a universal claim. A single counter-instance is fatal. Once its defences are breached, we may follow up, and take over further positions we have not fought for. And this I do. But my first concern is the limited one of securing a single counter-instance. For that I do not need the whole of Lucas arithmetic: a single theorem will do, provided that I can see it to be true and the machine cannot. *The machine: which machine?* the argument at this stage becomes 'dialectical', dynamic, and finicky. (4) If I lay claim to less than the whole of Lucas arithmetic, I might still be a machine. Indeed, anything which I, a finite being living for only a finite time, actually do, could be copied by some machine. Yet the possibility of a machine's being able to simulate actual behaviour does not seem very important: to be a person is not merely to have actually done some things but to be able to do others as yet unspecified. A machine, to be equivalent to a mind, must not merely do everything the mind has done, but have the potentiality of doing anything the mind could do. A machine fails to be equivalent to a mind if there is anything it cannot do and a mind can. And for each particular machine there is some theorem in Lucas arithmetic which it cannot produce as true. In order therefore to refute Mechanism, what I have to do is to show that a mind can produce not the whole of Lucas arithmetic, but only a small, relevant part. And this I think I can show, thanks to Gödel's theorem. Gödel's theorem shows us how, making the relevant modifications for each particular case, we can find a formula which we can prove to the machine (*i.e.* in the machine's system) to be unprovable by the machine (provided it is not an inconsistent machine that can 'prove' everything), but which we can see to be a theorem in Lucas arithmetic. The argument depends essentially on the order of play. I can neither prove the whole of Lucas arithmetic nor some part of it that is outside the output of any machine. But since the Mechanist claims that every mind can be represented as a machine, I produce a particular mind and challenge him to specify which machine represents this mind, and when he has specified a particular machine, I show that there is a particular formula which that particular [149] machine cannot prove but which this particular mind can. The Mechanist's claim, as detailed by him, is refuted. Moreover, it is fairly easy for us rational

beings to see that however the Mechanist varies the specification of his detailed claim the upshot must be the same. And therefore there is and must be a counter-instance to the claim, and Mechanism must be false.

So much for the in-fighting. Lewis's reconstruction of my argument does, however, reveal the general line of advance. Lucas arithmetic (or something richer still), rather than Peano arithmetic, represents the sort of arithmetic that minds, in contrast to machines, can do. For minds can operate in accordance with Lewis's 'infinitary rule of inference'.

R: If S is a set of sentences and P is a consistency sentence for S, infer P from S.

I am not myself happy with the term 'infinitary rule of inference', as the whole point of conducting our inferences by rules is that the rule should be definite and finite. Many of our inferences, particularly many nonmathematical ones, cannot be formalised, and I believe this to be a fact of fundamental importance for philosophy. Even in mathematics not all can, and it is a distinguishing mark of a rational being that he can draw valid inferences even in the absence of a definite rule allowing him to. The pattern of inference expressed by Lewis's R is one such that a mind would accept, and his Lucas arithmetic typifies the difference between the sort of arithmetic that minds can do and the sort that machines can do, even though no mind can produce the whole of Lucas arithmetic or be able in general to verify theoremhood in Lucas arithmetic. This also reveals the 'essential' difference that worries Coder. He complains that I have shown only that a few smart mathematicians are not machines, and therefore have not established that minds in general are essentially unlike machines. But although the ability to understand Gödel's theorem is limited, the ability to think up new arguments is not. Many men could understand and accept Lewis's R even if they could not follow the proof of Gödel's theorem, and therefore their arithmetic would lie within the Lucas arithmetic (or something richer), but not within the narrow confines of Peano arithmetic. They, like the high-powered mathematicians, are not machines, because they share with them a power of reasoning which cannot be completely reduced to rule observance. This is what makes the essential difference between minds and machines. The peculiarity of minds that can follow Gödel's theorem is not that they are more mind-like than non-mathematical ones, but that their originality and power of reasoning without the rule-book is such that even the Mechanist must admit it. Mathematical ability is not more unmechanical than other intellectual powers, but more easily compared with the powers of machines, and therefore more easily proved to be different.

Coder also complains that my Gödelian argument is unnecessary, because minds are so obviously unlike machines that nobody could ever suppose them to be the same. Even the most moron-like mathematician behaves quite unlike a Turing machine, and it is only because, in Coder's view, I have misunderstood the term 'mechanical' that I think there is a problem which my argument can resolve. But Coder himself misunderstands my argument here, and imputes to me a sufficient condition where I only claim a necessary one. I do not think 'of being unable to calculate except according to mechanical procedures as a sufficient condition for being a machine', although I do argue that it is necessary condition, so [150] much so that if an apparent machine, with wires and wheels and valves, could reason cogently but not mechanically, I should be prepared to say that it was not, despite its appearances, really a machine but had a mind of its own after all. The fact that men may calculate only according to an algorithm does not prove them to be machines: but if a man's reasoning cannot be reduced to a particular algorithm, then it does follow that he cannot be really that sort of machine which can infer only in accordance with that algorithm.

Of course, there are other reasons too for thinking that men are not machines, and Coder, along with many others, is entitled to feel that my argument is not so much invalid as unnecessary. Perhaps it is. If we base ourselves on ordinary facts, it is quite clear that the activity of thinking is fluid, dynamic, tentative, spontaneous, sometimes creative, and not rule-bound, rigid, static, mechanical, formalised and ossified: but philosophers are very resistant to facts, particularly the so-called empiricists of the last generation, who, together with some cyberneticians of the

present age, have been utterly convinced that in the last resort the workings of the human mind can be understood in purely mechanical terms. Often some metaphysical doctrine of materialism underlies this conviction. But in any case it is itself a metaphysical tenet, and cannot be shaken by appeal to the facts, because the *in the last resort* clause always offers an escape from the facts as they seem to be at present. The Mechanist can concede that human behaviour does not look very machine-like at present, while maintaining that ultimately he will be able to explain it in mechanical terms. Against such a position facts are of no avail. However much we point out ways in which ratiocination is unlike anything we expect of a machine, it always could be, so far as these facts go, that it is only complexity that differentiates minds from machines, and that there is no essential difference of kind between them, but only one of degree. If a tough-minded philosopher is prepared to brush all other arguments aside, my Gödelian argument will act as a long-stop. It is a *reductio ad absurdum*. Perhaps it is an absurd thesis anyhow. But not every philosopher would agree, and many of the arguments demonstrating its absurdity appeal too much to common sense to be telling with those who boast their lack of it. The merit of the Gödelian argument is that the *reductio* is itself by means of inescapable logical arguments to a position which even a tough-minded philosopher must admit to be absurd. I am using a steam-hammer to crack a nut; but a nut so hard as to be almost impenetrable to reason.

Notes

(*) For the copyright of the papers of J.R. Lucas see <http://users.ox.ac.uk/~jrlucas/> [back](#)

(1) David Lewis, [Lucas against Mechanism](#), *Philosophy*, XLIV, July 1969, pp. 231-233. [back](#)

(2) David Coder, [Goedel's Theorem and Mechanism](#), *Philosophy*, XLIV, July 1969, pp.234-237. [back](#)

(3) J.R. Lucas, ``[Minds, Machines and Gödel](#)`, *Philosophy*, XXXVI, 1961, pp.112-127; reprinted in Kenneth M. Sayre and Frederick J. Crosson, eds., *The Modelling of Mind*, Notre Dame, 1963, pp. 255-271; and in Alan Ross Anderson, ed., *Minds and Machines*, Englewood Cliffs, 1964, pp. 43-59. [back](#)

(4) For a fuller exposition of the dialectical nature of the argument see my [Satan Stultified](#), *The Monist*, **52**, 1968, pp. 154-7. or *The Freedom of the Will*, Oxford, 1970, §27, pp.139-45. [back](#)

***This Gödel is killing me* (*) (**)**

Anthony Hutton

Department of Mathematical and Physical Sciences
Plymouth Polytechnic

In this paper I am going to concern myself with the concept of consistency, Gödel's second theorem, and the anti-mechanistic argument of J. Lucas. (1) My approach to the issue involved will be somewhat different from the usual logical/philosophical approach which always seems to provide the mentalist with a convenient loophole. I will not attempt to give a detailed explication of the relevant logical theory, as this is covered adequately elsewhere, but some brief statement of my terms of reference is obviously essential.

Let us begin with a formal logical system S which is adequate for the proofs of all the basic results of elementary number theory. Such a system is said to be *simply consistent* if and only if no well-formed formula A of S is such that A and its negation are both theorems of S , and *absolutely consistent* if and only if at least one formula of S is not a theorem of S . Obviously simple consistency implies absolute consistency and vice versa.

Now Gödel's second theorem, a corollary of his first, may be expressed approximately as follows: if Con_S is an arithmetization of the statement that the first-order theory S is consistent, then, if S is sufficiently strong and consistent, Con_S is not provable in S . This may

be expressed symbolically $\frac{-}{S} \text{Con}_S \supset G$ where G is the relevant Gödel sentence. Thus if we

were able to prove the consistency of S within S then, by modus ponens, G would follow, which by Gödel's first theorem would render S inconsistent and leave us with a contradiction.

Lucas's paraphrase of Gödel's second theorem is

"Gödel has shown that in a consistent system a formula stating the consistency of the system cannot be proved *in that system*", (2) and whilst such an interpretation is open to serious criticism I will not pursue the matter in this context. Using this interpretation as his basis, Lucas claims that no consistent machine is capable of producing a computable or computably enumerable expression of its own consistency and whilst such a limitation applies to the formal reasoning of a human computer, the latter, *by means of informal reasoning*, is able to transcend this limitation and assert his own consistency. Lucas unfortunately does not clearly state what he means by informal reasoning or informal logic. One could take it as a reference to that vast number of inferences drawn in everyday life which are not, and could not be, codified in any formal logic system. Alternatively he could mean by *informal logic* 'a theory of valid inference', but whether this sheds any more light on the matter I do not know. Nevertheless, the message is clear and simple; by means of informal logic, which Lucas knows is consistent, he can informally assert his formal consistency, and since he is formally consistent, so is mathematics.

But how does Lucas know this?

"In saying that a conscious being knows something we are saying not only that he knows it, but that he knows that he knows it, and so on, as long as we care to pose the question: there is, we

recognize, an infinity here, but it is not an infinite regress in the bad sense, for it is the questions that peter out, as being pointless, rather than the answer.” (3)

There are however one or two questions I wish to pose before I peter out.

I will begin by taking Lucas at his word and define my null hypothesis as “my informal logic (reasoning) is consistent”; in case my subsequent analysis leads me to reject this I will define as alternative hypothesis “I do not know whether my informal logic is consistent or not.” Since it is Lucas’s contention that the consistency of our informal reasoning is the ultimate guarantee of the consistency of mathematics, my null hypothesis allows me to assume the consistency of that discipline also. Hence I can use it with confidence.

In order to test my hypothesis it is then essential that I direct my attention to that disorderly field which Lucas claims, establishes my mental superiority over all possible individual artefacts. To begin let us assume that our informal mental life-space consists of n propositions, A_1, A_2, \dots, A_n and their negations, $-A_1, -A_2, \dots, -A_n$, where n is a finite or denumerably infinite, natural number, and that an individual mind, in the course of its life, can acquire any number of propositions and hold them as axioms. Furthermore, consistency will be taken as the analogue of simple consistency in a formal system i.e., a mind will be considered inconsistent if it holds any proposition and its negation as axioms. For the purpose of illustration, consider the case where $n = 2$, i.e. the mental life-space consists of four axioms $A_1, A_2, -A_1, -A_2$. Now a mind in such an environment could hold

- (a) 1 axiom giving 4 choices
- (b) 2 axioms giving 6 choices
- (c) 3 axioms giving 4 choices
- (d) 4 axioms giving 1 choice.

Within this model it is also easy to demonstrate that

if a mental system consists of 1 axiom it can be inconsistent 0 ways
 if a mental system consists of 2 axioms it can be inconsistent 2 ways
 if a mental system consists of 3 axioms it can be inconsistent 4 ways
 if a mental system consists of 4 axioms it can be inconsistent 1 way.

Table 1 summarizes the relevant outcomes for $n = 1, 2, \dots, 7$ and in general, the generating formulae are as follows: –

Total number of *sets of axioms* (consistent and inconsistent) = $2^{2n} - 1$.

Number of *sets of consistent axioms* = $3^n - 1$, where $n = 1, 2, 3, \dots$

If we now make the assumption that all sets of axioms have equal probability of acceptance by

a mind then the probability of a mind being inconsistent is given by the function $\frac{2^{2n} - 3^n}{2^{2n} - 1}$ and

it is quite clear from the data of Table 1 that according to such a design the probability of accepting an inconsistent set of axioms is extremely high for comparatively small n ; thus for n greater than 16 the probability exceeds 0.9900. One might initially make the rather naïve point that if mathematics is consistent and this were a real-life design, then the chance of anyone being informally consistent is very low indeed. There would, statistically, be a tiny minority of exceptions and no doubt Lucas would be numbered amongst them. However, the assumption that all sets of axioms have equal probability of acceptance is patently false and a conclusion such as that suggested above is not valid, though I feel it is a little sobering

Nevertheless, the exercise has not been futile. Consider once again a mind operating in a space consisting of n axioms and their negations. Its informal mental calculus (and it is Lucas who says that exists, not I) must consist of 1 axiom or 2 axioms ... or $2n$ axioms together with the necessary inferential rules which I am not questioning at this stage. Now the $(2^{2n} - 1)$ sets of axioms are subdivided into consistent sets numbering $(3^n - 1)$ and inconsistent sets numbering $(2^{2n} - 3^n)$. Let us assign probabilities of acceptance $p_1, p_2, \dots, p_{2^{2n}-3^n}$ to the individual inconsistent sets and probabilities of acceptance $p_{2^{2n}-3^n+1}, \dots, p_{2^{2n}-1}$ to the consistent sets, where $p_1 + p_2 + \dots + p_{2^{2n}-3^n} + p_{2^{2n}-3^n+1} + \dots + p_{2^{2n}-1} = 1$. The mind must at any point in time hold some set of axioms as being true and the null set is necessarily excluded since if a mind is completely agnostic this in itself would constitute an axiom. The probability of a mind

being consistent, $\Pr(\text{con})$, is $\sum_{(i=2^{2n}-3^n+1)}^{(2^{2n}-1)} p_i$ and the probability of being inconsistent

$\Pr(\text{Incon})$, is $1 - \Pr(\text{Con}) = 1 - \sum_i p_i$.

And at this point we run serious difficulties. Despite the fact that we know that for $n \geq 3$ the number of inconsistent sets is greater than the number of consistent sets we cannot assert that $\Pr(\text{Incon}) > \Pr(\text{Con})$ since we have no means of evaluating $\sum_i p_i$. The ascription of values depends on what I will loosely describe as 'another source' and this we could not possibly hope to analyse mathematically. It is important to stress here that we are not talking of the probability of an axiom being true but only of the probability of an individual mind accepting a particular group composed of independent axioms. It is also to be noted that in the case of Lucas, $\Pr(\text{Con}) = 1$ i.e. his 'other source or sources' must confer a probability of unity on his acceptance of a particular axiom set and this again cannot be the null set since Lucas does believe certain things to be true.

TABLE I

| Number of consistent sets Number of sets | NUMBER OF AXIOMS (2n i.e. $A_1, A_2, \dots, A_n - A_1, \dots, - A_n$) | | | | | | | | | |
|---|--|----|----|-----|------|------|--------|-----|------------|--|
| | 2 | 4 | 6 | 8 | 10 | 12 | 14 | ... | 2n | |
| 1 | 2 | 4 | 6 | 8 | 10 | 12 | 14 | | | |
| 2 | 0 | 4 | 12 | 24 | 40 | 60 | 84 | | | |
| 3 | | 0 | 8 | 32 | 80 | 160 | 280 | | | |
| 4 | | 4 | 20 | 56 | 120 | 220 | 364 | | | |
| 5 | | 0 | 0 | 16 | 80 | 240 | 560 | | | |
| 6 | | 1 | 5 | 70 | 210 | 495 | 1001 | | | |
| 7 | | | 0 | 0 | 32 | 192 | 672 | | | |
| 8 | | | 6 | 56 | 252 | 792 | 2002 | | | |
| 9 | | | | 0 | 0 | 64 | 448 | | | |
| 10 | | | 1 | 28 | 210 | 924 | 3003 | | | |
| 11 | | | | 0 | 0 | 0 | 128 | | | |
| 12 | | | | 8 | 120 | 792 | 3432 | | | |
| 13 | | | | | 0 | 0 | 0 | | | |
| 14 | | | | 1 | 45 | 495 | 3003 | | | |
| | | | | | 0 | 0 | 0 | | | |
| | | | | | 10 | 220 | 2002 | | | |
| | | | | | | 0 | 0 | | | |
| | | | | | 1 | 66 | 1001 | | | |
| | | | | | | 0 | 0 | | | |
| | | | | | | 12 | 364 | | | |
| | | | | | | | 0 | | | |
| | | | | | | | 1 | 91 | | |
| | | | | | | | | 0 | | |
| | | | | | | | | 14 | | |
| | | | | | | | | 0 | | |
| | | | | | | | | 1 | | |
| TOTAL | 2 | 8 | 26 | 80 | 242 | 723 | 2186 | ... | 3^{n-1} | |
| TOTAL | 3 | 15 | 63 | 255 | 1023 | 4095 | 16,383 | ... | 2^{2n-1} | |

| | | | | | | | | |
|---------------------------------|---------------|----------------|-----------------|-------------------|---------------------|-----------------------|-------------------------|--|
| Number of Inconsistent Sets | 1 | 7 | 37 | 175 | 781 | 3,367 | 14,197 | $(2^{2n-1}) - (3^{n-1})$ |
| Probability of Inconsistent Set | $\frac{1}{3}$ | $\frac{7}{15}$ | $\frac{37}{63}$ | $\frac{175}{255}$ | $\frac{781}{1,023}$ | $\frac{3,367}{4,095}$ | $\frac{14,197}{16,383}$ | $\frac{2^{2n-1} - 3^{n-1}}{2^{2n-1}}$ $\rightarrow 1$ as $n \rightarrow \infty$ |

I will now consider an obvious criticism that can be levied against this model. It could be argued that no one who would be counted as rational, in the general sense of the word, would accept any proposition and its negation of axioms; for example, no one would believe that God exists and God does not exist, at one and the same time. But, on reflection, one has to admit that in real life, propositions are not always presented to us in this clear-cut form; indeed one holds such a bewilderingly complex array of axioms that the possibility of detecting all inconsistencies must be infinitesimally small. In order to be certain of consistency it would be necessary to ascertain the implications of each and every belief and this, surely, would be a task beyond human endeavour. Nevertheless, one may press the point and ask whether a mind exists which is, conclusively, inconsistent. Some may well regard this question as a joke (with perhaps the exception of those who have been on jury service and witnessed informal logic applied by respectable citizens of sound mind), but, since most people take exception to being called "inconsistent", it must be considered. I will discuss the question initially in a general sense before returning to a statistical analysis, the latter of course being a sub-domain of consistent mathematics.

Let us consider, in the first instance, a subject who holds axioms which are patently false. Our model is a person with a high level of creativity, who is also extremely competent in the field of mathematical logic, but is a confirmed gambler to the extent that he leaves himself penniless. That such a person could exist cannot be denied and we must remember that, according to Lucas's schema, this subject can assert the consistency of his formal work by reference to his informal reasoning. Now our subject's 'gambling axioms' must belong to the latter classification and these would probably consist of one more of the following: –

G1 I am certain I am going to win, eventually.

(Like Lucas and consistency he 'just knows' this and 'just knows that he knows it' and so on for ever backwards until the questions or the money peter out).

G2 I am much more intelligent in the gambling field than most other (or all) gamblers.

G3 Life itself is but a gamble and no one accumulates great fortunes who is not a gambler.

Now try as we might with arguments from the arsenals of logic and statistics, we cannot get him to recognize that these axioms are false. But this does not mean that he is inconsistent; in a society of gamblers he would be perfectly consistent. That is my view but I do not think Lucas would share it. He has argued that anyone who uses a rule of inference in one situation and refuses to use it in another one in order to avoid an inconsistency is inconsistent, tout a fait.

“We do not lay it to a man's credit that he avoids contradiction merely by refusing to accept those arguments which would lead him to it, for no other reason than that otherwise he would be led to it. Special pleading rather than sound argument is the name for that type of reasoning. No credit accrues to a man who, clever enough to see a few moves ahead, avoids being brought to acknowledge his own inconsistency by stone-walling as soon as he sees where the argument will end. Rather, we account him inconsistent too, not, in his case, because he affirmed and denied the same proposition, but because he used and refused to use the same rule of inference. A stop-rule on actually enunciating an inconsistency is not enough to save an inconsistent system from being called inconsistent.” [\(4\)](#)

This leaves us with a rather pretty problem. Acting on my null hypothesis that mathematics is consistent (via informal reasoning) I have come across a person who could well assure me (again via his informal reasoning) that mathematics is consistent but whom Lucas would have to classify as informally inconsistent. However there is a loophole. Perhaps our gambling

logician needs informal axioms A_1, \dots, A_k plus some set of inferential rules to convince himself of the consistency of mathematics and this is a different schema from that applied in his gambling world. The one could be consistent and the other inconsistent. Or, again, perhaps it is an analogous situation to my being able to show that a small portion of the formal system representing Principia is consistent whilst being unable to show that the entire system is consistent. But if we do assert that the informal logic necessary for knowing mathematics to be consistent, is consistent, what grounds have we for stopping there? Could not another philosopher make an equal claim regarding his philosophy of life / religious axioms?

Nevertheless all these arguments are irrelevant to Lucas's thesis as I will demonstrate. In fact I will go further and prove that anyone who believes in his own consistency, and thereby in the consistency of mathematics, and has also given serious consideration to any of the arguments expressed in this paper is, by that very act, inconsistent.

I began this investigation by defining as null hypothesis that 'my informal reasoning is consistent' and by implication mathematics, and considered an informal axiom space consisting of $2n$ independent elements. This space was divided into consistent and inconsistent subsets of axioms and on ascribing probability p_i to the event that a particular mind accepts subset S_i as its informal axioms or beliefs I found that the probability of such a mind being

consistent was,
$$\Pr(\text{Con}) = \sum_{(i=2^{2n}-3^n+1)}^{(2^{2n-1})} p_i \quad (n = 1, 2, \dots).$$
 The evaluation of $\Pr =(\text{Con})$

depends on what I loosely termed as 'another source' unknown to me or anyone else, with the exception of Lucas who *knows* that $\Pr(\text{Con})$ in his case is unity. Now Lucas *knows* this because he thinks he knows what truth is although, unfortunately, he

"...cannot tell anybody else exactly what it is." (5)

He believes he is consistent because

"it is, in the language of mathematical theology, an act of faith." (6)

Lucas, in his paper, seems to interchange the words 'believe' and 'know' which is reasonable since if one *knew* something to be true than, I presume, one could *believe* it to be true, although one could *believe* something to be true without *knowing* it to be true.

I am now going to make the assumption that I *know* I am informally consistent, for the same reasons as Lucas does. In this paper I have considered some arguments which make me doubt this belief and, being a person who thinks he is striving very hard to apply logic in a consistent fashion, I must accept these arguments as counter evidence. Representing the probability that I am informally consistent (C) because of my Lucasian reasons (L) by $\Pr(C/L)$ it follows that $\Pr(C/L, F) < \Pr(C/L)$ where F represents my arguments for not $\neg C$. Now I know 'that C', hence $\Pr(C/L)$ must be unity. I know also that mathematics is consistent and since Bayesian Statistics is a branch of mathematics I can (using Bayes' Inversion Theorem) (7) confidently write down the equation

$$\Pr(C/L, F) = \Pr(C, L) \times \frac{\Pr(F/L, C)}{\Pr(F/L)} = 1 \times \frac{\Pr(F/L, C)}{\Pr(F/L)}$$

Again, relying on the consistency of mathematics, it follows that the term $\frac{\Pr(F/L, C)}{\Pr(F/L)}$ must

be less than or equal to unity i.e. the denominator must not be less than the numerator. Furthermore, since the probability of my being informally consistent, given Lucas's other sources' L, is unity, the probability of my anti-arguments (F) being true given L and C can be no smaller than the probability of F given L only. This is so simply because C adds no information independent of L. Therefore,, since the numerator of $\frac{\Pr(F/L, C)}{\Pr(F/L)}$ cannot be

smaller or larger than the denominator it follows that $\Pr(C/L, F) = 1 \times 1 = 1$.

The immediate implication is of course that no evidence of any kind can refute the claim that I am (know myself to be) consistent. But as a person who thinks of himself as being rational, one of my informal axioms must be that I make a proper use of reason: and this implies, among other things, that I endeavour to correctly estimate the strength of evidence. My *knowing* that I am consistent however obviates this latter estimation. If L is to be a conclusive reason for C then L must confer upon C the probability of 1, and this means that no fact F can serve as an argument against C, and it seems to me that Lucas or I could not *know* ourselves to be informally consistent unless the evidence L could be expressed in the form of a deductive proof. This, as we know, is impossible.

Let us finally review the situation. I began by accepting as null hypothesis that 'I am informally consistent', considered a number of arguments against this belief which were not and could not be conclusive, but which were strong enough to make me feel happier believing the alternative hypothesis that 'I do not know whether or not I am informally consistent'. I then made the assumption that I *knew* I was consistent (and by implication that I *knew* mathematics to be consistent), expressed my argument in mathematical terms and arrived at a conclusion which could only be considered as a travesty of rational thought. The case may be expressed symbolically as follows: –

A: I know I am informally consistent.

B: I know formal logic to be consistent.

C: I know mathematics to be consistent.

- | | | |
|----|--------------------------|---|
| 1. | $A \supset (B \wedge C)$ | |
| 2. | A | This is Lucas's axiom from (1), (2) |
| 3. | B | by Modus Ponens and tautology. |
| 4. | C | |
| 5. | $C \supset \neg A$ | This is the expression of my Bayesian argument. |
| 6. | $A \supset \neg C$ | from (5) |
| 7. | $\neg C$ | from (2) and (6). |
| 8. | $C \wedge \neg C$ | (4) and (7). |

The axiom to be rejected is A, that is, for consistency I must conclude that I do not know whether or not I am consistent.

And that concludes my case. The result, it seems to me, is much more intuitively plausible that either of the extremes adopted by Lucas or Putnam. (8) It means of course that Gödel's theorems have no implications for the mechanistic thesis; if we ever do produce a machine which, it is claimed, replicates a rational being's mental functioning, then there is one unaskable question.

Notes

- (*) *Philosophia*, 1976, 1, pp. 135-144. © *Philosophia*. Republished by permission. [back](#)
- (**) I am indebted to John Watling, U.C.L., for criticism of an original version of this paper. [back](#)
- (1) Lucas, J.R., [Minds, machines and Gödel](#), *The Modeling of Mind*, R.H. Sayre and F.J. Crossan, eds., Univ. of Notre Dame Press, 1963. pp. 255-271. [back](#)
- (2) *Ibid.*, p. 267. [back](#)
- (3) *Ibid.*, p. 268. [back](#)
- (4) Lucas, J.R., *The freedom of the Will*, Clarendon Press, 1970, p. 160. [back](#)
- (5) Lucas, J.R., [Satan Stultified](#), *The Monist*, v. 52, 1968, p. 148. [back](#)
- (6) *Ibid.*, p. 158. [back](#)
- (7) Dretske, Fred I., “Reason, Knowledge, And Probability”, *Philosophy of Science*, Vol. 38, No. 2, 1971. [back](#)
- (8) Putnam, H., “Minds and machines”, *Dimensions of Mind*, Sidney Hook, ed., New York, 1961. [back](#)

This Gödel is killing me: a rejoinder (*)

J.R. Lucas

Fellow of [Merton College, Oxford](#)
Fellow of the [British Academy](#)

Mr. Hutton claims (1) that we cannot use Gödel's theorems to prove minds different from machines, because we are not entitled to assert our own consistency. Maybe not. But not for the reasons Mr. Hutton urges. They seem to me to have very little to do with the argument I originally put forward, although something to do with the logical analysis of our everyday concepts and the relation between formal and informal modes of reasoning.

Mr. Hutton's arguments are statistical. He seeks first to show that there is a non-zero probability of a mind's embracing mutually inconsistent propositions; secondly that such a possibility might actually be realised in the person of a gambling logician; thirdly he seems to argue that any claim to be consistent must be a claim to infallibility which is insensitive to counter-arguments to the point of irrationality. I do not deny that many people are inconsistent. In my original article I conceded that women and politicians were popularly supposed to be, and allowed that male non-politicians might be too. If Mr. Hutton cares to cite gambling logicians as well, I shall not dispute with him. But I shall remain sceptical of his first argument, in which he considers an n-dimensional discrete mental life-space, consisting of n propositions (or later axioms) and their negations, and assigns probabilities to a mind's accepting a subset of this space, and calculates that the probability of a mind's accepting an inconsistent set of propositions is very high. Quite apart from the general artificiality of this model of the mind, it seems to have one decisive defect even from the technical point of view. Mr. Hutton assigns probabilities to a mind's accepting each proposition *independently* of what that mind has done hitherto, whereas most people are guided, in deciding whether to accept or reject a particular proposition, by what they have already taken to be true. The statistical considerations Mr. Hutton adduces have no bearing on the informal reasoning I was appealing to.

Mr. Hutton's third argument relies on Bayes' Theorem. I have [145] grave doubts about the use of Bayes' Theorem for singular propositions, such as my being consistent (C). It seems to me that Bayes' Theorem, and the underlying axiom of Conditional Probability, applies only to propositional functions ranging over certain universes of discourse, and that when we are assessing singular propositions on the basis of arguments and counter-arguments, we need, if anything, some sort of Confirmation Theory rather than the classical Probability Calculus. (2) Not that the classical Probability Calculus is inconsistent, but rather that it is inapplicable. The axioms of classical Probability Calculus are consistent and apply very well to additive sets, and under suitable conditions can be used to calculate the probabilities of propositions. But not all conditions are suitable, and often we use the word 'probability' in a way which is not adequately rendered by Kolmogorov's axioms. More serious than doubts about Mr. Hutton's handling of probabilities - about which many different views are canvassed should be doubts about his assumption that a person who knows something cannot allow that he might be wrong. Locke held this (3) and later Ayer, but it led them to limit knowledge to immediate sense-experience and analytic truth. Normally, however, the word 'know' is used in a much wider sense. I can properly say that I know Mr. Hutton exists, although I have never seen him, and there would be no logical impossibility in doubting it, and I could be persuaded, say by a

sufficiently authoritative statement by the editor, that he was merely the *nom-de-plume* of Professor Bar Hillel. Nevertheless, I can properly say not merely that I believe Mr. Hutton exists but that I know it. For in addition to actually holding that belief, I have good reasons for so doing: not incontrovertible reasons nor conclusive reasons, but, in the circumstances and in the context of my statement, adequate ones. To claim to know something is not to claim infallibility but only to have adequate backing for what is asserted. It is a responsible guarantee, but not a copper-bottomed one. If I use the formula 'I know that...' I utter a negotiable instrument in the republic of letters. You can pass it on to third parties on the strength of my warranty, and if you are challenged you can say 'I have Lucas's word for it'. Should he then have recourse to me, I am obliged to honour by bond, and give the reasons which backed it; and if my account turns out to be empty, or if I have only slight reasons, or if I have overlooked obvious objections, then you are entitled to hammer me for issuing promissory notes irresponsibly. But I am not required to have more than a reasonable certitude. If I claim to know the time of the next train, it is enough that I have looked it up in the timetable: I do not have to have considered the possibility of its having been derailed on the way to the station. Under some conditions, when there are wars or rumours [146] of wars, we may have to hedge all our bets, and rather than claim to know the time of the next meeting of the Knesset, express only a tentative belief that it may meet next month, provided the Syrians do not invade, nor any other comparable contingency occurs. But such conditions are exceptional. In normal times, although we could always add a *Deo Volente* when making any sort of prediction, we do not do so, nor are our claims to knowledge any the worse for the omission.

To assert one's own consistency is not exactly like predicting the time of the next train or next meeting of the Knesset. It is more like knowing that one is conscious, or knowing that other minds exist, or knowing that the future will be like the past. These are general presuppositions on which much of our thinking is based. They cannot be proved by deductive or inductive reasoning, and they can be argued against, and some philosophers have schooled themselves to regard them as open questions. But although they can be argued against, they can be argued for, and few people, except when they are being paid to as professional philosophers, seriously doubt them. In the case of the mind's consistency, I do not deny that there are arguments against my claim. In addition to counter-examples among our acquaintanceship, I cited naive set theory as a warning against too easy an assumption that what seemed all right intuitively was all right really. Nevertheless, the arguments on the other side are weightier still. One, which Mr. Hutton touches on but does not meet, is that simple consistency is, in the relevant systems, equivalent to absolute consistency, and it is highly implausible to make out that we are absolutely inconsistent. We say it occasionally as a reproach to a person "If you would say that, you would say anything", but it is not in general true of most people. If a mind could be adequately represented by an inconsistent system, then it would be prepared to affirm every proposition. But most people will not do that. Therefore they cannot be represented by inconsistent systems.

Another argument, of a more Kantian flavour, is that we must assume our own consistency, if thought is to be possible at all. ⁴ It is, perhaps like the uniformity of nature, not something to be established at the end of a careful chain of argument, but rather a necessary assumption we must make if we are to start on any thinking at all. (4) In a somewhat similar vein I suggested that it should be seen as an act of faith, a decision or a commitment, nor arbitrary although not admitting of formal proof. Some men similarly decide to treat other human beings as centres of consciousness and autonomous agents.

None of these arguments lends any colour to the contention Mr. Hutton wishes on me that I know that I am consistent in [147] some dogmatic way which precludes all possibility of further debate. He does not deal with the arguments I actually adduce, but quotes instead two other passages dealing with different topics (one about the infinite regress of consciousness,

the other about Tarski's theorem) to impute to me a dogmatic assertiveness quite foreign to my argument. My only purpose was to counter an objection by a mechanist who claimed he had a model of the mind and sought to deny purchase to the Gödelian argument by claiming that his model either was not, or at least could not be taken to be, consistent. Against this I argue that an inconsistent system cannot be worthy of serious consideration as a model of the mind, and that unless the mechanist claims consistency for his model - in which case the Gödelian argument goes through - it is not a plausible candidate at all. Certainly, if once an inconsistency is spotted in a system, it ceases to be of much interest to us; and if I could spot an inconsistency in the system which was claimed by the mechanist to represent my mind, I should at once point out that $2 + 2 = 5$ was a theorem of the system but no theorem of mine. No doubt mechanism is an implausible thesis on many other counts than those urged by me. My object was to take on the mechanist on his own ground, and show that, all other difficulties apart, there were serious logical difficulties in putting forward a mechanical model of the mind. The main thrust of the argument was against models that were at least consistent, but the possibility of inconsistent models had been canvassed; they were, however, implausible models of a rational mind, and, in spite of Mr. Hutton's arguments, seem to be so still.

Notes

(*) First published in *Philosophia*, 1976, 1, pp. 145-148. For the copyright of the papers of J.R. Lucas see <http://users.ox.ac.uk/~jrlucas/> [back](#)

(1) Anthony Hutton, [This Gödel is Killing Me](#), *Philosophia*, this issue. [back](#)

(2) I have developed this point more fully in J.R. Lucas, *The Concept of Probability*, Oxford, 1970, esp. pp. 101-103, 146-162. [back](#)

(3) See e.g., John Locke, *Essay Concerning Human Understanding*, Bk IV, Ch. 6, section 16; Ch. I 1. section 9. [back](#)

(4) J.R. Lucas, [Minds, Machines and Gödel](#), *Philosophy*, XXXVI, 1961, p.124; reprinted in *The Modeling of Mind*, Kenneth M. Sayre and Frederick J. Crosson, eds., Notre Dame Press, 1963, p.268; and *Minds and Machines*, ed. Alan Ross Anderson, Prentice-Hall, 1954, p.56.). Or J.R. Lucas. *The Freedom of the Will*, Oxford, 1970, pp. 161-163. [back](#)

***Minds, Machines and Gödel: a Retrospect* (*)**

J.R. Lucas

Fellow of [Merton College](#), Oxford
Fellow of the [British Academy](#)

I must start with an *apologia*. My original paper, [Minds, Machines and Gödel](#), was written in the wake of Turing's 1950 paper in *Mind*, and was intended to show that minds were not Turing machines. Why, then, didn't I couch the argument in terms of Turing's theorem, which is easyish to prove and applies directly to Turing machines, instead of Gödel's theorem, which is horrendously difficult to prove, and doesn't so naturally or obviously apply to machines? The reason was that Gödel's theorem gave me something more: it raises questions of truth which evidently bear on the nature of mind, whereas Turing's theorem does not; it shows not only that the Gödelian well-formed formula is unprovable-in-the-system, but that it is true. It shows something about reasoning, that it is not completely rule-bound, so that we, who are rational, can transcend the rules of any particular logistic system, and construe the Gödelian well-formed formula not just as a string of symbols but as a proposition which is true. Turing's theorem might well be applied to a computer which someone claimed to represent a human mind, but it is not so obvious that what the computer could not do, the mind could. But it is very obvious that we have a concept of truth. Even if, as was claimed in a previous paper, it is not the *summum bonum*, it is a *bonum*, and one it is characteristic of minds to value. A representation of the human mind which could take no account of truth would be inherently implausible. Turing's theorem, though making the same negative point as Gödel's theorem, that some things cannot be done by even idealised computers, does not make the further positive point that we, in as much as we are rational agents, can do that very thing that the computer cannot. I have however, sometimes wondered whether I could not construct a parallel argument based on Turing's theorem, and have toyed with the idea of a von Neumann machine. A von Neumann machine was a black box, inside which was housed John von Neumann. But although it was reasonable, on inductive grounds, to credit a von Neumann machine with the power of solving any problem in finite time---about the time taken to get from New York to Chicago by train---it did not have the same edge as Gödel's proof of his own First Incompleteness Theorem. I leave it therefore to members of this conference to consider further how Turing's theorem bears on mechanism, and whether a Turing machine could plausibly represent a mind, and return to the argument I actually put forward.

I argued that Gödel's theorem enabled us to devise a schema for refuting the various different mechanist theories of the mind that might be put forward. Gödel's theorem is a sophisticated form of the Cretan paradox posed by Epimenides. Gödel showed how we could represent any reasonable mathematical theory within itself. Whereas the original Cretan paradox, 'This statement is untrue' can be brushed off on the grounds that it is viciously self-referential, and we do not know what the statement is, which is alleged to be untrue, until it has been made, and we cannot make it until we know what it is that is being alleged to be false, Gödel blocks that objection. But in order to do so, he needs not only to represent within his mathematical theory some means of *referring* to the statement, but also some means of expressing mathematically what we are saying about it. We cannot in fact do this with 'true' or 'untrue': could we do that, a direct inconsistency would ensue. What Gödel was able to do, however,

was to express within his mathematical system the concept of being *provable*-, and hence also *unprovable*-, in-that-system. He produced a copper-bottomed well-formed formula which could be interpreted as saying 'This well-formed formula is unprovable-in-this-system'. It follows that it must be both unprovable-in-the-system and none the less true. For if it were provable, and provided the system is a sound one in which only well-formed formulae expressing true propositions could be proved, then it would be true, and so what it says, namely that it is unprovable-in-the-system, would hold; so that it would be *unprovable-in-the-system*. So it cannot be provable-in-the-system. But if it is unprovable-in-the-system, then what it claims to be the case is the case, and so it is true. So it is true but unprovable-in-the-system. Gödel's theorem seemed to me to be not only a surprising result in mathematics, but to have a bearing on theories of the mind, and in particular on mechanism, which, as Professor Clark Glymour pointed out two days ago, is as much a background assumption of our age as classical materialism was towards the end of the last century in the form expressed by Tyndale. Mechanism claims that the workings of the mind can be entirely understood in terms of the working of a definite finite system operating according to definite deterministic laws. Enthusiasts for Artificial Intelligence are often mechanists, and are inclined to claim that in due course they will be able to simulate all forms of intelligent behaviour by means of a sufficiently complex computer garbed in sufficiently sophisticated software. But the operations of any such computer could be represented in terms of a formal logistic calculus with a definite finite number (though enormously large) of possible well-formed formulae and a definite finite number (though presumably smaller) of axioms and rules of inference. The Gödelian formula of such a system would be one that the computer, together with its software, would be unable to prove. We, however, could. So the claim that a computer could in principle simulate all our behaviour breaks down at this one, vital point.

The argument I put forward is a two-level one. I do not offer a simple knock-down proof that minds are inherently better than machines, but a schema for constructing a *disproof* of any plausible mechanist thesis that might be proposed. The disproof depends on the particular mechanist thesis being maintained, and does not claim to show that the mind is uniformly better than the purported mechanist representation of it, but only that it is one respect better and therefore different. That is enough to refute that particular mechanist thesis. By itself, of course, it leaves all others unrefuted, and the mechanist free to put forward some variant thesis which the counter-argument I constructed does not immediately apply to. But I claim that it can be adjusted to meet the new variant. Having once got the hang of the Gödelian argument, the mind can adapt it appropriately to meet each and every variant claim that the mind is essentially some form of Turing machine. Essentially, therefore, the two parts of my argument are first a hard negative argument, addressed to a mechanist putting forward a particular claim, and proving to him, by means he must acknowledge to be valid, that his claim is untenable, and secondly a hand-waving positive argument, addressed to intelligent men, bystanders as well as mechanists espousing particular versions of mechanism, to the effect that some sort of argument on these lines can always be found to deal with any further version of mechanism that may be thought up.

I read the paper to the Oxford Philosophical Society in October 1959 and subsequently published it in *Philosophy*, (1) and later set out the argument in more detail in *The Freedom of the Will*. (2) I have been much attacked. Although I argued with what I hope was becoming modesty and a certain degree of tentativeness, many of the replies have been lacking in either courtesy or caution. I must have touched a raw nerve. That, of course, does not prove that I was right. Indeed, I should at once concede that I am very likely not to be entirely right, and that others will be able to articulate the arguments more clearly, and thus more cogently, than I did. But I am increasingly persuaded that I was not entirely wrong, by reason of the very wide disagreement among my critics about where exactly my arguments fail. Each picks on a different point, allowing that the points objected to by other critics, are in fact all right, but

hoping that his one point will prove fatal. None has, so far as I can see. I used to try and answer each point fairly and fully, but the flesh has grown weak. Often I was simply pointing out that the critic was not criticizing any argument I had put forward but one which he would have liked me to put forward even though I had been at pains to discount it. In recent years I have been less zealous to defend myself, and often miss articles altogether. (3) There may be some new decisive objection I have altogether overlooked. But the objections I have come across so far seem far from decisive.

To consider each objection individually would be too lengthy a task to attempt here. I shall pick on five recurrent themes. Some of the objections question the idealisation implicit in the way I set up the contest between the mind and the machine; some raise questions of modality and finitude; some turn on issues of transfinite arithmetic; some are concerned with the extent to which rational inferences should be formalisable; and some are about consistency.

Many philosophers question the idealisation implicit in the Gödelian argument. A context is envisaged between "the mind" and "the machine", but it is an idealised mind and an idealised machine. Actual minds are embodied in mortal clay; actual machines often malfunction or wear out. Since actual machines are not Turing machines, not having an infinite tape, that is to say an infinite memory, it may be held that they cannot be automatically subject to Gödelian limitations. But Gödel's theorem applies not only to Peano Arithmetic, with its infinitistic postulate of recursive reasoning, but to the weaker Robinson Arithmetic Q, which is only potentially, not actually infinite, and hardly extends beyond the range of plausible computer progress. In any case, limitations of finitude reduce, rather than enhance, the plausibility of some computer's being an adequate representation of a mind. Actual minds are embodied in mortal clay. In the short span of our actual lives we cannot achieve all that much, and might well have neither the time nor the cleverness to work out our Gödelian formula. Hanson points out that there could be a theorem of Elementary Number Theory that I cannot prove because a proof of it would be too long or complex for me to produce. (4) Any machine that represented a mind would be enormously complicated, and the calculation of its Gödel sentence might well be beyond the power of any human mathematician. (5) But he could be helped. Other mathematicians might come to his aid, reckoning that they also had an interest in the discomfiture of the mechanical Goliath. (6) The truth of the Gödelian sentence under its intended interpretation in ordinary informal arithmetic is a mathematical truth, which even if pointed out by other mathematicians would not depend on their testimony in the way contingent statements do. So even if aided by the hints of other mathematicians, the mind's asserting the truth of the Gödelian sentence would be a genuine ground for differentiating it from the machine.

Some critics of the Gödelian argument---Dennett, Hofstadter and Kirk---complain that I am insufficiently sensitive to the sophistication of modern computer technology, and that there is a fatal ambiguity between the fundamental level of the machine's operations and the level of input and output that is supposed to represent the mind: in modern parlance, between the machine code and the programming language, such as PROLOG. But although there is a difference of levels, it does not invalidate the argument. A compiler is entirely deterministic. Any sequence of operations specified in machine code can be uniquely specified in the programming language, and vice versa. Hence it is quite fair to characterize the capacity of the mechanist's machine in terms of a higher level language. In order to begin to be a representation of a mind it must be able to do simple arithmetic. And then, at this level, Gödel's theorem applies. The same counter applies to Dennett's complaint that the comparison between men and Turing machines is highly counterintuitive because we are not much given to wandering round uttering obscure truths of ordinary informal arithmetic. Few of us are capable of asserting a Gödelian sentence, fewer still of wanting to do so. "Men do not sit around uttering theorems in a uniform vocabulary, but say things in earnest and in jest, make slips of the tongue, speak several languages, signal agreement by nodding or otherwise acting non-

verbally, and---most troublesome for this account---utter all kinds of nonsense and contradictions, both deliberately and inadvertently." (7) Of course, men are un-machinelike in these ways, and many philosophers have rejected the claims of mechanism on these grounds alone. But mechanists claim that this is too quick. Man, they say, is a very complicated machine, so complicated as to produce all this un-machinelike output. We may regard their contention as highly counter-intuitive, but should not reject it out of hand. I therefore take seriously, though only in order to refute it, the claim that a machine could be constructed to represent the behaviour of a man. If so, it must, among other things, represent a man's mental behaviour. Some men, many men, are capable of recognising a number of basic arithmetical truths, and, particularly when asked to (which can be viewed as a particular input), can assert them as truths. Although "a characterization of a man as a certain sort of theorem-proving machine" (8) would be a less than complete characterization, it would be an essential part of a characterization of a machine if it was really to represent a man. It would have to be able to include in its output of what could be taken as assertions the basic truths of arithmetic, and to accept as valid inferences those that are validated by first-order logic. This is a minimum. Of course it may be able to do much more---it may have in its memory a store of jokes for use in after-dinner speeches, or personal reminiscences for use on subordinates - but unless its output, for suitable questions or other input, includes a set of assertions itself including Elementary Number Theory, it is a poor representation of some human minds. If it cannot pass O-level maths, are we really going to believe a mechanist when he claims that it represents a graduate? Actual minds are finite in what they actually achieve. Wang and Boyer see difficulties in the infinite capabilities claimed for the mind as contrasted with the actual finitude of human life. Boyer takes a *post mortem* view, and points out that all of the actual output of Lucas, Astaire, or anyone else can be represented *ex post facto* by a machine. (9) Actual achievements of mortal men are finite, and so simulable. When I am dead it would be possible to program a computer with sufficient graphic capacity to show on a video screen a complete biographical film of my life. But when I am dead it will be easy to outwit me. What is in issue is whether a computer can copy a living me, when I have not as yet done all that I shall do, and can do many different things. It is a question of potentiality rather than actuality that is in issue. Wang concedes this, and allows that we are inclined to say that it is logically possible to have a mind capable of recognising any true proposition of number theory or solving a set of Turing-unsolvable problems, but life is short. (10) In a finite life-span only a finite number of the propositions can be recognised, only a finite set of problems can be solved. And a machine can be programmed to do that. Of course, we reckon that a man *can* go on to do more, but it is difficult to capture that sense of infinite potentiality. This is true. It is difficult to capture the sense of infinite potentiality. But it is an essential part of our concept of mind, and a modally "flat" account of the mind in terms only of what it has done is as unconvincing as an account of cause which considers only constant conjunction, and not what would have been the case had circumstances been different. In order to capture this sense of potentiality, I set out my argument in terms of a challenge which leaves it open to the challenger to meet in any way he likes. Two-sided, or "dialectical", arguments often succeed in encapsulating concepts that elude explication in purely monologous terms: the epsilon-delta exegesis of infinitesimals is best conveyed thus, and more generally any alternation of quantifiers, as in the EA principles suggested by Professor Clark Glymour for the ultimate convergence of theories on truth. Although some degree of idealisation seems allowable in considering a mind untrammelled by mortality and a Turing machine with infinite tape, doubts remain as to how far into the infinite it is permissible to stray. Transfinite arithmetic underlies the objections of Good and Hofstadter. The problem arises from the way the contest between the mind and the machine is set up. The object of the contest is not to prove the mind better than the machine, but only different from it, and this is done by the mind's Gödelizing the machine. It is very natural for the mechanist to respond by including the Gödelian sentence in the machine, but of course that

makes the machine a different machine with a different Gödelian sentence all of its own, which it cannot produce as true but the mind can. So then the mechanist tries adding a Gödelizing operator, which gives, in effect a whole denumerable infinity of Gödelian sentences. But this, too, can be trumped by the mind, who produces the Gödelian sentence of the new machine incorporating the Gödelizing operator, and out Gödelizes the lot. Essentially this is the move from w (omega), the infinite sequence of Gödelian sentences produced by the Gödelizing operator, to $w + 1$, the next transfinite ordinal. And so it goes on. Every now and again the mechanist loses patience, and incorporates in his machine a further operator, designed to produce in one fell swoop all the Gödelian sentences the mentalist is trumping him with: this is in effect to produce a new limit ordinal. But such ordinals, although they have no predecessors, have successors just like any other ordinal, and the mind can out-Gödel them by producing the Gödelian sentence of the new version of the machine, and seeing it to be true, which the machine cannot. Hofstadter thinks there is a problem for the mentalist in view of a theorem of Church and Kleene on Formal Definitions of Transfinite Ordinals. (11) They showed that we couldn't program a machine to produce names for all the ordinal numbers. Every now and again some new, creative step is called for, when we consider all the ordinal numbers hitherto named, and we need to encompass them all in a single set, which we can use to define a new sort of ordinal, transcending all previous ones. Hofstadter thinks that, in view of the Church-Kleene theorem, the mind might run out of steam, and fail to think up new ordinals as required, and so fail in the last resort to establish the mind's difference from some machine. But this is wrong on two counts. In the first place it begs the question and in the second it misconstrues the nature of the contest.

Hofstadter assumes that the mind is subject to the same limitations as the machine is, and that since there is no mechanical way of naming all the ordinals, the mind cannot do it either. But this is precisely the point in issue. Gödel himself rejected mechanism on account of our ability to think up fresh definitions for transfinite ordinals (and ever stronger axioms for set theory) and Wang is inclined to do so too.(12) On this occasion, it is pertinent to note that Turing himself was, on this question, of the same mind as Gödel. He was led "to ordinal logics as a way to 'escape' Gödel's incompleteness theorems", (13) but recognised that "although in pre-Gödel times it was thought by some that it would be able to carry this programme to such an extent that ... the necessity for intuition would be entirely eliminated," as a result of Gödel's incompleteness theorems one must turn instead to 'non-constructive' systems of logic in which "not all the steps in a proof are mechanical, some being intuitive". Turing concedes that the steps whereby we recognise formulae as ordinal formulae are intuitive, and goes on to say that we should show quite clearly when a step makes use of intuition, and when it is purely formal, and that the strain put on intuition should be a minimum. (14) He clearly, like Gödel, allows that the mind's ability to recognise new ordinals outruns the ability of any formal algorithm to do so, though he does not draw Gödel's conclusion. It may be, indeed, that the mind's ability to recognise new ordinals is the issue on which battle should be joined; Good claimed as much (15) ---though disputes about the notation for ordinals lack the sharp edge of the Gödelian argument. But whatever the merits of different battlefields, it is clear that they are contested areas in the same conflict, and undisputed possession of the one cannot be claimed in order to assert possession of the other.

In any case Hofstadter misconstrues the nature of the contest. All the difficulties are on the side of the mechanist trying to devise a machine that cannot be out-Gödelized. It is the mechanist who resorts to limit ordinals, and who may have problems in devising new notations for them. The mind needs only to go on to the next one, which is always an easy, unproblematic step, and out-Gödelize whatever is the mechanist's latest offering. Hofstadter's argument, as often, tells against the position he is arguing for, and shows up a weakness of machines: there is no reason to suppose that it is shared by minds, and in the nature of the case it is a difficulty for those who are seeking to evade the Gödelian argument, not those who are deploying it.

Underlying Hofstadter's argument is a rhetorical question that many mechanists have raised. "How does Lucas know that the mind can do this, that, or the other?" It is no good, they hold, that I should opine it or simply assert it; I must prove it. And if I prove it, then since the steps of my proof can be programmed into a machine, the machine can do it too. Good puts the argument explicitly:

What he must prove is that he personally can always make the improvement: it is not sufficient to believe it since belief is a matter of probability and Turing machines are not supposed to be capable of probability judgements. But no such proof is possible since, if it were given, it could be used for the design of a machine that could always do the improving.

The same point is made by Webb in his sustained and searching critique of the Gödelian argument:

It is only because Gödel gives an effective way of constructing the Gödelian sentence that Lucas can feel confident that he can find the Achilles' heel of any machine. But then if Lucas can effectively stump any machine, then there must be a machine which does this too. (16) [This] "is the basic dilemma confronting anti-mechanism: just when the constructions used in its arguments become effective enough to be sure of, (T) <*viz.* Every humanly effective computation procedure can be simulated by a Turing machine> then implies that a machine can simulate them. In particular it implies that our very behaviour of applying Gödel's argument to arbitrary machines - in order to conclude that we cannot be modelled by a machine - *can indeed be modelled by a machine*. Hence any such conclusion must fail, or else we will have to conclude that certain *machines* cannot be modelled by any machine! In short, anti-mechanist arguments must either be ineffective, or else unable to show that their executor is not a machine." (17)

The core of this argument is an assumption that every informal argument must either be formalisable or else invalid. Such an assumption undercuts the distinction I have drawn between two senses of Gödelian argument: between a negative argument according to an exact specification, which a machine could be programmed to carry out, and on the other hand a certain style of arguing, similar to Gödel's original argument in inspiration, but not completely or precisely specified, and therefore not capable of being programmed into a machine, though capable of being understood and applied by an intelligent mind. Admittedly, we cannot *prove* to a hide-bound mechanist that we can go on. But we may come to a well-grounded confidence that we can, which will give us, and the erstwhile mechanist if he is reasonable and not hide-bound, good reason for rejecting mechanism.

Against this claim of the mentalist that he has got the hang of doing something which cannot be described in terms of a mechanical program, the mechanist says "Sez you" and will not believe him unless he produces a program showing how he would do it. It is like the argument between the realist and the phenomenalist. The realist claims that there exist entities not observed by anyone: the phenomenalist demands empirical evidence; if it is not forthcoming, he remains sceptical of the realist's claim; if it is, then the entity is not unobserved. In like manner the mechanist is sceptical of the mentalist's claim unless he produces a specification of how he would do what a machine cannot: if such a specification is not forthcoming, he remains sceptical; if it is, it serves as a basis for programming a machine to do it after all. The mechanist position, like the phenomenalist, is invulnerable but unconvincing. I cannot prove to the mechanist that anything can be done other than what a machine can do, because he has restricted what he will accept as a proof to such an extent that only "machine-doable" deeds will be accounted doable at all. But not all mechanists are so limited. Many mechanists and many mentalists are rational agents wondering whether in the light of modern science and cybernetics mechanism is, or is not, true. They have not closed their minds by so redefining proof that none but mechanist conclusions can be established. They can recognise in themselves their having "got the hang" of something, even though no program can be written for giving a machine the hang of it. The parallel with the *Sorites* argument is helpful. Arguing

against a finitist, who does not accept the principle of mathematical induction, I may see at the meta-level that if he has conceded $F(0)$ and $(\forall x)(F(x) \rightarrow F(x + 1))$ then I can claim without fear of contradiction $(\forall x)F(x)$. I can be quite confident of this, although I have no finitist proof of it. All I can do, *vis à vis* the finitist, is to point out that *if* he were to deny my claim in any specific instance, I could refute him. True, a finitist could refute him too. But I have generalised in a way a finitist could not, so that although each particular refuting argument is finite, the claim is infinite. In a similar fashion each Gödelian argument is effective, and will convince even the mechanist that he is wrong; but the generalisation from individual tactical refutations to a strategic claim does not have to be effective in the same sense, although it may be entirely rational for the mind to make the claim.

Nevertheless an air of paradox remains. The idea of a totally intuitive, unformalisable argument arouses suspicion: if it can convince, it can be conveyed, and if it can be conveyed, it can be formulated and expressed in formal terms. Let me therefore stress that I am not claiming that my, or any, argument is absolutely unformalisable. Any argument can be formalised, as the Tortoise proved to Achilles, the formal axiom or rule of inference invoked will be no more convincing than the original unformalised argument. I am not claiming that the Gödelian argument cannot be formalised, but that whatever formalisation we adopt, there are further arguments which are clearly valid but not captured by that formalisation. Not only, again as the Tortoise proved to Achilles, must we always be ready to recognise some rules of inference as applying and inferences as valid without more ado, but we shall be led, if we are rational, to extend our range of acknowledged valid inferences beyond any antecedently laid down bounds. This does not preclude our subsequently formalising them, only our supposing that any formalisation is inferentially complete.

But we always can formalise; in particular, we can formalise the argument that Gödel uses to prove that the Gödelian formula is unprovable-in-the-system but none the less true. At first sight there seems to be a paradox. Gödel's argument purports to show that the Gödelian sentence is unprovable but true. But if it shows that the Gödelian sentence is true, surely it has proved it, so that it is provable after all. The paradox in this case is resolved by distinguishing provability-in-the-formal-system from the informal provability given by Gödel's reasoning. But this reasoning can be formalised. We can go over Gödel's argument step by step, and formalise it. If we do so we find that an essential assumption for his argument that the Gödelian sentence is unprovable is that the formal system should be consistent. Else every sentence would be provable, and the Gödelian sentence, instead of being unprovable and therefore true, could be provable and false. So what we obtain, if we formalise Gödel's informal argumentation, is not a formal proof within Elementary Number Theory (ENT for short) that the Gödelian sentence, G is true, but a formal proof within Elementary Number Theory

$$\vdash \text{Cons}(\text{ENT}) \rightarrow G$$

where $\text{Cons}(\text{ENT})$ is a sentence expressing the consistency of Elementary Number Theory. Only if we also had a proof in Elementary Number Theory yielding

$$\vdash \text{Cons}(\text{ENT})$$

would we be able to infer by *Modus Ponens*

$$\vdash G$$

Since we know that

$$\neg \vdash G, \text{ [i.e. } G \text{ is not derivable: this is the best I can do to render symbolic logic}$$

in HTML]

we infer also that

$$\neg \vdash \text{Cons}(\text{ENT}). \text{ [i.e. } \text{Cons}(\text{ENT}) \text{ is not derivable]}$$

This is Gödel's second theorem. Many critics have appealed to it in order to fault the Gödelian argument. Only if the machine's formal system is consistent and we are in a position to assert its consistency are we really able to maintain that the Gödelian sentence is true. But we have no warrant for this. For all we know, the machine we are dealing with may be inconsistent, and

even if it is consistent we are not entitled to claim that it is. And in default of such entitlement, all we have succeeded in proving is

|- Cons(ENT) --> G,

and the machine can do that too.

These criticisms rest upon two substantial points: the consistency of the machine's system *is* assumed by the Gödelian argument and *cannot* be always established by a standard decision-procedure. The question "By what right does the mind assume that the machine is consistent?" is therefore pertinent. But the moves made by mechanists to deny the mind that knowledge are unconvincing. Paul Benacerraf suggests that the mechanist can escape the Gödelian argument by not staking out his claim in detail. (18) The mechanist offers a "Black Box" without specifying its program, and refusing to give away further details beyond the claim that the black box represents a mind. But such a position is both vacuous and untenable: vacuous because there is no content to mechanism unless some specification is given--if I am presented with a black box but "told not to peek inside" then why should I think it contains a machine and not, say, a little black man? The mechanist's position is also untenable: for although the mechanist has refused to specify what machine it is that he claims to represent the mind, it is evident that the Gödelian argument would work for any consistent machine and that an inconsistent machine would be an implausible representation. The stratagem of playing with his cards very close to his chest in order to deny the mind the premisses it needs is a confession of defeat.

Putnam contends that there is an illegitimate inference from the true premiss

I can see that (Cons(ENT) ---> G)

to the false conclusion

Cons(ENT) --> I can see that (G). (19)

It is the latter that is needed to differentiate the mind from the machine, for what Gödel's theorem shows is

Cons(ENT) ---> ENT machine cannot see that (G),

but it is only the former, according to Putnam, that I am entitled to assert. Putnam's objection fails on account of the dialectical nature of the Gödelian argument. The mind does not go round uttering theorems in the hope of tripping up any machines that may be around. Rather, there is a claim being seriously maintained by the mechanist that the mind can be represented by some machine. Before wasting time on the mechanist's claim, it is reasonable to ask him some questions about his machine to see whether his seriously maintained claim has serious backing. It is reasonable to ask him not only what the specification of the machine is, but whether it is consistent. Unless it is consistent, the claim will not get off the ground. If it is warranted to be consistent, then that gives the mind the premiss it needs. The consistency of the machine is established not by the mathematical ability of the mind but on the word of the mechanist. The mechanist has claimed that his machine is consistent. If so, it cannot prove its Gödelian sentence, which the mind can none the less see to be true: if not, it is out of court anyhow.

Wang concedes that it is reasonable to contend that only consistent machines are serious candidates for representing the mind, but then objects it is too stringent a requirement for the mechanist to meet because there is no decision-procedure that will always tell us whether a formal system strong enough to include Elementary Number Theory is consistent or not. (20) But the fact that there is no decision-*procedure* means only that we cannot always tell, not that we can never tell. Often we can tell that a formal system is not consistent---e.g. it proves as a theorem:

|- $p \& \neg p$

or,

|- $0 = 1$

Also, *we* may be able to tell that a system *is* consistent. We have finitary consistency proofs for propositional calculus and first-order predicate calculus, and Gentzen's proof, involving transfinite induction, for Elementary Number Theory. We are therefore not asking the impossible of the mechanist in requiring him to do some preliminary sorting out before presenting candidates for being plausible representations of the mind. Unless they satisfy the examiner---the mechanist---in Prelims on the score of consistency, they are not eligible to enter for Finals, and all those that are thus qualified can be sure of failing for not being able to assert their Gödelian sentence.

The two-stage examination is thus able to sort out the inconsistent sheep who fail the qualifying examination from the consistent goats who fail their finals, and hence enables us to take on all challenges even from inconsistent machines, without pretending to possess superhuman powers. Although all machines are entitled to enter for the mind-representation examination, only relatively few machines are plausible candidates for representing the mind, and there is no need to take a candidate seriously just because it is a machine. If the mechanist's claim is to be taken seriously, some recommendation will be required, and at the very least a warranty of consistency would be essential. Wang protests that this is to expect superhuman powers of him, and in a response to Benacerraf's "God, The Devil and Gödel", I picked up his suggestion that the mechanist might be no mere man but the Prince of Darkness himself to whom the question of whether the machine was consistent or not could be addressed in expectation of an answer. (21) Rather than ask high-flown questions about the mind we can ask the mechanist the single question whether or not the machine that is proposed as a representation of the mind would affirm the Gödelian sentence of its system. If the mechanist says that his machine will affirm the Gödelian sentence, the mind then will know that it is inconsistent and will affirm anything, quite unlike the mind which is characteristically selective in its intellectual output. If the mechanist says that his machine will not affirm the Gödelian sentence, the mind then will know since there was at least one sentence it could not prove in its system it must be consistent; and knowing that, the mind will know that the machine's Gödelian sentence is true, and thus will differ from the machine in its intellectual output. And if the mechanist is merely human, and moreover does not know what answer the machine would give to the Gödelian question, he has not done his home-work properly, and should go away and try to find out before expecting us to take him seriously.

In asking the mechanist rather than the machine, we are making use of the fact that the issue is one of principle, not of practice. The mechanist is not putting forward actual machines which actually represent some human being's intellectual output, but is claiming instead that there could in principle be such a machine. He is inviting us to make an intellectual leap, extrapolating from various scientific theories and skating over many difficulties. He is quite entitled to do this. But having done this he is not entitled to be coy about his in-principle machine's intellectual capabilities or to refuse to answer embarrassing questions. The thought-experiment, once undertaken, must be thought through. And when it is thought through it is impaled on the horns of a dilemma. Either the machine can prove in its system the Gödelian sentence or it cannot: if it can, it is inconsistent, and not equivalent to a mind; if it cannot, it is consistent, and the mind can therefore assert the Gödelian sentence to be true. Either way the machine is not equivalent to the mind, and the mechanist thesis fails.

A number of thinkers have chosen to impale themselves on the inconsistency horn of the dilemma. We are machines, they say, but very limited, fallible and inconsistent ones. In view of our many contradictions, changes of mind and failures of logic, we have no warrant for supposing the mind to be consistent, and therefore no ground for disqualifying a machine for inconsistency as a candidate for being a representation of the mind. Hofstadter thinks it would be perfectly possible to have an artificial intelligence in which propositional reasoning emerged as consequences rather than as being pre-programmed. "And there is no particular

reason to assume that the strict Propositional Calculus, with its rigid rules and the rather silly definition of consistency they entail, would emerge from such a program." (22)

None of these arguments goes any way to making an inconsistent machine a plausible representation of a mind. Admittedly the word 'consistent' is used in different senses, and the claim that a mind is consistent is likely to involve a different sense of consistency and to be established by different sorts of arguments from those in issue when a machine is said to be consistent. If this is enough to establish the difference between minds and machines, well and good. But many mechanists will not be so quickly persuaded and will maintain that a machine can be programmed, in some such way as Hofstadter supposes, to emit mind-like behaviour. In that case it is machine-like consistency rather than mind-like consistency that is in issue. Any machine, if it is to begin to represent the output of a mind must be able to operate with symbols that can be plausibly interpreted as negation, conjunction, implication, *etc.*, and so must be subject to the rules of some variant of the propositional calculus. Unless something rather like the propositional calculus with some comparable requirement of consistency emerges from the program of a machine, it will not be a plausible representation of a mind, no matter how good it is as a specimen of Artificial Intelligence. Of course, any plausible representation of a mind would have to manifest the behaviour instanced by Wang, constantly checking whether a contradiction had been reached and attempting to revise its basic axioms when that happened. But this would have to be in accordance with certain rules. There would have to be a program giving precise instructions how the checking was to be undertaken, and in what order axioms were to be revised. Some axioms would need to be fairly immune to revision. Although some thinkers are prepared to envisage a logistic calculus in which the basic inferences of propositional calculus do not hold (*e.g.* from $p \ \& \ q$ to p) or the axioms of Elementary Number Theory have been rejected, any machine which resorted to such a stratagem to avoid contradiction would also lose all credence as a representation of a mind. Although we sometimes contradict ourselves and change our minds, some parts of our conceptual structure are very stable, and immune to revision. Of course it is not an absolute immunity. One can allow the Cartesian possibility of conceptual revision without being guilty, as Hutton supposes, (23) of inconsistency in claiming knowledge of his own consistency. To claim to know something is not to claim infallibility but only to have adequate backing for what is asserted. Else all knowledge of contingent truths would be impossible. Although one cannot say 'I know it, although I *may* be wrong', it is perfectly permissible to say 'I know it, although I *might conceivably* be wrong'. So long as a man has good reasons, he can responsibly issue a warranty in the form of a statement that he knows, even though we can conceive of circumstances in which his claim would prove false and would have to be withdrawn. So it is with our claim to know the basic parts of our conceptual structure, such as the principles of reasoning embodied in the propositional calculus or the truths of ordinary informal arithmetic. We have adequate, more than adequate, reason for affirming our own consistency and the truth, and hence also the consistency, of informal arithmetic, and so can properly say that we know, and that any machine representation of the mind must manifest an output expressed by a formal (since it is a machine) system which is consistent and includes Elementary Number Theory (since it is supposed to represent the mind). But there remains the Cartesian possibility of our being wrong, and that we need now to discuss. Some mechanists have conceded that a consistent machine could be out-Gödeled by a mind, but have maintained that the machine representation of the mind is an inconsistent machine, but one whose inconsistency is so deep that it would take a long time ever to come to light. It therefore would avoid the quick death of non-selectivity. Although in principle it could be brought to affirm anything, in practice it will be selective, affirming some things and denying others. Only in the long run will it age---or mellow, as we kindly term it---and then "crash" and cease to deny anything; and in the long run we die---usually before suffering senile dementia. Such a suggestion chimes in with a line of reasoning which has been noticeable in Western Thought since the Eighteenth Century.

Reason, it is held, suffers from certain antinomies, and by its own dialectic gives rise to internal contradictions which it is quite powerless to reconcile, and which must in the end bring the whole edifice crashing down in ruins. If the mind is really an inconsistent machine then the philosophers in the Hegelian tradition who have spoken of the self-destructiveness of reason are simply those in whom the inconsistency has surfaced relatively rapidly. They are the ones who have understood the inherent inconsistency of reason, and who, negating negation, have abandoned hope of rational discourse, and having brought mind to the end of its tether, have had on offer only counsels of despair.

Against this position the Gödelian argument can avail us nothing. Quite other arguments and other attitudes are required as antidotes to nihilism. It has long been sensed that materialism leads to nihilism, and the Gödelian argument can be seen as making this *reductio* explicit. And it is a *reductio*. For mechanism claims to be a rational position. It rests its case on the advances of science, the underlying assumptions of scientific thinking and the actual achievements of scientific research. Although other people may be led to nihilism by feelings of *angst* or other intimations of nothingness, the mechanist must advance arguments or abandon his advocacy altogether. On the face of it we are not machines. Arguments may be adduced to show that appearances are deceptive, and that really we are machines, but arguments presuppose rationality, and if, thanks to the Gödelian argument, the only tenable form of mechanism is that we are inconsistent machines, with all minds being ultimately inconsistent, then mechanism itself is committed to the irrationality of argument, and no rational case for it can be sustained.

Notes

(*) A paper read to the Turing Conference at Brighton on April 6th, 1990 by J.R. Lucas Fellow of Merton College, Oxford. For the copyright of the papers of J.R. Lucas see <http://users.ox.ac.uk/~jrlucas/> [back](#)

(1) [Minds, Machines and Gödel](#), *Philosophy*, **36**, 1961, pp.112-127; reprinted in Kenneth M.Sayre and Frederick J.Crosson, eds., *The Modeling of Mind*, Notre Dame, 1963, pp. 255-271; and in A.R.Anderson, *Minds and Machines*, Prentice-Hall, 1964, pp. 43-59. [back](#)

(2) *The Freedom of the Will*, Oxford, 1970 (now available again). [back](#)

(3) I give at the end a list of some of the major criticisms I have come across. [back](#)

(4) William Hanson, "Mechanism and Gödel's Theorems," *British Journal for the Philosophy of Science*, XXII, 1971, p.12; compare Hofstadter, 1979, p.475. [back](#)

(5) Rudy Rucker, "Gödel's Theorem: The Paradox at the heart of modern man", *Popular Computing*, February 1985, p.168. [back](#)

(6) I owe this suggestion to M.A.E. Dummett, at the original meeting of the Oxford Philosophical Society on October 30th, 1959. A similar suggestion is implicit in Hao Wang, *From Mathematics to Philosophy*, London, 1974, p.316. [back](#)

(7) D.C.Dennett, Review of *The Freedom of the Will*, in *Journal of Philosophy*, 1972, p.530. [back](#)

(8) P.527. [back](#)

(9) David L.Boyer, "Lucas, Gödel and Aisthesis", *The Philosophical Quarterly*, 1983, pp. 147-159. [back](#)

(10) Hao Wang, *From Mathematics to Philosophy*, London, 1974, p.315. [back](#)

(11) Douglas R.Hofstadter, *Gödel, Escher, Bach*, New York, 1979, p.475. [back](#)

(12) Hao Wang, *From Mathematics to Philosophy*, London, 1974, pp.324-326. [back](#)

(13) Solomon Feferman, "Turing in the Land of O(z)", in Rolf Herken ed., *The Universal Turing Machine*, Oxford, 1988, p.121. [back](#)

- (14) A.M.Turing, "Systems of logic based on ordinals", *Proceedings of the London Mathematical Society*, (2), 45, 1939, pp.161-228; reprinted in M.Davis, *The Undecidable*, New York, 1965; quoted by Solomon Feferman, op.cit., p.129. [back](#)
- (15) I.J.Good, "Gödel's Theorem is a Red Herring", *British Journal for the Philosophy of Science*, **19**, 1968, pp. 357-358. [back](#)
- (16) Judson C.Webb, *Mechanism, Mentalism and Metamathematics; An Essay on Finitism*, Dordrecht, 1980, p.230. [back](#)
- (17) P.232, Webb's italics. [back](#)
- (18) Paul Benacerraf, [God, The Devil and Gödel](#), *The Monist*, **51**, 1967, pp. [back](#)
- (19) Hilary Putnam "Minds and Machines", in Sidney Hook, ed., *Dimensions of Mind: A Symposium*, New York, 1960; reprinted in Kenneth M. Sayre and Frederick J.Crosson, eds., *The Modeling of Mind*, Notre Dame, 1963, pp. 255-271; and in A. R. Anderson, *Minds and Machines*, Prentice-Hall, 1964, pp. 43-59. [back](#)
- (20) Hao Wang, *From Mathematics to Philosophy*, London, 1974, p.317. [back](#)
- (21) Paul Benacerraf, [God, The Devil and Gödel](#), *The Monist*, **51**, 1967, pp. 22-23; J.R. Lucas, "Satan Stultified", *The Monist*, 52, 1967, pp. 152-3. [back](#)
- (22) Hofstadter, 1979, p.578; cf. Charles S. Chihara, "On Alleged Refutations of Mechanism using Gödel's Incompleteness Results", *Journal of Philosophy*, LXIX, no.17, 1972, p.526. [back](#)
- (23) Anthony Hutton, [This Gödel is Killing Me](#), *Philosophia*, vol. 6, no.1, 1976, pp. 135-144. [back](#)

Criticisms of the Gödelian Argument

- J.J.C.Smart, "Gödel's Theorem, Church's Theorem, and Mechanism", *Synthese*, **13**, 1961.
- J.J.C.Smart, "Man as a Physical Mechanism", ch.VI of his *Philosophy and Scientific Realism*.
- Hilary Putnam "Minds and Machines", in Sidney Hook, ed., *Dimensions of Mind. A Symposium*, New York, 1960; reprinted in Kenneth M. Sayre and Frederick J. Crosson, eds., *The Modeling of Mind*, Notre Dame, 1963, pp. 255-271; and in A. R. Anderson, *Minds and Machines*, Prentice-Hall, 1964, pp. 43-59.
- C.H. Whitely, "Minds, Machines and Gödel: a Reply to Mr. Lucas", *Philosophy*, **37**, 1962, pp.61-62.
- Paul Benacerraf, [God, the Devil and Gödel](#), *The Monist*, 1967, pp. 9-32.
- I.J. Good, [Human and Machine Logic](#), *British Journal for the Philosophy of Science*, **18**, 1967, pp. 144-147.
- I.J.Good, "Gödel's Theorem is a Red Herring", *British Journal for the Philosophy of Science*, **19**, 1968, pp. 357-8.
- David Lewis, [Lucas Against Mechanism](#), *Philosophy*, XLIV, 1969, pp. 231-233.
- David Coder, "Goedel's Theorem and Mechanism", *Philosophy*, XLIV, 1969, pp. 234-237, esp. p.236.
- Jonathan Glover, *Responsibility*, London, 1970, p.31.
- William Hanson, "Mechanism and Gödel's Theorems," *British Journal for the Philosophy of Science*, XXII, 1971.
- D.C. Dennett, Review of *The Freedom of the Will*, *Journal of Philosophy*, 1972.
- Charles S. Chihara, "On Alleged Refutations of Mechanism using Gödel's Incompleteness Results", *Journal of Philosophy*, LXIX, no.17, 1972.
- Hao Wang, *From Mathematics to Philosophy*, London, 1974, pp.319, 320, 324-326.
- A.J.P.Kenny in A.J.P.Kenny, H.C.Longuet-Higgins, J.R. Lucas and C.H.Waddington, *The Nature of Mind*, Edinburgh, 1976, p.75.
- Anthony Hutton, "This Gödel is Killing Me", *Philosophia*, vol. 6, no.1, 1976, pp. 135-144.
- J.W. Thorp, "Free Will and Neurophysiological Determinism", Oxford D.Phil. Thesis, 1976, p.79.

J.L. Mackie, *Ethics: Inventing Right and Wrong*, Penguin, 1977, p. 219.

David Lewis, "Lucas Against Mechanism II", *Canadian Journal of Philosophy*, IX, 1979, pp. 373-376.

Douglas R. Hofstadter, *Gödel, Escher, Bach*, New York, 1979, p.475.

Emmanuel Q. Fernando, "Mathematical and Philosophical Implications of the Gödel Incompleteness Theorems". M.A. Thesis, College of Arts and Sciences, University of the Philippines, Quezu City, September 1980.

Judson C. Webb, *Mechanism, Mentalism and Metamathematics; An Essay on Finitism*, Dordrecht, 1980, p.230.

G. Lee Bowie, "Lucas' Number is Finally Up", *Journal of Philosophical Logic*, **11**, 1982, pp.279-285.

P.Slezak, "Gödel's Theorem and the Mind", *British Journal for the Philosophy of Science*, XXXIII, 1982.

Rudy Rucker, "Gödel's Theorem: The Paradox at the heart of modern man", *Popular Computing*, February 1985, p.168.

David L. Boyer, "Lucas, Gödel and Aitaire", *The Philosophical Quarterly*, 1983, pp.147-159.

David Bostock, "Gödel and Determinism", private communication, November, 1984.

Robert Kirk, "Mental Machinery and Gödel", *Synthese*, **66**, 1986, pp.437-452.

Other works are cited in *The Freedom of the Will*, pp. 174-6.

The Gödelian Argument: Turn Over the Page (*)

J.R. Lucas

Fellow of [Merton College](#), Oxford
Fellow of the [British Academy](#)

I want to start by quarrelling with Sir Roger Penrose. In 1990 the *Journal of Behavioral and Brain Sciences* published a large number of peer reviews of his book, *The Emperor's New Mind*. At the end he said in his response:

All my adverse critics on this topic have jumped to conclusions and, in one way or another, have missed the point of what I am trying to say. None seem to have grasped the full import of the Gödelian argument. The fault is mine: I should have explained things more clearly. (1)

I have no quarrel with the first two sentences: but the third, though charitable and courteous, is quite untrue. Although there are criticisms which can be levelled against the Gödelian argument, most of the critics have not read either of my, or either of Penrose's, expositions carefully, and seek to refute arguments we never put forward, or else propose as a fatal objection one that had already been considered and countered in our expositions of the argument. Hence my title. The Gödelian Argument uses Gödel's theorem to show that minds cannot be explained in purely mechanist terms. It has been put forward, in different forms, by Gödel himself, by Penrose, and by me.

Gödel gave the Gibbs lecture on Boxing Day, 1951, twenty years after he had discovered his theorem, to an audience in the United States, but the lecture was not published or much known about, until after his death. It appeared in the third volume of his *Collected Works*, which was published in 1995. I read a paper, "Minds, Machines and Gödel" to the Oxford Philosophical Society on October, 30th, 1959, which was subsequently published in *Philosophy*, 36, 1961, pp.112- 127, and reprinted in Kenneth M. Sayre and Frederick J. Crosson, eds., *The Modeling of Mind*, Notre Dame, 1963, pp. 255-271; and in A. R. Anderson, *Minds and Machines*, Prentice-Hall, 1964, pp. 43-59. In 1970 I published a fuller version in my *The Freedom of the Will*, in which I went in greater detail into objections to the Gödelian argument and how they should be answered. Roger Penrose had been thinking about the problem for many years before he published his *The Emperor's New Clothes* in 1989, which attracted much attention. In 1994 he published *Shadows of the Mind* in which he countered some of the criticisms that had been levelled against the earlier version of the argument. There have been a large number of discussions, mostly critical, of both his and my versions of the argument.

Gödel argues for a disjunction: an Either/Or, with the strong suggestion that the second disjunct is untenable, and hence by *Modus Tollendo Ponens* that the first disjunct must be true. So the following disjunctive conclusion is inevitable: Either mathematics is incompletable in this sense, that its evident axioms can never be comprised in a finite rule, that is to say, the human mind (even within the realm of pure mathematics) infinitely surpasses the powers of any finite machine, or else there exist absolutely unsolvable diophantine problems of the type specified . . . (2)

It is clear that Gödel thought the second disjunct false, so that by *Modus Tollendo Ponens* he was implicitly denying that any Turing machine could emulate the powers of the human mind. (3)

Roger Penrose uses not Gödel's theorem itself but one of its corollaries, Turing's theorem, which he applies to the whole world-wide activity of all mathematicians put together, and claims that their creative activity cannot be completely accounted for by any algorithm, any set of rigid rules that a Turing machine could be programmed to follow.

I used Gödel's theorem itself, and considered only individuals, reasonably numerate (able to follow and understand Gödel's theorem) but not professional mathematicians. I did not give a direct argument, but rather a schema, a schema of disproof, whereby any claim that a particular individual could be adequately represented by a Turing machine could be refuted. My version was, designedly, much less formal than the others, partly because I was addressing a not-very-numerate audience, but chiefly because I was not giving a direct disproof, but rather a schema which needed to be adapted to refute the particular case being propounded by the other side. I was trying to convey the spirit of disproof, not to dot every i and cross every t, which might have worked against one claim but would have failed against others. I also chose, in arguing against the thesis that the mind can be represented by a Turing machine, to use Gödel's theorem, not Turing's. This was in part because, once again, Gödel's theorem is easier to get the flavour of than Turing's theorem, but also because it involves the concept of truth, itself a peculiarly mental concept.

Other differences need to be noted. Gödel was a convinced dualist. He thought it obvious that minds were essentially different from, and irreducible to, matter; one reason, perhaps, why he did not make more of his argument was that he did not feel the need to refute materialism: why waste effort flogging a dead horse? Penrose is a materialist, but thinks that physics needs to be radically revised in order to accommodate mental phenomena. Quite apart from this, he reckons physics must be developed to account for the phenomenon of the collapse of the psi function in quantum mechanics. He hopes to produce a unified theory which will be both a non-algorithmic theory of quantum collapse and accommodate the phenomenon of mind. I acknowledge the importance of both these problems, but think they are separate. Instead of trying to expand physics in order to have a physical theory of mind, I distinguish sharply two different types of explanation, the regularity explanations we use to explain natural phenomena and the rational explanations we use to justify and explain the actions of rational agents. In that sense I am a dualist. I have difficulty with the full-blooded Cartesian dualism of different sorts of substance, which was, I think, Gödel's position, and am, as regards substance only a one-and-a-halfist at most. But, as regards explanation, I am at least a dualist, indeed, a many-times-more-than-dualist.

Many objections have been raised against the Gödelian argument. Many AI enthusiasts protest that they do not work with Turing machines, and have much more complicated and subtle connexionist systems. I do not dispute that, and specifically allowed in my original article that we might one day be able to create something of silicon with a mind of its own, just as we are able now to procreate carbon based bodies with minds of their own. (4) To those who say I am therefore flogging a dead horse, I reply by citing Breuel, who explains

the reason AI researchers, for practical purposes, adhere to the idea that brains are no more than computational devices is not philosophical stubbornness but the fact that no physical process is known to exist that can be used to build a device computationally more powerful than a Turing machine, and no concrete theories of psychological and cognitive phenomena have so far required any recourse to physical mechanisms that were more powerful than a Turing machine. (5)

We are dealing not only with practical attempts to build machines that can insert a collar stud or tie a bow tie, but with attempts to understand the workings of the human mind; and then to show that one very widely accepted schema of explanation is unavailable is well worth doing.

A much more serious objection is based on the assumption of consistency that I make. Hilary Putnam, when I first put the argument to him in a bar in Princeton, objected that in order to be in a position to know that the Gödelian formula was true, one needed to know that the system

was consistent; he maintained that Gödel's second theorem showed that this was impossible.

(6) Many other critics have maintained the same:

Thus the premise that the Gödel sentence is true (and unprovable) cannot be known unless it is known that arithmetic is consistent, and no Turing machine can know the latter. So who says that humans can know it either: (7)

Well, Gentzen for a start. He gave a convincing proof of the consistency of Peano Arithmetic (the simple arithmetic of the natural numbers), using transfinite induction. What Gödel's Second theorem showed was that a system could not be proved to be consistent within itself: we cannot prove Peano Arithmetic consistent from the axioms and by means of just the rules of Peano Arithmetic, but we can give a consistency proof---a very convincing one---applying principles from outside Peano Arithmetic. Such proofs, of course, depend on the wider set of principles being consistent, and that assumption can be called into question, the more particularly since Russell's pointing out that Frege's set theory was inconsistent. (8)

These are proper objections, but not insuperable ones. Although by Gödel's second theorem we cannot prove the consistency of a formal system within that formal system, we can argue for the consistency of a formal system by means of wider considerations. And so when Putnam raised his objection, I countered that although a Turing machine could not, without inconsistency, prove its own consistency, we could affirm that any plausible representation of a mind must be consistent, since minds were selective and were unwilling to assert anything whatsoever, which an inconsistent machine will do. I discussed the matter both then and in my article and book, (9) but Putnam in his review of *Shadows of the Mind* in the *New York Times Book Review* (***, p.7) ignores the argument, and says simply:

Mr Lucas's mistake was to confuse two very different statements that could be called "the statement that S is consistent." In particular Mr Lucas confused the colloquial statement that the methods of mathematicians use cannot lead to inconsistent results with the very complex mathematical statement that would arise if we were to apply Gödel's theorem to a hypothetical formalization of these methods.

But I did not confuse them. I argued in some detail, considering and countering various objections that might be put forward, that the two were connected (why else would the word "consistent" be applied in each case?), and that if a Turing machine was inconsistent it could not be a plausible representation of the mind.

Since many critics are unaware of the argument, (10) and are unlikely to look back at papers published some time ago, it is worth articulating the argument afresh. Here in Oxford in the fifth week of Trinity Term it is useful to borrow the terminology of First and Second Public Examinations. The Mechanist claims to have a model of the mind. We ask him whether it is consistent: if he cannot vouch for its consistency, it fails at the first examination; it just does not qualify as a plausible representation, since it does not distinguish those propositions it should affirm from those that it should deny, but is prepared to affirm both indiscriminately. We take the Mechanist seriously only if he will warrant that his purported model of the mind is consistent. In that case it passes the First Public Examination, but comes down at the Second, because knowing that it is consistent, we know that its Gödelian formula is true, which it cannot itself produce as true. More succinctly, we can, if a Mechanist presents us with a system that he claims is a model of the mind, ask him simply whether or not it can prove its Gödelian formula (according to some system of Gödel numbering). If he says it can, we know that it is inconsistent, and would be equally able to prove that 2 and 2 make 5, or that $0=1$, and we waste little time on examining it. If, however, he acknowledges that the system cannot prove its Gödelian formula, then we know it is consistent, since it cannot prove every well-formed formula, and knowing that it is consistent, know also that its Gödelian formula is true.

In this formulation we have, essentially, a dialogue between the Mechanist and the Mentalist, as we may call him, with the Mechanist claiming to be able to produce a mechanist model of the Mentalist's mind, and the Mentalist being able to refute each particular instance offered.

Many critics have failed to note the dialectical character of the argument, and have rushed in to show that the Mentalist is not in all respects superior to all minds, but has his own limitations, and can often be beaten by a mind. But if only they had turned over the page, they would have seen that I acknowledged as much, and was not making a general claim of superiority, but only a particular one of some difference in each particular case. Other critics try to avoid the dangerous dialogue by having the mechanist not show his hand. (11) He does not tell us which precise model of Turing machine represents a particular mind, nor whether or not the purported mechanist model is consistent; and raises the question whether I, or any human mind, could really fathom the immense complexity of a representation of a human brain. But then why should I? It is for the Mechanist to make good his case. I cannot be just an abstract idea of a Turing machine, a generalised Turing machine, I know not what. I must be a particular definite machine. Although Benacerraf may plead ignorance, it must in principle be knowable which machine it is that purports to represent me, and whether it is consistent. And then the argument proceeds.

But still, it may be objected, the Turing machine will be fiendishly complicated. Presented with an enormous printout of gobbledygok, how could I make out what it meant, or what its Gödelian formula was? But it does not have to me just me. As Michael Dummett pointed out when I read the original paper to the Oxford Philosophical Society, I could be helped, indeed helped by all the mathematicians in the world, who might be keen to see a mind, even mine, defeat mechanism. (In this point there is a similarity with Penrose's argument, which is concerned with the output of the entire community of working mathematicians.) Also, now, of course, I could be helped by computers. Not everything has to be in machine code: we can have programs to translate into higher-level, more transparent languages. It would, admittedly, still be difficult to identify all the transformation rules, all the inferences that the machine could make, all its initial assumptions, but not impossibly so, if the mind really were a machine, and really did proceed according to some algorithmic rules. And once we had done this, and chosen some suitable scheme of Gödel numbering, we could set about calculating what the Gödelian formula for that system under that scheme of Gödel numbering must be.

But, it is sometimes further objected, in order to be confident that I can always calculate the Gödelian formula, I must have an algorithm to do it by, in which case a machine could be programmed to do it too. (12) But this is not so. It is easiest seen if we pursue a criticism of I.J. Good, who pressed home an objection I had countered, that the Mechanist might incorporate a Gödelizing operator, which indeed he could, but at the cost of making the machine a different machine and hence with a different Gödel formula. But the move could be iterated, and though at each stage the machine would be different, we should be engaged in a game of catch-as-catch-can in the transfinite ordinals. (13) And there is no algorithm for naming the transfinite ordinals. (14) Every now and again we run out of existing names, and have to devise something new. I claim that this is something we can be confident of doing. My critics claim that I am being over-confident, and that only if there were an algorithm would I be justified in maintaining that I always could go on, and there is no such algorithm. But, say I, we do not have to have an algorithm; when we run out of standard names of transfinite ordinals, we invent new ones, not according to some rule but by the exercise of ingenuity. And, more generally, once we have got the hang of the Gödelian argument, we can adapt it as necessary to the needs of the particular case, and can go on producing appropriate Gödelian formulae, improvising as necessary when the going is not entirely straightforward.

At this stage the importance of originality and creativity begins to emerge. What I have offered is not one knock-down argument but a schema of refutation, which can be seen to work in some cases, but needs adaptation to the particular case. When we consider not a particular case, but all possible cases, I cannot offer a single, all-sweeping argument, but only an approach, relying on the mind's ability to improvise as needed in new circumstance. It is a difficult schema of argumentation, and critics often try to reconstrue it as if it were a single all-

encompassing argument, and then find their reconstruction faulty. In spite of my specific disclaimer, (15) they suppose that I am trying to prove that the mind is better than all computers taken together. And then it is easy to point out that anything I do can be simulated by a computer suitably programmed. (16) All I can do is to repeat my original argument, that I do not claim to be better than all computers, but can show for each particular one that I am different from it. It is the Mechanist's claim that is being evaluated, and can be outwitted in each particular case and shown by the mind it claims to represent, to be an inadequate representation of that very mind. (17)

The argument bifurcates. The Mechanists refuse to acknowledge any originality of the mind. And I cannot make them. If the only thing that will budge the Mechanists is a rule-governed inference which cannot be resisted on pain of inconsistency, then they cannot be made to see the general applicability of Gödelian arguments. All that can be done is to refute each and every particular claim they put forward. But their obduracy is unappealing. Once we get the hang of the Gödelian argument, we see that it will be applicable in all cases, though its mode of application will have to be altered to fit each case individually. There is a way of arguing that commends itself to those possessed of minds, who get the hang of the Gödelian argument, and twig that they can apply it, suitably adapted, in each and every case that crops up. Mechanists may refuse to see the general case, and, acknowledging only knock-down arguments, will have to be knocked down each time they put forward a detailed case: minds can generalise, and will realise that defeat for the Mechanists is always inevitable.

The originality required of the mind is not very great, and it may still be objected that the Gödelian argument has not done much to vindicate real creativity in the face of sceptical doubt. So far as the argument thus far adduced, it is a fair complaint. All that has been achieved so far is to "defeat the defeaters"; a line of argument, supposedly supported by the success of science, which would lead to a reductionist view of the mind, and the elimination of all originality, has been defeated. We no longer have to think of the mind as an essentially dull automaton, but may still observe that many minds are nonetheless somewhat dull, not to say boring. The Gödelian argument may refute mechanism, but leaves the woodenness of ordinary, uninspired human life untouched. (18) But, although Gödel cannot make us scintillate, he does show that scintillation is conceptually possible. He shows us that to be reasonable is not necessarily to be rule-governed, and that actions not governed by rules are not necessarily random. Many thinkers have thought otherwise, because they supposed that rational actions and decisions were so because they were in conformity with some explicit or implicit rule. Even great creative artists have a style peculiarly their own, and it is natural to think that their style is characterized by some finite description, with some parameters left undetermined, and that random choices of these parameters is what produces different masterpiece of the artist's oeuvre. But this need not be so: the disjunction between the random variation and the finished specification is not exhaustive. For in the case of First-order Peano Arithmetic there are Gödelian formulae (many, in fact infinitely many, one for each system of coding) which are not assigned truth-values by the rules of the system, and which could therefore be assigned either TRUE or FALSE, each such assignment yielding a logically possible, consistent system. These systems are random vaunts, all satisfying the core description of Peano Arithmetic. But among them there is one, the one that assigns TRUE to all the Gödelian formulae which is reasonable, characterizing standard arithmetic, although not more in accordance with the specification of Peano Arithmetic than any of the others. So there is some sort of reasonableness, pocking out this one instantiation of the specification in preference to all the others which is reasonable and right, though not any more in accordance with the antecedently formulated rules than any other instantiation.

The critic may still complain that doing arithmetic in non-non-standard models is still a pretty boring activity; but that is not the point. Gödel's theorem shows that there is conceptual room for creativity, by allowing that to be reasonable is not necessarily to be in accordance with a

rule. We can see how it works out with the style of great creative artists. Titian, or Bach, or Shakespeare, develop a style which is peculiarly their own, and which we can learn to recognise. But it is not static. Up to a point they can produce works that are variations on a theme, but beyond that point we begin to criticize, and say that they are painting, composing, or writing, according to a formula; it is the mark of second-rate artists to be content to go on doing just that, but the genius is not content to rest on his laurels, but seeks to go further, and innovate, breaking out of the mould that his previous style was coming to constitute for him. Instead of there just being a formula to which all his work conformed, he produces work which differs in some significant respect from what he had been doing, and this difference is not just a random one, but one which ex post facto we recognise as essentially right, even though it was not required by the previous specification of his style. (19) Thus, though the Gödelian formula is not a very interesting formula to enunciate, the Gödelian argument argues strongly for creativity, first in ruling out any reductionist account of the mind that would show us to be, au fond, necessarily unoriginal automata, and secondly by proving that the conceptual space exists in which it is intelligible to speak of someone's being creative, without having to hold that he must be either acting at random or else in accordance with an antecedently specifiable rule.

Notes

(*) A talk given on 25/5/96 at a BSPS conference in Oxford. For the copyright of the papers of J.R. Lucas see <http://users.ox.ac.uk/~jrlucas/> [back](#)

(1) Journal of Behavioral and Brain Sciences, 13:4, 1990, p.693. [back](#)

(2) Kurt Gödel: *Collected Works, III*, ed. Feferman, Oxford, 1995, p. 310. [back](#)

(3) It is necessary to stress this point, as many critics try to distance Gödel's thought from that of Lucas and Penrose. Although there are significant differences between the three approaches, their conclusions are substantially similar. See H.Wang, *From Mathematics to Philosophy*, London, 1974, pp.324-326; and *Reflections on Kurt Gödel*, MIT Press, Cambridge, Mass., USA, 1987, p.48, pp.117-118. [back](#)

(4) [Minds, Machines, and Gödel](#), Philosophy, 36, 1961, p.126; *The Modeling of Mind*, Kenneth M.Sayre and Frederick J.Crosson, eds., Notre Dame Press, 1963, pp.269-270; *Minds and Machines*, ed Alan Ross Anderson, Prentice-Hall, 1954, pp.58-59. [back](#)

(5) Thomas M.Breuer, Journal of Behavioral and Brain Sciences, 13:4, 1990, p.657; he continues:

Penrose's argument may be cautious first steps towards changing both of these facts, but I feel they are still much too tentative and informal to require serious reconsideration of the marriage of AI and the Turing model of computation. [back](#)

(6) See Hilary Putnam "Minds and Machines", in Sidney Hook, ed., *Dimensions of Mind*. A Symposium, New York, 1960; reprinted in A. R. Anderson, *Minds and Machines*, Prentice-Hall, 1964, pp. 72-97. [back](#)

(7) Chris Mortensen, Journal of Behavioral and Brain Sciences, 13:4, 1990, p.678. [back](#)

(8) George Boolos, Journal of Behavioral and Brain Sciences, 13:4, 1990, p.655:

I suggest that we do not know that we are not in the same situation vis-a-vis ZF that Frege was in with respect to naive set theory (or, more accurately, the system of his Basic Laws of Arithmetic) before receiving, in June 1902, the famous letter from Russell, showing the derivability in his system of Russell's paradox.

Martin Davis, Journal of Behavioral and Brain Sciences, 13:4, 1990, p.660:

. . . convincing oneself that the given axioms are indeed consistent, since otherwise we will have no reason to believe that the Gödel sentence is true. But here things are quite murky: Great logicians (Frege, Curry, Church, Quine, Rosser) have managed to propose quite serious systems of logic which later have turned out to be inconsistent. [back](#)

(9) pp.120-124/263-268/52-56. [back](#)

(10) In addition to those noted in fn.8 above, it is worth citing:

1. S.Guccione, *Journal of Behavioral and Brain Sciences*, 16:3, 1993, p.612: *The most conclusive and immediate objection against this argument is Putnam's (1960) observation that (following Gödel's theorem) the human mind can only demonstrate the implication: "If S is consistent, then G_s is true."*;

2. Alexis Manaster-Ramer, Walter J. Savitch and Wlodek Zadrozny: *But all this - and more - depends on granting Penrose's argument, and this we should not do. The error is a small but lethal flaw in his presentation, and application, of Gödel's theorem. For Gödel does not say that a certain proposition P is true but unprovable in a formal system F, but merely that P is true but unprovable if F is consistent. Penrose notes that if F is inconsistent then P is provable but false, but then makes the inexplicable mistake of assuming that, "Our formal system should not be so badly constructed that it actually allows false propositions to be proved!" (pp. 107-108). Without this, only the conditional can be proved (and this can be done algorithmically!).*

3. G.Boolos, in Kurt Gödel: *Collected Works*, III, ed. Feferman, Oxford, 1995, pp.296, 295: *The classic reply to these views <of Ernest Nagel and James R. Newman (1958), J.R. Lucas (1961), and Roger Penrose (1989)> was given by Hilary Putnam (1960): Merely to find from a given machine M a statement S for which it can be proved that M, if consistent, cannot prove S is not to prove S---even if M is consistent. It is fair to say that the arguments of these writers have as yet obtained little credence.*

4. David J.Chalmers, *Review of Shadows of the Mind*, in *PSYCHE: an interdisciplinary journal of research on consciousness*, 2(9), June, 1995. Filename: psyche-95-2- 09-shadows-7-chalmers, (an elaboration of his review in *Scientific American*, June 1995, pp. 117-18. [back](#)

(11) Paul Benacerraf, [God, the Devil and Gödel](#), *The Monist*, 1967, pp. 9-32. [back](#)

(12) Judson C. Webb, *Mechanism, Mentalism and Metamathematics; An Essay on Finitism*, Dordrecht, 1980, p.230. [back](#)

(13) I.J. Good, [Human and Machine Logic](#), *British Journal for the Philosophy of Science*, 18, 1967, pp. 144-147; and "Gödel's Theorem is a Red Herring", *British Journal for the Philosophy of Science*, 19, 1968, pp. 357-8. [back](#)

(14) This point is conceded by Douglas R.Hofstadter, *Gödel, Escher, Bach*, New York, 1979, p.475, and R.W.Kentridge, *Journal of Behavioral and Brain Sciences*, 13:4, 1990, p.671, who seem to think it is a criticism, not a support, of my argument. [back](#)

(15) pp.117-118/262-262/49-50. [back](#)

(16) See R.W.Kentridge, *Journal of Behavioral and Brain Sciences*, 13:4, 1990, p.671: What it <this demonstration> actually shows is that we can do better than one particular algorithm H. It is easy to see how to construct a new algorithm H', a modification of H in which $H'(k;k)=O$, which does just as well as we do. Therefore, the example does not show that we think nonalgorithmically; all it shows is that we can prove something that one particular algorithm cannot. Adina Roskies, *Journal of Behavioral and Brain Sciences*, 13:4, 1990, p.682: Briefly, Penrose conflates the ability to solve an instance of a noncomputable problem with the ability to solve all instances of that problem. Only the latter would entail solving it nonalgorithmically. (my emphasis) [back](#)

(17) Thus J.Higginbotham, *Journal of Behavioral and Brain Sciences*, 13:4, 1990, p.668: Lucas's original argument to this effect is notoriously suggestive but vague, and critical literature on it has often taken the form of making the argument more precise, and then showing that in the precise form envisaged it fails to prove the case. (Penrose notes some of this literature, but does not discuss it directly in the text.) [back](#)

(18) See Crispin Wright, *Realism, Meaning and Truth*, 2nd ed., Blackwell, Oxford, 1993, p.351. [back](#)

(19) For further elucidation of the difference between there being a specification to which all cases belong and there being some case that differs from an antecedent specification, but is right to do so, see J.R.Lucas, ``The Lesbian Rule", Philosophy, 1955, pp.195-213. [back](#)

The Implications of Gödel's Theorem (*)

J.R. Lucas

Fellow of [Merton College](#), Oxford
Fellow of the [British Academy](#)

I

In 1931 Kurt Gödel proved two theorems about the completeness and consistency of first-order arithmetic. Their implications for philosophy are profound. Many fashionable tenets are shown to be untenable: many traditional intuitions are vindicated by incontrovertible arguments.

Gödel's original paper was long and difficult. Subsequent improvements have strengthened and streamlined the argument, but it remains detailed and technical. Still, although the proof is difficult to master, so that for most thinkers its validity has to be taken on trust, its general import is intelligible, and its implications easy to follow out.

The theorems apply to "First-Order Arithmetic", that is to Elementary Number Theory formulated in "First-Order Logic", in which we have:

1. the sentential connectives, negation, disjunction, conjunction, implication, (roughly equivalent to 'not', 'and/or', 'and', 'if') and the like,
2. the two quantifiers (Ax) , for all x , and (Vx) , ([1](#)) for some x , ranging over *individual* variables
3. a symbol, $=$, for identity.

It is a simple clear-cut logic, in which, given suitable axioms and rules of inference, we can prove as theorems everything that ought to be proved. Quine took it as the paradigm of logic. It is, to put it crudely, the sort of logic a computer could be programmed to do. The arithmetic the logic is used on is similarly simple. The only entities are the counting numbers, 1, 2, 3, 4, . . . *etc.*, but not nought, the negative numbers, fractions, or the mathematicians' favourites, π , e , $\sqrt{-1}$ (the square root of minus one); and the only operations needed are addition and multiplication (though, it should be noted, *both* are required, and Gödel's theorems do not apply to restricted systems in which only one of these operations can be defined). To all intents and purposes the theorems apply to all mathematics: every reasonable mathematical system that can be expressed in first-order logic is, as far as that logic is concerned:

- (1) incomplete, and
- (2) not within that system provably consistent.

II

Gödel's great achievement was to produce a water-tight version of the Epimenides paradox. Epimenides, a Cretan, held that all Cretans always told lies, in which case, his statement must itself belie what was being asserted. More precisely, we can consider the statement 'This statement is false', and be led to an inconsistency either if we assume the statement to be true or if we assume it to be false. In time past philosophers evaded the paradox by arguing that the referring phrase 'This statement' failed actually to refer, but Gödel found a watertight way of referring to well-formed formulae expressing propositions by assigning to each a number. Properties of a well-formed formula (such as being an axiom) and relations between them (such as one well-formed formula following from another) could be represented as arithmetical properties of, and relations between, numbers respectively. Much of logic could thus be represented in terms of arithmetical properties of, and relations between, numbers, though, as Tarski had earlier discovered, the concept of truth could not be adequately represented in this way. Although unable to represent the concept of truth,

Gödel was able to represent that of "provability", "provability in whatever formal system had been chosen". So although unable to represent arithmetically the original Epimenides statement, he was able to work out an astronomically high number which would refer to the formula expressing the proposition

'This proposition is unprovable'

What exactly the number is will depend on the formal system and the numerical coding adopted. Rather than deal with any such number, which is, in these respects anyhow, arbitrary, I shall pretend that the number 1024 is the number that refers to the Gödelian formula. So we have:

1024 There is no proof within the system under consideration of formula no. 1024

If we consider this formula and work through each possibility in turn, we rule out the possibility of its being false and provable, false and unprovable, true and provable, and we are led to the conclusion that this formula is unprovable in the system but true none the less.

III

The immediate consequence is that truth cannot be defined in terms of provability. In any serious intellectual endeavour we shall be able to formulate simple mathematical arguments, and thus shall be subject to Gödel's incompleteness theorem. However far we go in formalising our canons of proof, we shall be able to devise propositions which are not, according to those canons, provable, but are none the less, true. So it is one thing to be provable, and a different thing to be true. Truth outruns provability. Many modern philosophers have held the opposite. The Logical Positivists of the Vienna Circle proposed the Verification Principle that the meaning of a proposition was its method of verification; Wittgenstein held that meaning was constituted by use, and use has often been construed as "assertibility conditions". But if truth outruns provability, then the meaning of a proposition claimed to be true cannot be given by its method of verification, and the use of terms is not confined to their assertibility conditions.

IV

The Gödelian formula cannot be proved. Hence its negation cannot be disproved. So I can assert its negation without being convicted of inconsistency. But its negation is false. I can assert a falsehood without its being proved to be false. It is possible to be wrong without being provably so. There are claims which cannot be proved or disproved, but which can be true and can be false. I can claim truth, but may be wrong. I am fallible. I make claims which may be false---but, also and importantly, may be true. I may have some warrant for them, but not a watertight guarantee; and though I may be subsequently vindicated and seen to have been right, I may also be found to be wrong and required to withdraw my original claim even though reasonable and well warranted when it was made. I often have to stick my neck out in the pursuit of truth. Nothing Venture, Nothing Win: if I want to have a chance of being right, I have to run the risk of being wrong.

If truth can outrun provability, reality can outrun knowledge. Many modern thinkers have thought to evade scepticism by cutting down reality to what can be securely known. Idealists, phenomenologists and mathematical intuitionists reconstrue our statements about reality as being really statements about knowledge, or about sense-data, or about mathematical proofs. But once we can separate the content of a truth-claim from the warrant for asserting it, we can allow that we may be making claims about reality even though we do not know them to be true. Warranted assertibility is one thing, intelligibility is another. I can understand Fermat's last theorem or Goldbach's conjecture even though I cannot prove them; and, similarly, speculations about quarks or the beginning of the universe. Verificationist arguments fail. But so also do all-embracing sceptical arguments. For although there is a difference between being provable in some specified system and being true, the truth of the Gödelian formula can be established incontrovertibly. There is no doubt that the Gödelian formula is true, and hence that the Gödelian formula is unprovable-in-the-given-system of first-order arithmetic, and hence that it is true. Thus it *is* provable, but not in-the-given-system of first-order arithmetic. The sceptic is entitled to point out that the claims about reality go beyond the empirical evidence on which they are based, but not to maintain that there can be no other considerations leading us to affirm them. Although at any stage he may legitimately ask the

realist to prove his claims, he is not justified in laying down what form a proof must take or in drawing widespread conclusions from the realist's failing to meet the challenge. In any system there will be propositions we cannot prove, but it does not follow that they are not true---quite the contrary.

V

Gödel's theorem has important consequences for the philosophy of mathematics, besides refuting Intuitionism. Although not the only means of doing so, it provides a very simple proof that first-order arithmetic admits of *non-standard* models. For since the Gödelian formula is unprovable-in-the-given-system of first-order arithmetic, the conjunction of the axioms with the negation of the Gödelian formula must be consistent---else we should have a proof of the Gödelian formula itself. But if that conjunction is consistent, it must, by the completeness theorem of first-order logic, have a model. And this model must differ from the standard model of the counting numbers together with addition and multiplication, since it brings out the Gödelian formula as false whereas the in the standard model the Gödelian formula is true. So we have a non-standard model of first-order arithmetic. The axioms and rules of inference of first-order arithmetic fail to characterize it adequately. Some forms of Formalism are thus shown to be untenable. Many mathematicians embrace a Platonist alternative, arguing that they can recognise the standard model as correct and the non-standard ones as defective, and that this is because they have direct acquaintance with the counting numbers by some form of quasi-perceptual intuition, much as Plato---and Gödel himself---averred. But this is not the only option. A Logicist alternative is to ignore Quine's strictures and accept *second-order* logic---the logic in which we can quantify over predicates and relations as well as individuals---as **pukka**. Once we are given second-order logic, we **can** characterize the counting numbers adequately in the way Dedekind suggested. We characterize a first number 1 (or, in some ways better, 0), and then say that the numbers are those that possess *all* the "hereditary" properties possessed by the first number. The point at issue is best brought out by noting the different formulations of Peano's Fifth Postulate, which in first-order logic takes the form:

{F(1) & (Am)[F(m)--->F(m+1)]}--->(An)F(n)

and in second-order logic takes the form:

(AF){F(1) & (Am)[F(m)--->F(m+1)]}--->(An)F(n)},

the difference between them being that in the former F is a free variable, and in the latter is bound by the universal quantifier (AF). In the former case we can replace F by any predicate we like, whereas the latter must hold for *all* properties whatsoever, whether or not we like them, whether or not we even know what they are. In the one case we can---and have to---pick the predicate referring to the hereditary property holding of 1 and all its descendants, in the other a hand is waved over all possible hereditary properties, and the counting numbers are just those that have all, but all, those hereditary properties. Intuitively we can see that there could well be a difference, because if we are to specify a predicate as in the former version of Peano's Fifth Postulate, it must be specifiable, and there are only a denumerable infinity of specifiable predicates in any formal language, whereas we let (AF) range over all properties, Hence it is only to be expected that while the more widely ranging antecedent cuts the model down to size precisely, the more limited, and thus less stringent, requirement of the first-order version of Peano's Fifth Postulate admits of other models too beside the standard one.

When von Neumann heard of Gödel's theorem, he was lecturing on Hilbert's programme; he immediately discontinued those lectures, and expounded Gödel's work instead, because Gödel's work had conclusively shown Hilbert's Programme to be unattainable. Hilbert had hoped to rescue mathematics from the paradoxes of Cantorian Set theory and Transfinite Arithmetic by axiomatizing them, and then showing metamathematically that the axiomatic systems were consistent. Granted a satisfactory consistency proof, a mathematician could continue working in a theory, whatever objections the critics might raise, without fear of inconsistency. But Gödel's Second Theorem showed that if first-order arithmetic is, indeed, consistent, it is impossible to prove its consistency within first-order arithmetic itself. That is not to say that we cannot prove the

consistency of first-order arithmetic: Gentzen did so; but he had to use transfinite induction. And the whole point of Hilbert's Programme was to secure the reliability of disputed branches of mathematics by proving their consistency by methods so simple as to admit of no dispute. If Cantor's Transfinite Arithmetic is in issue, it is no good proving consistency by means of transfinite induction. Hilbert's hope of *sicherheit* is necessarily unattainable.

Quine was suspicious of second-order logic. Ontologically, it was, in his eyes, extravagant. If, as he maintained, *to be* is to be the *value* of a *variable*, then second-order logic, which quantifies over predicate variables (both monadic predicates, referring to properties, and polyadic predicates, referring to relations) is committed, like Platonism, to the real existence of properties and relations. Furthermore, second-order logic lacks various meta-logical features that were seen as merits of first-order logic. The completeness and compactness theorems fail. Whereas in first-order logic every formula that is true under all interpretations is a theorem, and can be proved from the axioms by means of the rules of inference in a finite number of steps, there are in second-order logic many well-formed formulae which are true under all reasonable interpretations but are not provable from the axioms in a finite number of steps by means of the rules of inference. Second-order logic is not "recursively axiomatizable": a computer cannot be programmed to produce from any given axioms, by means of any properly specified rules of inference, all those formulae that are "logically valid", that is, true under all reasonable interpretations. That second-order logic is in this sense not mechanical is itself a consequence of Gödel's theorem, and shows that logic, if it be taken to include second-order logic, is much more juicy than the Logical Positivists thought. Ayer dismissed the whole of mathematics as just one big tautology. To make out that the propositions of logic are merely analytic is a faceable claim so long as logic is taken to be first-order logic, for then anyone who denied a logically valid proposition could be taken through a proof of it step by step, and forced at some stage into self-contradiction. But once we allow that logic includes second-order logic, the charge of its being merely analytic loses its cogency. Not all logically valid well-formed formulae---those true under all reasonable interpretations---are analytic; some are synthetic, though not depending on experience for their truth, nor known only *a posteriori*. Synthetic *a priori* propositions are no longer ruled out.

VI

If some logical truths can be synthetic, we may wonder, with Kant, how they can be known. Sense-experience would be an unsuitable warrant, since it is characteristic of sense-experience that it cannot logically be other than it is. Rather, we are led to affirm logical truths by rational considerations, such as those adduced in the proof of Gödel's theorem, but ones that cannot be completely codified in a set of canonical rules. Contrary to the teaching of many influential philosophers in the Twentieth Century, being reasonable is not simply a matter of following a rule. Reason outruns rules, just as truth outruns provability. Reason is creative and original. Although any bit of reasoning can be codified into a set of rules, there will always be further exercises of reason, however much we codify existing patterns of rationality, which go beyond the rules and yet are evidently reasonable and right. Reason is a source of knowledge. It is not confined to empty manipulations of experiential contents, or servile machinations towards passionate ends. Although we do well also to attend to actual experience and be guided in our practical thinking by what human beings actually want, we are not confined to those realms, but can assess their deliverances rationally, and perhaps reach new conclusions which go beyond the empirical evidence or transcend the motives and ambitions of contemporary men.

VII

Reason is creative and original. It goes beyond antecedently established canons of right reasoning. And it can do so in a personal way, so that one man's original insight may differ from another's without either being wrong. Gödel's theorem supports this view, because there is not just one Gödelian sentence for each system, but many, depending on which scheme of numerical coding is adopted. Gödel himself had a scheme based on the prime factors of each counting number, but other schemes, less conceptually simple, but easier to manipulate mathematically, have been devised.

Even within the general schema adopted by Gödel, arbitrary permutations are possible---we could interchange the numbers assigned to **&** (and) and to **V** (and/or). It depends on the the coding precisely which numbers refer to axioms, and which arithmetical relation is that obtaining between a formal proof and the well-formed formula proved. Hence different codings will enable us to pick out different well-formed formulae as being themselves unprovable-in-the-system, and thus as being true though unprovable. But their truth is independent of the coding. So also is their unprovability-in-the-system. Truth is independent of all systems, and the coding is chosen only after the system has been specified. For any given formal system of first-order arithmetic there are many, many true arithmetical statements that cannot be proved in that system, but which might be picked out as expressed by the Gödelian formula if a suitable scheme of coding were adopted. Different individuals, adopting different perspectives, would be able to discern different true though unprovable propositions. And if this is so even within the austere impersonal world of mathematics, we should not rule out the possibility of its being the case in the humanities likewise. We have been too long in thrall to a monolithic view of reason, supposing that it must yield just one right answer valid for all men in all places and at all times. And then we have felt that reason's uniform light obliterated all personal idiosyncrasy and individuality, and that real fulfilment was to be found in feeling and sensibility rather than rationality and common sense, and that the life of reason was a poor thing, cold and lacking all romance. But it is a false antithesis resting on a false view of reason. Reason not only can be original, but original in very variegated ways, well capable of accommodating the variety of individual genius.

VIII

Moral and political philosophy will be different once reason is allowed to regain its ancient sway. Instead of seeking---vainly as it has appeared---for some fundamental principle from which all else follows deductively, we can live with our actual, somewhat piecemeal, approach to moral reasoning and moral reform. Many different arguments, of many different types, may be legitimately adduced, depending on the actual question to be addressed. Although the way Gödel's theorem was proved follows a somewhat standard route, the upshot of the proof is that reasoning, even mathematical reasoning, (2) comes in all sorts of novel forms, which we cannot anticipate but can recognise as cogent when it is presented to us. *Solvitur ambulando*: we do not need an exhaustive critique of pure reason, but can be content to hope that we shall continue to recognise good reasons when they are offered us. So, too, in politics, we can be much more relaxed once we are no longer compelled, on *a priori* grounds, to despair of reason. If reason is nothing, we should be pessimistic about the outcome of political debate, and compelled to view the political process as a crude conflict of particular interests, with the weaker always being trampled on by the strong, and with propaganda being the only way of bringing others to share one's views. Power-sharing would always, then, be a dangerous weakening of one's defences, and indoctrination the only means of transmitting one's values to future generations. Many *élites* have excluded all others, fearing to let go of the ears of the wolf, and often the bitterest quarrels have been over the control of education. But once reason is acknowledged to have some sway over men's minds, the case is greatly altered. We can do business with reasonable men, knowing that should we concede the force of their arguments they will not automatically construe our concession as a sign of weakness, but will be the readier in their turn to grant the cogency of good arguments adduced by us. And, while always aware of the importance of education, our attitude will be very different if in the end we rely on the unfettered judgement of educated men rather than the conditioned responses of those whose upbringing we have been able to control. If the Other Side is Wrong, their arguments, however meretricious, will not in the end survive exposure to ours. *Magna est Veritas*, we shall be justified in believing, *et Praevalebit*.

IX

The thrust of Gödel's theorem is revolutionary, but in a conservative direction. Many old truths, discarded by modern fashionable philosophers, are rehabilitated; in some cases shown to be definitely true, in others not to be necessarily false. Claims which would rule out traditional tenets and natural patterns of reasoning can be articulated precisely and formally in mathematical logic,

and then shown not to hold in one central, incontrovertible instance. The instance is the Achilles' heel of all wide-ranging metaphysical systems, that is the consideration of how they fare when assessed according to the precepts they promulgate. Many in that trial are hoist with their own petard. In general, however, it is difficult to get a grip on the argument, because it is inherently self-referential, and self-reference is tricky, and subject to reasonable doubts as to whether the referring expression actually refers. Gödel's theorem overcomes this difficulty. It overcomes the normal slipperiness of wide-ranging metaphysical arguments by concentrating on a small fragment of mathematics formalised in precise logical terms. A complicated coding system guarantees reference. In most cases that would still be not enough to secure self-reference, but Gödel was dealing with an infinite set of numbers, and it is one of the peculiar features---a defining feature according to Dedekind's definition of infinity---of infinite sets that they can be mapped by a one-one correlation into a proper subset of themselves. (3) So it is possible for an infinite set to contain within itself a complete model of itself, in a way that is not possible for a finite model (e.g. a model village, containing a model of the model village, itself containing a model of the model village, itself containing . . .). Once we embrace infinity we open the way to a coding that can code the whole system and yet still be part of it. Infinity---Dedekindian infinity---makes Gödelian self-reference possible, and thus an incontrovertible instance in which limited and finitely specified accounts of truth and rationality are evidently inadequate.

Notes

(*) A talk given in Manchester in November 1996. For the copyright of the papers of J.R. Lucas see <http://users.ox.ac.uk/~jrlucas/> [back](#)

(1) For ease of typewriting, I use capital A, instead of the inverted A, to signify the universal quantifier, and capital V, instead of the backwards E, to signify the existential quantifier; besides ease of typewriting, these symbols have the merit in being in line with the standard signs for conjunction and disjunction, for intersection and union, and with caps and cups. [back](#)

(2) For many illuminating examples, see Roger Penrose "On Understanding Understanding" forthcoming in *International Studies in Philosophy of Science*, January 1997. [back](#)

(3) For example, if we correlate to each number the number that results from multiplying it by 2, we have a mapping of all the counting numbers

1, 2, 3, 4, 5, . . .

into just the even numbers

2, 4, 6, 8, 10,

which seems to suggest that there are just as many counting numbers as there are even numbers, although the even numbers are evidently only some of the counting numbers, since the counting numbers include also the odd numbers, 1, 3, 5, which are not in the set of the even numbers. This paradox greatly puzzled thinkers in late antiquity and the middle ages, and was only resolved in the Nineteenth Century by distinguishing the equality generated by one-one correlations from that generated by set-inclusion. [back](#)

from David Miller, University of Warwick. Date: Thu, 14 May 1998 13:30:10 +0100 (BST)

Dear John

Almost by chance I came across your two talks on the Web. Since they are clearly designed for a general audience, and since I teach this term a short course on the theme *The Liar to Gödel* I am moved to make a few critical comments, not on the principal thesis but on the details. I hope that you do not mind.

in I You do not mention ' (successor) or 0 in addition to the operations of + and x, and I wonder if that is deliberate. What you say here is not exactly wrong, but it is a little misleading. By Presburger's theorem arithmetic with + and ' is decidable, and Skolem showed that arithmetic with x

alone is decidable. If ' is added, addition becomes definable by $i + j = k$ iff $(i' \times k'')' \times (j' \times k'')' = ((i' \times j')' \times (k'' \times k''))'$ (Boolos & Jeffrey, 3rd edition, p.219). Presumably we can define 1 in arithmetic with + and x by $k = 1$ iff $(\forall i) i \times k = i$, and hence define $i' = i + 1$. It is not, however, quite correct to say that Gödel's theorems apply to 'every reasonable mathematical system'. They do not apply to geometry, whose decidability was proved by Tarski.

In VII You are right, of course, that the exact import of the Gödel sentence may depend on the system of Gödel numbering. But given that all useful systems of numbering are primitive recursive, and hence primitive-recursively intertranslatable, does it not follow that all such Gödel sentences are actually equivalent within Peano arithmetic? There are, of course other undecidable sentences that are not equivalent to any sentence of the form "I am not a theorem".

Kind regards - David Miller

Dear David,

Thank you very much for your E-mail, which I found waiting for me on my return last night. It is always very valuable to have feedback and criticism, and I am grateful to you for taking the trouble to query dubious points.

The omission of Presburger and Skolem was deliberate. It is quite surprising that arithmetic with + alone, and arithmetic with X alone, should be decidable, but it would only complicate the account without (as far as I can see) illuminating the main point. For the same reason I did not deal with successor: almost everyone is familiar with + and X, but only one in a thousand has heard of successor.

The omission of Tarski and geometry was not deliberate, but an oversight. I ought to have chosen a phrase which covered most of mathematics, but did not claim the lot.

I will print at the end of this a passage from a book on the foundations of mathematics, which I hope will forthcome soon.

In your comment on VII I am not clear what you mean by 'equivalent'? All I wanted to get across is that there is not just one, rather *recherché*, wff that is undecidable in a given system, but lots. They may be equivalent in some sense, but they will be making different arithmetical claims about different numbers.

Thank you v. much for writing.

Best wishes

John

From: David Miller, University of Warwick Date: Mon, 18 May 1998 12:25:05 +0100 (BST) We largely agree. That's good. One or two rejoinders.

You write:

==> "VII I am not clear what you mean by 'equivalent'? All I wanted to get across is that there is not just one, rather *recherché*., wff that is undecidable in a given system, but lots. They may be equivalent in some sense, but they will be making different arithmetical claims about different numbers."

I mean equivalent within PA. Of course there are infinitely many undecidable sentences of PA no one of which is equivalent (within PA) to any other. This is not anything to do with the different ways of coding. For fix some system of Gödel numbering. Let G be the (unique) sentence that the diagonal lemma produces for PA: G says "G is not a theorem of PA". Since G is undecidable in PA we can now apply the diagonal lemma to PA + G. This produces a new Gödel sentence G*. And so on. Clearly, G and G* (and G** and G*** and ...) are not equivalent, either in PA or in PA + G. (G* is not a theorem of PA + G, plainly; *a fortiori* it is not a theorem of PA alone.) This has nothing to do with the use of different systems of coding, and all to do with the fact that PA is essentially undecidable [no consistent extension is decidable].

In other words, I quite agree with your conclusion, but I think that you attribute it to the wrong cause.

All good wishes - David

Dear David,

We both agree that there are lots of undecidable sentences in PA. I still maintain that this can be established by reference to different coding schemes---but concede that your argument is a better one (deeper; more illuminating). In my [Minds, Machines and Gödel](#) I used the infinite sequence G and G* and G** and G*** and ... to fox the mechanist, and should have used them to make the general point of there being an infinite number of undecidable sentences in any system of PA.

Your criticisms of my more technical paper I will incorporate [there](#). Again, many thanks

John

from ch.8, section 6, of *The Conceptual Roots of Mathematics*, which I hope will see the light of day soon.

Rather surprisingly, neither addition by itself nor multiplication by itself is enough. Presburger has shown that if we have only addition but not multiplication, the theory *is* complete and decidable. Similarly Skolem showed that if we have only multiplication but not addition, the theory is, again, complete and decidable. Even more surprisingly Tarski has shown that geometry and the elementary algebra of real numbers, *with* addition and multiplication, but *without* the general notion of natural number, is complete and decidable.¹

These results are surprising, and call for some explanation. The reason why Gödel's theorem does not apply is that in these theories we are thinking of the numbers in some other way--- *e.g.* as an infinite Abelian group with addition as the composition function: they are not *counting* numbers, an endless succession of individually distinct entities, capable of being used for coding without ever being in any danger of running out. Once we have the natural numbers as counting numbers, we are subject to Gödel's theorem, because there is a potential infinity of natural numbers, and Dedekind-infinite sets can be correlated with a proper subset of themselves. But we need only a potential, not an actual, infinity of natural numbers. Gödel's theorem holds not only of Peano Arithmetic, but of the simpler *Sorites* Arithmetic. Essentially, that is, we can address Gödel's argument to a computer. We do not need to invoke the hand-waving arguments of Chapter 6 to avail ourselves of the principle of recursive reasoning, in order to prove Gödel's theorem: it applies even within the austere limitations of *Sorites* Arithmetic, with no commitment to any actual infinity.

1. M.Presburger, '"Über die Vollständigkeit eines gewissen Systems der Arithmetik ganzer Zahlen, in welchem die Addition als einzige Operation hervortritt', *Sparawozdanie z I Kongresu matematyk\ow kraj\ow slowianskich, Warszawa, 1929, Warsaw, 1930, pp.92-101, 395. T.Skolem, '"Über einige Satzfunktionem in der Arithmetik', *Skifter Utgitt av Det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo, I. Mat.-Naturv. Klasse, 1930, no. 7, Oslo, 1931. These and other results are conveniently summarised by Geoffrey Hunter, *Metalogic*, London, 1971, p.260.**

last revised May 23, 1998

A Simple Exposition of Gödel's Theorem (*)

J.R. Lucas

Fellow of [Merton College](#), Oxford
Fellow of the [British Academy](#)

In October 1997 I was asked to join in a discussion of the Gödelian argument at an undergraduate philosophy club in King's College, London; and I was asked to preface it with a very simple exposition of Gödel's (first) Theorem at a level at which first-year students could understand. Although there are many excellent accounts of Gödel's Theorem, I think it worth making accessible this very simplified account. It is over-simplified, but it may help readers to grasp the outline of the argument, before going on to fuller accounts.

Let me start with some autobiography. I was 17, a member of the school essay society, listening to a paper by the form atheist, who was putting forward a fairly abrasive version of reductive materialism. We were just blobs of protoplasm, bits of the primaevial slime that had evolved a bit, but still essentially a cocktail of carbon, hydrogen, oxygen and nitrogen. He was very persuasive. But then, I wondered, what did he think he was doing? Was he just trying to manipulate us, to program our nervous systems to go along with his opinions? No; he claimed to be in the right, to have reason on his side, to be pointing pout to us where the truth lay. But how could this be so, I asked, on his assumptions? If he was right, what we did, including what we said and what we thought, was completely determined by the material in our bodies and environment, and the laws of chemistry and physics that lay down what their movements and reactions must be.

It is an argument that has often come to me since, when I have heard people arguing against reason, and making out that all our apparent reasoning is merely the effect of our hormones, our infantile neuroses, or the economic interests of our class. In each case I counter that the very attempt to argue rationally belied materialism, Freudianism, or Marxism. It is a special case of a more general argument that has wide application in philosophy. When I started philosophy, Logical Positivism was very much in vogue, and my tutor tried hard to get me to believe the Verification Principle. So I asked him whether it was a tautology, perhaps showing some new meaning being given to 'proposition', or 'meaningful', so that only some selected instances could be accorded the favour of being thus described. He said No. Was the Verification Principle, then, an empirical proposition, discovered by careful research in which lots and lots of propositions had been examined, and none found to be meaningful except those that were analytic or empirical. He admitted, albeit a trifle reluctantly, that no such research had been carried out. In that case, I concluded triumphantly, the Verification Principle, if it were true, was itself meaningless, hoist by its own petard. He did not think it a very good argument, and told me to try harder to believe. But I thought it was a very good argument, and still think so, and regard it as one of the few arguments available to a philosopher when thinking about metaphysics, at a level of abstraction where most arguments fail to engage. See what it says about itself. Often it seems to be undercutting itself, cutting off the branch on which it is sitting, so to speak. It is silly to climb a ladder which is due to be thrown away when you have climbed it. Safer, and much more sensible to stay on the ground until one has found a destination which does not make out that really it is inaccessible.

I first heard of Gödel's Theorem in June 1948, when I had taken Maths Mods, and was wanting to change to Greats. I was told that there was some weird bit of mathematics involving prime numbers which was very strange. I suppose I had been trying to formulate my argument against materialism. Nine years later I was able to go to Princeton to study mathematical logic properly, and on my return tried out my argument on colleagues at Cambridge, then in a paper in 1959 to the Oxford Philosophical Society, which was finally published in 1961.

Gödel's argument is self-referential. It is a development of the Epimenides paradox, known to St Paul. Epimenides was a Cretan and said that All Cretans were Liars. A modern version would be a backboard on which was written:

This statement is false

In this crude form we should not take it very seriously, any more than the ancients did Epimenides. One obvious flaw, pointed out by Gilbert Ryle, is that the 'this' fails to refer properly. 'This statement': which statement? It refers to a statement that is still in course of being made. We don't know what the statement is that is being referred to until the statement has been completed, but it cannot be completed until the reference is made out properly. If we try to make sense of it, we get into a loop: 'This statement, namely 'This statement, namely 'This statement, namely 'This statement, namely'' Gödel circumvented Ryle's objection. He found a way of referring to well-formed formulae of formal logic which was independent of token-reflexive (or indexical) terms, such as 'this'. Formal logic has relatively few symbols, and to each of these Gödel assigned a number. He then could code a string of symbols by taking the odd prime numbers in order, and raising each to the power of the corresponding symbol. Thus if we want to refer to

$(p \vee p) \rightarrow p$

and numbers assigned are

4 7 6 7 5 8 7

the number for the string is

$3^4 \cdot 5^7 \cdot 7^6 \cdot 11^7 \cdot 13^5 \cdot 17^8 \cdot 19^7$

This is an enormously big number, but it is just a number, and in principle we could refer to a well-formed formula by a single number. Instead of working out

$3^4 \cdot 5^7 \cdot 7^6 \cdot 11^7 \cdot 13^5 \cdot 17^8 \cdot 19^7$

let me pretend that it comes to 1729. Then it might be possible to write down, in a Ryle-proof manner

1729 - - - - - Well-formed formula no. 1729 is false

or, equivalently

1729 - - - - - Well-formed formula no. 1729 is not true

In order to do that, of course, we should need to be able to have all the terms in wff no. 1729 expressed in formal logic. Obviously 'not' can be. Hence, Tarski argued, 'true' cannot be, or we should be landed in a contradiction.

Formal logic cannot, on pain of inconsistency, contain a (meta-logical) predicate of well-formed formulae with the properties of 'true'

or

'True' cannot be fully represented in formal logic

Tarski's Theorem

Formal logic is the language of computers. So a very simple version of my thought would be: Computers cannot have a term with the properties of 'true'.

Men do have a term with the properties of 'true'. Therefore men are not computers.

If Pontius Pilate asks one of you 'What is truth?' you can answer 'I can't tell you, if I am only a machine---indeed, if I were, I should not be able even to understand the question.' (Unfortunately, when a tutor asks you, he is not disposed to think that you could tell him what truth is; nor even to understand the question.)

Instead of simply going for this negative conclusion, Gödel massaged truth, to represent it in formal logic so far as possible. Truth itself cannot be represented, but *provability-according-to-the-rules-of-formal-logic* can. What is a proof in formal logic? It is a sequence of well-formed formulae, starting with axioms, ending with the well-formed formula to be proved, with each successive step being a well-formed formula that follows from its predecessor according to some explicit rule of inference. So what Gödel needed to do was to code not just well-formed formulae---strings of symbols---but strings of well-formed formulae---strings of strings of symbols. But this can be done in essentially the same way as before, using this time not just the odd prime numbers, but 2 as well. Then a sequence of well-formed formulae can be expressed by an even number, and a putative proof of well-formed formula no.1729 would look something like

$2^{105} . 3^{231} 1873^{1729}$

To give a proper definition of a formal proof, Gödel needed to specify the axioms, and to formulate precisely the requirement that each well-formed formula was either an axiom or followed from earlier members of the sequence in virtue of one of the rules of inference. And having done this in meta-logical terms, he needed to show that granted his coding system, these requirements could be represented as arithmetically definable properties of numbers. It was a mammoth task, and took pages and pages of detailed working. But he managed it, and was able to define a relation between numbers which obtained just in case the first (even) number was the Gödel number of a proof-sequence which was in fact a valid proof of the well-formed formula whose Gödel number was the second number in the relation. That is to say, there is a very complicated relation between numbers, $Pr(x,y)$, which can be defined in terms of addition and multiplication, and holds when y is the Gödel number of a particular well-formed formula, and x is the Gödel number of a sequence of well-formed formulae which constitutes a proof of y . And then, generalising, he could have a general provability predicate which used the existential quantifier, and said just that there was a number which was the Gödel number of a sequence that was a proof of the well-formed formula whose Gödel number was the second number. So the well-formed formula, $(\exists x)Pr(x,1729)$ holds when there is a proof of the well-formed formula whose Gödel number is 1729, and conversely $\neg(\exists x)Pr(x,1729)$, holds when there is no proof of the well-formed formula whose Gödel number is 1729.

These two manoeuvres enable Gödel to refer to well-formed formulae by numbers, and to represent provability as a property of numbers definable in terms of the simple arithmetical operations of addition and multiplication, though the definitions are themselves very complicated. It remains to achieve *self-reference*, to find some Gödel number, 1729 as we have supposed for the sake of brevity, where wff no. 1729 turns out to *be* the wff $\neg(\exists x)Pr(x,1729)$ How can Gödel achieve this? He does it by means of a "diagonalization operation", like those used by Cantor to prove the non-denumerability of the continuum.

Cantor argues by *Reductio Ad Absurdum*. Suppose we could arrange all the real numbers between 0 and 1 in a denumerable list. The list would then look like

0.a₁₁a₁₂a₁₃a₁₄a₁₅a₁₆a₁₇a₁₈a₁₉

0.a₃₁a₃₂a₃₃a₃₄a₃₅a₃₆a₃₇a₃₈a₃₉

$0.a_{41}a_{42}a_{43}a_{44}a_{45}a_{46}a_{47}a_{48}a_{49} \dots$
 $0.a_{51}a_{52}a_{53}a_{54}a_{55}a_{56}a_{57}a_{58}a_{59} \dots$
 $0.a_{61}a_{62}a_{63}a_{64}a_{65}a_{66}a_{67}a_{68}a_{69} \dots$
 $0.a_{71}a_{72}a_{73}a_{74}a_{75}a_{76}a_{77}a_{78}a_{79} \dots$
 $0.a_{81}a_{82}a_{83}a_{84}a_{85}a_{86}a_{87}a_{88}a_{89} \dots$

where each of the a_{mn} is a digit 0,1,2,3,4,5,6,7,8,9.

Cantor then shows that there is a real number between 0 and 1 that has been left out, contrary to hypothesis.

Let b_{mm} be 1 if a_{mm} is 0, and 0 otherwise. Consider the number

$0.b_{11}b_{22}b_{33}b_{44}b_{55}b_{66}b_{77}b_{88} \dots$

It cannot be first on the list because b_{11} is different from a_{11} , nor second because b_{22} is different from a_{22} , nor third, nor fourth, nor anywhere on the list because it will differ on the diagonal from that one. So not all the real numbers between 0 and 1 were on the original list, contrary to hypothesis.

Gödel used a similar technique to devise a well-formed formula which used a negative existential quantifier to say that a certain (very large) number did not have a carefully constructed arithmetical property, where the very large number turned out to be the Gödel number of the well-formed formula itself, and the carefully constructed arithmetical property was the one possessed by the Gödel numbers of wffs that were unprovable in the given system. The essential move is to take a two-place predicate, $F(m,n)$, and then consider the case where $m=n$, thus converting the two-place predicate into a somewhat peculiar one-place one.

Let me wave my hand over the enormous amount of careful working needed to achieve this in a water-tight fashion, and claim that we have achieved self-reference.

wff no.1729- - - - - 'wff no.1729 is unprovable in the system'

But then it must be true. Otherwise, if it were false, then wff no.1729 is not unprovable in the system, that is wff no.1729 is provable in the system; so the system is proving a false well-formed formula, and is fundamentally unsound. So provided the system---i.e. ordinary elementary arithmetic---is OK, it contains some well-formed formula, wff no.1729 as we have pretended, which is true and unprovable in the system.

I then gave a brief account of the central Gödelian argument against mechanism as in [Minds, Machines and Gödel](#) and Dr Gillies replied, putting forward Benacerraf's objection ([God, the Devil and Gödel](#), *The Monist*, 1967, pp. 9-32.) that the account of one's mind might be undiscoverable. See D.A.Gillies, *Artificial Intelligence and Scientific Method*, Oxford, 1996, pp.142ff. and [The Gödelian Argument: Turn Over the Page](#), pp.5-6; and gave his own 'political' account, as in D.A.Gillies, *Artificial Intelligence and Scientific Method*, Oxford, 1996, pp.151ff.

There is a much fuller, but still comprehensible, account in Ernest Nagel and James R. Newmann, *Gödel's Proof*, New York, 1958, London, 1959 Long ago, I found P.J Fitzpatrick, 'To Gödel via Babel', *Mind*, LXXV, 1966, pp.332-350 very helpful.

There are now useful expositions in Roger Penrose, *The Emperor's New Mind*, Oxford, 1989; *Shadows of the Mind*, Oxford, 1994 which put forward the Gödelian argument against mechanism fully and carefully.

Notes

(*) For the copyright of the papers of J.R. Lucas see <http://users.ox.ac.uk/~jrlucas/> [back](#)

Guest Editor's Preface

Introduction to Lucas's argument against Mechanism by means of Gödel's Incompleteness Theorem (*)

Barbara Giolito

Dipartimento di Filosofia
Università Piemonte Orientale 'A. Avogadro', Vercelli

With this issue, Etica & Politica / Ethics & Politics intends to offer homage to John Randolph Lucas, one of the most significant contemporary philosophers, by presenting the debate about Mechanism raised in the second half of the Nineteenth Century as a consequence of some very relevant articles proposed by Lucas. Lucas suggested for the first time in "Minds, Machines, and Gödel" - an article published in Philosophy, XXXVI during 1961 - the possibility of proving the fallacy of any Mechanist position, by showing the existence, for every machine, of a true sentence recognizable by human beings but not by the machine itself: this article was followed by many replies and it has therefore produced interesting disputes between Lucas himself and other philosophers.

Every article proposed in this issue has been already published in other reviews: with regard to this we would like, first of all, to thank authors and reviews that have given us the authorization to reproduce such articles, in particular the British Journal for the Philosophy of Science and I. J. Good for Human and Machine Logic, The Monist and P. Benacerraf for God, the Devil, and Gödel, Philosophia and A. Hutton for This Gödel is killing me, Philosophy and D. Coder for Gödel's Theorem and Mechanism, and again Philosophy and D. Lewis for Lucas against Mechanism. As underlined, this presentation does not aim to propose new papers but to make previously published papers more easily accessible by means of a unitary issue. Moreover we present a recent interview with Lucas, whereby we try to clarify some interesting but controversial questions concerning the use of Gödel's Incompleteness Theorem against Mechanism; with reference to this interview, we would like to conclude with a particular thanks to Lucas himself for his kindness and for his permission to reproduce the articles here presented.

My own thanks to those who have given me the possibility of contributing to this project: in particular Pierpaolo Marrone who offered me the opportunity of writing for Etica & Politica / Ethics & Politics, Diego Marconi for his organization of my PhD course, and Michele Di Francesco, Paolo Casalegno and Piergiorgio Odifreddi who helped me during the study of this subject.

The nineteenth century sees a revival of the debate about the possibility of analysing the human mind's operations with the models of Mechanicism and, thanks to the evolution of computing science, of interpreting human thought by means of the analogy with particular kinds of software. In the attempt to contrast these aims, very different arguments have been used; the most interesting ones have been developed thanks to the significant results of contemporary logics.

In this context we can find a good number of remarkable and important articles written by Professor John Randolph Lucas: in his opinion it is possible to find interesting answers to ethical problems – such as the impossibility of reducing the human mind to a sort of computer's program – and also to different subjects such as mathematics and logics. He tries indeed to maintain the difference between human thought and computers' work by means of the Incompleteness Theorem, one of the most important results of contemporary logics, demonstrated by Kurt Gödel in 1931 and presented in 'Über formal unentscheidbare Sätze per Principia Mathematica und verwandter Systeme I'(1).

In the Lucas's opinion, there is at least one sentence whose truth a rational human being can see and a computer is on the other hand incapable of finding and such a fact can be pointed out by means of the Gödel's first theorem: this theorem proves – for every formal system consistent and powerful enough – the existence of a formula that can be expressed in the system and recognised as true by human beings, but that can't be demonstrated by the system itself. Considering that a computer is constituted by nothing else than an implementation of a formal system by a physical machine and that the work of every machine can be expressed by a formal system, it is possible to maintain – in Lucas's view – that for every computer and, in general, for every machine there is a sentence that can be formulated by the language of that computer or machine but that can't be proved by it: at the same time we can see the truth of this sentence by following the argument outlined by Gödel in his theorem. If, for every machine, a sentence exists about which we (human beings) can state something that the machine can't, it is possible to conclude that no machine and no computer can be able to reproduce human thought and therefore that human thought is something different from the work of any machine or computer.

A formal demonstration of the Incompleteness Theorem is far too complicated and technical for this context, but we can try to understand the general method of its development by means of an informal argument that can be compared with that theorem: the liar's paradox. Lets suppose that someone states 'What I am asserting is false': if what he's saying is really false, it is false that what he is saying is false and so what he's asserting is true; on the other hand, if what he's asserting is true, it is true that what he's saying is false; in any case the statement produces a contradictory conclusion. The contradiction is due to the fact that the statement is auto-referencial: one of the most interesting aspects of the argument developed by Gödel consists in reproducing an argument from a point of view which is very similar to this one, although he substitutes the concept of 'truth' with the concept of 'provability'. As for the possibility of expressing meta-mathematical assertions inside arithmetic itself, Gödel creates an arithmetical sentence asserting its non-provability within the system (lets call it 'gödelian sentence' of the system); the demonstration of the non-provability of this sentence is carried out with logical instruments, thus proving that if this sentence can be demonstrated inside the system the system itself is not consistent (2), however the truth of the sentence - that can't be proved in the system as it is showed by the demonstration just mentioned - is intuitively derivable: the sentence asserts indeed its own non-provability and, because its not-provable, is exactly what it has already verified: if a human being can understand such a demonstration he can also recognise the truth of the sentence.

Therefore, according to Lucas, for every formal system - and for every possible machine (since a machine is nothing else than the concrete realisation of a formal system) - we can find a sentence not provable inside the system (and therefore not provable by the corresponding machine), but whose truth we are able to recognise if we use the argument conceived by Gödel. In Lucas opinion such a use of Gödel's first theorem can represent a good argument against the attempts of maintaining a Mechanist position: Lucas does not intend to suggest that his argument must to be interpreted as a complete and invincible demonstration against every form of Mechanism, but that it can be a good scheme of argument against those who maintain the truth of Mechanism. Mechanism, in all of its various forms, affirms that there is a machine at

least capable of reproducing what human beings are able of doing with their reasoning: nevertheless human beings are in principle able of recognising the truth of the gödelian sentence for any formal system and therefore they are able of recognising the truth of the gödelian sentence for any machine, truth that the corresponding formal systems and machines cannot reach. Therefore, for every machine, we can identify a sentence whose truth we are able of recognising but that the machine itself cannot recognise, thus – for every machine – there is a task that a human being can do, at least in principle, but that a machine cannot: for this reason we can maintain that, if for any machine there is a task impossible for it but possible for a human being, human thought cannot be reduced to the operations of a machine and therefore Mechanism is wrong.

In reply to the defenders of Mechanism, who suggest that for every machine M there is a machine more powerful than M capable of proving the gödelian sentence for M, Lucas responds that also for this new machine there is a sentence – the gödelian sentence for this new machine – that can be recognised as true by human reasoning but not by the machine itself, and so for any more and more powerful machines, capable of demonstrating the gödelian sentence for less powerful machines but not for themselves. On the other hand, a representative of Mechanism could suggest that neither machines nor human beings are capable of seeing the truth of the gödelian sentence for the most interesting formal systems and related machines, because this truth depends on their consistency and on another important theorem - Gödel's second theorem - which shows that for every formal system, powerful and consistent enough, it is not possible to prove its consistency within the system itself. Therefore, for systems of this kind, we can only suppose that their gödelian sentence is true but we can never confirm this hypothesis. Nevertheless, in Lucas opinion, it is not correct to maintain that - in general - we are not able of proving the consistency of a formal system: the only requirement of Gödel's second theorem is that such a consistency can't be demonstrated within the system itself, not that it can't be formally demonstrated in any way. A convincing proof of Peano's arithmetic – for instance – is formulated by Gentzen by using transfinite induction: thanks to Gödel's second theorem we know that we can't prove the consistency of Peano's arithmetic by means of its axioms and rules, but such a theorem does not prevent us from obtaining a demonstration of consistency for this systems by applying to principles external to the system itself. Moreover, although Gödel's second theorem shows that we cannot demonstrate the consistency of a formal system within that same formal system, we can in many cases argue for its consistency by means of wider and more general considerations (if we really suppose that formal systems expressing mathematics and arithmetic are inconsistent, we must indeed abandon not only these fields but also all the scientific subjects correlated to them, that is the great majority of our scientific knowledge).

In Lucas's opinion, from the a. m. analysis of Gödel's Incompleteness Theorem we obtain a new and powerful tool against Mechanism: the importance and peculiarity of the argument suggested by Lucas consist in developing from the analysis of rational mental faculties, that is mathematical operations, a characteristic that differentiates Lucas's proposal from the already diffused arguments against Mechanism that refer to other human ability such as fantasy, creativity, artistic ability and so on, hardly reducible to some formal and mechanic process.

Note

(*) For the copyright of the papers of J.R. Lucas see <http://users.ox.ac.uk/~jrlucas/> [back](#)

(1) K. Gödel, *Über formal unentscheidbare Sätze per Principia Mathematica und verwandter Systeme I*, in 'Monatshefte für Mathematik und Physik', 38, 1931. [back](#)

(2) Lets imagine an arithmetical formula G representing the meta-mathematical sentence 'G is not provable': by means of the possibility of expressing meta-mathematical expressions in arithmetical terms, such a formula can correspond to a fixed number h and be equivalent to the sentence 'the formula associated to h is not provable'; it is possible to prove that G is demonstrable if and only if $\sim G$ is demonstrable. We can take a formula $\sim \text{Dim}(x,y)$, representing the meta-mathematical sentence 'the formulas' sequence associated to x is not a demonstration for the formula associated to z ' (where x and z are numbers); we obtain, by adding (x) – that means 'for every x ' – at the beginning of this formula, a new formula $(x)\sim \text{Dim}(x,z)$, corresponding to the sentence 'for every x , the formulas' sequence associated to x is not a proof of the formula associated to z ', that is 'the formula associated to z is not provable'. Lets consider $(x)\sim \text{Dim}[x,\text{sost}(y,13,y)]$, representing 'the formula associated to the number $\text{sost}(y,13,y)$ is not provable', where $\text{sost}(y,13,y)$ means 'the number of the formula obtained from the formula associated to y by substituting the variable associated to 13 whit the number corresponding to y '. We can suppose that the number associated to $(x)\sim \text{Dim}[x,\text{sost}(y,13,y)]$ is n : lets substitute, in this formula, the variable corresponding to 13 - that is y - with n ; we obtain a new formula $(x)\sim \text{Dim}[x,\text{sost}(n,13,n)]$, that we may call G . The number corresponding to this formula is $\text{sost}(n,13,n)$: for G means 'the formula associated to $\text{sost}(n,13,n)$ is not provable', $(x)\sim \text{Dim}[x,\text{sost}(n,13,n)]$ represents the meta-mathematical sentence ' $(x)\sim \text{Dim}[x,\text{sost}(n,13,n)]$ is not provable'. We obtain in this way a formula G asserting its non-provability: G is not formally provable, otherwise its negation – that is $\sim(x)\sim \text{Dim}[x,\text{sost}(n,13,n)]$ – would be equally provable, and so it is true. In fact, if G was provable, there would be a formulas' sequence proving G within arithmetic: lets imagine a number k corresponding to such a proof. The arithmetical relation $\text{Dim}(x,z)$ would have to link k and $\text{sost}(n,13,n)$, so $\text{Dim}[k,\text{sost}(n,13,n)]$ would have to be not only true but also formally provable and from this formula we could deduce – by logic's transformational rules - $\sim(x)\sim \text{Dim}[x,\text{sost}(n,13,n)]$. [back](#)

Morte, natura e tecnica (*)

Federico Ferrari

C'è un tempo per nascere e un tempo per morire... Questo passo dell'Ecclesiaste, che scandisce nella sua estrema nudità e semplicità il ritmo della vita e della morte e il susseguirsi inesorabile delle stagioni e delle generazioni, può ben rappresentare la modalità e la percezione che l'umanità occidentale ha avuto, e in parte ancora ha, della propria esistenza. La vita e la morte, da essa indissociabile, sono state viste e vissute come "cosa naturale", ognuna con i propri tempi, i propri segni distintivi, le proprie paure e certezze. Per millenni la morte è restata immobile, la sua fisionomia ben scolpita nel volto del morente e di coloro che lo accompagnavano nel momento della fine. Solo piccole e quasi impercettibili metamorfosi venivano a modificare un'immagine per tutti riconoscibile e che portava con sé i propri rituali.

1. Breve excursus sulle mutazioni della morte

Philippe Ariès, in un libro divenuto ormai classico, traccia una breve storia della morte in Occidente, arrivando a individuare quattro grandi, anche se non sempre evidenti, fratture, che portarono a una trasformazione dell'atteggiamento dell'uomo davanti alla propria fine. In un primo tempo, durato a lungo, e ancora presente in alcune fasce sociali o in alcune zone geografiche, la morte è vista come *addomesticata*. Il suo luogo è l'intimità delle mura domestiche: si muore dove si è sempre vissuti. La morte non è fonte di particolari paure, non c'è traccia di terrore o disperazione davanti ad essa. Quando i suoi segni si palesano, l'uomo sa cosa l'attende. La più grande follia, ancora per molti secoli, consisterà proprio "nel non vedere che la morte si avvicina".⁽¹⁾ I segni del suo approssimarsi sono naturali, non v'è alcuna indicazione soprannaturale o magica. Per questa concezione della morte, essa si dà come un "riconoscimento spontaneo". Una sopravvivenza di tale atteggiamento può trovarsi nei *Tre morti* di Tolstoj, dove un vecchio giunto ormai alla fine, con tutta naturalezza, a domanda risponde: "La morte mi è arrivata, ecco cos'è".⁽²⁾ Giunto il tempo – *c'è un tempo per vivere...* – il morituro si preoccupa di far sì che tutti i rituali siano rispettati; si predispone alla morte, alla familiarità della morte. Essa è addomesticata, perché parte integrante della vita domestica. La morte è privata, riguarda principalmente i familiari, ma è anche pubblica. Chiunque può rendere visita al morente. Le case sono colme di amici, parenti e curiosi. I vicini, i compaesani, i viandanti: tutti sono coinvolti nella morte annunciata. In questa prospettiva, non solo il funerale e le ultime volontà avevano un loro ruolo nel morire, ma anche le ultime ore o gli ultimi giorni erano caratterizzati da una loro cerimonia specifica che andava rispettata. Era un destino comune che si realizzava. Nella cerimonia mortuaria, ognuno prendeva parte al grande ciclo dell'esistenza. Era l'esperienza della naturalità della vita. La fine era il momento in cui una *hybris* (una forza violenta), indipendente dal singolo, si impadroniva di lui. La comunità riconosceva i segni di questa *hybris* e ne partecipava: il moribondo ne era il simbolo, l'incarnazione visibile a tutti. La morte era quindi solo un momento, un istante in cui si passava da uno stato, di vivi, a un altro, di morti. Ma vivi e morti entravano in un disegno più ampio, dove ognuno era presente. I morti accompagnavano i vivi nel loro cammino verso l'unica Gerusalemme celeste. Colui che moriva era, grazie alla indissolubile unità fra vita e morte, già morto molto prima di morire e vivo anche dopo la morte. La morte dunque, per lungo tempo,

non è stata un'esperienza solitaria, ma piuttosto una delle più importanti esperienze comunitarie.

Tra il XII e il XVII secolo, però, qualcosa muta. L'evento più eclatante è lo spostamento del Giudizio universale dalla fine dei tempi alla fine di ogni singola vita. Se in precedenza il Giudizio, con il quale si sarebbe deciso dell'entrata in Paradiso o della dannazione all'Inferno, era rinviato al tempo escatologico dell'Apocalisse, ora questo tribunale dell'anima si disloca alla fine di ogni vita. Ogni singolo è giudicato per le sue colpe. La morte diviene così, non più un destino collettivo (quello del popolo di Dio), ma l'ultimo capitolo di una biografia. Nasce una letteratura, con i suoi trattati, i suoi classici e le sue leggende. È l'avvento delle *artes moriendi*. Una coltre di entità sovranaturali vengono al capezzale del morente. La Vergine e il buon Dio contendono a Satana e ai demoni l'anima del malato sul letto di morte. Ed egli assiste attonito e impaurito a questo spettacolo, poiché sa che questi illustri visitatori sono lì per giudicare, non solo la sua vita passata, ma il suo comportamento in quest'ora estrema.⁽³⁾ La morte diventa una prova estrema, un'esperienza limite (usando un'espressione che diverrà centrale nel romanticismo e sarà ripresa ancora da Jaspers, ad esempio, nel suo concetto di *Grenz-situationen*, e che certo è presente in un capolavoro della letteratura moderna come *La morte di Ivan Il'ič* di Tolstoj) in cui il senso della propria vita e del proprio morire infine si svelano. L'ultimo istante viene a dare un senso definitivo alla propria biografia. Da qui la drammatizzazione della morte. Il morituro diviene il personaggio principale del proprio "dramma". I familiari diventano comparse, buone per ricordare, per riappropriarsi del proprio passato. Gli altri sono lì per far sì che io possa prendere coscienza di me stesso. Il "sé", infatti, nasce proprio attraverso questa nuova esperienza della morte, da questo essere "rigettati" nella propria interiorità, in un'interiorità che fino a quel momento era persa nel mondo costituito dai suoi riti sociali, ma che ora è lì in me, che sono solo davanti alla mia coscienza e ai suoi giudici. Gli altri non partecipano più della morte – quella morte che per millenni non era stata *mia* ma di tutti – ma guardano estranei, a loro volta rispecchiati dallo spettacolo di *un* morente. È la nascita del soggetto: la scoperta della *morte di sé*.

Leggendo con attenzione, si possono trovare pagine esemplari di una tale mutazione del rapporto con la morte nel Benjamin de *Il dramma barocco tedesco*. Il *Trauerspiel* è infatti la "rappresentazione luttuosa", il luogo in cui la morte viene rappresentata secondo una nuova sensibilità. In esso il lutto, ciò che rompe e spezza, trova modo di esprimersi.⁽⁴⁾ Ogni personaggio è diverso dagli altri, ha una propria personalità, non partecipa di un unico destino o vi partecipa sempre a partire dalla propria soggettività. Il *Trauerspiel* è infatti il trionfo della soggettività e della sua allegoria. La morte, per parafrasare quel che scrive Rosenzweig nella *Stella della redenzione*, permette di far risuonare una medesima nota, il sentimento del proprio Sé, anche se le ipseità non si incontrano, non partecipano più direttamente della morte universale e anonima.⁽⁵⁾ Ma questo risuonare comune, nell'assenza e nel vuoto della morte, non può essere che allegorico, essendo l'allegoria "più tenacemente radicata là dove la caducità e l'eternità si scontrano direttamente".⁽⁶⁾ E dove, più che nella morte, finitezza e infinito si toccano? L'allegorizzazione della morte, la perdita del suo carattere simbolico, che si esprimerà per mezzo delle innumerevoli rappresentazioni macabre, i *Trionfi della morte*, l'iconografia di teschi e scheletri, il culto dei cadaveri, ecc., sarà comunque un estremo tentativo di resistere all'annichilimento. Se la morte, in questa nuova prospettiva, è l'acquisizione e la subitanea perdita del sé, e di conseguenza la scomparsa di un destino collettivo segnato dalle leggi della natura, allora dobbiamo constatare che tramite l'allegoresi l'Occidente cerca di conservare ancora la possibilità della salvezza. La morte, ridotta a un'inerte cosalità, e dunque ad allegoria della vanità della vita e dell'onnipotenza della morte, è il segno rovesciato di una volontà di resurrezione. L'allegoria è l'ultimo baluardo per donare, sotto la sua apparente oscurità e insensatezza, un'estrema possibilità di senso. Benjamin scrive:

Sarebbe infatti come misconoscere l'allegorico voler separare quel patrimonio di immagini in cui ha luogo questo balzo nel regno della salvezza da quell'altro, cupo, che significa morte e inferno. Perché proprio nelle visioni dell'ebbrezza dell'annientamento, in cui tutto ciò che è terrestre precipita trasformandosi in un campo di macerie, si sviluppa non tanto l'ideale della profondità allegorica quanto il suo limite. Lo sconcolato groviglio delle raccolte di scheletri che si ritrova quale schema delle figurazioni allegoriche in migliaia di stampe e di descrizioni dell'epoca non è soltanto il simbolo della vanità di ogni esistenza umana. La caducità è in esse non soltanto significata, allegoricamente rappresentata, quanto, a sua volta significante, offerta come allegoria. Come l'allegoria della resurrezione. Alla fine, nelle raffigurazioni della morte del barocco, la concezione allegorica [...] si ribalta. [...] Il cultore dell'allegoresi si ridesta nel mondo di Dio.(7)

Il vuoto e la desolazione solitaria dell'allegoresi della morte si trasformano in pegno estremo di resurrezione. La morte è vinta, rientrando a far parte del disegno di Dio. Il soggetto sprofonda assieme alle sue paure, nate dall'insensata volontà di vivere soggettivamente ciò che non lo è (la morte), lasciando così spazio, ancora una volta, al destino e all'inesorabile corso della natura. L'allegoria mostra proprio questa follia: l'uomo non ha nessun arbitrio sulla morte, poiché questa è il suo limite insuperabile.

Con l'avvento del XVIII secolo, sconvolto da una parte dalla Rivoluzione e dai Lumi e dall'altra dal sorgere dell'ideologia romantica, la situazione muta ancora, ma non di molto. È la morte *dell'altro* a venire in primo piano: è il fiorire del culto dei morti e dei cimiteri, l'atmosfera neogotica, i temi erotico-macabri, morbosi e scabrosi. La morte come rottura, come irruzione dell'irrazionale, del crudele. Per averne un'idea si pensi a Sade, o al momento fatale come lo intendevano i romantici, o alla "pletora della morte" descritta da Georges Bataille nell'*Erotismo*. Si è di fronte, quasi, a un compiacimento della morte, a una sua estetizzazione. La morte come impossibile, come fascino del tremendo, così ben narrato nei romanzi delle sorelle Brönte. Il momento finale dell'esistenza rientra in un ciclo cosmico, in una lotta eterna tra forze sotterranee. In un certo qual modo, la morte è di nuovo sottratta al singolo, poiché il singolo si perde in essa, è penetrato da essa. Ma tutto ciò non porta a una nuova socializzazione della morte. I familiari che, come abbiamo visto, erano diventati semplice comparse nel grande dramma individuale del soggetto nascente e morituro, restano al margine ma in modo diverso. Essi non partecipano alla cerimonia del morire, come neppure guardano attoniti il moribondo che lotta per la propria anima, ma divengono i testimoni testamentari di colui che muore. Il moribondo diventa un personaggio secondario, la morte è la *morte d'altri*. Dunque, mentre fino al XVIII secolo la morte riguardava esclusivamente colui che vedeva ineluttabilmente il suo volto venirgli incontro, ora essa si diffonde in ogni dove mentre il morituro ne viene espropriato. Sono gli altri, i familiari, a divenire i protagonisti. Il moribondo è oggetto di attenzioni, in quanto è incapace di accudire se stesso. La sua condizione non è più quella di uomo, ma piuttosto di colui che non può più decidere di sé. Ad altri è demandata ogni decisione. Il morituro comincia a perdere la sua peculiarità di soggetto: essendo l'esperienza della morte la modalità più profonda di ek-stasi, di uscita fuori di sé. Egli diventa, piuttosto, un oggetto: oggetto di cure, ma anche oggetto della morte che misteriosamente si impossessa di lui, mostrando il mistero delle forze della natura. Una tale visione della morte non trova riscontro tanto in una rinascita di antichi temi cristiani quanto nella visione romantica di un panteismo cosmico, di cui la morte sarebbe il culmine, e nell'opposta, ma anche complementare, visione positivista della natura, dove la morte diventa un oggetto di studio da sezionare e sviscerare nei suoi misteriosi meccanismi. Entrambi, romanticismo e positivismo, seppur in modo diverso, espropriano il soggetto della propria morte, per inserirla in un ciclo cosmico e naturale che sovrasta il singolo uomo. È l'"ineffabile natura" – secondo un'espressione di Novalis ma che potrebbe essere tanto di un romantico quanto di un positivista – ad impadronirsi della morte.(8)

Sono quelli qui sommariamente delineati, dunque, i primi tre grandi, seppur sfumati, mutamenti che hanno modificato il rapporto tra uomo e morte in Occidente. Eppure, pur riscontrando delle reali fratture storiche, occorre anche dire che in tutti questi atteggiamenti, certo diversi tra loro, si può rilevare almeno un elemento comune: la morte vi è sempre concepita come un evento naturale. Sia che riguardi la partecipazione a un destino collettivo, sia che divenga la drammatizzazione della formazione del soggetto, sia che si trasformi nella “rottura” che mostra le leggi nascoste e oscure del cosmo, la morte ha rappresentato l’inevitabile destino naturale dell’uomo. L’uomo, in quanto parte della natura, esperisce nella morte il senso stesso del proprio essere. L’essenza umana è mortale, proprio in quanto naturale. Ariès, scrive:

la socializzazione [in cui la morte era immersa] non separava l’uomo dalla natura, sulla quale egli non poteva influire, se non attraverso il miracolo [così presente nella cultura barocca]. La familiarità con la morte è una forma di accettazione dell’ordine naturale, accettazione insieme ingenua nella vita quotidiana, e dotta nelle speculazioni astrologiche.

L’uomo subiva, con la morte, una delle grandi leggi della specie e non pensava né a sottrarvisi, né ad esaltarla. L’accettava semplicemente, appena con quel tanto di solennità che bastava a contrassegnare l’importanza delle grandi tappe, che ogni vita doveva sempre superare.⁽⁹⁾

2. *L’ultima trasformazione*

Se quelle appena descritte sono state le grandi, anche se più o meno marcate, metamorfosi della morte, cosa accade con l’avvento del nostro secolo? Cosa si mostra in modo sempre più evidente? E cosa fa sì che si possa dire, a giudizio di tutti gli storici della morte, che nel nostro secolo l’atto di morire muta, e radicalmente? Per tentare una risposta, cerchiamo di osservare quello che ci circonda.

Lentamente la morte si sposta, si disloca. Non si muore più in casa, come per secoli era successo. La malattia aveva sempre avuto il proprio humus naturale nella famiglia, nella vita domestica che circondava il malato. Alla famiglia erano affidate la “dolcezza delle cure spontanee, testimonianza d’affetto, desiderio comune di guarigione, [e] tutto concorrevano ad aiutare la *natura* che lotta contro il male e far giungere il male stesso alla verità”.⁽¹⁰⁾ Ora, invece, la degenza di quella malattia che può portare alla morte, e in particolare l’atto del morire, la fase terminale, si spostano all’interno dell’ospedale, all’interno di quel “luogo artificiale” che è l’ambiente ospedaliero. Ma la grande mutazione consiste non tanto nell’assurgere dell’ospedale a luogo di cura della malattia mortale quanto nel configurarsi della struttura ospedaliera come luogo precipuo della morte e del morire: è lì che si va a morire. La morte è tenuta sotto controllo dal personale medico ospedaliero. Le cure di quest’ultimo diventano imprescindibili. Il medico, sempre più, decide, attraverso la somministrazione o la non somministrazione di determinati medicinali, della vita o della morte del paziente. La morte viene a dipendere, in modo ormai evidente, da un sapere tecnico, quello della medicina. Come scrive Ariès, “la morte [nel ’900] è un fenomeno tecnico ottenuto con l’interruzione delle cure, cioè, in modo più o meno confessato, con una decisione del medico e dell’*équipe* ospedaliera [...] la morte è stata scomposta, frazionata in una serie di piccole tappe di cui, in definitiva, non si sa quale sia la morte vera, quella in cui si è perduta la conoscenza, o quella in cui è venuto meno il respiro...”.⁽¹¹⁾ Anche a partire da queste parole, il passaggio è evidente: la morte entra nell’epoca della tecnica dispiegata in tutta la sua potenza.

Questo passaggio, però, è stato, come quasi sempre accade, graduale. Di primo acchito, si può farlo risalire almeno al secolo precedente. Foucault ne ha descritto suggestivamente le prime figure nel suo già citato libro sull’origine della medicina moderna dal titolo *Nascita della clinica*, dove lo studio della malattia e della morte passa gradualmente da una dimensione “naturale” ad un’altra “clinica” che disseziona, divide, analizza seguendo le nuove tecniche

dell'anatomia patologica. Tutto il libro di Foucault non fa che mostrare quanto sia esatto parlare, come fa ad esempio Ariès, di un'estrema e inaudita metamorfosi della morte, anticipandola però di circa un secolo. Ma il vero valore dell'opera foucaultiana risiede nella doppia strategia con la quale affronta questo mutamento. Se infatti egli descrive con grande precisione l'avvento di un nuovo sapere tecnico, quello clinico, allo stesso tempo mostra come questo sapere nasca da una politicizzazione degli stessi concetti di vita e morte. La clinica nasce proprio come un problema di salute pubblica, come un modo per risolvere problemi sociali, ma anche come estrema regolamentazione della vita e della morte dei singoli cittadini. È l'avvento dell'era caratterizzata dalla figura di Bichat. Quel Bichat che “ha relativizzato il concetto di morte, togliendola a quell'assoluto in cui appariva come un evento inescabibile, decisivo e irrecuperabile: l'ha volatilizzato e distribuito nella vita, sotto forma di morti in dettaglio, morti parziali e così lente a concludersi oltre la morte stessa”.⁽¹²⁾ Morti che vengono dislocate negli ospedali o nelle abitazioni, ma che sempre sono sottoposte allo sguardo clinico che sorveglia e decide sovranamente. Vita e morte, come scrive Agamben riferendosi a Foucault, “non sono propriamente concetti scientifici, ma concetti politici”.⁽¹³⁾ È questo l'inizio di una biopoliticizzazione dell'esistenza, in cui medicina e politica entrano in uno spazio di indistinzione. Il sovrano e il medico assumono un ruolo intercambiabile, poiché “nella biopolitica moderna, sovrano è colui che decide sul valore o sul disvalore della vita in quanto tale”.⁽¹⁴⁾

Ma la morte – trasfigurata, dislocata e sottoposta alla decisione sovrana del medico – che sopravviene nell'era della biopolitica e che viene frammentata e rinviata, al punto di perdere il suo statuto di naturalità, può essere considerata solamente come un problema politico? Se la morte muta di statuto è solo perché, come dice Foucault, essa entra nella vita come un insuperabile modello prescritto dalla natura e dalla gestione politica della salute pubblica, o è anche perché può essere sempre più rinviata, posticipata, differita grazie alle nuove tecniche della medicina? E, ripetiamo, queste tecniche sono interamente esauribili in un discorso politico? La tecnica non è piuttosto qualcosa che travalica il politico, che lo scardina nel suo stesso fondamento? Si può davvero pensare che il problema della vita e della morte regolate “artificialmente” dalle nuove tecnologie possano essere governate da una nuova politica? Se infatti è vero, come sottolinea mirabilmente Foucault, che la morte e la vita si costituiscono nella modernità come nuovi soggetti della nascente medicina anche grazie ad una loro politicizzazione (“il primo compito del medico è dunque politico”⁽¹⁵⁾), è anche e soprattutto vero che la moderna medicina è il frutto di un inaudito sviluppo della sua tecnica e questa tecnica non deriva totalmente dal nuovo spazio politico. Come egli stesso scrive, nella nuova medicina, “la vita, la malattia e la morte costituiscono una trinità tecnica e concettuale”.⁽¹⁶⁾ È dunque riduttivo pensare che il problema della vita e della morte, e il problema dell'eutanasia, che a noi qui interessa, possano risolversi in una sfera politica, di lotta per il potere. Così quando Foucault e, più di recente, Agamben parlano di biopolitica, intendendo con questo termine il nuovo spazio in cui ci troviamo e nel quale il nostro corpo biologico e il nostro corpo politico divengono indiscernibili, centrano sicuramente una dimensione del problema che resta fondamentale, ma mancano di interrogare adeguatamente il problema della tecnica, cioè tralasciano la questione di come l'epoca della tecnica modifichi l'intero campo dell'esistenza. Essi puntano l'attenzione su una giusta dimensione politica del problema, sul fatto, cioè, che l'eutanasia debba essere il luogo di uno scontro politico e che esso non debba restare nelle mani dei tecnocrati, quasi che fosse solo la scienza a dover decidere sulla vita e sulla morte, ma allo stesso tempo lasciano cadere o trascurano il fatto, centrale, che la tecnica non è un insieme di tecniche semplicemente regolabili da una decisione politica, non è solamente uno strumento nelle mani di qualcuno, ma piuttosto una disposizione o esposizione generale dell'uomo, una configurazione del mondo. In questo senso, si dovrebbe forse mostrare come sia più facile che la tecnica modifichi la politica che non il contrario. Se le cose stanno così, può allora essere

utile vedere come il grande mutamento della morte, che appare con un'evidenza accecante nel nostro secolo, sia, in realtà, già in cammino da lungo tempo.

Martin Heidegger ha l'indubbio merito di aver portato l'attenzione della riflessione filosofica su questa svolta, su questo mutamento, su questo nuovo "invio", usando le sue parole, della questione dell'essere. Ed è proprio ad Heidegger che dobbiamo una descrizione esemplare del problema che ci sta qui a cuore e che può riassumersi in queste domande: come muta la morte nell'epoca della tecnica? E cosa ne è del soggetto che ad essa è sottoposto? E infine, come può oggi l'uomo rapportarsi alla propria morte e al proprio morire? Vale allora la pena riportare per esteso una pagina di Heidegger che chiarifica notevolmente la posta in gioco di quest'ultima metamorfosi della morte e il senso delle domande da noi formulate.

L'ἀρχή del risanamento del medico odierno è dunque *dovuta* alla τέχνη. Senonché, resta qui da osservare che il fatto di non morire, nel senso di un prolungamento della vita, non è necessariamente un risanamento; il fatto che oggi gli uomini vivano più a lungo non prova che siano più sani; si potrebbe piuttosto desumere il contrario. Ma anche posto che il medico di oggi non ritardi solo di qualche tempo la morte, ma diventi sano, allora anche qui l'arte medica non ha fatto che sostenere e guidare meglio la φύσις. La τέχνη può soltanto venire incontro alla φύσις, può favorire più o meno il risanamento, ma, come τέχνη, non potrà mai sostituirsi alla φύσις e diventare, al suo posto, l'ἀρχή della *salute* come tale. Ciò potrebbe avvenire solo se la vita come tale divenisse un artefatto producibile «tecnicamente»; ma se ciò avvenisse, in quello stesso momento non ci sarebbe più salute, né nascita e morte. Talvolta sembra che l'umanità corra all'impazzata verso questa meta: *che l'uomo produca tecnicamente se stesso*. Se ciò riuscirà, l'uomo avrà fatto saltare in aria se stesso, cioè la *sua essenza come soggettività*, e l'avrà fatta saltare in quell'aria dove l'assoluta assenza di senso vale come unico "senso", e dove il mantenimento di questo valore appare come il "dominio" umano sul globo terrestre.(17)

Appare immediatamente percepibile che Heidegger pone qui il problema della trasformazione dell'esistenza messa in atto dalla tecnica. Tema quest'ultimo che diverrà, come noto, centrale nella riflessione dello stesso Heidegger a partire dalla *svolta* che egli impresse al suo pensiero con l'inizio degli anni '40.(18) È dunque a quel contesto che si dovrà rivolgere l'attenzione per comprendere in profondità il significato del dire heideggeriano. Ma, in chiave preliminare, occorrerà anche chiarificare che cosa significhino le parole greche che Heidegger utilizza nella sua argomentazione. Che significa infatti *phýsis*? E *téchne*? Qual è il rapporto sussistente tra *phýsis* e *téchne*, in particolar modo di fronte al problema della morte? Perché Heidegger ha bisogno di risalire a tali parole? E queste parole della Grecia classica, quindi risalenti ad una tradizione ormai finita da migliaia di anni, sono ancora operanti nel nostro modo di confrontarci con la vita e con la morte, o hanno a loro volta subito una metamorfosi?

3. *Phýsis e téchne*

Phýsis e *téchne* sono forse i due concetti cardine dell'intera filosofia occidentale. La loro importanza e la loro presenza in quasi tutti i grandi testi della tradizione filosofica, al posto di facilitare una definizione univoca, rendono spesso difficile la comprensione del loro significato preciso. È importante cercare di chiarire, seppur parzialmente, cosa essi mettano in gioco quando vengono citati da Heidegger nel passo appena citato. Tentiamo quindi un primo approccio rivolgendoci – attraverso una lunga ma credo essenziale digressione – da una parte, ai testi medico-filosofici più importanti dell'Antichità, raccolti nel *Corpus Hippocraticum*, e dell'altra, alla definizione di *phýsis* data da Aristotele.

Il *Corpus*, tra i primi documenti di quella che potremmo definire la pratica medica, riveste una grande importanza per comprendere l'attuale posizione della medicina in rapporto

all'eutanasia. Il *Giuramento ippocratico* è, infatti, ancora oggi spesso citato come l'impedimento principale all'accettazione della pratica dell'eutanasia da parte del corpo medico. Vedremo più avanti cosa dica esattamente il giuramento, ma per comprenderne la logica occorrerà prima affrontare e cercare di sviscerare la struttura concettuale su cui esso si fonda. Varrà quindi la pena soffermarsi, seppur lacunosamente, sull'intero *Corpus*, al fine di capire come tecnica e natura, medicina e morte, abbiano impostato inizialmente il loro rapporto.

Composto tra gli ultimi anni del V e l'inizio del VI secolo a.C., il *Corpus* riunisce una grande quantità di scritti (circa 70), di solito attribuiti ad Ippocrate (ma, in realtà, ormai da molto tempo, è stata messa in causa una paternità unica).(19) La tradizione che porta alla stesura di questo immenso e prezioso documento viene da molto lontano. Vi si può reperire un'enorme quantità di conoscenze e di pratiche oracolari delle scuole egiziane e babilonesi. Tipica, per esempio, è l'importanza attribuita all'atto e alla modalità del proferire la diagnosi, probabilmente inizialmente legati a una concezione ancora religiosa della professione medica. Nel *Corpus*, però, l'elemento sacro tende a scomparire, lasciando comunque intatta l'imperatività del "dire", del *phanai*. Il medico, pur utilizzando nel descrivere la sintomatologia una formula al condizionale, è obbligato a esprimere in modo definitivo il suo verdetto, quasi si trattasse ancora di una formula rituale. Il medico deve saper dire quando la malattia è curabile e quando non lo è. Il suo scopo è giungere a distinguere ciò che può concernere la *téchne* e ciò che l'oltrepassa. Il medico, a partire dai testi del *Corpus*, incomincia, a differenza di qual che succedeva nella tradizione egiziana, a comprendere il proprio operare come una tecnica e non più "semplicemente" come un rituale mitico-religioso. La medicina cerca di definire i propri confini, di delimitare il campo della sua ricerca, creando un proprio sapere autonomo. Un sapere certo particolare. La medicina greca, infatti, non è ancora fondata su un sapere certo. La categoria del "probabile" è fortemente presente: un grado più o meno elevato di incertezza accompagna il medico greco.(20) Incertezza che, non nasce dal margine di errore che accompagna ogni operare, ma probabilmente deriva da una concezione, non più statica, ma evolutiva della malattia. La temporalità entra a far parte della concezione medica. E a questa irruzione del tempo come categoria costitutiva della pratica medica (e quindi non solo come accidente esterno), va aggiunta una tendenza alla casistica con le sue tipiche formule: "la maggior parte" (*toisi pleistoisi*), "alcuni" (*enioisi*), "talvolta" (*eniote*), ecc. Ma, in ogni caso, quel che risulta essere davvero innovativo è il modo in cui il medico, in ultima istanza, deve dire e spiegarsi sulla malattia a partire solamente dalle proprie conoscenze (è frequente l'uso del verbo *ginōskō*, «capire»/«conoscere»). Il malato deve aver fiducia nella parola del medico, che non parla più in nome del dio, ma a partire dall'autorità conferitagli dalla sua pratica. Se un tempo la malattia era stata una questione tra il malato, gli dèi e una figura sacerdotale, adesso, pur restando una relazione triadica, subisce una modificazione radicale dei termini in gioco: "l'arte ha tre momenti, la malattia e il malato e il medico".(21) La malattia, in un certo senso, si umanizza, e con essa anche la figura del medico. All'inizio del trattato *Perì physón*, il rapporto tra malato e medico è così descritto: "il medico vede cose terribili, ha a che fare con cose orribili, e, quando gli altri soffrono, prova egli stesso della tristezza".

Il *Corpus*, dunque, pur provenendo da una tradizione antica se ne sbarazza, creando una cesura definitiva e inaugurando una nuova epoca: l'epoca dell'uomo (e delle sue tecniche) come misura di tutte le cose. L'esempio più eclatante è il modo con cui ogni dimensione sacra viene scartata nella diagnosi dell'epilessia, considerata da sempre il "male sacro". Nel *Perì ierès nousou* l'autore è perentorio: non si deve investigare nessuna epifania del dio, si tratta solo di cercare una *próphasis* (una causa razionale) e un *tekmérion* (un indice o prova), cioè, un *seméion*, un sintomo. La medicina diviene così una semiotica, alla ricerca di segni e di spiegazioni, ben al di là della dimensione sacra. Ma la vera grande innovazione che si scorge nel *Corpus*, come già accennato, è la consapevolezza da parte dei suoi autori di inaugurare la

dimensione tecnica della medicina. Si è in presenza di un nuovo modello epistemologico, che spazza via le vecchie pratiche per instaurare la *téchne iatrikè*.

Gli stessi testi che compongono il *Corpus* venivano definiti *technai*: sorta di libri o manuali che univano la dottrina alle regole pratiche. Il loro pubblico era composto da un insieme di persone ben ristretto: l'esperto (*empéiros*) e il professionista (*technitès*). I profani (*apéiros, dèmotès, idiotès*) erano esclusi. La *péira*, l'esperienza, contenuta nei *technai* formava la *téchne* medica, che traeva la propria forza solo da se stessa. La medicina diveniva una domanda sul *perché* (*diatì*), sulle cause.(22) Essa non era solo un'esperienza, ma una tecnica. Aristotele nella *Metafisica*, scriverà: “gli uomini di esperienza sanno bene che una cosa è, ma non sanno il perché; gli uomini d'arte conoscono il perché e la causa”.(23) Incomincia dunque a delinearsi la specificità tecnica della medicina e, di conseguenza, incominciamo ad intravedere cosa potesse significare quel *téchne* utilizzato da Heidegger in rapporto alla medicina greca e al destino epocale che da essa ha avuto origine.

È questa, quella dei medici ippocratici, infatti, una *téchne* che si definisce in opposizione, da una parte, alla *tyche* (al caso), e dall'altra, alla semplice esperienza. *Téchne* è, dunque, quel sapere e quel saper-fare che ha un metodo e conosce i limiti di questo metodo. Una *téchne* ha il suo punto di forza nel saper stabilire delle distinzioni, delle norme, delle regole per i *technitès*. Essa è quindi una metodologia, un discorso metodologico, ma allo stesso tempo è anche una deontologia, un discorso sui doveri e i limiti del proprio operare. Il buon medico, quello che praticherà seguendo l'*orthotes*, sarà proprio quello che saprà restare entro i limiti stabiliti dai *technai*.(24)

In questo modo, con la definizione di un nuovo campo epistemologico e deontologico la medicina viene a scontrarsi con la filosofia, che in quello stesso periodo stava formando il proprio apparato concettuale in opposizione, appunto, alle varie tecniche, quali la medicina, la sofistica, ecc. Nell'*Antica medicina* un tale scontro è mostrato in modo esemplare. Il dissidio verte apparentemente sulla fisiologia del corpo umano, ma in realtà la vera posta in gioco è lo scontro tra due differenti concezioni del sapere: da una parte la *téchne* (medica), dall'altra il sapere filosofico. E il vero punto della discordia tra questi due sistemi di sapere è la nozione di *phýsis*. Arriviamo così ad un primo approccio all'intricato nodo tra *phýsis* e *téchne* annunciato da Heidegger.

L'autore del testo ippocratico prende come suo principale bersaglio polemico Empedocle, famoso filosofo della sua epoca. Dato che Empedocle era allora noto anche come medico, si potrebbe dire che la polemica non sia solo tra filosofia e medicina, ma sia anche una polemica interna alla stessa medicina (polemica che dimostrerebbe l'ampiezza del dominio della medicina agli albori della civiltà occidentale).(25) Ma a noi, qui, non interessa ricostruire il contesto della società greca del tempo e stabilire quindi con esattezza quanto la polemica fosse interna o esterna, vogliamo solo cercare di capire cosa nell'insegnamento unitario (tanto medico che filosofico) di Empedocle fosse inaccettabile. Leggendo l'*Antica medicina* si percepisce che il vero scontro è, appunto, sulla concezione della *phýsis*. Se, infatti, per Empedocle la *phýsis* è un principio unico ed eterno (diviso tra i quattro *rhizōmata* – fuoco, acqua, aria e terra – uniti e disgiunti da *Philia* e *Neikos*), per gli ippocratici la *phýsis* è frammentata in una molteplicità composta di umori, per ognuno dei quali è richiesto un differente medicamento. “Alla nozione generale di natura umana (*phýsis*, al singolare), che concerne il sapere filosofico, si sostituiscono le diverse categorie della natura umana (*phýseis*, al plurale) ottenute con l'osservazione ragionata.”(26) Siamo in presenza di una dispersione della *phýsis* in una molteplicità di elementi.

L'autore della *Antica medicina*, attraverso questa polemica sulla *phýsis*, cerca di far capire al *technitès* che la *téchne* medica deve fondarsi su categorie differenti rispetto a quelle della filosofia del passato. In ogni caso, essa non può sviluppare il proprio sapere su un unico principio comune tanto alla filosofia quanto alla medicina. Il sapere di quest'ultima è diverso da quello della prima. La sola conoscenza possibile per il medico ippocratico dovrà essere, ad

esempio, fondata sull'*áisthesis* del corpo. Una tale *áisthesis*, in un secondo momento, dovrà trovare un giusto *logos*. Ma questo *logos* non potrà essere quello di Empedocle, ma piuttosto quello di una “logica adeguata” all'*áisthesis*, tale da poter garantire una *orthotes*, un’“esattezza”, rispetto alla molteplicità degli umori e ai loro equilibri da ottenere mediante le cure e le medicine. Se la *phýsis* deve restare il centro della nuova tecnica medica, allora essa deve essere legata indissolubilmente al problema stesso della tecnica. “La nozione di *phýsis* rappresenta il momento di maggior oggettivazione del metodo, e la sua funzione risiede nella sua capacità di esprimere, ogni volta, ciò che nella situazione deve esser dato come obiettivo”.(27) Ci troveremmo dunque di fronte a un rivoluzionamento della nozione di *phýsis*. Nella *phýsis* ippocratica non ci sarebbe apparentemente nessun senso finalista, nessun interesse per una *phýsis* “in sé”, per una sostanza o un’unica causa originaria. Per Ippocrate, sembra che la *phýsis* divenga un complemento della *téchne iatrikè*. La *phýsis* sarebbe il luogo dell’operare della tecnica. Ma in realtà, a ben guardare, la *phýsis*, benché dispersa in una pluralità di umori e di cause, è ancora decisamente al centro dell’operare medico. Nel *De Arte* si può leggerlo esplicitamente:

Quando la natura non si disvela spontaneamente, l’arte ha trovato dei mezzi di costrizione tali che la natura è forzata, pur senza danno, a rivelarsi; e quando si è rivelata fa chiaro, a chi conosce i metodi dell’arte, che cosa si debba fare.(28)

La natura, a partire dal *Corpus*, incomincia a diventare una funzione della tecnica, un qualcosa a cui la tecnica può sottrarre i suoi segreti; a cui la tecnica può rimediare, supplire. La tecnica diviene il supplemento o il supplente della natura, essa interviene là dove la natura manca, dove essa fallisce: la malattia è proprio uno di questi casi. Siamo in presenza, agli albori della tecnica medica, di uno straordinario capovolgimento del rapporto tra natura e tecnica, che vengono ad essere considerate come indissociabilmente legate tra loro. La natura non scompare, essa è ancora ben presente, è anzi il fulcro dell’operare medico, ma subisce un duro colpo. Non è più un principio unico, un *arché*; è frammentata, dispersa in una pluralità di *ékaston*, di cose. Ad ogni cosa risponde una certa tecnica; per ogni cosa c’è una determinata e specifica risposta. Non si dà un unico sapere per la natura. Essa ha una molteplicità di segreti da svelare. Compito delle varie tecniche far sì, senza usare la violenza, che essa li sveli.

Questa “frattura epistemologica” si perpetuerà nell’intera storia dell’Occidente, costituendo il perno stesso dello Occidente. Ancora in Francis Bacon, nel *De dignitate et argumenti scientiarum*, II, 2, possiamo trovare espresso il medesimo concetto: “la natura irritata e tormentata dall’arte si consegna in modo più chiaro che quando si confida liberamente”. E nel XVIII secolo, quando la medicina moderna sta per vedere la luce, i termini sono rimasti pressoché identici: “Osservare i malati, aiutare la natura senza far violenza e attendere, confessando modestamente che mancano ancora non poche cognizioni”.(29) La natura è una sorta di “contenitore” in cui la tecnica opera, più o meno violentemente, per ottenere ciò che la prima si rifiuta di dare. Ma cos’è esattamente la natura? Un’immanenza originaria? Un che di indipendente ed eterno? Una semplice funzione della tecnica? E perché Heidegger insiste sulla *phýsis* e non utilizza il termine natura? A cosa e a chi pensa quando scrive la parola *phýsis*, opponendola alla *téchne*? A quale tradizione medica? Il modo ippocratico di descrivere la *phýsis* può bastarci per comprendere il senso della frase di Heidegger? E se la lettura del *Corpus* non è sufficiente, a chi dobbiamo rivolgerci per capire fino in fondo la posta in gioco del dire di Heidegger?

Heidegger, in effetti, quando parla di *phýsis* non si riferisce alla *phýsis* ippocratica ma a quella aristotelica. Per lui la *phýsis* è una “causa originaria” nel senso di una *Ur-sache*, di un “elemento primordiale che costituisce la cosalità (*Sachheit*) di una cosa”.(30) *Phýsis* è un venire alla presenza di ciò che è già là, in ogni *phýsei onta* (in ogni “ente naturale”). La *phýsis* è, dunque, *ousia*: un venire alla presenza che procede da sé verso di sé. La vita dell’uomo è

esattamente un movimento da sé verso di sé. In questo, l'uomo, in quanto ente naturale, si differenzia dagli artefatti tecnici. Aristotele scrive, “un uomo nasce da un uomo, ma non una lettiera da una lettiera”.(31) Mentre gli oggetti della tecnica (le lettieri) sono prodotti per un fine a loro esterno, gli enti naturali (gli uomini) hanno il proprio fine in sé. La vita di un uomo, in questo senso, è un “ritornare in sé per s-chiudersi da sé” (*das In-sich-zurück-, Aus-sich-Aufgehen*). (32) In ciò consiste la differenza tra *téchne* e *phýsis*: la prima “produce” artefatti, la seconda fa “crescere”. La *téchne iatrikè*, in questa suddivisione, si pone su un limite. Il suo produrre mira infatti a uno stato conforme alla *phýsis*, alla salute. Essa è dunque in cammino verso un qualcosa che non è in essa (la salute) – non è dunque *phýsis*, poiché la *phýsis* ha il proprio fine (*telos*) in sé – ma questo qualcosa, a cui la *téchne iatrikè* tende, è in realtà ancora *phýsis*, la naturalità della salute. Aristotele in *Fisica*, 193 b 12-14 scrive: “la medicina è chiamata cammino, ma non verso l'arte medica, bensì verso la salute; infatti, la medicina parte sì necessariamente dall'arte medica, ma non è diretta verso di essa (quale sua fine)”. La paradossalità della medicina consiste nel fatto, ripetiamolo ancora una volta, che mentre per definizione il prodotto tecnico non è un essere naturale (la lettiera), poiché non ha la propria causa finale in sé (riposta, assieme alla causa efficiente, nel produttore), nel caso della medicina il “prodotto”, la salute, è esattamente dell'ordine della *phýsis*. Il medico che pratica le tecniche mediche opera in vista della salute, di uno stato naturale. Il “prodotto” è quindi esterno alla tecnica, come per tutte le tecniche, ma è dell'ordine della *phýsis*.

Riteniamo di tutto questo discorso un punto fondamentale: la *phýsis*, secondo il modo di vedere aristotelico-heideggeriano, risulta dunque essere uno “stato naturale”.(33) La *phýsis*, ad avviso di Heidegger, che in questo testo è categorico, non può essere pensata a partire dalla *téchne*.

Il reiterato tentativo di chiarire l'essenza della *phýsis* mediante la corrispondenza con la *téchne naufraga* proprio ora *in ogni direzione pensabile*. Ciò significa che dobbiamo concepire l'essenza della *phýsis* partendo unicamente da essa stessa [...].(34)

La *phýsis* è ciò che si mostra da sé, un modo di venire alla presenza che “non ha bisogno di prove”.(35) Per Heidegger, in fondo, ed arriviamo ad affrontare la lettera della sua citazione iniziale, il “risanamento del medico odierno”, dovuto alla *téchne*, rischia di essere una “corsa all'impazzata” verso la follia, perché il suo operare non è più orientato verso la *phýsis*, verso la salute come *stato naturale*, dove l'unità di vita e morte è *kata phýsin*, secondo natura. In ultima istanza, la concezione della *phýsis* di Heidegger è totalmente aristotelica, così come anche il rapporto tra *phýsis* e *téchne* sembra, anche alla luce della frase al centro del nostro interesse, potersi riassumere in questa frase di Aristotele: “alcune cose che la natura è incapace di effettuare l'arte le compie; altre invece le imita” (*Fisica*, 199 a 16-17). La *téchne* greca non “produce tecnicamente” l'uomo e la sua salute, ma imita, assecondandola, la *phýsis*. È solo quando la *téchne* rispetta il ciclo della natura che essa fa quel che deve fare, è efficace. La *téchne* mima il gesto della natura, lo riproduce, artificialmente, ma il modello è e resta la natura. In ogni caso, la *téchne* è seconda rispetto alla *phýsis* e il suo compito consiste nel “forzare” la natura per quel che è possibile, al fine di rimetterla sulla retta via. Heidegger – è evidente ed è paradossale se si pensa al suo cammino di pensiero – considera la salute come un dato trans-temporale regolato dal movimento della *phýsis*. Regolato, cioè, da una *phýsis* che, nonostante tutto, nonostante cioè l'enorme sforzo che Heidegger ha compiuto per sottrarla ad una sua enticizzazione, ricade in una specie di immanenza originaria. In questo senso, e veniamo così ad una prima conclusione, la *phýsis* heideggeriana, nel suo rapporto alla *téchne*, non è poi così lontana da quella ippocratica: per entrambe la *téchne* è un supplemento della natura, e la natura è il luogo dell'operare strumentale della tecnica. La lotta tra medicina e filosofia è dunque, in realtà, solo apparente. Entrambe continuano a poggiare su un medesimo fondamento: la *phýsis*. Se per Heidegger, l'accento è posto più sulla *phýsis*, per gli ippocratici si sposta sulla *téchne*, ma per entrambi la *phýsis* è un dato indubitabile. Essa resta ciò per cui

possono essere creati infiniti supplementi, ma che permane nel suo venire attraverso il tempo. È a partire da qui, da questo presupposto, che Heidegger potrà scrivere, come abbiamo avuto già modo di vedere, che “la *téchne* può soltanto venire incontro alla *phýsis*, può favorirne più o meno il risanamento, ma, come *téchne*, non potrà mai sostituirsi alla *phýsis* e diventare al suo posto, l’*arché* della *salute* come tale”. Frase che come ben vediamo è, per l’essenziale, identica a quella che si trova nel capitolo 12 del *De Arte* e, in definitiva, in tutta la tradizione occidentale o metafisica, secondo la terminologia dello stesso Heidegger (e, come possiamo già intuire, su cui si fonda anche il *Giuramento*). Ed è davvero quasi incomprensibile come egli abbia potuto scrivere una simile frase e al contempo parlare delle tecnica come di un nuovo “invio dell’essere”, ponendo così le basi di un ripensamento radicale della tecnica, non più considerata come un semplice strumento, ma come, appunto, invio o configurazione del e di mondo. Egli scriverà con forza, “la tecnica non è un semplice mezzo”.(36) Essa è anzi un modo in cui l’essere si disvela nel nostro tempo. Ma per Heidegger, in realtà, l’essere si svela in quanto *phýsis*. Essere e *phýsis* sono sinonimi, poiché, come egli ci spiega, lo scandirsi, nel ritmo della vita e della morte, e lo svelarsi, nella molteplicità degli enti, della *phýsis* è la verità dell’essere. Ed è “verità dell’essere in quanto crescita e produzione (*poiésis*)”.(37) Da cui deriva che la *téchne*, in quanto *poiésis*,(38) è sì una modalità di svelamento dell’essere, ma in quanto essa è sottomessa alla *phýsis*. La *téchne* greca è dunque una modalità di svelamento (di verità) della *phýsis* (dell’essere). La *téchne iatrikè* svela dunque (dice la verità) dell’uomo greco, scandisce il ritmo della sua esistenza in relazione alla salute naturale che lo sovrasta. Essa è un “aiuto” all’essere-in-cammino verso di sé della *phýsis*. La *phýsis* è infatti “ὄδος φύσεως εἰς φύσιν”,(39) che porta il vivente alla vita per poi condurlo alla morte. Ma se la *phýsis*, in ultima istanza, è “l’essere e l’essenza dell’ente”,(40) come è possibile che a un nuovo “invio dell’essere”, chiamato tecnica, corrisponda un’impossibilità della tecnica a sostituirsi alla *phýsis*? La risposta negativa adombrata da Heidegger, sembra poggiare sulla dimenticanza del fatto che l’uomo è *technitès* per *phýsei*. La supplementazione della *phýsis* per mezzo della *téchne*, non deriva infatti dal carattere strumentale della tecnica, ma è ben più radicalmente inscritta nella stessa *phýsis*.(41) In questo senso, Heidegger dovrebbe dire che lo sprofondamento del fondamento, l’inabissarsi della *phýsis* nell’epoca della tecnica, è iscritto nell’invio generale dell’essere. Qui, però, per comprendere meglio cosa egli intenda e cosa sia in gioco nella riflessione heideggeriana della tecnica, in modo tale da poter anche arrivare meglio preparati a cogliere i paradossi del *Giuramento ippocratico*, occorrerà rivolgere la nostra attenzione a cosa Heidegger pensasse *esattamente* della *téchne* nella sua differenza specifica dalla tecnica contemporanea.

4. La questione della tecnica

Riassumiamo e definiamo dunque meglio gli elementi in gioco, e cerchiamo di proseguire oltre arrivando così, infine, alla vera e propria problematica dell’eutanasia.

Abbiamo cercato di mostrare quanto Heidegger possa avere un ruolo fondamentale per comprendere ciò che è in gioco nella pratica dell’eutanasia. La centralità del suo pensiero in una tale problematica risiede nel fatto che egli è il primo pensatore a porre radicalmente la questione della tecnica. Egli sostiene, da una parte, che “l’essenza della tecnica [...] è l’essere stesso”, e che dunque il problema della tecnica non è risolvibile semplicemente come un problema di miglior regolazione da parte dell’uomo degli inconvenienti che la tecnica provoca; d’altro canto, Heidegger ritiene però che la tecnica sia un “derivato secondo” rispetto alla natura. Dunque, se da una parte egli sostiene che solo arrivando a pensare il problema della tecnica noi potremo comprendere quale sia oggi l’essenza dell’uomo, il senso della sua esistenza,(42) dall’altra egli scrive che “il reiterato tentativo di chiarire l’essenza della *phýsis* mediante la corrispondenza con la *téchne* naufraga proprio ora *in ogni direzione pensabile*, [e]

ciò significa che dobbiamo concepire l'essenza della *phýsis* partendo unicamente da essa stessa".(43) In questa oscillazione, si gioca tutta la differenza che Heidegger pone fra la *téchne* greca e la tecnica moderna. Se infatti, la *téchne* greca, come abbiamo visto, poteva ancora essere, agli occhi del pensatore tedesco, una modalità di svelamento rispettosa del carattere evenemenziale della *phýsis*, cioè del suo darsi secondo un ritmo "naturale", oggi la tecnica diventa un puro progetto calcolante, cibernetico, basato sulla volontà di padroneggiare anche l'incalcolabile (ad esempio, la morte). Nell'epoca della tecnica ci troviamo dunque ancora di fronte, sì, a una forma di disvelamento ma questa volta connotata "dal voler disporre della natura, dal rendere utilizzabile, dal poter calcolare anticipatamente, dal predeterminare come il *corso della natura* [c.m.] debba procedere affinché io possa stare sicuro nel rapporto con esso".(44) È il famoso *Gestell* (imposizione)(45) heideggeriano. La tecnica moderna per Heidegger è dunque *Gestell*, sistema calcolante e appropriante, dell'uomo moderno. Imposizione, quindi, di un destino (*Geschick*) e di un estremo pericolo (*Gefahr*). Ma qual è questo pericolo? Esattamente quello che avevamo incontrato nella lunga citazione di Heidegger che ci ha obbligati a questo esteso *détour*: il pericolo di un'umanità che ha la propria ragion d'essere nel suo carattere tecnico, nella sua tecnicità, tecnicità che diviene essenziale nella stessa definizione di natura. Quando la tecnica diventa il nuovo invio (*Schicken*) dell'essere, il nuovo modo in cui l'uomo si rapporta e si interroga sulla propria essenza, allora la questione della tecnica diviene il luogo di una ridefinizione globale del senso stesso delle parole che scandiscono i processi e i momenti dell'esistenza: vita e morte comprese. Se la tecnica moderna è ciò in cui ne va dell'essenza del *Dasein*, dell'esserci, di quell'ente nella cui esistenza ne va della sua essenza (l'uomo), se essa in-forma il *Dasein*, se è il luogo della sua fatticità e del suo essere-gettato, allora pensare radicalmente la tecnica, non più come un semplice strumento nelle mani consapevoli dell'uomo, ma come un nuovo invio dell'essere, significa ripensare radicalmente anche il modo in cui la tecnica dà, ridefinendola completamente, l'essenza dell'uomo. In questo senso il pensiero heideggeriano della tecnica va coniugato e interpolato con la sua analisi della condizione finita dell'uomo, cioè con l'analitica esistenziale svolta in *Essere e Tempo*. Se, infatti, l'impianto di fondo resta un imprescindibile punto di partenza per affrontare il problema della morte, si deve però ripensare cosa diventi l'essere-per-la-morte, quando la morte non può più essere considerata un "dato naturale". Anche la morte, infatti, muta all'interno del *Gestell* della tecnica, poiché quest'ultima mostra un inedito senso della finitezza, del carattere finito dell'essere umano, del suo continuo precipitare in una temporalità in cui ne va del suo essere. In questo senso, occorre sottolineare come il *Gestell* – che, distanziandosi da Heidegger, bisognerebbe intendere come l'insieme delle tecniche, come il rinvio che le lega l'una con l'altra, e non come la tecnica – ben lungi dal creare, rovesciandola in un'assenza temporale priva di senso, una dissoluzione della storia, della temporalità teleologica della storia, orientata ad un fine e a una fine (la morte), espone il *Dasein* a una temporalità che potremmo definire puntuale o evenemenziale. Il senso non scompare, ma piuttosto è disseminato nella puntualità di ogni evento. La tecnica fa sì che l'esperienza del senso, del suo senso e del senso del *Dasein*, sia ogni volta rimessa in gioco nell'operare contingente che la invoca. Non c'è un Senso della tecnica perché esso è tutto concentrato nel punto. La tecnica rimette a(l) punto la questione del senso, la fa implodere in un punto ogni volta singolare e circoscritto (benché ogni punto sussista solo in una relazione di punti, in una condizione che Heidegger ha giustamente definito di *Mitsein*). Con la tecnica si passa da un senso generale e generico ad un senso puntuale, che sappia rispondere puntualmente alla singolarità di una richiesta, mettendo, al contempo, in gioco il senso dell'intera tecnica. Non a caso la tecnica, e ancor più la tecnica medica, fin dai suoi albori ippocratici, come abbiamo avuto modo di vedere, opera per casi, opera sulla singolarità di un patire.(46) Il nuovo senso della finitezza che appare con l'imporsi della tecnica contemporanea è forse, dunque, al di là dei molti stereotipi, un nuovo senso del senso in quanto finitezza, un nuovo senso della temporalità del *Dasein* così ben analizzata da Heidegger negli anni '20.

5. L'essere-per-la-morte

L'analisi dell'esistenza compiuta da Heidegger in *Sein und Zeit* mira a delineare la struttura di ciò che egli ha voluto definire come *Dasein* (parola comune, in tedesco, per nominare l'esistenza, ma nel quale bisogna sentir risuonare il *Da-*, il qui o ci – la puntualità – e il *sein*, l'essere; nome, dunque, che viene normalmente e a ragione tradotto come «esserci»). Il *Dasein* è il *qui* in cui l'essere, l'essere o l'essenza dell'uomo, può svelarsi. Ma proprio in quanto *Dasein* esso si distanzia dall'uomo, quale è comunemente inteso dall'umanesimo. Il *Dasein* è altro rispetto a un soggetto in sé definito che si opporrebbe a un'esteriorità (il mondo).(47) Esso è infondato e proiettato fuori di sé: la sua esistenza è un'ek-sistenza, cioè, secondo l'etimologia, un stare fuori di sé, un essere-nel-mondo, una possibilità. L'esserci è, quindi, tanto “un poter-essere o [...] un essere-possibile”,(48) una possibilità aperta, quanto il luogo di un'esposizione al mondo, una continua relazione all'altro, e, in particolar modo, a quell'alterità radicale e a quell'impossibilità che è la morte. L'esserci vive, infatti, nell'anticipazione della propria fine. Una fine che resta però inappropriabile. Benché, infatti, l'intera esistenza sia strutturata sulla continua anticipazione della fine, sul suo essere senza fine differita, essa resta sempre ciò di cui non ci si può appropriare. La *mia* morte è dunque impossibile da raggiungere: non posso determinarne il momento o calcolarne il giorno. La morte, la *mia* morte, è ciò di cui non posso fare esperienza o, per dirla con una formula lapidaria di Wittgenstein, “la morte non è evento della vita. La morte non si vive”.(49) La morte è la soglia intangibile della vita. La *mia* vita, dunque, è l'essere-per-la-mia-fine come ciò che è fuori di me, non a portata di mano. La vita è questa proiezione deferente verso una possibilità impossibile da afferrare. Ed è per questo che la morte è la possibilità più propria ma anche l'impossibile dell'esistenza.

Heidegger può così dire che il *Dasein* ek-siste, esiste fuori di sé. Il *Dasein* è, infatti, sempre proiettato fuori-di-sé, in un sé che coincide con l'atto stesso di proiettarsi. Il sé del *Dasein* non è un che di dato, un'interiorità da preservare, ma è esattamente l'anticipazione (la proiezione) verso la possibilità più propria, cioè verso la propria inappropriabile morte. In questo senso, l'identità del *Dasein* è sempre differita nell'anticipazione. Per dirla con Derrida,(50) l'identità del *Dasein* è sempre (nel)la sua *différance*, nel suo continuo differirsi nell'impossibile istante della propria morte (dove la morte è proprio ciò che impedisce all'esserci di chiudersi su di “sé”).

L'uomo sarebbe, dunque, per essenza l'essere finito, il mortale, colui che non può che morire: *homo muribundum est*. In questo senso, Heidegger definisce come possibilità più propria dell'uomo il suo essere-per-la-morte, il suo *Sein zum Tode*, che sarebbe forse meglio tradurre come “essere in relazione alla morte”. L'uomo, nel suo essere gettato nel tempo, è già da sempre in relazione alla morte: dapprima alla morte altrui, al “decesso”, e poi alla *propria* morte. Ma “morire, per il *Dasein*, non significa raggiungere il punto terminale del proprio essere, quanto essere vicino alla fine in ogni momento del proprio essere”.(51) L'essere-per-la-morte è quindi una modalità esistenziale che il *Dasein* assume su di sé. Il *Dasein*, infatti, – il cui essere, come detto, è sempre un aver-ad-essere – assumendo, tramite una “decisione” che lo sottrae alla chiacchiera e ai cliché del Si impersonale dell'improprietà inautentica della quotidianità, la *propria* morte come possibilità estrema e più propria, si apre ad una comprensione radicale della propria essenza alla luce della possibilità sempre aperta dell'evento della morte. Questo gesto di assunzione della propria morte deve però essere ogni volta affidato alla singolarità di un'esistenza. “Il proprio morire, ogni *Dasein* deve necessariamente ogni volta assumerlo da se stesso. La morte, nella misura in cui essa ‘è’, è ogni volta la *mia*”.(52) L'analisi dell'esistenza heideggeriana ci conduce, quindi, a questa radicale *singularizzazione* della morte: ogni morte è unica, assolutamente unica e inappropriabile. Il rapporto alla morte, alla propria morte, non può essere delegato. Anzi, l'esser-per-la-morte è

proprio quell'esercizio (cura) che consente all'uomo di esporsi direttamente alla (im)propria morte, sottraendosi all'impersonalità del "Si". Questo significa che non si dà morte in generale. Se questa affermazione è corretta, allora parrebbe che Heidegger negli anni successivi a *Sein und Zeit* vada contro se stesso, quando intende, come abbiamo visto, la morte come un qualcosa di naturale. Egli, al posto di rivolgersi verso una presunta originarietà ontologica della morte secondo *phýsis*, avrebbe dovuto continuare a pensare radicalmente la morte come un puro evento, e mai come un dato naturale, come invece, forse suo malgrado, fece. In quanto evento, infatti, essa è sì singolare, come ogni evento, ma è anche inserita in un più ampio destino comune, in quel destino comune che ai nostri giorni prende il nome di *epoca della tecnica*. L'evento della morte è dunque oggi, l'evento di una morte tecnica, di una morte sottomessa all'imposizione (*Gestell*) della tecnica, in cui la *phýsis* scompare. È inutile negarlo, richiamandosi all'umanità della morte nei tempi che furono e alla disumanità della morte tecnica. Questa, infatti, non può essere una questione morale, impostata secondo termini metafisici oggi vacillanti, come quell'"umanità" a cui ci si richiama. Quel che è da pensare, invece, è come la tecnica – che è certo "disumana", perché mostra l'essere senza fondamento dell'uomo – cerchi di appropriarsi dell'inappropriabile, e come noi tutti siamo esposti a questa appropriazione disappropriante. Ma si faccia attenzione, non si tratta di pensare come l'uomo si appropri della propria morte, ma come la *tecnica* – quella tecnica, ormai spero sia chiaro, che non è uno strumento nelle mani dell'uomo, ma una inedita dimensione ontologica – esponga l'uomo a un'inedita dimensione della morte. L'uomo non è più, come poteva esserlo ancora per Sofocle, "il signore delle tecniche",⁽⁵³⁾ egli è piuttosto abbandonato alla tecnica, esposto alle sue prassi. La morte, quindi, per l'uomo è e continua ad essere, anche nell'epoca della tecnica, l'inappropriabile.

Da una parte, noi ci troviamo a passare dall'inappropriabile della morte "naturale", all'improprietà della tecnica; dall'altra, la stessa tecnica non si appropria della *mia* morte, poiché la mia morte resta ancora l'inappropriabile per me. L'eutanasia, dunque, in quanto una delle possibili dimensioni tecniche della morte, non risolve il nodo della morte. Essa non è il tentativo da parte del singolo di appropriarsi della propria morte. Il singolo è e resta esposto alla morte come evento non prevedibile. La morte accade, come è sempre accaduta, ma essa accade, avviene, oggi, nella sua dimensione tecnica. Essa viene ad inserirsi in un complicato quadro tecnologico, in cui vita e morte, sono regolate secondo criteri tecnici, che possono lenire o aumentare la quantità di dolore. L'eutanasia, in fondo, non va a toccare il momento della morte, ma piuttosto, come avremo modo di vedere, la soglia del dolore: diviene una forma estrema di regolazione del dolore. Se il problema dell'eutanasia viene così impostato esso si trasforma essenzialmente nel problema di una tecnica che possa porre fine al dolore, ed in quest'ottica esso viene immediatamente a decadere qualora la scienza riesca a trovare nuove terapie capaci di sedare la sofferenza dei singoli morenti. In questo senso, occorrerà ben distinguere l'eutanasia dal suicidio e dalle varie forme di "accompagnamento del morente". L'eutanasia, infatti, contrariamente a quanto il suo nome enuncia, la "buona morte", non è un rapporto del singolo alla propria morte e tanto meno un buon rapporto alla propria morte.⁽⁵⁴⁾ Si deve piuttosto dire che essa non è esattamente un rapporto, ma un rapporto-senza-rapporto alla propria morte. Rapporto, dunque, fondato su un intervento tecnico che pone fine alla vita, senza per questo voler essere forma di possesso del venire della morte. Non sono mai io, infatti, a scegliere la morte, non sono io darmi la morte, non c'è mai una mia *maîtrise* della morte, poiché la morte non è dominabile dal soggetto, e, soprattutto, la morte non è un qualcosa che possa essere "donato". La morte, a rigor di termini, non solo non può essere "donata", ma non può nemmeno essere scelta, poiché è dell'ordine dell'ineluttabile. Con l'eutanasia, allora, casomai, si è in presenza di un abbandono ad altro, a quella stessa tecnica che tiene in vita. Più che di una presa nelle proprie mani della morte, si tratta di un lasciar la presa, di un abbandonarsi, non più alla natura (poiché essa non è più il nostro orizzonte di senso), ma alla tecnica. Sarebbe quindi forse opportuno sostituire al termine eutanasia (buona morte) quello di

distanasia (non-morte) che conserverebbe la traccia di una morte che non nasce da una volontà di dominio, ma, appunto, da un lasciar la presa, da un rapporto-senza-rapporto alla morte.

È qui che appare con più evidenza il paradosso o l'aporia in cui si viene a trovare la questione dell'eutanasia nell'epoca della tecnica. Se infatti è vero che la tecnica tende ad appropriarsi della morte, a prevederne i termini, a deciderne l'istante, è anche vero che il soggetto che muore, il morente, non è in alcuno modo "padrone" della sua morte. La morte resta per lui un evento esterno. Egli si lascia andare, lascia vacante il suo "luogo" di soggetto. Nell'eutanasia, effettivamente, come scrive Heidegger, l'uomo fa saltare in aria se stesso, cioè mette in questione "la sua *essenza come soggettività*". Come vedremo, l'eutanasia interviene proprio quando il soggetto definitivamente svanisce nel dolore, in un dolore che non può più nemmeno esser definito suo. Il morente, allora, ben lontano dal voler prendere in mano il proprio destino, si abbandona ad un terzo. Ma questo terzo non è il medico, ma la tecnica medica che può far sopravvenire la morte. È dunque sbagliato derivare da questa dissoluzione della soggettività umana l'idea di un "'dominio' umano sul globo terrestre". L'uomo non domina per nulla la propria morte. Il medico non dà la morte, perché la morte non può essere donata. La morte, infatti, è dell'ordine della venuta, viene a noi. Anche nell'eutanasia la morte sopravviene, passa sopra al soggetto che muore. Giunge, come sempre, in un modo che lo oltrepassa, secondo le modalità, però, di una tecnica che sorregge fin dalla nascita la sua vita. La tecnica, in questo senso, pone fine all'uomo, lo finisce esponendolo alla sua finitezza. Nell'eutanasia viene meno la figura dell'uomo come essere naturale, come ente regolato dalle eterne leggi della natura. Con l'avvento della tecnica non solo si pone fine all'uomo, ma si porta a compimento anche, ma in realtà è la stessa cosa, il primato dei fini della natura. L'uomo, non più immerso in una natura che indica il senso della sua esistenza, la sua causa finale, viene ad essere esposto al senso della sua finitezza e alla finitezza come orizzonte di senso della sua vita, cioè ad un senso finito come senso del finito.⁽⁵⁵⁾ L'uomo è dunque, oggi, confrontato a una fine che accade secondo le modalità della tecnica, secondo una indecidibile decisione che ancora una volta lo riguarda senza appartenergli. Ancora una volta bisogna dire che la tecnica non dà la morte, non può darla e non dà un senso alla fine. Essa può solo esporre ogni singolo uomo, nella sofferenza estrema della sua fine, al fatto che quella fine non ha un senso finale (o naturale), ma solo un molteplicità di sensi possibili. Tra questi sensi quello di una morte che può sopraggiungere, giungere a noi in un dato momento. Cosa questa morte significhi è davvero difficile pensare. Certo è che essa è ormai giunta a noi. Inutile richiamarsi a un Senso della morte che essa dissolverebbe per aprire solamente ad un baratro senza fine, fonte di orrori infiniti e di non senso. La tecnica, infatti, è certamente questa distruzione di ogni Senso finale, ma essa non è il puro non senso. Ed è dunque ancora una volta erroneo dire, come fa sempre Heidegger nella frase da cui abbiamo preso le mosse, che nella produzione tecnica dell'uomo "l'assoluta assenza di senso vale come unico 'senso'". È sbagliato perché significa concepire la tecnica come un'assenza di senso. Il che può essere vero solo se si aggiunge che il senso così inteso è in realtà il Senso della storia e dell'esistenza. Ma il senso è oggi, proprio a partire dalla tecnica, disperso nella finitezza di ogni prassi. Non si dà più un Senso finale e, dunque, nemmeno un Senso della fine né dell'inizio, della morte e della nascita, ma l'assenza di senso della tecnica fa segno verso l'apertura della questione del senso come circoscritta all'interno dei confini della tecnica. Il senso è completamente abbandonato al *fare* della tecnica, al suo configurare mondi possibili ed inediti. L'apparente non senso della tecnica ha a che fare con una disseminazione di senso in ogni dove, e maggior ragione nella questione della fine. La tecnica è ormai completamente entrata a far parte della questione della fine. Se si dà una fine per l'uomo oggi, essa è tecnica (come d'altronde il suo inizio, la sua nascita). Ritenere che tale questione sia ancora infinitamente aperta è tutt'altra cosa dal non pensarla e stigmatizzarla. La tecnica, infatti, non è né buona né cattiva: è un'apertura che va abitata e pensata fino in fondo. Pensarla non significa certo – e ritorniamo così infine al *Giuramento ippocratico* ⁽⁵⁶⁾ – rivolgersi ad una deontologia fondata più di duemila anni orsono. Il problema aperto dalla de-

ontologia, dalla profonda mutazione ontologica dell'esistenza messa in atto dalla tecnica, non può essere risolto tramite una deontologia. Gli sforzi di una parte della classe medica e di alcune associazioni di bioetica, da questo punto di vista, sebbene spesso animati da ottimi propositi, cadono nel vuoto. La tecnica, che manda in rovina le *antiche verità*, come avrebbe detto Nietzsche, non è un strumento da governare e regolare tramite l'etica, le buone intenzioni. Il che, ovviamente, non significa che si debba solamente sottomettersi alla tecnica o abbandonarsi ad un amoralismo senza scrupoli. Naturalmente è tutt'altro quel che dobbiamo fare. Dobbiamo cercare di pensare cosa tutto ciò *liberi*; come questa situazione di smarrimento ci imponga una responsabilità maggiore di quella di qualsivoglia sistema etico, una responsabilità sprovvista di ogni segno di riferimento; una responsabilità che si pone sul limite tra la necessità della tecnica e la libertà che essa ci dà. Cosa che certo non avviene nel momento in cui ci si limita a ripetere, giurandolo, "non darò a nessuno del veleno neppure se richiestone, né mai proporrò un tale consiglio", quando è del tutto chiaro, anche in base a quel che abbiamo visto più sopra, che ciò che sottende una simile affermazione è la concezione greca di *phýsis*, pur nella particolare sfumatura che essa assume per gli ippocratici. Comportarsi in questo modo significa, ancora una volta, ergere a paradigma fondamentale dell'esistenza il grande ciclo della vita e della morte, il movimento da sé a sé di ogni *phýsei onta*, dove tutto quello che accade è in qualche modo già accaduto. Si assume come già dato e come ovvio il movimento naturale dalla nascita alla morte di tutti gli esseri naturali. Heidegger, in questa stessa direzione, potrà scrivere: "Col venire alla vita, ogni vivente incomincia già anche a morire e viceversa: il morire è ancora un vivere, perché solo il vivente può morire; anzi, il morire *può* essere l'atto supremo del vivere".(57) È la più classica delle concezioni della *phýsis* a sorreggere queste parole di Heidegger: la stessa che da Aristotele e gli ippocratici arriva fino ai nostri giorni. Abbracciando il *Giuramento* si fa, dunque, propria tutta una retorica della vita e della morte che percorre fin dalla sua nascita l'intera storia della filosofia e, ormai dobbiamo dirlo, della medicina.(58) Una retorica che è anche una metafisica. Metafisica che porta alla paradossale posizione della medicina. Essa, che ha inaugurato la dimensione tecnica della salute, la *téchne iatrikè*, è costretta a rivolgersi indietro ad una concezione della *phýsis* ormai superata per sua stessa mano. La medicina ha in sé questa ambivalenza, perché non è mai riuscita a liberarsi veramente della filosofia. Ha conservato in sé quella *phýsis* di cui aveva cercato di liberarsi, per rendere autonoma la sua *téchne*. Il suo *Giuramento* ne testimonia ancora ampiamente: la naturalità del morire non può essere nemmeno discussa, va giurata, quando in realtà, nella sua prassi, la medicina quotidianamente avvicina e allontana la morte, snatura la natura, la dissolve nella sua tecnica. L'opinione medica più diffusa oggi, che con così gran forza si oppone all'eutanasia, credo dovrebbe a lungo riflettere sul paradosso su cui si fonda la sua scelta. Dovrebbe cercare di capire da dove provengono quelle parole su cui essa giura; capire cosa ha significato la *phýsis* che essi si impegnano a rispettare, capire come la loro stessa tecnica ponga in dubbio l'esistenza di quella *phýsis* e pensare, infine, come tutta la nostra vita debba essere ripensata dall'inizio alla fine nell'epoca della tecnica dispiegata in tutta la sua potenza.

6. La morte nell'epoca della tecnica

Il tema della natura come la nostra civiltà occidentale l'ha concepito per secoli è dunque ormai alla propria fine. La natura, quest'entità considerata nel pensiero comune, così come in larghe fasce del mondo tecnico-scientifico, come qualcosa a metà tra un dio secolarizzato, un'immanenza originaria e un organismo fonte di ogni bene, sta in realtà scomparendo per opera della tecnica, di quella tecnica che mostra che non c'è natura. Ma allora la domanda che si impone è: in un "mondo snaturato", come già scriveva Leopardi – e intendo con questa espressione un mondo che a causa della scienza e della tecnica ha perso la natura, la *phýsis* che scandisce il ritmo della vita e della morte – come può la pratica medica rivolgersi al morire

umano, senza rifugiarsi in una deontologia anacronistica? La risposta a questa domanda costituisce il nodo che noi tutti dobbiamo sciogliere, se vogliamo confrontarci seriamente con il problema dell'eutanasia oggi. Benché sembri difficile dare una risposta definitiva, almeno una cosa pare certa: la tecnica non può più essere una semplice imitazione suppletiva della natura, secondo la definizione classica di Aristotele, ripresa, sotto diverse spoglie, da tutto l'Occidente. Le biotecnologie, le zootecniche, le tecniche alimentari di sfruttamento della terra, dei mari e dello spazio, tutto quello che ci circonda è infatti sempre in-formato da una qualche tecnologia. Il nostro stesso corpo è soggetto a una continua manutenzione e ricreazione artificiale. I tessuti e gli organi saranno ben presto "fabbricabili", attraverso la "coltivazione" di cellule di embrioni. E queste notizie avveniristiche, così eclatanti ai nostri occhi, sono solamente la manifestazione di un fenomeno che, in modo più discreto, ci tocca già quotidianamente. Il secolo appena concluso è un secolo in cui le tecniche mediche hanno completamente stravolto il ciclo naturale della vita, in cui la stessa espressione "ciclo naturale della vita" è diventata anacronistica. Non suscita in noi più nessun effetto pensare che i medicinali ci salvino ogni anno da morte certa: quanti di noi sarebbero già morti, e da molto, se la medicina non fosse intervenuta? La tecnica – e quello appena citato non è che un esempio tra infiniti altri – ha già alterato radicalmente la natura, la nostra e quella che ci circonda. Ciò che oggi accade, e che fa sì che un nuovo scenario si apra davanti a noi, è un evento completamente inedito: la natura sta scomparendo definitivamente, per lasciare la scena alla produzione tecnica della vita, o per dir meglio, la natura si sta dimostrando essere un *effetto* della tecnica. Tutto ciò, questa messa a nudo del rapporto natura/tecnica, non può che implicare un diverso modo di pensare i punti nodali che hanno caratterizzato l'esistenza dell'umanità fino ad oggi. Se il concetto di vita cambia, anche quello di morte deve mutare. L'eutanasia, in quest'ottica, non è più un'arbitraria decisione umana che sconvolge l'ordine naturale, ma una risposta a un problema nato da un mutamento epocale che coinvolge e sconvolge il nostro mondo. È una *possibile* risposta, e non una riattivazione o rivisitazione di altri modelli appartenenti a tradizioni del passato, come il suicidio o l'accompagnamento del morente (avremo modo di ritornarci più avanti). Pensare fino in fondo l'eutanasia, allora, vuol dire pensare questo inedito legame tra tecnica, dolore e morte. E ciò non ha nulla a che vedere con un discorso sul valore o non valore della vita, su una gerarchia delle esistenze o su un cinico discorso sul costo sociale del mantenimento in vita di soggetti non più produttivi o utili per la società. Non si può quindi applicare al problema dell'eutanasia un'ottica che non le appartiene. Va detto chiaramente e con forza: il problema dell'eutanasia non può essere comparato, per esempio, alla visione futuristica di un "suicidio etico" atto a risolvere il problema del sovraffollamento sulla terra.⁽⁵⁹⁾ L'eutanasia non serve a liberare la società di un peso, perché, in ultima istanza, il suo unico referente è il singolo nel suo libero rapporto, da una parte, al proprio dolore e, dall'altra, alla possibilità della produzione tecnica della sua morte. Compiere una simile sovrapposizione di temi significa da un lato essere intellettualmente disonesti e dall'altro, dimostrarsi incapaci di pensare la situazione in cui ci troviamo, non in un futuro lontano, ma già adesso a dover vivere. In questo senso, il monito di Heidegger suona più che mai attuale: "Ciò che è veramente inquietante non è che il mondo si trasformi in un completo dominio della tecnica. Di gran lunga più inquietante è che l'uomo *non è affatto preparato* a questo radicale mutamento del mondo. Di gran lunga più inquietante è che non siamo ancora capaci di raggiungere, attraverso un pensiero meditante, un confronto adeguato con ciò che sta realmente emergendo nella nostra epoca".⁽⁶⁰⁾ Ed è davvero inquietante ascoltare i discorsi che per lo più si oppongono all'eutanasia. Il richiamo è quasi sempre alla tradizione, alla naturalità della morte, a lasciarle fare il proprio corso, a lasciare tempo al tempo. È ancora e sempre lo stupendo ma ormai inattuale adagio dell'*Ecclesiaste*: *c'è un tempo per nascere e un tempo per morire*. Ma se queste parole hanno avuto un senso per secoli, oggi non l'hanno più. Così, ostinarsi a ripeterle, vedendo in esse una panacea ai nuovi problemi che ci troviamo a dover affrontare denota una cieca volontà di non intervento. In tutti i discorsi che si richiamano a una simile tradizione, nelle sue infinite varianti, il tema più o

meno ricorrente ed evidente è quello classico del non far violenza alla natura, che unisce i Greci e la tradizione biblica. È la tracotanza dell'uomo nei confronti della natura e di Dio ad essere condannata. Eppure, di fronte a tutti questi discorsi del non intervento risuona ancora nella sua limpidezza la critica di David Hume che, a coloro che sostenevano il divieto per l'uomo di intervenire sul corso della vita, opponeva una semplice obiezione: "se disporre della vita umana fosse una prerogativa peculiare dell'onnipotente, al punto che per gli uomini disporre della propria vita fosse un'usurpazione dei suoi diritti, sarebbe *egualmente* [c.m.] criminoso salvare o preservare la vita".(61) L'argomentazione di Hume è importante perché mostra l'inconsistenza logica di quella posizione che ritiene di dover lasciare la morte nelle mani di Dio, posizione ben formulata da Tommaso d'Aquino nella *Somma teologica*: "A Dio soltanto appartiene il giudizio di vita e di morte, secondo le parole della Scrittura: 'Sono io a far morire e a far vivere'".(62) Mi pare davvero che l'obiezione di Hume alla formula dell'aquinate sia irrefutabile: se Dio è il Signore della vita e della morte, a lui dovrebbero esser lasciate tanto l'una quanto l'altra. Il religioso, per essere coerente, dovrebbe rifiutare qualsiasi forma d'intervento sulla propria vita. Non assumere quindi nessun tipo di farmaco, poiché la sua assunzione potrebbe scongiurare una morte che forse il Signore gli sta inviando. Ma oltre che per la sua limpidezza, questa critica è pregnante in quanto facilmente estensibile a discorsi che non si professano religiosi in senso stretto. Se proviamo infatti a sostituire al nome di Dio quello di Natura vediamo che la forza dell'osservazione di Hume resta inalterata.(63) Se infatti, attraverso le tecnologie di cui disponiamo, continuamente modifichiamo il corso della vita e ancor più profondamente arriviamo oggi a produrre la vita, rendendo anacronistico lo stesso concetto di nascita naturale della vita, perché, per quale ragione, quelle stesse tecnologie non potrebbero essere usate per produrre la morte, quando la vita diviene insopportabile? Vita e morte non possono essere lasciate nelle mani di Dio più di quanto non possano essere abbandonate alla Natura, poiché esse sono per noi immerse nel mondo della tecnica che continuamente le produce, le modifica e le in-forma.

Hume permette dunque di comprendere quanto siano prive di razionalità molte delle posizioni religiose che comunemente vengono opposte all'eutanasia. Esse sono dogmatiche, fondate su dogmi morali indiscutibili, di fronte ai quali è inutile qualsiasi argomentazione. Ma quand'anche si replicasse che il problema non può esaurirsi in una "dimostrazione d'inconsistenza logica", sostenendo quindi che l'argomentazione di Hume non coglie nel segno, poiché si rivolge solo al lato razionale dell'esistenza, credo che sorgerebbe un'altra serie di più che consistenti obiezioni. Obiezioni che possono riassumersi in queste domande formulate in un documento dell'Unione delle Chiese valdesi e metodiste:

Ma significa veramente sostituirsi a Dio accogliere la domanda di un malato grave che intende porre termine alla sua vita? Si sottrae a Dio una parte della sua signoria sul mondo e sulla vita accogliendo la richiesta di un malato grave di poter morire? O si mette in questione il potere acquisito della medicina moderna di mantenere in vita un corpo che produce dolore senza più poter accedere a un senso della vita? E ancora, dietro a questa onnipotenza della medicina non si nasconde una difficoltà ad affrontare la propria morte? [...] Che cosa impedisce di leggere anche questa domanda [la domanda del paziente che chiede di morire] come un segno della spiritualità viva e cosciente, radicata nel Dio della vita e nelle sue promesse? Con quale autorità spirituale posso io contrastare la libertà e responsabilità di un altro di decidere il tempo della sua morte quando il vivere è un'umiliazione quotidiana senza speranza? [...] Da quale parte sta il Dio della vita e della promessa? Dalla parte del non-senso del dolore acuto di un malato inguaribile o dalla parte del suo umano desiderio di morire? (64)

È questa una posizione che si pone, in un'ottica altamente religiosa, all'ascolto della voce del sofferente. Non entrerà, però, nel merito della discussione accesa o pacata tra le diverse posizioni religiose. Non lo farò perché credo che in fondo essa non colga l'essenziale della

questione, cioè la questione della tecnica nel suo rapportarsi alla morte e al dolore. E d'altronde la religione ha sempre avuto difficoltà ad occuparsi della tecnica e della sua attualità fondamentalmente per due ragioni: la religione è sempre anacronistica, contro il tempo, poiché rivolgendosi all'Assoluto si pone fuori dal tempo, rivolgendo lo sguardo a ciò che resta immutabile nei secoli dei secoli, impedendosi così una comprensione autentica dell'attualità; di conseguenza, essa non riesce a pensare la tecnica se non come un monolite ad essa contrapposta, mentre quest'ultima, ben lungi dall'essere un unico e indivisibile apparato, si presenta come la più radicale esperienza della finitezza, di tutto ciò che è finito, frammentato. A ben guardare, infatti, non esiste *la* tecnica, ma una pluralità di tecniche che quotidianamente si incontrano, collaborano, si scontrano fin nel più minuscolo dei domini. Si pensi a quante tecniche, ad esempio, entrano in gioco in una terapia medica: tecniche biologiche, chimiche, nucleari, ingegneristiche, statistiche, farmaceutiche...

Se è dunque vero che oggi la tecnica diventa la *Um-welt* in cui l'uomo abita, se è vero che essa diventa l'unico orizzonte di senso o di non-senso, è anche vero, però, che la tecnica, in quanto declinata sempre al plurale, non si presenta come una riduzione ad un unico Senso, ma piuttosto come un senso disseminato in una inesauribile molteplicità. Le tecniche, in un certo senso, dissolvono, decostruiscono dal suo interno, quel carattere totalitario che Adorno e Horkheimer avevano potuto riscontrare nell'Illuminismo, come anche ogni pensiero assoluto.⁽⁶⁵⁾ Le tecniche, usando una formula un po' schematica, sono la messa in crisi o la decostruzione dell'ideale totalizzante e totalitario della scienza ottocentesca, come ultima propaggine metafisica. Dunque pensare la tecnica in quanto rete di tecniche significa da un lato fare esperienza della fine del sogno metafisico-teologico e scienziato circa il senso totale dell'essere o del mondo e dall'altro esporsi alla finitezza del senso, al di là di ogni visione assoluta.

Quel che comunque non si può fare a meno di notare e di apprezzare nel discorso della Chiesa valdese è l'attenzione che esso presta al problema del dolore e al non-senso che esso è. Una vera disamina e presa in carico della questione del dolore del singolo, benché non sufficiente se non correlata ad un pensiero della tecnica, è, infatti, il solo modo per avvicinarsi con forza ai problemi che l'eutanasia solleva. Pensare l'eutanasia e capirne le ragioni e il senso non significa richiamarsi, in modo ortodosso, a prescrizioni morali o religiose nate in altri tempi e adatte ad altre situazioni, ma pensare l'esperienza del dolore, le sue metamorfosi, e se necessario le sue aporie, senza rifugiarsi in un consolatorio superamento dialettico. L'eutanasia, fenomeno tra i più estremi della tecnica contemporanea, è, in un'ultima istanza, intimamente legata alla questione del dolore.

Note

(*) Questo testo fa parte di uno scritto più ampio e ancora inedito dal titolo "Eutanasia. Decostruzione della "buona morte"". Non vengono qui pubblicate la seconda parte, dedicata al problema del dolore, e la terza, consacrata allo studio di casi esemplari e alla definizione di un glossario di base. [back](#)

(1) M. Foucault, *Storia della follia nell'età classica*, Rizzoli, Milano 1976, p. 30. [back](#)

(2) L. Tolstoj, *Tre morti*, in *Racconti*, Einaudi, Torino 1953. [back](#)

(3) Cfr. A. Tenenti, *La Vie et la Mort à travers l'art du XV siècle*, Colin, Paris 1952. [back](#)

(4) La parola *lutto* deriva dal latino *luctu*, participio passato di *lugere* "essere in lutto, portare il lutto" e poi, genericamente, "piangere". La parola latina deriva a sua volta da una radice indeuropea col senso fondamentale di "rompere, spezzare", alludente alle violente manifestazioni rituali di lutto. Va anche segnalata l'appartenenza del latino *luctus* alla radice indoeuropea *leug* da cui deriva indirettamente il greco *λυπη* che significa dolore, tanto fisico

quanto morale. Sul nesso tra dolore e lutto si veda S. Natoli, *L'esperienza del dolore*, Feltrinelli, Milano, 1986, pp. 28-35. [back](#)

(5) Si legga tutto il terzo libro della prima parte dal titolo “L'uomo e il suo sé o meta-etica”, in F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, Marietti, Genova 1992, pp. 65-89. [back](#)

(06) W. Benjamin, *Il dramma barocco tedesco*, tr. di E. Filippini, Einaudi, Torino 1980, p. 239. [back](#)

(7) W. Benjamin, *Il dramma barocco...*, cit., p. 249. [back](#)

(8) Si veda, ad esempio, Novalis, *Polline*, a cura di L.V. Arena, SE, Milano 1989. La morte, per i romantici in generale, è riconciliazione (*Versöhnung*): “Si diventa degni dell'essenza suprema soltanto tramite la morte” (in Novalis, *Schriften*, a cura di P. Kluckhohn e R. Samuel, Stuttgart 1960-75, II, p. 395). [back](#)

(9) Ph. Ariès, *Storia della morte in Occidente*, Rizzoli (Bur saggi), Milano 1998, p. 34-35. [back](#)

(10) M. Foucault, *Nascita della clinica*, Einaudi, Torino 1969, p. 31. [back](#)

(11) Ph. Ariès, *Storia della morte...*, cit., p. 70. [back](#)

(12) M. Foucault, *Nascita della clinica*, cit., p. 166. [back](#)

(13) G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995, p. 183. [back](#)

(14) G. Agamben, *Homo sacer*, cit., p. 158. Vale forse la pena di aggiungere, per comprendere la centralità di questa tesi rispetto al problema da noi affrontato, che Agamben, in questo suo importante libro (tra i più importanti apparsi negli ultimi anni), ritiene di individuare proprio in un “benintenzionato pamphlet in favore dell'eutanasia”, il *Die Freigabe der Vernichtung lebensunwerten Lebens* (L'autorizzazione dell'annientamento della vita degna di essere vissuta) di K. Binding e A. Hoche, la prima articolazione giuridica della “struttura biopolitica fondamentale della modernità” (p. 151). [back](#)

(15) M. Foucault, *Nascita della clinica*, cit., p. 48. [back](#)

(16) *Ibidem*, p. 166. [back](#)

(17) M. Heidegger, *Segnavia*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1987, p. 211. [back](#)

(18) Per una ricostruzione generale della *Kehre* heideggeriana si veda l'ampio saggio di M. Ferraris, *Cronistoria di una svolta*, in M. Heidegger, *La svolta*, il Melangolo, Genova 1990. [back](#)

(19) Cfr. L. Edelstein, *Peri aerwn und die Sammlung der hippokratischen Schriften*, «Problemata», n. 4, Berlin 1931. [back](#)

(20) Cfr. V. Di Benedetto, *Tendenza e probabilità nell'antica medicina greca*, in “Critica storica”, n. 5, 1966. [back](#)

(21) Ippocrate, *Epidemia*, in *Opere*, a cura di M. Vegetti, UTET, Torino 1965, p. 304. [back](#)

(22) Cfr., ad esempio, *De Arte*, cap. 6, in *Opere*, cit. [back](#)

(23) Aristotele, *Metafisica*, I, I, 981 a 28-30. [back](#)

(24) “Laddove il corretto (*orthón*) e il non corretto hanno ciascuno una esatta definizione, come potrebbe non esservi un'arte? Perché proprio questo io definisco l'assenza di un'arte, il non esserci né il corretto né il non corretto: ma un agire nel quale entrambi siano presenti, non esce più dall'ambito dell'arte”, *De Arte*, cap. 5. [back](#)

(25) Cfr. anche M. Vegetti, *La medicina in Platone*, Il Cardo, Venezia 1995 e *Suicide and Euthanasia. Historical and Contemporary Themes*, a cura di B.A. Brody, Kluwer, Dordrecht 1989. [back](#)

(26) Cfr. J. Jouanna, *Hippocrate*, Fayard, Paris 1992, III, cap. 4, p. 237. [back](#)

(27) M. Vegetti, *Ippocrate e la scuola medica di Cos*, in in L. Geymonat, *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, Garzanti, Milano 1971, vol. I, p. 147; si veda anche M. Vegetti, *Introduzione*, in *Opere di Ippocrate*, Utet, Torino 1976. [back](#)

(28) *De Arte*, cap. 12. [back](#)

(29) Il Moscati di *De l'emploi des systèmes dans la médecine pratique* citato da M. Foucault, in *Nascita della clinica*, cit., p. 31. [back](#)

- (30) M. Heidegger, *Segnavia*, cit., p. 200. [back](#)
- (31) Aristotele, *Fisica*, 193 b 8-9. [back](#)
- (32) M. Heidegger, *Segnavia*, cit., p. 243. [back](#)
- (33) *Ibidem*, p. 246. [back](#)
- (34) *Ibidem*, p. 246. [back](#)
- (35) *Ibidem*, p. 217. [back](#)
- (36) M. Heidegger, *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1976, p. 9. [back](#)
- (37) B. Stiegler, *La technique et le temps. La faute d'Epiméthée*, Galilée, Paris 1994, p. 23. [back](#)
- (38) La tecnica è, infatti, una “pro-duzione” (*Her-vor-bringen*), parola con cui Heidegger traduce il greco *poiésis*. Cfr. “La questione della tecnica”, in *Saggi e discorsi*, cit. [back](#)
- (39) M. Heidegger, *Segnavia*, p. 246. [back](#)
- (40) M. Heidegger, *Segnavia*, p. 254. [back](#)
- (41) Sul rapporto tra *phýsis* e *téchne* per i Greci si veda anche E. Severino, *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1982. [back](#)
- (42) Cfr., ad esempio, M. Heidegger, *La svolta*, cit. [back](#)
- (43) M. Heidegger, *Segnavia*, cit., p. 246. [back](#)
- (44) M. Heidegger, *Seminari di Zollikon*, Guida, Napoli 1991, p. 51. [back](#)
- (45) Cfr. M. Heidegger, “La questione della tecnica”, in *Saggi e discorsi*, cit., pp. 14-18. [back](#)
- (46) Cfr. il capitolo 3: “Esempi: la singolarità del dolore”. [back](#)
- (47) Aggiungo solo di sfuggita alcune considerazioni sul cosiddetto antiumanismo di Heidegger, poiché mi sembra che ancora molto si fraintenda a tal proposito. L’antiumanismo, poi ripreso da tanta filosofia contemporanea da Foucault a Derrida, non è coinciso con la tentazione di detronizzare l’uomo per sostituirvi un’altro soggetto più degno, ma piuttosto con il difficile tentativo di pensare un uomo senza fondamento, cioè un uomo che fosse capace di pensare se stesso come una possibilità aperta: in ogni singola esistenza tutta l’umanità è rimessa in gioco. Se si vuole, e per tagliar corto, ciò significa che l’umanità dell’uomo non è data e non è un dato, ma è interamente da ricercare e ripensare ogni volta di nuovo. Cfr. AA.VV., *Les fins de l’homme*, Galilée, Paris 1981. [back](#)
- (48) F. Dastur, *La mort*, Hatier, Paris 1994, p. 52. [back](#)
- (49) L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Einaudi, Torino 1968, proposizione 6.4311. [back](#)
- (50) Sulla *différance* derridiana si veda J. Derrida, *Margini*, Einaudi, Torino 1997; ma si veda anche B. Stiegler, *La technique et le temps 1 e 2*, Galilée, Paris 1994 e 1996. [back](#)
- (51) E. Lévinas, *La mort et le temps*, Ed. de l’Herne (Poche), Paris 1991, p. 48. [back](#)
- (52) M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen 1963, p. 240. [back](#)
- (53) Sofocle, *Antigone*, vv. 332-333. [back](#)
- (54) A questo rischio, ma sia detto solo di passaggio, probabilmente si espone anche l’analitica esistenziale heideggeriana. Derrida, a questo proposito, scrive: “[...] una tanato-etica è necessariamente una eutanato-etica generale, una filosofia dell’eutanasia e del morire bene in generale (*ars de bene moriendi*). Bisogna morire bene. Di fatto, se non di diritto, l’analitica esistenziale della morte, allo stesso modo delle antro-po-tanatologie che abbiamo appena ricordato, non ha niente da dire su questo argomento, che non è il suo – così almeno sostiene, ma non è certo che Heidegger non ci proponga in fondo un discorso sul rapporto *migliore*, e cioè *il più proprio e il più autentico*, con il morire: dunque, *de bene moriendi*”, in J. Derrida, *Aporie*, Bompiani, Milano 1999, p. 53. [back](#)
- (55) Si veda di J.-L. Nancy, *Il senso del mondo*, Lanfranchi, Milano 1997. [back](#)
- (56) Lo riproduciamo integralmente: “Giuro su Apollo medico e su Asclepio e su Igea e su Panacea e su tutti gli dèi e tutte le dee, chiamandoli a testimoni, di tener fede secondo le mie forze e il mio giudizio a questo giuramento e a questo scritto. Riterrò chi mi ha insegnato quest’arte pari ai miei stessi genitori, e metterò i miei beni in comune con lui, e quando ne

abbia bisogno lo ripagherò del mio debito e i suoi discendenti considererò alla stregua dei miei fratelli, e insegnerò loro quest'arte, se desiderano apprendere, senza compensi né impegni scritti; trasmetterò gli insegnamenti scritti e verbali e ogni altra parte del sapere ai figli del mio maestro e agli allievi che hanno sottoscritto il patto e giurato secondo l'uso medicale, ma a nessun'altro. Mi varrò del regime per aiutare i malati secondo le mie forze e il mio giudizio, ma mi asterrò dal recar danno e ingiustizia. Non darò a nessuno alcun farmaco mortale neppure se richiestone, né mai proporrò un tale consiglio: ugualmente non darò alle donne pessari per provocare l'aborto. Preserverò pura e santa la mia vita e la mia arte. Non opererò neppure chi soffre di mal della pietra, ma lascerò il posto ad uomini esperti di questa pratica. In quante case entrerò, andrò per aiutare i malati, astenendomi dal recare volontariamente ingiustizia e danno, e specialmente da ogni atto di libidine sui corpi di donne e uomini, liberi e schiavi. E quanto vedrò e udirò esercitando la mia professione, e anche al di fuori di essa nei miei rapporti con gli uomini, se mai non debba essere divulgato attorno, lo tacerò ritenendolo alla stregua di un sacro segreto. Se dunque terrò fede a questo giuramento e non vi verrò meno, mi sia dato godere il meglio della vita e dell'arte, tenuto da tutti e per sempre in onore. Se invece sarò trasgressore e spergiuro, mi incolga il contrario di ciò”, Ippocrate, *Giuramento*, in *Opere*, cit., pp. 393-394.

[back](#)

(57) M. Heidegger, *Segnavia*, cit., p. 252. [back](#)

(58) Va comunque detto che in larghe fasce della classe medica dell'antichità, almeno fino al V secolo d.C., la proibizione di assistere il malato terminale che richiedeva la somministrazione di veleni non fu rispettata. Cfr. P. Carrick, *Medical Ethics in Antiquity. Philosophical Perspectives on Abortion and Euthanasia*, Reidel Publishing Company, Boston/Lancaster 1985. [back](#)

(59) È il tema di fondo di un racconto dello scrittore K. Vonnegut, dove si ipotizza la creazione di Saloni federali per il suicidio etico costituiti per far fronte alla sovrappopolazione del pianeta. Lo scenario è così descritto: “E fu così che il Governo Mondiale organizzò un attacco a tenaglia contro la sovrappopolazione. Un braccio consisteva nell'incoraggiare il suicidio etico, vale a dire andare al più vicino Salone del Suicidio e chiedere a una Hostess di ucciderti in modo indolore mentre te ne stavi sdraiato su un lettino. L'altro braccio era il controllo obbligatorio delle nascite” (K. Vonnegut, *Benvenuta nella gabbia delle scimmie*, SE, Milano 1991, p. 121). [back](#)

(60) M. Heidegger, *L'abbandono*, il Melangolo, Genova 1983, p. 36. In questa prospettiva, un poderoso tentativo di ripensamento della questione della tecnica è quello svolto da U. Galimberti in *Psiche e técnica. L'uomo nell'età della tecnica*, Feltrinelli, Milano 1999. [back](#)

(61) D. Hume, *Sul suicidio*, in *Opere filosofiche*, vol. 3, Laterza, Bari-Roma 1987, p. 589. [back](#)

(62) Tommaso d'Aquino, *Somma teologica*, Ed. Studio Domenicano, Milano 1987, II-II, q. 64, art. 5. [back](#)

(63) E sarebbe interessante vedere quanto nel discorso contemporaneo anti eutanasia le posizioni “verdi” e quelle religiose siano profondamente vicine: *Deus sive Natura*. [back](#)

(64) *Bioetica, aborto, eutanasia*, a cura del Gruppo di lavoro dei problemi etici posti dalla scienza, Claudiana, Torino 1998, pp. 89-90. [back](#)

(65) M. Horkheimer e Th.W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino 1966. [back](#)

Valore, piacere, utilità: un'indagine di A. Lambertino

[Pierpaolo Marrone](#)

Dipartimento di Filosofia,
Università di Trieste

Quali sono le ragioni che dovrebbero condurti ad agire? La conoscenza di determinati stati del mondo? Ma ti è sufficiente sapere come le cose stanno – ammesso sia mai possibile, ammesso cioè che tu sia in grado di avere un'informazione rilevante su come le cose stanno – per avere delle buone motivazioni per agire, per seguire cioè un determinato corso di azione anziché un altro? La nostra tradizione di pensiero a lungo ha coltivato l'idea che vi fosse una priorità del sapere sul volere. Le forme di questo intellettualismo etico sono state molteplici, e questo è in certo senso inevitabile, poiché l'idea di «come le cose stanno» a molti è sembrata nient'affatto univoca. La cosa apparentemente strana è che nel momento in cui i paradigmi conoscitivi sono divenuti più sicuri – a partire dalle rivoluzioni scientifiche –, almeno nella percezione comune, la scissione fra ontologia ed etica non ha fatto che ampliarsi. In ambito teorico abbiamo infatti assistito, almeno dal XVIII secolo in avanti, alla progressiva erosione dell'intellettualismo etico, inteso come nodo di intersezione fra le nostre informazioni sul mondo e le nostre conoscenze sul bene.

Questa erosione è stata anche il risultato dell'estensione di un altro paradigma, quello dell'utilità attesa. Se le ragioni che possono condurti a compiere un'azione, si dice, possono essere, naturalmente, le più varie, tuttavia, in un qualche senso (ad esempio sulla base della moralità di sfondo che tu accogli), quello che tu dovresti attenderti è che i risultati dell'azione che farai massimizzeranno l'utilità che tu ti aspetti come premio per aver scelto proprio quel particolare corso d'azione anziché un altro. Quale altra ragione, del resto, dovrebbe condurti a compierla? L'enorme successo della teoria dell'utilità attesa come spiegazione razionale dell'azione si motiva in ragione della semplicità di questa posizione. Anzi, il suo successo è parso ad alcuni così completo da proporla senz'altro come teoria adeguata della razionalità pratica *via* l'identificazione fra razionalità e razionalità strumentale: poiché sei tu ad essere, in primo luogo, il giudice dei tuoi fini, il ruolo che la razionalità gioca nelle tue scelte non può essere altro che la scelta del mezzo più adeguato per realizzarli. «Razionalità» e «razionalità strumentale» divengono quindi dei sinonimi che possono essere sostituiti, *salva veritate*, in tutti i contesti rilevanti – descrittivi e predittivi – della teoria dell'azione.

Questa teoria era stata inizialmente elaborata all'interno delle scienze economiche come teoria predittiva per situazioni ideali altamente caratterizzate. Abbracciarla come teoria dell'azione razionale significa già ammettere che il comportamento risponde sempre – forse non nei dettagli, ma almeno nelle sue linee essenziali – all'ambito primitivo nel quale la teoria è stata elaborata. Una linea influente di pensiero, che fa capo sostanzialmente a Hume, sembrerebbe negare la stessa possibilità teorica di questo progetto. «La ragione è e deve essere la schiava delle passioni» è uno dei *mantra* più frequentemente ripetuti dalla critica humeana. Si noti che questa è precisamente una delle possibili premesse di una teoria strumentale della razionalità, che non giunge però affatto a una teoria unificata della ragione nell'azione, ma ne afferma, dietro un nome unico, l'irriducibile *pluralità*. Un'altra linea di pensiero, per la quale si può individua-

re in Spinoza uno dei mentori più influenti, identifica semplicemente ragione e conoscenza. Per questa linea di pensiero agire razionalmente significa agire in accordo con la migliore conoscenza disponibile della realtà per noi rilevante. Secondo questa tradizione, dunque, una teoria unificata della ragione nell'azione sembra possibile sin da ora, anche se, almeno nella formulazione di Spinoza, sembra essere così esigente da poter essere patrimonio di pochi (sebbene Spinoza abbia indicato anche dei correttivi di ordine socio-politico a questa situazione). Anche per Spinoza, tuttavia, agire secondo ragione, poiché significa per l'agente perseguire nel proprio essere, può essere considerato come una forma di massimizzazione dell'utile.

L'utile, tuttavia, non è che un altro nome, divenuto nel tempo più rassicurante, del *piacere*. Questa identificazione era stata alla base della teorizzazione utilitaristica classica, che della teoria dell'agire strumentale è la fonte più autorevole all'interno della modernità. Per altre tradizioni di pensiero, che dalla modernità si dipanano, pare, invece, esserci qualcosa di sconveniente ad accostare valore e piacere – mentre l'*aplomb* teorico sembrerebbe mantenersi più facilmente quando si parla di valore e utilità -. C'è sempre il sospetto che il piacere sia l'inclinazione, il meramente soggettivo, importante forse per un'antropologia dal punto di vista pragmatico, ma irrilevante dal punto di vista etico.

Ritengo che fosse necessario l'interesse di uno studioso che ha attraversato sia i territori del formalismo etico (Kant) sia territori di confine con l'etica (Freud) per interessarsi nuovamente, in maniera spregiudicatamente esplicita, del tema del piacere e delle sue relazioni con il valore. A. Lambertino (*Valore e piacere*, Milano, Vita & Pensiero, 2001, pp. 231, d'ora in poi indicato come *VP*, seguito dall'indicazione delle pagine) si muove in maniera apparentemente minimalista all'interno di questo territorio. L'impianto della sua ricerca è storico e Lambertino aggiunge che si tratta di un'indagine che non pretende esaustività. Tuttavia, in indagini di questo genere non credo che la cosa significativa sia la completezza – anche se l'ampio *excursus* storico-teorico di Lambertino è di prima qualità, così come di prima qualità è la chiarezza della scrittura –, quanto, piuttosto, le tesi di sfondo che guidano l'indagine e che suggeriscono nuove linee tematiche. Che queste siano raggiunte a partire da discussioni testuali e da interpretazioni di pensatori accreditati poco importa. In fondo, è parte della tradizione del pensiero occidentale che il confronto con i colleghi sia uno dei modi di praticare ciò che ci siamo abituati a chiamare filosofia.

In questa nota cercherò di trattare sinteticamente soltanto quattro dei molti temi affrontati da Lambertino, temi che a me paiono centrali: a) la posizione di Kant; b) quella di Nietzsche; c) quella di Freud; d) la posizione finale di Lambertino stesso.

Preliminarmente, è da notare che non sfugge a Lambertino che i problemi delle relazioni fra valore e piacere vanno inquadrati anche dal lato più generale della problematizzazione cognitiva delle emozioni. Come si diceva, la parte della nostra tradizione di pensiero che è accomunata da un generale intellettualismo etico ha avuto un atteggiamento cognitivamente svalutativo nei confronti delle emozioni – e *a fortiori* del piacere -, ma tale atteggiamento non è stato proprio solo di quella tradizione. Ciò è accaduto anche quando l'enfasi è stata posta sul valore in quanto realizzantesi nella legge della moralità, e la legge è stata concepita come possibilità di universalizzazione, con un recupero, in definitiva, anche di determinate istanze cognitive, individuate non sul versante dell'adeguazione al reale, ma su quello della coerenza argomentativa (sarà questa insistenza sulla coerenza argomentativa a consentire il non cognitivismo oggettivistico di Hare, ad esempio).

Questo atteggiamento è ben esemplificato dalla filosofia morale di Kant e dalla scissione fra moralità e vita emotiva che la filosofia trascendentale statuisce. Lambertino, che di Kant è sicuro e fine esegeta, non manca di notare che ci possono essere delle sfumature interpretative che è importante sottolineare, ad integrazione di questa descrizione generale del trascendentali-

smo kantiano. Ad esempio, è certo che nei motivi determinanti l'agire morale non deve entrare nulla che abbia a che fare con le inclinazioni soggettive e con il piacere; d'altra parte, agendo moralmente ci si rende degni di felicità, per cui la presenza di una consapevolezza gioiosa accanto all'agire morale può essere un indice secondario dell'adempimento della moralità (VP, pp. 98-101). Resta inteso che si tratta per noi, esseri razionali imperfetti, di un indice del tutto presuntivo, né necessario né sufficiente, dell'adempimento del dovere – mentre in Dio la coincidenza di virtù e felicità non è che un altro nome della santità. In altre parole, «la presenza del piacere è del tutto indifferente, non solo per la costitutività del fenomeno morale, ma anche per la sua completezza. Se talora viene inculcata, in Kant, la presenza del piacere, sempre in una funzione statica (*mit*) e non dinamica (*aus*), questo avviene per un'esigenza negativa, solo perché la sua assenza (cioè la tristezza) potrebbe indurre alla trasgressione della legge, per cui anche la gioia concomitante dovrà essere 'negativa' e non 'positiva'. Come il timore servile tradisce l'odio per la legge, così l'agire con piacere traduce il rispetto per essa. Agire con piacere quindi non significa altro che agire efficacemente per il puro rispetto della legge» (VP, p. 100). Tutto questo però non si traduce in una certezza positiva del soggetto che sente di aver agito conformemente alla legge; anzi: è piuttosto un sentimento di ripugnanza verso le proprie pulsioni, in quanto opposte al sentimento del dovere, che mi avvia a una sorta di conferma di aver agito moralmente. Ma si tratta ancora soltanto di una conferma analogica: nella moralità non c'è una facoltà di intuizione intellettuale che mi informi sulla esistenza effettiva dell'oggetto morale. Al massimo, posso interpretare il dissidio psicologico fra pulsioni e dovere, dove questo dissidio si manifesti a favore del dovere, come possibilità della moralità, mentre, al contrario, dovrei nutrire dei dubbi sulla presenza del sentimento di adempimento del dovere unito a una sensazione di gioia. L'umanità rimane per Kant un legno storto che non potrà mai essere raddrizzato e, quindi, un atteggiamento di scetticismo sulla possibilità di comportarsi moralmente, se indulge al pessimismo antropologico, è, dal suo punto di vista, sin troppo giustificato.

Sono note le critiche che sono state mosse a questa interpretazione della vita morale. Volta a volta, la si è accusata di essere formalistica, pietistica – e quindi non universale –, troppo esigente, distante dalla nostra effettiva esperienza morale, e troppo lontana dalla comprensione della fragilità umana. Non è affatto chiaro, ad esempio, perché l'esclusione delle passioni, delle emozioni, del piacere dall'ambito della vita morale dovrebbe avere quella portata necessitante rispetto al problema della fondazione della prospettiva morale. Non fa parte di questa prospettiva anche il fatto che noi non siamo in grado di fare astrazione da ciò che ci costituisce, innanzi tutto e per lo più? E le nostre capacità cooperative, che spesso si traducono in atti eticamente rilevanti, hanno davvero bisogno di mettere tra parentesi la nostra capacità di benevolenza, ossia quella che rimane un sentimento (un'emozione) sociale? In questa prospettiva, il piacere, in quanto parte della motivazione ad agire socialmente bene, potrebbe rivestire un significato evolutivo, come in effetti pensava Hume, ed eliminarlo dalla teoria dell'azione ci lascerebbe unicamente con spiegazioni monche.

Si possono, tuttavia, ottenere spiegazioni monche o cattive spiegazioni non soltanto negando, ma anche enfatizzando il ruolo del piacere nella motivazione. È questo il caso di Nietzsche, al quale Lambertino dedica pagine assai illuminanti. A Lambertino non sfugge la dimensione prettamente antropologica del pensiero nietzscheano – e questa caratterizzazione potrebbe essere vista come una garbata polemica nei confronti di talune interpretazioni più marcatamente metafisiche –, come non manca di sottolineare aspetti contraddittori del procedere di Nietzsche; ad esempio, il fatto che il progetto di svelamento antropologico della motivazione morale come volontà di potenza non si accorda con il suo relativismo conoscitivo, o, ancora, che il suo marcato biologismo, che gli derivava dalla cultura dell'epoca, non è molto in sintonia con

il paradigma dell'artista come creatore di significati. Quello che forse Lambertino non sottolinea, a mio modo di vedere, in maniera adeguata è che il pensiero di Nietzsche non è tanto importante per la novità concettuale delle sue soluzioni, quanto per la penetrazione culturale – avvenuta del resto a più riprese, con alti e bassi – nella cultura europea. Questa è accaduta, io credo, non per meriti intrinseci, ma piuttosto perché il vitalismo di Nietzsche si coniugava a uno stile letterario, che lo rendeva capace di successo, dapprima presso le *élites* piccolo-borghesi della prima metà del secolo trascorso, prive di modelli di riferimento, e poi perché si è accoppiato bene con la crisi dell'*intelligentzia* di sinistra, che ha creduto di vedere nel *mantra* nietzscheano che tutto è interpretazione chissà quale prospettiva di liberazione, al di là di quella personale di autori che giocano con le parole in insondabili saggi molto venduti, benché forse non troppo letti. Il contributo in termini di conoscenza della filosofia di Nietzsche a me pare molto discutibile, se non inesistente. Narrerò un breve aneddoto, interessante per comprendere gli esiti di quel *mantra*: a un seminario universitario, alcuni anni fa, dove il relatore era un emergente nietzscheologo e derridologo, mi è capitato di chiedere se l'asserita onnipervasività dell'interpretazione doveva condurci ad affermare che, poiché qualcosa esiste solo quando entra nel gioco dei nostri giudizi, ad esempio, i neuroni sono reali solo da quando ne parliamo. Per nulla imbarazzato, il relatore rispondeva che le cose stavano effettivamente in quel modo. Ma come glossa Lambertino «il relativismo gnoseologico assoluto non è che una paradossale, tragica modalità di assolutismo gnoseologico. Come lo scetticismo assoluto, anch'esso si autonega per il fatto stesso che si autopone: chi afferma che non è possibile conoscere o che ogni conoscenza è soltanto relativa al soggetto conoscente afferma infatti una proposizione che ha l'ambizione di essere vera, di indicare alcunché e non il suo contrario» (VP, p 113). Il fatto è che questa idea, effettivamente presente in Nietzsche, non si declinava in un panalezeismo universalistico conseguente e coerente, perché coloro che, nietzscheanamente, interpretano non sono indiscriminatamente tutti gli uomini, ma soltanto alcuni fortunati che hanno accesso alle risorse gnoseologiche e materiali per operare quella trasmutazione dei valori tanto cara a Nietzsche, quanto sempre imprecisamente e auroralmente vagheggiata. Certo, l'interpretazione è al servizio del piacere, ma questo piacere non è quello delle masse, volgari e debilitate, bensì quello di *élites* aristocratiche, le quali possono anche usare dei valori attualmente accettati nel perseguire gli scopi della propria volontà di potenza. Questo aristocraticismo è stato in Nietzsche sia vaga elevatezza intellettuale sia biologismo. Questa ultima confusione non è, a mio modo di vedere, che un corollario in qualche modo necessario di un pensiero olistico che rimane vittima di se stesso. Anche la teoria – ma sarebbe meglio chiamarla *visione* – dell'eterno ritorno dell'identico è vittima di uno stesso errore olistico. Mentre assolutizza il tempo presente, ignora una cosa così ovvia da essere fondamentale: che il presente possiede per noi significato perché è sempre illuminato da un progetto. Il presente a sé stante, concepito in maniera irrelata, semplicemente non esiste. Del resto, anche la decisione di considerare ogni istante del presente come se avesse in sé un valore tale da poter desiderare di riviverlo in eterno, non è che un altro modo di indicare un diverso progetto di vita. Che il piacere inteso come dignità dell'eguale valore di ogni istante di tutto il tempo umano debba divenire il sostrato normativo di un antropologia finalmente umana, è una idea del tutto ingenua, se non estremamente pericolosa, e giustificativa dell'esistente – come si diceva una volta. Ingenua, perché non c'è motivo di pensare che, una volta che *tutti* avessero adottato la visione dell'eterno ritorno dell'eguale, l'umanità starebbe meglio; giustificativa dell'esistente, perché potrebbero continuare a stare meglio solo alcuni. Perché dovrei essere indotto a non sfruttare popolazioni più povere, a bombardare i miei nemici, a favorire i miei amici? Perché tutto ritorna? Mi sembra una giustificazione un po' povera. Ritengo che nulla di ciò che ci è trasmesso da Nietzsche si strutturi in una teoria normativa coerente o originale – le sue affermazioni apparentemente più scandalose si possono

trovare sinteticamente espresse da ciò che ci è tramandato del pensiero di Trasimaco –; l'importanza del suo pensiero risiede tutta nella sociologia dei fenomeni culturali (il che, per altro, ne giustifica anche la trattazione critica).

Altre indagini sono di portata ben più decisiva per darci un quadro descrittivamente e normativamente più adeguato alla nostra realtà. Esempio è, in questo senso, la ricognizione che Lambertino dedica al pensiero di Freud. Le istanze descrittive della psicoanalisi freudiana sono così ovvie perché sono la base della pratica clinica, ma questa stessa pratica, nella misura in cui ha per obiettivo il benessere del paziente, la sua ritrovata capacità di stare in un mondo che non dipende, se non in piccola parte, da lui e dai suoi desideri, ha anche una evidente dimensione normativa. Questa dimensione è un compito, ossia la costruzione di un'armonia nell'io fra pulsioni libidiche, indirizzate alla ricerca del piacere, e motivazioni ad agire che derivano sia dal principio di realtà sia dal nostro mondo morale. Infatti, «dal punto di vista clinico-psicoanalitico [...], come si dà una nevrosi per una eccessiva preponderanza delle istanze morali, così si dà una nevrosi dovuta a una indiscriminata condiscendenza alle pulsioni della *libido*. Questa seconda modalità di nevrosi non è meno carica di conflittualità della prima. La ragione di ciò sarebbe da riporre in un principio di carattere psicoanalitico, secondo cui, se la *libido* non incontra ostacoli, l'amore diviene 'privo di valore' e la vita 'vuota', fino al punto che una libertà sessuale 'illimitata' è da ritenere nociva non meno di una sua continua repressione e frustrazione» (VP, p. 137).

Si sbaglierebbe a ritenere questa istanza di armonia qualcosa di così scontato da non doverla richiamare – cosa che Lambertino, nel suo stile asciutto e sobrio, del resto, fa con molta parsimonia –. Se, infatti, riflettiamo brevemente su quali sono alcune fonti di valore nelle nostre società, credo che l'assoluta centralità di questa ultima notazione di Lambertino non possa che essere accresciuta. Le fonti normative per noi sono molte e di molti generi: la famiglia, la scuola, i propri maestri – per chi ha avuto la fortuna di averli –, la religione. Queste fonti normative plasmano non solo le nostre motivazioni, ma anche insieme specifici di desideri. La coerenza fra motivazioni e desideri è tradizionalmente considerata dai filosofi morali una delle cifre dell'etica. Se è questa una delle principali caratteristiche della normatività, allora dobbiamo concludere che noi, figli della modernità, viviamo in un perenne squilibrio motivazionale. Questo squilibrio è sancito nella nostra esperienza di cittadini delle società affluenti dalla presenza onnipervasiva della pubblicità. Nessuno di noi pensa che dal momento che indossa quel particolare tipo di scarpe riuscirà ad andare a canestro come Michael Jordan, o che bevendo quel particolare aperitivo riuscirà ad essere più seduttivo dopo una giornata di lavoro – passata magari in una corsia di ospedale, o a rifare un manto stradale, oppure in un interminabile consiglio di Facoltà –; eppure queste sono tecniche che vengono continuamente usate, evidentemente in virtù della loro efficacia nell'interagire con il nostro fondo libidico infantile. Il principio di piacere ci seduce continuamente, perché la pretesa di ottenere tutto ciò che vogliamo ci rimanda al tempo senza tempo dell'infanzia – che è la secolarizzazione dell'ideale edenico –; il risultato effettivo è però la patologia del desiderio e non la sua realizzazione. In questo senso, il principio di realtà è un'esigenza di maturazione – dovrebbe essere ciò che distingue l'individuo adulto dal bambino, o da colui che rimane perennemente bambino –, la quale ha, pur tuttavia, sempre di mira il soddisfacimento di desideri, per quanto all'interno di un principio generale che ci avverte di non farli configgere con un nostro possibile danno. Il principio di realtà – l'esigenza della razionalità e dell'intelletto di vedere le cose «così come stanno» – non ha affatto una priorità assiologica sul nostro sostrato pulsionale. Deve limitare la portata di questo sostrato per evitare risultati spiacevoli, ma rimane, in definitiva, al servizio di queste pulsioni anche nelle finalità.

È pur vero, come ricorda Lambertino (VI, p. 145), che Freud in certe pagine prospetta un primato dell'intelligenza e lo presenta come «ideale» della psicologia, ma questo primato è più affermato che fondato, più asserito che indagato. Anche questo ideale asintotico era destinato ad essere rivisto da Freud a partire dagli anni Trenta del secolo ventesimo, sostituito da un fondato pessimismo sulle sorti dell'umanità, più prona a seguire l'infelicità, anche a prezzo della propria distruzione, che a perseguire ideali conoscitivi. In questa inclinazione verso toni e analisi pessimistici giocarono un ruolo determinante non solo le note vicende storiche e le vicende personali di Freud, ma anche la scoperta di una tensione positiva della psiche verso il dispiacere. Si tratta della celebre «pulsione di morte», concepita non solo come reattiva, bensì come originaria tendenza all'autodistruzione, che addirittura fa sì che il principio di piacere si ponga al servizio della pulsione di morte, al punto che «l'aspirazione alla morte diventa, non soltanto principio più universale e più originario della tendenza a vivere, ma principio onnicomprensivo, come se si desse un'unica tendenza, quella regressiva, in una interpretazione monistica della psiche di chiara intonazione necrofila» (VI, p. 147).

A un determinato punto della sua produzione scientifica, questa tendenza monistica si fece così accentuata da indurre Freud ad interpretare la stessa vita morale come originata dalla pulsione di morte. «Non diversamente da Kant, che aveva concepito la coscienza morale come 'tribunale', cioè riduttivamente come facoltà di giudicare e colpevolizzare, Freud considera la coscienza morale come 'facoltà di sentirsi in colpa'» (VI, p. 148). Questa caratterizzazione della coscienza morale è però unilaterale, perché perde completamente di vista i vantaggi che, per lo stesso individuo, derivano dalla stabilità delle norme. Questi vantaggi sono spesso del tutto chiari alle singole persone – del resto, è questo uno dei significati del test di universalizzabilità –, non solo nel senso che il vincolo reciproco è una privazione necessaria per limitare un primitivo *jus ad omnia*, per usare il lessico hobbesiano, bensì anche nel senso che è spesso chiara una valenza positiva, per così dire, delle norme, quando ad esempio sono la preconditione necessaria, anche se non sufficiente, per raggiungere determinati standard di maturazione e di realizzazione autopersonale. Sembrerebbe essere questo il caso dei diritti umani o delle *capabilities*, come è divenuto di moda dire oggi. La libertà di espressione, ad esempio, limita ovviamente i comportamenti di determinate agenzie – ad esempio, dei governi e del potere esecutivo – e dei loro funzionari, ma da questa limitazione discendono grandi potenzialità espressive per la persona. Esistono, inoltre, casi in cui anche dei comportamenti violenti sono tutt'altro che distruttivi. Mi riferisco alla disobbedienza civile. Quando dei cittadini occupano un tratto stradale pericoloso, indubbiamente limitano il diritto alla libera circolazione degli automobilisti. In questo senso esercitano una coercizione e una violenza. Tuttavia, l'atto di disobbedienza è di solito annunciato, limitato nel tempo, palesato nel suo infrangere delle norme vigenti. Il suo obiettivo è di segnalare che esistono delle norme più importanti di quelle attualmente in vigore. Né i diritti né la maggior parte dei casi di disobbedienza civile sono interpretabili come espressioni, neppure alla lontana, di pulsioni autodistruttive derivate dalla pulsione di morte.

Senza enfatizzare queste notazioni critiche, ritengo che bisogna convenire con Lambertino che esiste un senso più persistente e profondo in cui si può dire che effettivamente la psicoanalisi è *anche* un'etica, ossia che la dimensione etica è consustanziale all'analisi della psiche compiuta da Freud. Questa etica non può non essere, ancora una volta, che una teoria della conoscenza. «Nel maturare il processo di libertà, la psicoanalisi aiuta l'uomo a trovare il giusto equilibrio tra le diverse istanze della personalità, tra *Es* e *superio*, tra inconscio e conscio, tra egoità e alterità. Aiuta l'io a sentire ed essere se stesso, così come egli sente e vuole, senza paure né inibizioni e senza dipendere infantilmente dal sentimento e dalle valutazioni degli archetipi sociali» (VI, p. 151). In questo senso, la liberazione – che può essere solo un processo asintotico che mal tollera scorciatoie – è il prodotto di un percorso di conoscenza. Questo è tutt'altro da un

supposto primato della conoscenza su altre dimensioni – affettivo-emotive – della nostra personalità; piuttosto segnala che parte del risultato non può che essere il *processo stesso* attraverso il quale si perviene a conoscere il valore dell'armonia personale, ossia della limitazione necessaria del principio di piacere, ma non il suo abbandono.

Mi pare che considerazioni di questo genere siano lo sfondo indispensabile anche delle pagine finali del contributo di Lambertino. Quando Lambertino insiste sulla relazione dialogica come orizzonte intenzionale autentico, non si limita a ripetere in un gergo nuovo la sostanza della seconda formula dell'imperativo categorico kantiano, ma fa propria la lezione freudiana. Relazione dialogica autentica non si dà di certo quando l'altro viene da me intenzionato – ossia, in questo caso, interpretato – come *res*. Esiste una ampia fenomenologia della reificazione, come è noto, che proviene da campi molto diversi. Senza entrare nel merito di questa fenomenologia, tuttavia, mi preme dire che Lambertino centra il punto quando afferma che l'entrare in relazione significa ricercare l'alterità non tanto perché noi ne abbiamo bisogno – il che sarebbe una manifestazione di narcisismo essa stessa –, come accade in molte manifestazioni amorose, ma piuttosto perché pensiamo di essere capaci di contribuire a conservarla come alterità. Questo significa non solo che ci asteniamo dal trattarla come *res*, ma anche che riconosciamo il valore specifico della ricerca della soddisfazione dell'altro. Nell'*amor concupiscentiae*, l'altro soggetto viene ridotto a ideale proiettato, ma il rimedio non è l'«*amor benevolentiae* così sacrificale ed esclusivo da disattendere e mortificare la promozione del sé. La relazione d'amore è quella particolare esperienza vissuta in cui l'io mira a promuovere il Tu perché Tu, in modo tale che la promozione dell'alterità sottenda anche l'autopromozione» (VI, p. 208). Questo programma etico sembra avere un valore ben più generale di quanto la citazione esplicita lasci intendere, che va al di là del dinamismo del piacere e forse anche al di là dell'etica del desiderio. Nel momento in cui riconosco il valore dell'opzione dialogica, mi pronuncio per una mancanza, la riconosco come tale, ma ciò di cui manco non è una cosa – posso tentare di ridurla a cosa per catturarla, ma la catturerei come cosa, appunto, e non come ciò di cui manco –, ma parte di un contenuto d'esperienza futura, che non può essere riempito se non in quanto l'altra parte del dialogo continua a dialogare, cioè in quanto è investita da una volontà di dialogo e se ne fa, da parte sua, carico. Poiché il contenuto del futuro della relazione dialogica mi è ignoto in gran parte, o, il che è lo stesso, poiché non ho ridotto l'altro a cosa, la relazione dialogica è una relazione di conoscenza investita di una sua carica affettivo-emotiva. Sono interessato a che la relazione continui dialogicamente, sono cioè interessato a non ridurre l'altro a cosa – e a non essere ridotto a cosa – perché sono interessato a comprendere – e a vivere – quel futuro che non conosco. Questo interesse è una esplorazione delle mie possibilità e delle possibilità della relazione dialogica. In questo senso, ciò che motiva la relazione dialogica è anche un progetto di piacere. Questo progetto può però sussistere solo con un certo distacco, che non è frigidità morale, ma rinuncia a reificare l'altro – magari deificandolo. Presuppone cioè un certo grado di disinteresse, proprio di molte relazioni epistemologiche. Ma disinteresse verso che cosa? Disinteresse, direi, verso le pulsioni narcisistiche. In questo senso, l'etica del piacere può essere un'etica dell'equilibrio, della conoscenza, della maturazione. È qualcosa di più di un'etica dell'amore, tradizionalmente intesa, perché non solo può applicarsi a tutte le relazioni umane – anche a quelle più superficiali e quotidiane –, ma può, ad esempio, riguardare anche il nostro rapporto con determinati individui animali non umani.

L'ideale conoscitivo-affettivo, se così lo si può chiamare, della psicoanalisi, più che le sue singole soluzioni clinico-teoriche, è il filtro costante che Lambertino utilizza nel corso della sua ricognizione. Se si dovesse usare un'etichetta, con tutte le imprecisioni che questo comporta, si dovrebbe dire che quello che Lambertino propone è un intellettualismo etico moderato. Si tratta di un intellettualismo etico, perché la relazione etica è anche una relazione di conoscenza. È,

tuttavia, moderato, perché questo aspetto conoscitivo non è all'inizio della relazione, ma ne è una fase successiva. Questo è anche in accordo intuitivo con la nostra esperienza. Nel mondo siamo dapprima come soggetti che sentono e poi come soggetti che conoscono. L'etica cioè precede l'ontologia, ma è l'ontologia che fornisce una parte del tutto rilevante al significato dell'etica.

L'uomo e la nascita della società: mythoi antropologici e sociogonici all'interno dei dialoghi di Platone (*)

[Marco Mazzoni](#)

Dipartimento di Filosofia, Università di Pavia

0. Introduzione: il linguaggio mitico e la *Kulturgeschichte*

I capitoli che seguono intendono analizzare i più significativi miti platonici che descrivono, da una parte, la situazione originaria del genere umano, dall'altra, la genesi e le fasi embrionali dell'aggregazione sociale e politica. Platone, infatti, in diversi dialoghi come il *Politico*, il *Protagora*, la *Repubblica*, il *Timeo*, il *Crizia* e le *Leggi*, si serve del linguaggio mitologico per rappresentare non solo le caratteristiche antropologiche e le condizioni di vita dei "primi uomini", ma anche le particolari modalità attraverso cui essi stessi hanno dato anticamente vita alle prime forme di organizzazione sociale e alle prime realizzazioni tecniche e culturali.

Il *mythos* (1), infatti, l'arcaica ma insuperata forma di trasmissione del sapere e dei precetti morali, per le sue stesse caratteristiche si rivela l'unico strumento adeguato a ricostruire, anche se in maniera soltanto approssimativa (*eikos*), eventi originari come questi, verosimilmente accaduti in un tempo molto remoto e separato dall'epoca attuale da una serie di catastrofi naturali che ciclicamente colpiscono il genere umano, cancellando pressoché tutte le forme di vita e tutte le tracce di civiltà. A causa dell'analfabetismo (cfr. lo *agrammatoi* di *Criti*. 109 d e di *Tim.* 23 a) dei pochi uomini che a questi cataclismi di volta in volta riescono a sopravvivere e dell'inevitabile perdita di ogni testimonianza diretta e attendibile, gli eventi originari della "storia" dell'umanità, per la loro stessa oscurità e indeterminazione, si rivelano del tutto al di fuori della portata del discorso razionale (*logos*) e dell'analisi oggettiva, costringendo così Platone a ricorrere all'unica forma di discorso in grado di rappresentare in maniera soddisfacente gli accadimenti di quel lontano passato: "E così, in quei miti (*mythologias*) che ora trattiamo, dato che non ci è concesso di sapere come andarono veramente (*taletes*) le cose nell'antichità (*peri ton palaion*), se ricalcassimo la finzione (*to pseudos*) il più possibile sulla verità (*to alethei*), non faremmo in tal modo qualcosa di utile (*chresimon*)?" (*Resp.* II, 382 c-d; ma cfr. anche *Criti.* 107 b sgg.). Gli avvenimenti stessi di cui parlano i diversi miti - le antiche vicende che hanno come protagonisti gli uomini e gli dèi -, infatti, oltre che collocati in un tempo remoto posto ai confini tra la completa dimenticanza e la piena conoscenza, appartengono alla categoria ontologica del divenire (*gignesthai*, cfr. *Tim.* 59 c-d), condizione intermedia (*metaxu*) tra il non essere (*me einai*) e l'essere nella sua pienezza (*to pantelos on*, *Resp.* V, 477 a sgg.). Sospesi a metà tra il mondo immutabile e perfettamente conoscibile (*pantelos gnoston*) delle Idee e la sfera assolutamente inconoscibile del non essere (*me on medame pante agnoston*) (2),

tali eventi possono essere conosciuti soltanto in maniera ipotetica e congetturale, attraverso quella forma di *doxa* che la *Repubblica* (cfr. VI, 509 d – 510 a) e il *Timeo* (cfr. *eikota mythos* di 29 d) chiamano *eikasia*. Forma di conoscenza intermedia tra l'assoluta ignoranza (*agnosia*) e quel sapere scientifico (*episteme*) che sancisce la supremazia intellettuale del filosofo, il mito, in quanto parte integrante del genere letterario dell'imitazione (*mimesis*) (3), risulta così essere l'unico mezzo adeguato a raffigurare gli eventi originari della "storia dell'umanità" (*Kulturgeschichte*), sottraendo così questi ultimi dal pericolo di una loro totale dimenticanza.

I *mythoi* a cui Platone dà forma nei diversi dialoghi, tuttavia, benché finalizzati alla ricostruzione approssimativa delle vicende dei "primi uomini", in realtà, attraverso il grande potere raffigurativo della forma mitica stessa, assumono una serie di significati irriducibili alla sola "analisi storica" e "archeologica", dando vita ad orizzonti di senso dal valore teorico ed estetico autonomo, ma pur sempre intimamente legati al contesto in cui ciascun mito è inserito. Non privi di riferimenti alle modalità attraverso cui il mondo umano ha avuto origine e si è sviluppato, ma sprovvisti di quel rigore scientifico e di quel senso di oggettività che contraddistingue la moderna nozione di storia, tali miti risultano così leggibili secondo due prospettive diverse e complementari, l'una diacronica - che mette in evidenza il cambiamento nel tempo - e l'altra sincronica - che sottolinea il valore universale e atemporale della costruzione logico-normativa (4).

La polivocità e la versatilità del mito, discorso verosimile né rigorosamente vero (*alethes*) né completamente falso (*pseudos*, cfr. *Resp.* II, 377 a; *Leg.* II, 663 d-e), fornisce così a Platone la possibilità di interpretare e riorganizzare quell'immenso patrimonio di sapere e saggezza che per secoli era stato tramandato oralmente e, soltanto a partire da Omero ed Esiodo, anche attraverso il potente veicolo della scrittura (5). Egli, infatti, consapevole come nessuno dei suoi contemporanei non solo della capacità persuasiva e coinvolgente (cfr. il *kelesomen* di *Leg.* VIII, 840 c), ma anche del potenziale euristico del mito, utilizza più volte nei suoi dialoghi questa forma di esposizione e di conoscenza, affidando ad essa la soluzione provvisoria (cfr. per es. il problema dell'insegnabilità della virtù in *Prot.* 320 c sgg. o della divisione nelle diverse classi sociali in *Resp.* III, 414 d sgg.) o definitiva (cfr. per es. le considerazioni escatologiche in *Phaed.* 113 d sgg., *Gorg.* 523 a sgg., *Resp.* X, 614 b sgg.) di rilevanti problemi gnoseologici, metafisici ed etici.

Il mito, infatti, discorso immaginifico ma dotato di verosimiglianza, per nulla in opposizione al discorso dialettico-razionale (6), sospendendo e sostituendo quest'ultimo, lo integra e lo arricchisce, utilizzando una strada diversa (cfr. la *heteran odon* di *Pol.* 268 d) al fine di risolvere complessi problemi concernenti sia la dimensione teorica che quella pratica. Affidandosi alla ricchezza evocativa e alla *dynamis* seduttiva del *mythos*, Platone dà così vita ad un esperimento teorico alternativo rispetto al consueto modo dialettico di procedere, caratterizzato sì dalla forma divertente (*paidia*) e rilassante che da sempre contraddistingue il linguaggio mitico, ma dotato, per quanto riguarda il suo contenuto, di quella stessa serietà (*spoude*) propria dell'argomentazione razionale (7) (cfr. *Leg.* II, 659 e – 660 a; X, 887 d). Facendo riferimento alla struttura e ai personaggi (Zeus, Atena, Efesto, Prometeo...) di quei racconti teogonici, cosmogonici e antropogonici che erano parte integrante della formazione di ogni giovane, il mito rappresenta così una potente forma di comunicazione, comprensibile non solo per le persone intellettualmente più dotate, ma anche per coloro che filosofi non sono; esso,

infatti, senza mai mettere in discussione il valore euristico del discorso razionale, completa e rende maggiormente persuasiva l'analisi e la ricostruzione concettuale, integrando l'asetticità e la freddezza di quest'ultima attraverso la potenzialità espressiva del simbolo e la capacità raffigurativa della metafora. Attraverso il ricorso alla familiarità e al fascino della forma poetica e, allo stesso tempo, al potere icastico e senza tempo dell'immagine (8), Platone presenta così in maniera rapida (cfr. il *tachy* di *Pol.* 277 b) e coinvolgente una serie di possibili soluzioni a problemi concettualmente rilevanti ma difficili da risolvere in un tempo limitato, assicurandosi l'opportunità di portare avanti il discorso intrapreso e di rinviare ad un altro momento l'analisi dialettico-dimostrativa (*didache*).

Pericoloso nelle mani di poeti, retori, sofisti e di tutti coloro che non sono genuinamente filosofi a causa del suo potere incantatorio (9) (cfr. *epodon mython* di *Leg.* X, 903 a), nelle sapienti mani del *philosophos* (cfr. *Resp.* II, 379 a) il mito diventa invece non solo un importante veicolo di trasmissione della conoscenza, ma anche un efficace mezzo per il condizionamento (*peizein*) del comportamento (10).

0.1 I *mythoi* antropologici e sociogonici all'interno dei dialoghi platonici

Platone, come si è detto, in diversi dialoghi come il *Politico*, il *Protagora*, la *Repubblica*, il *Timeo-Crizia* e le *Leggi*, elabora una serie di *mythoi* che descrivono sia la situazione originaria del genere umano sia gli sforzi compiuti dagli uomini per dare vita alle prime forme di organizzazione sociale e politica. Un determinato numero di personaggi dialogici contraddistinti da una precisa e sempre diversa identità psicologica ed intellettuale - rispettivamente lo Straniero di Elea, Protagora, Socrate, Crizia, l'Ateniense -, infatti, espongono all'interno dei diversi dialoghi platonici qui considerati una serie di racconti mitici caratterizzati non solo dal loro grande fascino letterario, ma anche dal loro indipendente valore filosofico.

Ogni mito, del resto, sebbene strettamente connesso agli altri sulla base di numerose analogie sia dal punto di vista della struttura, sia da quello del contenuto, si dimostra una creazione artistica ed intellettuale autonoma, ma sempre indissolubilmente legata al contesto dialogico all'interno del quale ciascun *mythos* è inserito. Poiché introdotti allo scopo di fornire risposte e chiarimenti a problematiche ed interrogativi specifici, diventa così necessario, al fine di offrire una corretta analisi del loro significato, non sciogliere lo stretto legame esistente tra il racconto mitico e il quadro teorico in cui esso è collocato, ma, al contrario, esaminare caso per caso la funzione e il senso del primo in relazione al secondo e viceversa.

Ogni capitolo di questo lavoro, infatti, cerca di ricostruire le motivazioni che spingono Platone ad avvalersi della forma e del linguaggio mitico, prendendo in considerazione le risposte e le soluzioni che i diversi *mythoi* forniscono in relazione alle difficoltà e ai problemi teorici e pratici che ogni singolo dialogo affronta e, senza eliminare la veste mitica che li caratterizza, mettendo in evidenza la grande capacità espressiva ed euristica del mito stesso.

Nel *Politico*, per esempio, il lungo e complesso mito sulle due epoche cosmiche - l'età di Crono e l'età di Zeus - che contraddistinguono la "storia" dell'universo così come quella dell'uomo viene introdotto da Platone al fine di far progredire la ricerca sulla corretta definizione da attribuire al termine "politico". Nel

Protagora, la descrizione della genesi dell'aggregazione sociale ha come scopo primario quello di gettare luce su un problema cruciale di carattere pedagogico e politico come quello dell'insegnabilità o meno della virtù (*arete*). Nella *Repubblica*, l'indagine intorno alle modalità attraverso cui la prima forma di organizzazione politica (*prote polis*) ha origine, in modo del tutto simile al *Politico*, risulta finalizzata all'individuazione della corretta definizione di un concetto che, in questo specifico caso, si identifica con quello di giustizia (*to dikaion*). Il lungo discorso mitico sull'antica Atene che occupa la prima parte del *Timeo* e la totalità del *Crizia*, invece, ha lo scopo dichiarato di mettere in evidenza il comportamento pratico (*en tois ergois praxeis*) della *kallipolis* descritta nella *Repubblica* che, in questo ultimo dialogo, era stata delineata solo in via teorica. Nelle *Leggi*, per concludere, il discorso platonico sulle prime forme di organizzazione socio-politiche esercita, nella sua caratteristica forma storico-mitologica, una funzione introduttiva nei confronti del momento teorico cruciale della fondazione della nuova colonia cretese.

Ogni *mythos*, benché inserito in un particolare contesto dialogico e dotato di un significato autonomo, risulta tuttavia anche legato a tutti gli altri miti qui esaminati sulla base non solo delle evidenti affinità del contenuto, ma anche della presenza di una serie di elementi strutturali costanti come, ad esempio, la cornice storico-evolutiva che sempre accompagna la costruzione logico-normativa, il riferimento alla teoria della catastrofi naturali, l'accento posto sul ruolo esercitato dalla divinità... Per questo motivo, al di là di una loro analisi individuale che fa riferimento al quadro teorico in cui ogni singolo *mythos* è inserito, è possibile e interessante effettuare anche una lettura complessiva e sinottica dei diversi *mythoi* antropologici e sociogonici, in modo tale da mettere in evidenza non solo le differenze e l'estrema articolazione, ma anche le corrispondenze, l'unità di fondo e la complementarità che caratterizzano i vari discorsi di Platone sull'origine dell'organizzazione socio-politica.

La "scena primaria", pertanto, seguendo una prospettiva di questo tipo, può venire identificata nel racconto del *Politico* (capitolo 1), nella descrizione cioè della mitica età di Crono, età in cui il cosmo, governato sapientemente dalla divinità, era armonicamente ordinato e la natura dispensava spontaneamente e generosamente i suoi frutti a tutti gli uomini. Questo idilliaco stato di cose, tuttavia, negativamente caratterizzato dall'assenza della dimensione politica e culturale, era destinato a venire meno, parallelamente alla fine del governo della divinità sul mondo, lasciando così l'uomo – secondo quanto afferma anche il *mythos* di Protagora nell'omonimo dialogo platonico (cap. 2) – solo e indifeso, costretto a procurarsi di che vivere attraverso grandi fatiche ed esposto sia alla voracità delle belve feroci sia alla forza distruttiva di epidemie e cataclismi. Nonostante questa situazione precaria, tuttavia, un esiguo numero di uomini di volta in volta riesce a sopravvivere e – così come testimonia l'inizio del *Crizia* e la parte iniziale del III libro delle *Leggi* –, grazie anche al prezioso aiuto da parte della divinità, a dar vita alle prime realizzazioni tecniche e alle prime forme di aggregazione sociale.

Ma in che modo vengono alla luce questi originari esempi di organizzazione politica? In modo innaturale come sostiene Glaucone nel secondo libro della *Repubblica* (cap. 3) che ravvisa nella nascita della *polis* il risultato di un calcolo utilitaristico, di un patto di non aggressione reciproca che gli uomini stipulano a causa della loro paura e debolezza? oppure in modo naturale e incruento come

afferma Socrate che, sempre nel secondo libro della *Repubblica* (cap. 3), individua l'*arche* dell'aggregazione sociale nel bisogno (*chreia*) e nella mancanza di autosufficienza economica che caratterizzano tutti gli individui?

La prima teoria, chiaramente ispirata alle concezioni di alcuni tra i più importanti sofisti - per es. Antifonte o lo stesso Protagora - e fondata sulla concezione antropologica in base alla quale gli uomini sono belve aggressive che lottano reciprocamente per sopraffarsi, benché mai direttamente confutata, viene messa provvisoriamente in disparte da Platone, probabilmente a causa del suo potenziale utilizzo in funzione oligarchica e filo-tirannica. Egli, al contrario, decide di sviluppare in modo organico la teoria "socratica" sull'origine della *polis*, caratterizzata dall'idea dell'originaria socievolezza da parte degli uomini e, per questo motivo, senza dubbio più adeguata alla legittimazione della concezione platonica della naturalità dell'articolazione del corpo sociale e del potere come servizio nell'interesse dell'intera comunità.

Per questi ed altri motivi, Platone, prendendo come punto di partenza la teoria antropologica espressa da Socrate, si impegna a descrivere, ancora una volta all'interno del secondo libro della *Repubblica*, le caratteristiche logico-strutturali della prima forma di aggregazione politica (*prote polis*), insistendo non solo sulla semplicità (*euetheia*) degli usi, dei costumi e dei generi di consumo dei suoi abitanti, ma anche sull'assenza di contese, invidie e ingiustizie che contraddistinguono i rapporti reciproci. Ancora priva di leggi, istituzioni politiche ed elementi culturali, tuttavia, essa è a più riprese criticata da Glaucone e Adimanto, i due fratelli di Platone che, sottolineando il suo sapore arcaico e primitivistico, rendono necessario un ulteriore sviluppo di tale modello. Socrate introduce così una città del lusso (*polis tryphosa*) del tutto simile all'Atene periclea, caratterizzata sì dalla presenza di importanti elementi estetici e culturali, ma anche da quella *pleonexia* e da quella *hybris* che inevitabilmente procurano alle città guerre interne ed esterne (*staseis kai polemoi*), rendendo così a sua volta indispensabile la delineazione di un nuovo modello politico (*kallipolis*), contraddistinto questa volta non solo dalla presenza al suo interno della dimensione politica e culturale, ma anche da una situazione di pace, armonia, giustizia e collaborazione.

La possibilità della realizzazione pratica di questo paradigma sociale e politico, non negata, ma nemmeno affermata in maniera definitiva all'interno della stessa *Repubblica*, è presa in considerazione in altri due dialoghi come il *Timeo* e il *Crizia* (cap. 4); in essi, infatti, Platone, attraverso il riferimento all'antica e gloriosa storia di Atene, ribadisce, a distanza di un certo numero di anni, non solo la validità teorica del progetto di *kallipolis*, ma, a condizione di introdurre al suo interno alcuni significativi cambiamenti, anche la sua praticabilità.

Nelle *Leggi* (cap. 5), infine, l'ultima opera di Platone, tutti i temi qui presentati sono in modo significativo ridiscussi e ripresentati; egli, infatti, tornando ad interrogarsi sui primordi dell'umanità e sulle modalità che portano alla costituzione delle prime forme di aggregazione politica, riprende l'ipotesi strutturale dell'esistenza di una serie di catastrofi che ciclicamente colpisce l'umanità, cancellando quasi ogni forma di vita e traccia di civiltà. I pochi che ad esse riescono a sopravvivere, come già nel *Crizia*, anche qui rappresentano non solo le uniche fiammelle dell'umanità (*smikra zopyra tou ton anthropon genous*, *Leg. III*, 677 b), ma anche il nucleo originario da cui in maniera naturale e pacifica le prime forme comunitarie hanno origine. Caratterizzate dalla stessa *euetheia* e dalla medesima assenza della dimensione culturale che connotavano la *prote polis*

della *Repubblica*, esse, tuttavia, a motivo dell'*arete* e dell'*eusebeia* dei suoi abitanti, si dimostrano un esempio di virtù del tutto irraggiungibile da parte degli uomini del V e del IV secolo, a causa del processo di corruzione morale che ha inevitabilmente colpito questi ultimi. Allo stesso modo, il governo di carattere divino che Crono aveva realizzato nel mondo umano in un tempo antichissimo, depurato da quegli elementi di ambiguità che ancora contraddistinguevano il mito dell'età dell'oro del *Politico*, diventa il modello politico di riferimento per la strutturazione di quella nuova *polis* a carattere teocratico che Platone proprio nelle *Leggi* delinea.

In questo modo, la riflessione sulle caratteristiche antropologiche dei “primi uomini” e sulle modalità che conducono alla genesi della *polis*, resa possibile dalle eccezionali potenzialità euristiche e conoscitive del *mythos*, diventa non solo un ottimo pretesto per una presa di posizione critica nei confronti della corruzione etica e politica degli uomini del V e del IV secolo, ma anche un'importante occasione per la delineazione delle basi di quel complesso progetto di riforma della società che accompagna tutto il pensiero e l'attività di Platone.

1. Le due età cosmiche e l'origine del genere umano: il mito del *Politico*

Platone, al fine di dimostrare l'inadeguatezza della definizione dell'uomo politico come "pastore di uomini", elabora all'interno del *Politico* un lungo e complesso *mythos* che ricostruisce non solo la "storia" dell'universo (macrocosmo), ma anche quella degli esseri viventi (microcosmo).

Con la finalità di descrivere schematicamente l'evoluzione del *kosmos*, egli fa ricorso ad una "teoria ciclica binaria" che prevede l'eterno alternarsi di due epoche distinte - quella di Crono e quella di Zeus - intramezzate senza fine da una serie di drammatiche catastrofi che sconvolgono il mondo intero e i suoi abitanti. La mitica età di Crono, caratterizzata dal diretto controllo da parte della divinità sul moto di rivoluzione degli astri e sulla vita degli uomini, si rivela un momento favorevole per il genere umano, sebbene non nei termini nei quali essa veniva tradizionalmente descritta. L'età di Zeus, invece, in cui la divinità abbandona il cosmo e non si prende più cura delle specie viventi, è contraddistinta dalla difficoltà da parte dell'uomo di procurarsi le risorse necessarie alla propria sopravvivenza, immerso com'è in una natura ostile e popolata da belve aggressive.

Ma qual è il modo di vita degli uomini durante ciascuna di queste due epoche? In quale delle due essi sono maggiormente felici? E ancora: in che modo quegli uomini arrivano a scoprire le tecniche e a dare vita alle prime comunità politiche? Che ruolo ha in questo processo il sapere e, in particolare, la filosofia?

Per dare una risposta a questi interrogativi, mi sembra opportuno iniziare proprio con l'analisi del mito del *Politico* che, benché cronologicamente successivo ai *mythoi* del *Protagora* e della *Repubblica* (11), prende esplicitamente in considerazione le diverse fasi dell'evoluzione e dell'organizzazione del genere umano.

1.1 La definizione dell'uomo politico

Il *Politico*, uno tra i dialoghi dell'ultima produzione di Platone (12), ha come tema fondamentale la ricerca della corretta definizione dell'uomo politico e la determinazione delle prerogative che il buon governante deve avere. Proprio per raggiungere tale finalità, Platone, in questo dialogo così come nel coevo *Sofista*, delinea ed applica un nuovo strumento teorico, il metodo dicotomico (13).

Grazie all'impiego del procedimento della divisione (*diairesis*), lo Straniero di Elea (14), il protagonista principale del dialogo, arriva a definire il politico come colui che, grazie ad un'autorevolezza autonomamente posseduta, svolge un ruolo direttivo (*epitaktikon*) sull'insieme degli uomini e che, comportandosi come il pastore con il suo gregge, fornisce loro un adeguato sostentamento (*trophe*, 267 a-c).

Tale definizione, tuttavia, parallelamente a quella della politica come "scienza dell'allevamento in comune degli uomini" (*anthropon koinotrophiken epistemen*, 267 d), benché scaturita dall'applicazione di una corretta metodologia, risulta per varie ragioni insoddisfacente (267 c-d). In primo luogo, infatti, lo stesso termine *trophe* che denota l'attività del politico è palesemente ambiguo: da una parte, esso indica la semplice somministrazione di cibo, funzione che nella *polis* viene

rivendicata da una pluralità di figure (panettieri, commercianti, agricoltori), dall'altra, l'insieme delle pratiche finalizzate ad un corretto sviluppo fisico, di competenza del maestro di ginnastica e del medico. Tutte queste figure, a onor del vero, per il fatto stesso di prendersi cura della *trophe* non solo di tutti gli altri cittadini, ma anche degli uomini politici, si dimostrano maggiormente indicati dei governanti stessi ad essere definiti "pastori di uomini": "Tutti i commercianti (*emporoi*), gli agricoltori (*georgoi*) e i panettieri (*sitourgoi*) e, oltre a costoro, i maestri di ginnastica (*gymnastai*) e il genere dei medici (*hiatron genos*), sai tu che tutti costoro in tutti i modi entrerebbero in polemica con i pastori di uomini (*anthropina nomeusin*), che abbiamo chiamati politici, forti dell'argomento che sono loro ad occuparsi dell'allevamento umano (*tes trophe epimelountai tes anthropines*): non solo quello degli uomini del gregge (*agelaion anthropon*), ma anche di quello degli stessi governanti (*archonton auton*)?" (267 e – 268 a). La definizione espressa dallo Straniero, pertanto, per sua stessa ammissione, si dimostra incapace di distinguere il politico da queste figure professionali che operano tutte – e molto spesso in competizione (*amphisbetounton*) – all'interno della *polis* (268 b-d).

Oltre a questa *aporia* poi, esiste un altro e decisivo fraintendimento a cui la definizione proposta dallo Straniero si presta: essa, infatti, individuando nella "*koinotrophiken epistemen*" (264 d) la principale qualità dell'uomo politico, finisce per assimilare quest'ultimo al pastore che si prende cura del suo gregge (267 b sgg.) come, del resto, aveva già suggerito Omero – che frequentemente aveva definito i suoi re "pastori di popoli" – e come ripeteva anche Senofonte - che nella *Ciropedia* aveva identificato il buon re con il pastore (I 1 e VIII 2, 14) -. L'immagine del governante-pastore di uomini, tuttavia, del tutto fuori luogo nel contesto di una realtà politica complessa come quella della *polis* del V-IV secolo, evoca uno scenario molto diverso da quello della città attuale, quello di un passato molto lontano - l'età di Crono - in cui la divinità si occupava direttamente di tutti gli aspetti della vita del genere umano.

1.2 Il grande mito del *Politico*: le due fasi cosmiche

Lo Straniero di Elea, per dimostrare l'inadeguatezza della definizione del politico da lui stesso espressa, decide di sospendere momentaneamente l'indagine dialettica e di percorrere una strada diversa, ricorrendo alla narrazione di un *mythos*: "Allora bisogna ripartire da un altro punto e procedere per una strada diversa (*kata heteran odon poreuthenai tina*) [...]. Innestando a questo punto per certi versi un gioco (*paidian*). Infatti dobbiamo ricorrere a una buona porzione di un grande mito (*megalou mythou*) ..." (268 d-e), non direttamente rintracciabile nel repertorio mitologico tradizionale, ma prodotto dell'originale processo di unificazione e di rielaborazione di diversi episodi mitici che lo stesso Platone nel *Politico* porta a compimento (268 e – 269 b):

- a) l'inversione del corso del sole e delle stelle durante la contesa tra Atreo e Tieste;
- b) l'età dell'oro durante il regno di Crono;
- c) la nascita degli uomini dalla terra;
- d) il diluvio universale al tempo di Deucalione;
- e) il dono della sapienza tecnica da parte di Prometeo agli uomini.

La libera interpretazione e rielaborazione dell'immenso patrimonio mitologico tradizionale, del resto, era una prassi ampiamente consolidata nel mondo greco, come le stesse opere dei poeti epici e tragici - a partire da Omero fino ad arrivare ad Euripide - dimostrano. Essi, infatti, in assenza di una "storia sacra" dogmatica e codificata, appannaggio esclusivo di una casta di interpreti (15), avevano a più riprese modificato, in base alle loro esigenze di drammatizzazione, molte vicende tratte dal repertorio mitologico tradizionale, così che di uno stesso episodio mitico esistevano varie versioni, spesso molto diverse, se non addirittura in contraddizione tra loro (si pensi per es. alle differenti varianti del mito di Prometeo in Esiodo e in Eschilo). Nel *Politico* stesso, del resto, Socrate il Giovane, interpellato dallo Straniero di Elea sulla contesa tra Tieste ed Atreo, associa immediatamente questa vicenda all'episodio della pecora dal vello d'oro, dimenticandosi completamente dell'altro prodigio - l'inversione del corso degli astri - che la tradizione metteva in relazione alla loro lite (16).

STRA. Ebbene, sono avvenuti e ancora avverranno molti altri fenomeni prodigiosi tra quelli che si tramandano dall'antichità e quindi anche il prodigio (*phasma*) legato alla contesa (*heris*) tra Atreo e Tieste di cui si racconta. L'hai sentito, credo, e ti ricordi che cosa dicono che sia accaduto.

SOCR. IL G. Tu alludi forse al segno (*semeion*) costituito dall'agnello dal vello d'oro (*chryses arnos*).

STRA. Assolutamente no; mi riferisco invece allo scambio (*tes metaboles*) tra il tramontare e il sorgere del sole e degli altri astri; dicono che nel luogo dove ora sorgono allora tramontavano, mentre sorgevano dal luogo opposto, e che allora il dio, per testimoniare a favore di Atreo, cambiò la cosa nella configurazione attuale (*epi to nyn schema*), 268 e - 269 a).

Questi ed altri eventi prodigiosi, oggetto di un gran numero di racconti mitici indipendenti l'uno dall'altro, benché parzialmente dimenticati a causa dell'enorme quantità di tempo (*chronou plethos*) trascorso, secondo lo Straniero dipendono tutti dal medesimo evento, vale a dire dalla *metabole* cosmica ciclicamente provocata dall'azione della divinità (269 b-c): "A volte è il dio stesso (*autos ho theos*) ad accompagnare con la sua guida il cammino di questo nostro universo ruotando insieme con esso, a volte invece lo lascia libero, quando le rotazioni (*periodoi*) hanno ormai raggiunto la misura del tempo (*metron chronou*) che gli spetta, allora esso si mette a ruotare autonomamente in senso opposto (*automaton*), perché è un essere vivente (*zoon on*) e ha ricevuto intelligenza (*phronesin*) da chi lo ha congegnato all'inizio" (269 c-d).

Platone, attraverso queste affermazioni, mette in evidenza l'esistenza di due distinte fasi cosmiche che ciclicamente si alternano, l'una caratterizzata dalla direzione dell'universo da parte del dio, produttore (*gennesas*, 269 d) e artefice (*demiourgos*, 270 a) del mondo (17), l'altra dal procedere autonomo del cosmo, a seguito dell'abbandono della "barra del timone" (272 e) da parte della divinità stessa. Il dio, infatti, dopo che l'universo ha compiuto un determinato numero di rotazioni, è costretto, a causa di una necessità congenita (*ex anankes emphyton*), a rinunciare al governo del cosmo (269 d). Quest'ultimo, in questo modo, momentaneamente abbandonato dal suo pilota (*ho kybernetes*, 272 e), non può far

altro che procedere in maniera autonoma, conservando il moto circolare uniforme (18) che la divinità gli aveva impresso, ma mutando la direzione della propria rotazione (*anapalin ienai*, 269 c) (19).

Tale *metabole*, che per un essere vivente (*zoon on*) dotato allo stesso tempo di intelligenza (*phronesis*) e di corpo (*soma*) rappresenta il minor cambiamento possibile rispetto al moto (269 e) che esso aveva sotto la guida della divinità (20), determina così non solo la fine del governo divino dell'universo, ma anche una radicale trasformazione della vita degli uomini e degli animali: "Bisogna ritenere che questo mutamento (*metabole*) è, tra tutti i rivolgimenti che si producono nel cielo, il rivolgimento più importante e più completo. [...] E allora bisogna credere che in quel frangente vengono a prodursi anche i più significativi mutamenti (*megistas metabolas*) per noi che vi abitiamo dentro" (270 b-c).

Ma in che modo questa *metabole* cosmica produce un rilevante mutamento nell'esistenza degli esseri viventi? Come cambia il modo di vita del genere umano in seguito al passaggio dalla prima alla seconda fase cosmica? Come era organizzata l'esistenza degli uomini in ognuna di queste due fasi? E ancora: in quale delle due si può dire che essi fossero più felici?

Per rispondere a questi interrogativi, è necessario esaminare dettagliatamente le informazioni che lo Straniero fornisce a proposito di queste due fasi, facendo particolare attenzione alle indicazioni che riguardano il diverso modo di organizzazione della vita degli uomini.

1.3 Il governo della divinità sul cosmo: l'età di Crono

Si tramanda che, in un'epoca molto remota, quando la divinità si prendeva direttamente cura del corso degli astri, la vita degli uomini si svolgeva secondo modalità assai diverse da quelle attuali; in quel tempo lontano, infatti, il governo sulle varie regioni di cui il cosmo era composto (*ta tou kosmou mere*) veniva esercitato da un certo numero di esseri di natura divina, i *daimones*; essi, infatti, dopo aver diviso le diverse specie animali in greggi, se ne prendevano scrupolosamente cura (*epimeloumenoi oles*) e, come i pastori dell'epoca presente, erano totalmente autosufficienti (*autarkes*) nel soddisfare tutte le esigenze degli animali a loro sottoposti (21) (271 d).

Anche la vita degli uomini, così come quella degli altri animali, era completamente regolata dai *daimones*, dal momento che essi provvedevano a procurare loro tutte le risorse necessarie alla sopravvivenza, rendendo in questo modo inutile l'esistenza di qualsivoglia forma di convivenza politica (*politeia*, 271 e). La natura, inoltre, a differenza dell'epoca attuale, non era ostile all'uomo, ma forniva spontaneamente (*automatos*) frutti in gran quantità (*karpous aphthonous*), senza bisogno che la terra fosse lavorata (272 a). Gli uomini di quei tempi non avevano nemmeno bisogno di difendersi dagli altri animali, poiché non esistevano né fiere selvatiche (*agrioi*) né il pericolo dell'*allellofagia* (271 e); non avevano bisogno neppure di costruirsi abitazioni, vestiti e suppellettili, perché il clima costantemente temperato permetteva loro di pascolare nudi (*gymnos*) e di dormire all'aperto su giacigli di foglie (*eunas*, 272 a).

Anche la nascita e la morte avvenivano in maniera opposta a quanto avviene oggi: gli uomini, infatti, non avevano necessità né di prendere moglie né di avere figli (272 a), poiché essi nascevano direttamente dalla terra (*gegeneis*) (22), venendo

alla luce con i capelli canuti, per poi ringiovanire sempre di più fino a scomparire serenamente, facendo ritorno alla terra stessa (271 a-c). Per tutti questi motivi, non sussistendo alcun motivo di contesa, a quei tempi non avevano luogo né guerre né sedizioni (*polemos te stasis*, 271 e), ma gli uomini trascorrevano la loro esistenza in pace e tranquillità.

Questo modo di vita in apparenza felice, sebbene non immediatamente, viene associato dallo Straniero, ancora una volta attraverso un esplicito richiamo al repertorio mitico, alla leggendaria età di Crono (*ho bios epi Kronou*, 271 c, 272 b). Secondo la tradizione mitologica (23), Crono era il più giovane dei Titani, figlio di Urano e Gea (il cielo e la terra), marito di Rea e padre, tra gli altri, di Zeus; egli, dopo aver detronizzato il padre, aveva assunto il governo del cosmo, prima di essere a sua volta spodestato dal figlio Zeus. Il suo nome, a partire da *Le Opere e i Giorni* di Esiodo, è sempre associato ad un remoto e splendido periodo dell'umanità - l'età dell'oro (24) appunto -, contraddistinto, in linea con la descrizione operata dallo Straniero, sia dall'assenza di dolore e fatiche, sia dall'abbondante presenza di beni e risorse: “Prima una stirpe aurea (*chryseon genos*) di uomini mortali / fecero gli immortali che hanno le olimpie dimore. / Erano ai tempi di Crono (*epe Kronou*), quand'egli regnava nel cielo; / come dei vivevano, senza affanni nel cuore, / lungi e al riparo da pene e miseria, né per loro arrivava / la triste vecchiaia, ma sempre ugualmente forti di gambe e di braccia, / nei conviti gioivano, lontano da tutti i malanni; / morivano come vinti dal sonno, e ogni sorta di beni / c'era per loro; il suo frutto (*karpon*) dava la fertile terra / senza lavoro (*automate*), ricco e abbondante (*aphthonon*), e loro, contenti, / sereni, si spartivano le loro opere in mezzo a beni infiniti, / ricchi di armenti, cari agli dei beati” (Esiodo, *Le opere e i giorni*, vv. 109-120, trad. di G. Arrighetti) (25).

Ma è poi così sicuro che il modo di vita tipico di questa età leggendaria fosse veramente più felice (*eudaimonesteron*) e desiderabile di quello attuale? Socrate il Giovane, chiamato in causa dallo Straniero, dichiara in maniera significativa di trovarsi in difficoltà e di non essere in grado di fornire una risposta a questo interrogativo, lasciando così allo Straniero stesso il compito di dirimere tale questione (272 b).

1.4 L'età dell'oro e la sua ambiguità

“Ebbene, se i pupilli di Crono (*trophimoi tou Kronou*), che avevano tanto tempo libero (*schole*) e una capacità tale da consentire loro di intrattenersi a dialogare non solo con gli uomini ma anche con le bestie, si servivano di tutte queste opportunità in funzione della filosofia (*epe philosophian*), conversando con le bestie e tra loro e cercando di sapere da ogni natura se mai qualcuna, grazie ad una sua particolare capacità, avesse recepito una cosa che meglio di ogni altra fa guadagnare intelligenza, allora è facile decidere (*eukriton*) che gli uomini di allora erano molto, molto più felici di quelli di adesso. Se invece, mentre si riempivano fino al collo di cibo e di bevande, si raccontavano tra di loro e con le bestie miti del tipo di quelli che appunto anche adesso si raccontano sul loro conto, anche in questo caso – se almeno posso esprimere la mia opinione – è molto facile decidere (*eukriton*). Tuttavia lasciamo in sospesa la questione, fino a quando non compaia

un informatore in grado di dirci in quali dei due modi gli uomini di allora indirizzavano i loro desideri circa il sapere e l'uso dei discorsi (*peri te epistemon kai tes ton logon chreias*, 272 b-d)".

Lo Straniero, attraverso queste sue affermazioni, getta una pesante ombra sulla conclamata felicità dell'età dell'oro (26); né lui né Socrate, infatti, lodano immediatamente e appassionatamente il modo di vita degli uomini di quel tempo, ma si dichiarano disposti ad ammettere la sua positività solo dopo aver avuto la certezza che quegli uomini avessero impiegato tutto il loro tempo libero e le loro capacità alla coltivazione della filosofia. Tuttavia, la ben precisa scelta grammaticale di utilizzare un periodo ipotetico dell'irrealtà [protasi: *ei... katechronto*; apodosi: *eukriton* (sott. *esti*)...], unitamente al tono ironico di tutto il discorso, lascia intendere che lo Straniero ritenga più probabile che quegli uomini avessero trascorso il loro tempo a rimpinzarsi di cibi e bevande, piuttosto che ad occuparsi seriamente di filosofia. Da quanto risulta dalle sue parole, infatti, essi non si dedicavano ad alcuna attività speculativa, ma si limitavano a raccontarsi una serie di *mythoi* semi-seri che, del tutto privi di qualsiasi pretesa euristica, costituivano soltanto una forma di svago e di divertimento, ben lontana e distinta dalla serietà e dal rigore dell'indagine filosofica.

A quell'epoca, del resto, le condizioni del venire ad essere della ricerca filosofica stessa non potevano in alcun modo sussistere; individui che vivevano in perfetta comunione con la divinità e con la natura, infatti, non avevano alcun motivo né di cimentarsi in indagini speculative né di impegnarsi per una trasformazione della realtà esistente. La filosofia, al contrario, conformemente alla concezione platonica, ha origine solo nel momento in cui l'armonia originaria viene meno, lasciando il posto ad una situazione di scissione e di conflitto (per es. tra essere e apparire, tra scienza e opinione, tra essere e dover-essere); solo in tali circostanze, infatti, si avverte il bisogno della filosofia, l'unica forma di conoscenza in grado di ricomporre dialetticamente e di ridurre ad unità le istanze contrapposte, attraverso un lungo ed impegnativo sforzo teorico e pratico (27).

Al di là della filosofia poi, il quadro delineato dallo Straniero risulta del tutto privo sia di quella dimensione culturale ed estetica che distingue una popolazione primitiva da una civile, sia di qualsiasi forma di organizzazione politica; ai tempi di Crono, infatti, dal momento che i demoni-pastori si occupavano di tutti gli aspetti dell'esistenza degli uomini, non avevano ragione di esistere né città (*poleis*), né istituzioni politiche (*politeiai*), né leggi (*nomoi*), realtà che, da Solone in poi, rappresentavano non solo gli elementi costitutivi della vita collettiva, ma anche i tratti distintivi che differenziano l'uomo dagli altri animali (28). Aristotele, infatti, riflettendo sull'intera esperienza della *polis*, aveva affermato che solo in essa l'uomo realizza completamente la sua natura di animale politico (*zoon politikon*); egli, infatti, a differenza degli altri animali che vivono in gruppi, non è semplicemente un gregario, ma, in forza della sua razionalità, è in grado di valorizzare la propria esistenza. Al di fuori dell'orizzonte della *polis*, al contrario, sono possibili solo forme di esistenza disumane, come quelle delle bestie e degli dei (*Pol.* I, 2, 1253 a, 2 sgg.).

L'assenza di qualsiasi forma politica, estetica e culturale, pertanto, rende l'età dell'oro non tanto un modello auspicabile (29), quanto un "paradiso puramente animale" (30), nel quale gli uomini altro non fanno che "lasciarsi vivere"

passivamente, soddisfacendo i desideri della parte più infima dell'anima – quella concupiscibile - e realizzando così solamente una felicità di basso profilo (31).

La mitica età dell'oro, pertanto, secondo il ritratto fornito dallo Straniero, non risulta essere così desiderabile come molti contemporanei di Platone sostenevano; proprio contro costoro è possibile che Platone stesso prendesse posizione, ridimensionando l'immagine dell'età di Crono come tempo massimamente felice ed ancora incontaminato dell'umanità. Diversi intellettuali del suo tempo (sofisti, retori, poeti...), interpreti di tendenze altrettanto eterogenee (cosmopolitiche, autarchiche...), infatti, vagheggiavano un ritorno al *bios epi Kronou*; tra questi, senza dubbio, spiccava la personalità di Antistene (32), allievo di Socrate al pari di Platone e rappresentante di un indirizzo radicale – sempre nato nell'ambito del socratismo – che si opponeva tenacemente agli sviluppi platonici. Egli, e in modo più sensazionalistico il cinico Diogene, criticavano le istituzioni politiche e i valori generalmente condivisi, in quanto esercitavano un influsso negativo e corruttore nel processo di acquisizione della virtù da parte del singolo individuo. Ravvisando nella *polis* un'istituzione contro natura (*para physin*), Antistene contrapponeva ad essa un modello di vita caratterizzato dall'autosufficienza, dall'indipendenza dalle convenzioni e dalla libertà - *eleutheria epi kronou* appunto -, favoleggiando un ritorno a quelle forme di convivenza pre-politiche, di cui Eracle e i Ciclopi (33) erano da sempre i simboli (cfr. Diogene Laerzio, VI, 17, 18, 73, 80).

Anche Diogene, fondatore della scuola cinica, riprendeva, portando ad un livello estremo, considerazioni di questo tipo; egli, infatti, nella *Politeia*, una delle opere – anche se con molti dubbi – a lui attribuite, criticava aspramente le convenzioni politiche e sociali, proponendo provocatoriamente la violazione di tutti i tradizionali “taboo”, come la promiscuità sessuale, l'incesto, il cannibalismo (34).

Platone, al contrario, a differenza di Antistene e di altri intellettuali, non sembra aspirare né all'eliminazione delle forme sociali e politiche tradizionali né tanto meno al ritorno all'età di Crono. A suo parere, infatti, i gravi errori commessi dalla classe dirigente del V secolo hanno sì causato una degenerazione della *polis* (cfr. *Gorg.* 518 c sgg.), ma non hanno messo in discussione la validità di essa quale modello-base di organizzazione dell'esistenza degli uomini; più che a un suo rifiuto o ad un suo superamento, pertanto, Platone pensa ad un complesso progetto di riforma generale della *polis* stessa, finalizzato a ripristinare al suo interno un ordine armonico e giusto - e quindi felice -, attraverso la creazione ed il mantenimento di un corretta gerarchia tra le sue diverse componenti (*Resp.* IV, 442 b sgg.).

Tuttavia, è possibile che anche Platone, pur non aderendo a posizioni politiche radicali, avesse avvertito in qualche modo quella sfiducia nella dimensione costitutiva dell'esperienza umana - la *polis* appunto - che aveva portato molti dei suoi contemporanei a guardare ad essa come a un'istituzione inadeguata e alienante e a ricercare al di fuori di essa una serie di modelli alternativi di convivenza (età dell'oro, stato di natura, idillio agreste, isola dei Beati...). Platone, del resto, spettatore in prima persona della sconfitta di Atene nella guerra del Peloponneso (427-404 a.C.) e della cruenta lotta civile tra la fazione democratica e quella oligarchica (411 a.C. e 404 a.C.), aveva vissuto quel clima di crisi dell'“ideologia della città (35)” che aveva ridimensionato tutte le certezze politiche, economiche e psicologiche dell'età periclea.

L'età dell'oro, se questa ipotesi è corretta, potrebbe essere introdotta da Platone anche al fine di contrapporre la sua serenità, pace ed armonia al disagio intellettuale e politico della *polis* del suo tempo, dilaniata non solo all'esterno, ma anche al suo interno dagli orrori delle guerre (*polemoi*) e delle lotte intestine (*staseis*). Secondo questa prospettiva, l'età di Crono, quale riferimento per una presa di distanza critica dalla realtà attuale, si trasformerebbe così da modello indesiderabile a paradigma positivo. Questo diverso modo di guardare ad essa, tuttavia, sebbene produca una sua parziale rivalutazione, non è comunque in grado di cancellare totalmente la sua congenita povertà di cultura e di valori, lasciando così intatte le tensioni dialettiche che la percorrono e la sua ambiguità di fondo.

Questo modo di presentare l'età dell'oro, più che ad Antistene o ai sofisti, avvicina Platone alla poesia comica e, in particolare, ad autori teatrali del calibro di Ferecrate, Aristofane, Eupoli, Cratete, Frinico, Cratino, Teleclide. Tutti questi commediografi, infatti, in alcune delle loro opere, anche se con accenti diversi, proiettano il desiderio di una città giusta, di un *koinos bios* ordinato e civile su modelli atopici e storicamente inattuati di convivenza, contrapponendoli così alla precarietà e all'infelicità della loro realtà storica. In commedie come i *Persiani* e i *Selvaggi* di Ferecrate, gli *Uccelli* e gli *Acarnesi* di Aristofane, l'*Età dell'oro* e le *Capre* di Eupoli, le *Bestie* di Cratete, il *Solitario* di Frinico etc. vengono rappresentati, secondo diverse modalità, sogni di evasione, paesi della cuccagna, idilli agresti, forme arcaiche di organizzazione sociale (36); tuttavia, le descrizioni bizzarre dell'*archaios bios* e il tono molto spesso ironico utilizzato da questi autori (37) indicano chiaramente come le loro rappresentazioni abbiano una finalità strettamente polemica nei confronti della decadenza politica - a causa dei demagoghi -, economica - per la crisi dell'imperialismo -, culturale - per l'influenza negativa dei sofisti -, religiosa - a causa del dilagante ateismo - della città del loro tempo (38). Le forme di convivenza che tali opere rappresentano, infatti, benché esaltate e vagheggiate da molti intellettuali, non sembrano mai costituire un'alternativa auspicabile rispetto alla dimensione della *polis*, così come testimoniano anche i *Selvaggi* di Ferecrate, commedia a cui lo stesso Platone, nel *Protagora*, significativamente fa riferimento.

Tale opera, rappresentata verosimilmente nel 420 a.C., descrive l'allontanamento dalla città da parte di un gruppo di ateniesi che, speranzosi di trovare quella pace e serenità che la loro terra gli nega, si recano in un luogo lontano e remoto, abitato da una popolazione primitiva e selvaggia. Ben presto, tuttavia, le loro aspettative si dissolvono di fronte alla frugalità e alla povertà materiale e culturale di quel tipo di esistenza, lasciando il posto alla delusione e al rimpianto per il loro precedente modo di vita (cfr. fr. 9, 10, 13): "... l'uomo, che ti potrebbe sembrare il più ingiusto (*adikotatos*) tra quanti sono cresciuti nella società umana e in mezzo alle leggi, sarebbe invece giusto, addirittura un maestro di quest'arte, se si dovesse giudicarlo in confronto a uomini che non abbiano né educazione (*paideia*), né tribunali (*dikasteria*), né leggi (*nomoi*), né alcuna forma di coercizione (*ananke*) che li obblighi in ogni circostanza a curarsi della virtù, ma siano dei selvaggi (*agrioi*) proprio come quelli che il poeta Ferecrate mise in scena l'anno scorso in occasione delle Lenee. Non c'è dubbio che, trovandoti in mezzo a uomini di quel genere, come i misantropi di quel coro, saresti davvero felice di imbatterti in Euribate e Frinonda [individui dalla proverbiale empietà], e

gemeresti rimpiangendo la malvagità (*poneria*) degli uomini di qui” (*Prot.* 327 c-e).

Per Ferecrate così come per Platone, pertanto, l’orizzonte della *polis*, nonostante i suoi elementi di decadenza e degenerazione, non risulta seriamente superabile o sostituibile da altre forme di organizzazione sociale, continuando così a costituire la sola dimensione in cui l’uomo possa condurre un’esistenza dignitosa e conforme alla sua essenza.

L’età dell’oro, in questo modo, con la sua abbondanza di risorse, ma anche con la sua assenza di elementi culturali e politici, costituisce una dimensione ambigua, sottoponibile a letture molto diverse tra loro. Ciò che resta comunque innegabile è che essa rappresenti un’epoca molto diversa e lontana da quella attuale. Per questo motivo, la definizione dell’uomo politico come “pastore di uomini” fornita dallo Straniero, più che errata, si rivela anacronistica, poiché non descrive le prerogative degli attuali governanti (uomini tra gli uomini), ma quelle dei demoni-pastori (divinità tra gli uomini) del tempo di Crono: “Interrogati sul re (*basilea*) e politico (*politikon*) che appartiene alla rotazione e al modo di generarsi attuali, noi abbiamo indicato il pastore del gregge umano di un tempo, quello che appartiene al ciclo inverso e perciò abbiamo indicato un dio invece che un mortale (*theon anti thnetou*): in questo senso siamo andati del tutto fuori strada” (274 e – 275 a; cfr. anche 275 b-c).

Tale definizione, tuttavia, benché incompleta e non sufficientemente chiara, contiene in sé anche una parte di verità (*alethes*); essa, infatti, dipingendo l’uomo politico come “colui che detiene un potere sul complesso della città” (275 a), contribuisce a chiarire quali siano le prerogative del governante, offrendo un’importante indicazione per il corretto proseguimento dell’indagine intrapresa (39) (275 a-b).

Per fornire una definizione del politico maggiormente adeguata, pertanto, è necessario mettere tra parentesi l’età di Crono e la sua ambiguità di fondo e da essa risalire fino all’epoca attuale, ripercorrendo la serie di eventi cosmici e di drammatiche catastrofi naturali che separa l’età dell’oro dalla nostra.

1.5 L’inversione cosmica e le catastrofi naturali: l’eterno ripetersi del ciclo

La divinità, come si è visto, dopo aver guidato direttamente il corso degli astri e la vita degli uomini, “quando le rotazioni (*periodoi*) hanno ormai raggiunto la misura del tempo (*metron chronou*) che gli spetta”, si mette da parte, lasciando che l’universo e l’uomo procedano in maniera indipendente (*automaton*, 269 c-d). Ha così inizio una nuova fase cosmica - l’età di Zeus (*epi Dios*) - che lo Straniero non esita a identificare con l’era in cui “ancora oggi noi viviamo” (272 b) (40).

Questo nuovo periodo si apre con una serie di mutamenti straordinari (*metabolas megalas kai pollas*) e drammatici; l’abbandono dell’universo da parte del dio e di tutte le divinità minori, infatti, non produce soltanto l’inversione del suo moto rotatorio, bensì importanti conseguenze per il mondo naturale e, in particolare, per la vita degli uomini (270 c). Innanzitutto, a seguito di questa *metabole* cosmica, come testimonia un’antichissima leggenda, si verifica un grande numero di terremoti (*seismoi*) e di distruzioni (*phthorai*), da cui solo un esiguo numero (*oligon*) di animali e di uomini riesce a sopravvivere (273 a). Il celebre episodio

mitologico a cui Platone, in questa circostanza, implicitamente fa riferimento è quello del diluvio universale scatenato da Zeus contro l'empietà degli uomini, al quale sopravvivono solamente gli unici due individui giusti, Deucalione - figlio di Prometeo e Climene - e Pirra - sua moglie -, incaricati da Zeus stesso di ripopolare il mondo (cfr. Apollodoro, III, 8, 1; Ovidio, *Metamorfosi* I, 253-415; Pausania, VIII, 2, 1).

Un racconto di questo tipo, rielaborato e depurato dai suoi elementi più fantasiosi, ricorre più volte all'interno dell'opera platonica: Platone, infatti, in numerosi altri dialoghi (cfr. *Timeo* 22 c sgg.; *Crizia* 109 d sgg.; *Leggi*, III, 677 b sgg.), enuncia la teoria secondo la quale una serie di eventi catastrofici (terremoti, conflagrazioni, diluvi, inondazioni...), con cadenza periodica distrugge ogni forma di vita e ogni traccia di civiltà, cancellando così, allo stesso tempo, tutti i progressi - culturali, politici, tecnici...- fatti dal genere umano, insieme ai suoi elementi di decadenza e di dissoluzione. Questo ripetuto riferimento all'esistenza di una serie di cataclismi (41), al di là della sua ispirazione mitologica, nei diversi dialoghi viene così ad esercitare un'importante funzione teorica; attraverso questa concezione, infatti, Platone, posto di fronte all'impossibilità pratica di ricostruire in maniera oggettiva i più antichi avvenimenti del genere umano, risulta in grado di individuare una serie di punti di riferimento concreti all'interno del lungo percorso della "storia" dell'universo e dell'umanità, utilizzando la teoria del ciclico alternarsi delle catastrofi naturali per spiegare, allo stesso tempo, sia il processo di evoluzione sia quello di decadenza che contraddistinguono inevitabilmente lo svolgersi delle vicende umane.

Il *Politico* presenta un chiaro esempio di applicazione di questa strategia: secondo lo Straniero di Elea, infatti, dopo che il cosmo ha attraversato una fase di ordine e di apparente felicità sotto il diretto governo della divinità, una drammatica serie di catastrofi è destinata a colpire l'universo stesso e tutti i suoi abitanti. La violenza delle distruzioni associate a questi cataclismi, solo dopo aver provocato una grande strage tra gli animali e gli uomini, gradualmente si placa. Il cosmo, allo stesso modo, scosso dai grandi tumulti causati dall'inversione del suo moto (273 a), solo dopo un certo periodo di tempo, riprende ordinatamente la sua rotazione, assumendo il dominio (*kratos*) e la cura (*epimeleia*) di sé e di tutto ciò che si trova in sé. Esso, in un primo tempo (*kat'archas*), a piccola distanza dal ciclo precedente, esercita queste funzioni ricordando e imitando l'insegnamento (*didache*) della divinità stessa; alla fine (*teleuton*) però, compiute parecchie migliaia di rotazioni, l'universo, sempre più dimentico della sua origine divina, si lascia guidare unicamente dalla sua componente corporea (*somatoeides*, 273 b), sprofondando progressivamente nel "mare infinito della dissomiglianza" (*ton tes anomoiotetos apeiron onta ponton*) e del disordine (*ataxia, anarmostia*, 273 d).

A questo punto, la divinità, vedendo il cosmo in difficoltà (*en aporiais*) e temendo per una sua completa distruzione (*diaphthora*), decide di intervenire e di riprendere nuovamente la sua posizione di comando, ripristinando l'ordine e l'armonia originari: "per tale motivo, il dio (...) riprende posizione ai timoni del mondo e, rimesse in rotta le cose che si erano ammalate e scompagnate nella precedente rotazione autonoma del mondo, lo mette in ordine (*kosmei*) e lo raddrizza, rendendolo immortale (*athanaton*) ed esente da vecchiaia (*ageron*)" (273 e).

Il ritorno della divinità nel mondo sancisce così non soltanto la fine del regno di Zeus e dell'autogoverno dell'universo, ma anche l'avvento di una nuova età

dell'oro (42). L'intero ciclo cosmico sembra, in questo modo, ricominciare da principio, per poi svolgersi, un numero infinito di volte, secondo le sue due tappe costitutive (269 d; 270 a) – l'età di Crono e l'età di Zeus (43) –, eternamente intramezzate da quella serie di catastrofi naturali che segna il passaggio da un'epoca a un'altra.

1.6 La nascita delle tecniche e l'origine della civiltà: l'età di Zeus

Per completare l'analisi del discorso dello Straniero, rimane ancora da esaminare quale fosse il modo di vita degli uomini durante l'età di Zeus. Che tipo di esistenza conducevano quei pochi uomini sopravvissuti alle catastrofi naturali? Si trattava di una vita più o meno felice rispetto a quella dell'età di Crono? A quali espedienti facevano ricorso, una volta abbandonati dalla divinità, per sopravvivere?

La vita degli uomini, a seguito della *metabole* cosmica e delle catastrofi che ad essa sempre si accompagnano (273 d), aveva subito notevoli cambiamenti rispetto all'età precedente. Tali trasformazioni, secondo lo Straniero, avevano avuto luogo nel momento in cui i demoni-pastori che si occupavano di tutti gli aspetti della vita degli uomini, simultaneamente all'allontanamento dal cosmo da parte della divinità, avevano lasciato le diverse regioni a loro affidate, privandole così delle loro preziose attenzioni (272 e – 273 a). Le specie viventi, pertanto, abbandonate a se stesse, avevano dovuto assumersi tutta la responsabilità del proprio ciclo vitale e, in primo luogo, del concepimento (*kyein*) e della generazione (*phyein*). Uomini e animali, che nell'età di Crono nascevano direttamente dalla terra, in questa nuova epoca dovevano far ricorso all'unione sessuale per riprodursi; essi, inoltre, mentre prima venivano alla luce già canuti per poi ringiovanire progressivamente, ora, al contrario, invecchiavano e si indebolivano gradualmente, fino al momento della morte (274 a).

Gli uomini dell'epoca di Zeus poi, oltre a provvedere direttamente alla propria generazione, dovevano anche, tra grandi difficoltà, prendersi cura della loro nutrizione (*trophe*) e della loro protezione (274 c). La natura, infatti, da compagna generosa e benevola, si era trasformata in una realtà ostile, non più disposta a fornire spontaneamente (*automaton*) i suoi prodotti e sempre più popolata da animali che, invece di convivere pacificamente con gli uomini come durante l'età di Crono, si erano trasformati in fiere selvatiche (*apagriothenton*), pronte ad assalirli e a divorarli (274 b-c). Gli uomini, in questa situazione, completamente inermi (*astheneis*) e privi di protezione (*aphylaktoi*), non sapevano così né come procurarsi (*porizesthai*) il cibo né come difendersi dalle fiere; essi, inoltre, poiché in precedenza la necessità (*chreia*) non li aveva mai costretti, non conoscevano le tecniche (*atechnoi*) e non possedevano i mezzi (*amechanoi*) indispensabili alla propria sopravvivenza, rischiando così di estinguersi in maniera definitiva (274 b-c).

A questo punto la divinità, pur avendo abbandonato il mondo, aveva deciso di intervenire nuovamente, almeno nella misura necessaria a scongiurare il pericolo della scomparsa del genere umano; essa, infatti, non aveva nuovamente assunto il proprio ruolo direttivo nei confronti del cosmo, ma si era limitata a donare agli uomini i mezzi indispensabili alla loro sopravvivenza (274 c). Tra queste risorse,

secondo lo Straniero - che si rifà ancora una volta alla tradizione mitologica - la più importante era senza dubbio quella rappresentata dal fuoco (*pyr*), l'elemento necessario sia per la cottura dei cibi sia per la lavorazione dei diversi materiali, risorsa che Prometeo, l'eroe civilizzatore per eccellenza (44), aveva provvidenzialmente donato agli uomini (274 c). Essi poi, oltre al fuoco, avevano ricevuto da Efesto e dalla sua compagna - Atena (cfr. *Prot.* 321 d-e) - anche il dono delle tecniche (*technai*) artigianali (metallurgia, tessitura etc.) e, infine, da altre imprecisate divinità (*par' allon*) - probabilmente Demetra (cfr. *Leg.* VI, 782 b) -, le arti legate alla coltivazione della terra (cfr. *stermata kai phyta*, 274 c-d).

Dopo aver donato al genere umano queste tecniche e dopo avergli insegnato il corretto modo di utilizzarle (cfr. 274 c), la divinità aveva lasciato un'altra volta il mondo poiché, a questo punto, gli uomini erano perfettamente in grado di procurarsi il cibo e di difendersi in maniera autonoma.

Per tutte queste ragioni, è lecito ritenere che essi - e quindi anche gli uomini attuali che ancora vivono nell'età di Zeus - fossero superiori rispetto a quelli dell'epoca di Crono, dal momento che questi ultimi erano in possesso sì di abbondanti risorse, ma dediti ad una vita di tipo "animale", dipendente sotto tutti gli aspetti dalla divinità e priva di qualsiasi tipo di conoscenza. Anche gli uomini dell'età di Zeus, a dire il vero, conducevano un'esistenza caratterizzata dall'assenza di qualsiasi dimensione culturale ed estetica; tuttavia, il possesso delle tecniche, oltre ad averli resi completamente autosufficienti e in grado di amministrarsi da soli (274 d), aveva posto anche le basi per un loro graduale perfezionamento e, quindi, per la nascita e lo sviluppo di forme di organizzazione culturali e sociali sempre più complesse (45): "E tutto ciò che ha concorso ad allestire il modo di vita degli uomini (*anthropinon bion*) è derivato da questi doni, giacché quando la cura da parte degli dei abbandonò gli uomini fu necessario che essi si amministrassero da soli e avessero cura di se stessi al pari del mondo nella sua totalità" (274 d).

Questa osservazione che, in modo significativo, chiude il racconto dello Straniero sembra suggerire l'idea che proprio la scoperta delle tecniche rappresenti per Platone il punto di partenza di quel lungo processo che ha condotto, in primo luogo, alla nascita della *polis* e alle attuali forme sociali e politiche e, in secondo luogo, alla costituzione del sapere filosofico. Ma come avviene tutto questo? Qual è il rapporto tra tecniche, *polis* e sapere filosofico?

Lo Straniero, in merito a queste questioni, non fornisce altre indicazioni, poiché il suo scopo non è mai stato quello di delineare una "genealogia della *polis*", ma piuttosto quello di mostrare l'inadeguatezza della definizione del politico quale "pastore del gregge umano". Il *mythos* da lui narrato, infatti, per sua stessa ammissione, è già andato molto al di là della sua iniziale finalità e non è lecito prolungarlo ulteriormente: "... per mettere in luce oltre che in fretta (*tachy*) anche in modo magnifico l'errore (*amartema*) contenuto nell'indagine precedente, convinti che per il re meriti scomodare grandi modelli (*megala paradeigmata*), abbiamo sollevato la straordinaria mole del mito (*thaumaston onkon tou mythou*) e siamo stati costretti a usarne una parte più grande del dovuto. Perciò abbiamo reso la dimostrazione piuttosto lunga e non abbiamo affatto dato compiutezza al mito" (277 b-c).

Altri personaggi, in altri dialoghi, come vedremo, avranno il compito di proseguire l'indagine portata avanti e poi interrotta dallo Straniero, cercando di dare una risposta soddisfacente a questi importanti interrogativi.

2. La nascita delle tecniche e l'origine della *polis*: il mito del *Protagora*

Il *mythos* narrato dal celebre sofista Protagora di Abdera (485 - 415 ca. a.C.) nel dialogo platonico che porta il suo nome, in modo significativo, sembra prendere inizio esattamente nel punto in cui il mito del *Politico* si era interrotto. Il racconto dello Straniero di Elea, infatti, benché lasciasse intendere una fondamentale relazione tra la scoperta delle tecniche e l'origine della *polis*, non ne chiariva i termini, lasciando aperti molti interrogativi.

Proprio Protagora, impegnato a confrontarsi con Socrate sul problema dell'insegnabilità della virtù, dà indirettamente una serie di interessanti risposte ai quesiti sollevati dal *Politico*, focalizzando l'attenzione sul ruolo e sull'importanza che le diverse tecniche - e, in particolare, la *politike techne* - rivestono per il genere umano. Egli, infatti, facendo ricorso al discorso mitico, prende posizione all'interno del dibattito - ampiamente diffuso tra il V e il IV secolo - sull'origine della società umana, esprimendo una serie di considerazioni che lo avvicinano, per alcuni aspetti, alla cultura sofistica e, per altri, al pensiero dell'atomista Democrito di Abdera.

Ma quali delle teorie espresse dal personaggio di Protagora rispecchiano fedelmente il pensiero del Protagora storico? Quali invece sono soltanto un'invenzione filosofico-letteraria di Platone? E ancora: qual è il reale rapporto delle dottrine espresse dal *mythos* protagoreo con il pensiero platonico?

Sebbene in maniera non definitiva, questa mia analisi intende fornire una risposta a questi e ad altri interrogativi, prendendo dettagliatamente in esame la teoria protagorea della *Kulturgeschichte*, in rapporto sia al *Politico* e alla *Repubblica* di Platone, sia ad altre importanti opere del V secolo.

2.1 Il problema dell'insegnabilità della virtù

Il problema dell'insegnabilità della virtù, tema spesso ricorrente nei dialoghi platonici (cfr. per es. *Menone* 70 a sgg.), costituisce non solo il principale oggetto di discussione del *Protagora* (46), ma anche il pretesto per un serrato confronto con la cultura sofistica e, in particolare, con il nuovo metodo pedagogico da essa proposto e praticato.

Con il termine "sofisti" si intende indicare quel gruppo eterogeneo di intellettuali itineranti che, nella seconda parte del V secolo, era giunto ad Atene con l'intenzione di mettere a disposizione - dietro lauto compenso - la propria abilità e il proprio sapere a tutti quei giovani che aspiravano a ricoprire un ruolo di primo piano all'interno della città. Essi, infatti, si dichiaravano capaci di formare una nuova figura di uomo politico in grado, nel quadro della *polis* democratica, di indirizzare le masse e di influenzarne le decisioni attraverso il possesso dell'arte della persuasione, tecnica indispensabile per imporre il proprio punto di vista in ogni circostanza (47).

Proponendo una concezione della virtù (*arete*) non più come prerogativa ereditaria ed esclusiva di una classe da sempre destinata alla guida della città, ma come conoscenza tecnica trasmissibile e acquisibile da tutti - aristocratici e non -, i sofisti furono protagonisti di una rivoluzione culturale di grande portata; sotto questo profilo, la forma di insegnamento professata da Socrate, disinteressato

maestro al centro di un circolo di giovani aristocratici, appare senza dubbio più tradizionale. E' perciò comprensibile come l'attività dei sofisti, che non solo metteva in discussione le consuete forme di trasmissione del sapere, ma che intaccava anche le basi del privilegio politico, avesse potuto incontrare tanto un'opposizione accanita da parte degli intellettuali più conservatori - come per esempio Aristofane -, quanto un'entusiastica adesione da parte dei giovani più ambiziosi.

Al fascino esercitato dalla cultura sofistica non aveva potuto sottrarsi neppure un giovane benestante e dalle grandi doti naturali (*Prot.* 316 b-c) come Ippocrate; egli, infatti, secondo il racconto del *Protagora*, si era presentato già di buon'ora a casa di Socrate, insistendo perché questi lo accompagnasse presso l'abitazione di Callia, dove alcuni tra i più autorevoli sofisti - Ippia, Prodicò e lo stesso Protagora - alloggiavano, impaziente com'era di assistere ad una dimostrazione pratica della loro abilità retorica (310 a – 311 a). Socrate, nonostante la sua diffidenza nei confronti dei sofisti e della loro arroganza intellettuale (48), solo dopo aver messo in guardia Ippocrate, aveva deciso di accettare la sua proposta, considerando l'incontro con questi presunti sapienti un'occasione importante per confrontarsi con il metodo e il contenuto del loro insegnamento (311 a – 314 c).

Egli, non appena venuto a colloquio con Protagora, non aveva esitato ad interrogarlo, chiedendogli quali vantaggi un giovane potesse trarre dalla sua frequentazione (318 a; d). Protagora, con molta prontezza, aveva risposto che la finalità del suo programma didattico era quella di formare buoni cittadini (*poiein andras agathous politas*), attraverso l'apprendimento dell'arte politica (*politike techne*, 319 a): “Oggetto (*mathema*) dell'insegnamento è la capacità di prendere decisioni accorte (*euboulia*) nelle questioni private – come possa cioè amministrare nel modo migliore la propria casa – e in quelle pubbliche – come possa cioè essere più idoneo a trattare gli affari dello stato con l'azione (*prattein*) e con la parola” (*legein*, 318 e – 319 a).

Socrate, a questo punto, adducendo diversi esempi tratti dalla prassi politica e pedagogica, aveva messo in dubbio il fatto che la virtù, e in particolar modo la virtù politica - oggetto privilegiato del programma didattico esposto da Protagora -, fosse insegnabile (*ou didakton einai*), invitando così il sofista a proporre argomenti di maggior valore a sostegno delle sue tesi (319 b – 320 c). Protagora, per raccogliere la sfida lanciata da Socrate e dimostrare la validità delle proprie affermazioni, ancor prima di far ricorso ad un'argomentazione di tipo razionale (*logos*), aveva preso la decisione di raccontare un *mythos*, considerando questa forma di discorso maggiormente gradevole:

“Preferite che io, come anziano che parla ai giovani (*presbyteros neoteris*), ve lo dimostri narrando un mito (*mithon legon*), oppure facendo un ragionamento (*logo diexelthon*)? [...] Mi pare che sia più piacevole (*chariesteron*) narrarvi un mito (320 c).

Ancora una volta così, dopo lo Straniero di Elea, un altro importante personaggio platonico sceglie, al fine di sciogliere velocemente ed efficacemente un difficile nodo teorico, di far ricorso ad un mito che ricostruisce le prime fasi di vita del genere umano.

2.2 Epimeteo e la sconosciuta distribuzione delle facoltà naturali: l'intervento di Prometeo

Secondo il racconto di Protagora, “vi fu un tempo (*pote chronos*) in cui gli dei (*theoi*) esistevano, ma non esistevano le specie mortali (*thneta gene*, 320 c)”; queste ultime, infatti, vennero alla luce solo in un secondo momento - una volta sopraggiunto il tempo predestinato per la loro nascita - ad opera degli stessi dei che “le modellarono dentro la terra (49), mescolando terra e fuoco e quanto con questi elementi si combina (*kerannytai*, 320 d)”. Poi, comportandosi come la divinità del *Politico* che aveva affidato la cura dei viventi ad una serie di demoni-pastori (*Pol.* 271 d), gli dei incaricarono (*prosetaxan*) Prometeo ed Epimeteo - entrambi figli di Iapeto e Climene - di prendersi cura e dare ordine (*kosmesai*) alle specie in procinto di venire alla luce, distribuendo (*neimai*) ad ognuna di esse le facoltà (*dynameis*) necessarie alla loro sopravvivenza (*eis soterian*, 320 d).

Epimeteo, il meno perspicace dei due fratelli (50), chiese ed ottenne da Prometeo il privilegio di provvedere da solo alla distribuzione delle varie *dynameis*; egli, pertanto, iniziò a spartire equamente tra le diverse specie forza, velocità, armi di difesa e di attacco, resistenza alle intemperie, grande o piccola prolificità e così via, facendo attenzione a prevenire sia la possibilità di una loro estinzione sia quella di un loro reciproco annientamento (*allelolphthoria*). Epimeteo, tuttavia, non si era accorto di aver distribuito tutte le *dynameis* agli animali privi di ragione (*ta aloga*), dimenticandosi completamente degli uomini che, in questo modo, si trovavano nudi (*gymnoi*), con i piedi non protetti (*anypodetoi*), privi di copertura e di armi e, per queste ragioni, senza alcuna possibilità di sopravvivenza (320 d – 321 c).

La situazione del genere umano, a questo punto, era del tutto simile a quella descritta, nel *Politico*, dallo Straniero di Elea, all'inizio del ciclo di Zeus: anche qui gli uomini, infatti, subito dopo l'abbandono del mondo da parte della divinità, erano completamente inermi e privi di protezione e non sapevano né come procurarsi il cibo né come difendersi dalle fiere; essi, inoltre, poiché in precedenza la necessità non li aveva mai costretti, non conoscevano neppure le tecniche e non possedevano i mezzi indispensabili alla propria sopravvivenza, rischiando così di estinguersi in maniera definitiva (*Pol.* 274 a-c). Tale eventualità, tuttavia, tanto nel caso del *Politico* quanto in quello del *Protagora*, era stata scongiurata dal provvidenziale intervento del medesimo personaggio, vale a dire il titano Prometeo che, attraverso il furto del fuoco - *didaskalos technes pases* - perpetrato ai danni degli dei, aveva donato agli uomini tutte le risorse necessarie alla loro sopravvivenza (cfr. *Prot.* 321 c sgg.; *Pol.* 274 c).

Prometeo, unanimemente considerato dalla tradizione mitica come il benefattore dell'umanità, a dire il vero, è descritto da Esiodo come un personaggio ambiguo, che migliora sì la condizione dell'uomo attraverso il dono delle tecniche, ma che, con il suo furto, decreta anche la fine dell'età dell'oro, dell'epoca edenica caratterizzata sia dall'assenza di fatiche e sofferenze, sia dalla spontanea fecondità della terra (cfr. *Le opere e i giorni*, vv. 42-105). In Eschilo, invece, questa ambivalenza si dissolve completamente e Prometeo è descritto addirittura come il detentore di tutte le tecniche (*pasai technai ek Prometheos*) che, per “amore degli uomini”, garantisce ad essi - che all'inizio erano “come immagini in un sogno”, privi dei beni necessari alla sopravvivenza - tutti i benefici derivanti dalla

conoscenza delle arti e dei mestieri (cfr. *Prometeo incatenato*, vv. 442 sgg.). Egli, attraverso il suo comportamento, oltre al benefattore per eccellenza dell'umanità, viene così a rappresentare anche il simbolo stesso del genere umano impegnato nel lungo e difficile cammino che va dalla condizione animale alla civiltà (51).

Un'immagine di Prometeo molto simile a quella eschilea è anche quella che emerge dal racconto di Protagora; secondo il sofista di Abdera, infatti, Prometeo, avvedutosi del grave errore commesso da Epimeteo e resosi conto che gli uomini - privi com'erano di qualsiasi mezzo - non avrebbero potuto sopravvivere, decise di intervenire a loro favore (321 c). Egli, per queste ragioni, stabilì di compiere un furto (*kleptein*) ai danni di Efesto ed Atena, sottraendo loro la sapienza tecnica (*ten entechnon sophian*) e l'elemento necessario alla sua fruizione, il fuoco (*pyr*), con l'intenzione di donare (*doreitai*) queste preziose risorse al genere umano (321 d). Prometeo riuscì con facilità a mettere a segno il colpo, penetrando di nascosto nell'officina di Efesto ed Atena (321 e), anche se, tuttavia, non ebbe la possibilità di raggiungere l'acropoli, dove Zeus e le sue due guardie - Kratos e Bia (cfr. Esiodo, *Teogonia*, vv. 385 sgg.) - custodivano scrupolosamente la sapienza politica (*politike sophia*, 321 d).

Punito in maniera brutale da Zeus per il furto commesso (322 a) (52), Prometeo, tuttavia, contribuì enormemente al miglioramento dell'esistenza dell'uomo, ora in possesso di abbondanti risorse vitali (*euporia tou biou*, 321 e – 322 a). La conoscenza tecnica, infatti, anche se ancora dissociata dal sapere politico, rese gli uomini in grado di costruire abitazioni (*oikeseis*), vestiti (*esthetas*), calzari (*hypodeseis*), coperte (*stromnas*) e di procurarsi il cibo attraverso la coltivazione della terra (322 a). Inoltre, i doni che Prometeo aveva fatto al genere umano istituirono una vera e propria parentela (*syngeneia*) degli uomini con gli dei e resero possibile - fatto unico tra gli esseri viventi (*monon zoon*) - sia la nascita della religione e del culto sia l'articolazione del linguaggio (322 a).

Il sapere tecnico, qui come nel *Politico*, sembrerebbe così rappresentare la condizione necessaria e sufficiente per la conservazione del genere umano e per la costituzione sia della vita associata (*polis*) sia delle prime forme culturali (religione, linguaggio). Tuttavia, il discorso di Protagora, a differenza di quello dello Straniero, non si conclude a questo punto, ma propone un'ulteriore serie di considerazioni che delineano uno scenario più complesso e alquanto diverso rispetto a quello prospettato dal *mythos* del *Politico*.

2.3 L'intervento di Zeus e la nascita della *polis*

Il possesso della sapienza tecnica non aveva condotto, come poteva indurre a credere il racconto di Protagora, gli uomini a riunirsi in gruppi e a dar vita alle città (*poleis ouk esan*), dal momento che essi, secondo il sofista, continuavano a vivere isolati (*okoun sporaden*), in una condizione di assoluta inferiorità (*pantache asthenesteroi*) nei confronti degli altri animali, costantemente esposti ai loro micidiali attacchi (322 b; ma cfr. anche *Pol.* 274 b). La tecnica artigianale (*demiourgike technē*), infatti, benché fosse in grado di fornire loro un adeguato aiuto (*ikane boethos*) per il sostentamento (*pros trophen*), non poteva però contribuire a combattere e vincere le fiere, poiché gli uomini non conoscevano ancora l'arte bellica (*polemike*), che della tecnica politica (*politike technē*)

rappresenta una parte (322 b). Essi, pertanto, per uscire da tale situazione, avevano sì deciso di unirsi (*athroizesthai*) e di fondare le prime città (*ktizontes poleis*), ma, ancora sprovvisti dell'arte politica, non erano in grado di convivere pacificamente. Ogni qualvolta si riunivano, infatti, essi finivano per commettere ingiustizie reciproche (*edikoun allelous*), dando così vita ad una dinamica conflittuale che metteva a repentaglio la vita di ciascuno. Per queste ragioni, gli uomini decisero di abbandonare la vita associata e di disperdersi nuovamente, esponendosi così ancora una volta agli assalti delle fiere (322 b).

Zeus, a questo punto, temendo che il genere umano andasse completamente distrutto (322 c), decise di intervenire, inviando Ermes tra gli uomini con il compito di distribuire loro rispetto e giustizia (*aidos kai dike*) (53), in modo tale sia da instaurare tra essi legami di amicizia e solidarietà (*desmoi philias synagogoi*) - mettendo così un freno alla loro aggressività - sia da porre le basi per una convivenza ordinata (*poleon kosmoi*, 322 c). Ermes, tuttavia, indeciso sul da farsi, chiese allo stesso Zeus in base a quale criterio dovesse distribuire *aidos* e *dike*: “Devo distribuirle nello stesso modo in cui sono state distribuite (*nenementai*) le tecniche? Queste sono state suddivise così: uno solo che possieda l'arte medica (*iatriken*) è sufficiente (*ikanos*) per molti profani (*pollois idiotais*), e lo stesso vale anche per gli altri artigiani (*alloi demiourgoi*). Devo dunque introdurre in questo modo tra gli uomini anche la giustizia e il rispetto, oppure devo dividerli tra tutti (*epi pantas neimo*)?” (322 c-d).

Zeus, senza esitazione, indicò che tutti dovessero essere partecipi (*pantes metechonton*) di *aidos* e *dike*, poiché nessuna forma di organizzazione politica avrebbe potuto nascere e conservarsi se soltanto pochi uomini avessero posseduto tali prerogative, come avviene per le altre tecniche. Zeus, pertanto, non solo rese ogni uomo partecipe di giustizia e rispetto - e quindi della virtù politica -, ma decretò anche che tutti coloro che ne fossero stati privi venissero uccisi (*kteinlein*), in quanto causa di mali per la città (*hos noson poleos*, 322 d).

2.4 *Aidos* e *Dike*: la superiorità della politica rispetto alle altre tecniche

Secondo Protagora, come si è visto, la “storia” dell'umanità si scandisce secondo tre momenti fondamentali che si succedono secondo una precisa sequenza cronologica:

- a) la condizione naturale;
- b) la scoperta delle tecniche artigianali;
- c) l'acquisizione del sapere politico.

Ognuna di queste tre fasi risulta poi caratterizzata dall'intervento e dall'azione di un essere di natura sovraumana - rispettivamente, Epimeteo (a), Prometeo (b), Zeus (c) - che, di volta in volta, determina una diversa modalità di organizzazione della vita umana.

La prima fase descritta da Protagora (a), al di là della sua veste mitica (54), sottolinea in modo evidente l'insufficienza delle doti naturali ai fini della conservazione del genere umano; mentre l'ordine del mondo animale si realizza sulla base di un'equa e armonica distribuzione di una serie di doti fisico-organiche che si compensano e si integrano reciprocamente, la sopravvivenza del mondo umano non è garantita dal possesso di questo tipo di risorse.

Nemmeno le tecniche artigianali, tuttavia, che caratterizzano la seconda fase del racconto (b), sembrano in grado di assicurare la sopravvivenza agli uomini. Esse, come le doti naturali, non sono distribuite nella loro totalità a ciascun individuo, ma ogni singolo possiede solamente una tecnica specifica, diversa e complementare rispetto a quelle degli altri uomini, in conformità ad una sorta di principio della divisione del lavoro: “uno solo che possieda l’arte medica è sufficiente per molti profani, e lo stesso vale anche per gli altri artigiani” (322 c). Anche la conoscenza tecnica, tuttavia, sebbene in grado di migliorare in modo parziale le condizioni di vita del genere umano, come le doti naturali, si rivela del tutto incapace sia di riunire gli uomini che vivono isolati in una sola comunità, sia di istituire tra essi una rete di scambi reciproci di servizi e di beni in eccedenza (55). Anche il possesso del sapere tecnico, pertanto, non si dimostra di per sé capace di superare né la condizione di individualismo e di isolamento, né la situazione di conflittualità caratteristiche dello “stato di natura” protagoreo. Senza una tecnica qualitativamente differente da quelle artigianali, infatti, ogni tentativo da parte degli uomini di dare vita a forme più complesse di aggregazione sociale – come ad esempio le *poleis* – è inevitabilmente destinato al fallimento (56) (cfr. 323 a; 324 d-e; 326 d).

Solo la tecnica politica (*politike techne*), infatti, nel corso della terza e ultima fase (c), risulta in grado sia di garantire una convivenza pacifica e ordinata sia di rendere più efficace la fruizione delle tecniche artigianali stesse, attraverso la creazione della *polis*, di quello spazio comune (*koinon*) capace di superare gli antagonismi tra i diversi gruppi (57). Tuttavia, affinché la comunità politica possa avere origine e conservarsi, è necessario che la virtù politica e le sue fondamentali componenti - *aidos* e *dike*, appunto - siano possedute da tutti gli appartenenti al gruppo umano, senza eccezione alcuna. Essa, infatti, pena la dissoluzione del genere umano stesso, a differenza delle altre tecniche, non è delegabile ad altri - ad una minoranza di individui capaci di impiegarla per l’utilità di tutti - ma deve essere posseduta ed esercitata da ciascun individuo in prima persona.

2.5 La competenza generalizzata: Protagora e la democrazia ateniese

“E così, Socrate, per questo motivo gli ateniesi, come anche gli altri uomini, ritengono, quando il discorso verta sulla capacità di costruire (*peri aretes tektonikes*) o su qualche altra tecnica artigianale (*demiourgikes*), che a pochi (*oligois*) spetti di prendere parte alle deliberazioni (*meteinaí symboules*), e se uno, che non sia compreso fra quei pochi, si mette a dar consigli, non lo permettono (*ouk anechontai*), come tu affermi - e a buon diritto (*eikotos*), affermo io -, quando invece si riuniscano per consultarsi sulla virtù politica (*politikes aretes*), che deve, di necessità, procedere interamente lungo il percorso della giustizia (*dikaíosynes*) e della saggezza (*sophrosynes*), è naturale che tollerino di ascoltare qualunque persona, nell’idea che è proprio di ognuno essere partecipe di questa virtù (*tautes ge metechein tes aretes*): non potrebbe altrimenti esistere città. Questa, Socrate, è la ragione” (322 e – 323 a).

Secondo Protagora, poiché tutti gli appartenenti al genere umano possiedono la tecnica politica, ciascuno di essi ha il diritto di prendere parte alle discussioni e alle deliberazioni che riguardano la *polis*. Attraverso queste considerazioni, come

molti interpreti hanno giustamente rilevato (58), Protagora si rende interprete e portavoce dell'ideologia democratica; egli, infatti, ribadendo più volte il postulato della competenza generalizzata, fornisce una forte legittimazione all'assetto democratico caratteristico dell'Atene del V secolo. Il suo discorso, infatti, oltre ad esaltare la *polis* greca quale esito più alto del processo di civilizzazione, procura anche un importante fondamento teorico ad una prassi già da tempo consolidata ad Atene: la partecipazione generalizzata alla gestione degli affari pubblici (59). A partire da Solone, infatti, ad Atene si era verificato un progressivo allargamento del numero dei cittadini aventi diritto a prendere parte alle decisioni collettive, contemporaneamente ad un graduale restringimento delle prerogative e dei privilegi di quelle classi aristocratiche tradizionalmente impegnate nel governo della *polis*. Questo fenomeno di "democratizzazione" aveva poi raggiunto il suo culmine, nella seconda metà del V secolo, con Pericle, il quale aveva indirettamente favorito le classi più povere, suscitando inevitabilmente l'indignazione e le proteste sia da parte degli intellettuali più tradizionalisti (per es. Aristofane), sia da parte dei fautori del regime oligarchico (per es. Callicle e lo Pseudo-Senofonte) (60).

Protagora, invece, legato a Pericle da un reciproco rapporto di stima e di amicizia (61), a differenza di molti suoi contemporanei, sembra non solo accettare il regime democratico, ma, come testimonia il *mythos* platonico, anche impegnarsi nel fornire ad esso una legittimazione teorica. Tale gesto, al di là del suo immediato significato politico, poteva avere, nelle intenzioni di Protagora, anche un'altra importante finalità: giustificare la necessità e il valore dell'impegno didattico ed intellettuale dei sofisti – e, quindi, in primo luogo di se stesso – nell'ambito della *polis* (62). Senza costituzione democratica, del resto, l'attività dei sofisti non avrebbe avuto né possibilità né ragione di esistere (63), poiché, in mancanza della partecipazione generalizzata alla gestione della *polis*, la virtù politica - l'oggetto principale del loro programma didattico -, anche se insegnabile, sarebbe risultata del tutto inutile. Al contrario, nella città democratica, sussistono tutte quelle condizioni che rendono possibile e decisiva l'attività pedagogica dei sofisti, attività che si identifica non tanto nell'insegnamento *ex novo* della virtù politica, quanto nella preparazione dei cittadini allo svolgimento dei principali compiti istituzionali, attraverso lo sviluppo e il perfezionamento di quell'abilità politica che ciascun individuo già possiede: "ma se vi è qualcuno che si distingue tra noi, anche di poco, nel fare avanzare nella virtù (*probibasai eis areten*), ci si deve accontentare. E io credo di essere uno di questi, e, più degli altri, di aiutare a diventare persone eccellenti, in modo degno del compenso che esigo e anche di uno maggiore, secondo la stima dello stesso discepolo" (328 a-b).

2.6 Protagora di Abdera e il Protagora di Platone: l'autenticità del *mythos*

Molti elementi del *mythos* narrato da Protagora, come si è visto, sembrano rimandare allo stile di pensiero e alle dottrine del sofista di Abdera. Sulla base di queste analogie, molti studiosi hanno sostenuto che Platone, nell'ideazione di questo mito, abbia riprodotto fedelmente alcune teorie del Protagora storico, probabilmente contenute in una delle sue opere andate perdute (cfr. Diogene

Laerzio, IX, 55), verosimilmente nel *Peri tes en arche katastaseos* (*Intorno alla condizione originaria dell'umanità* (64).

Tuttavia, la descrizione del passaggio degli uomini da una situazione primitiva alla nascita della civiltà, oltre a rappresentare l'oggetto del *mythos* e, con buona probabilità, del *Peri tes en arche katastaseos* di Protagora, costituiva un tema molto dibattuto dagli esponenti del movimento sofistico, così come testimoniano sia un frammento di Prodicò di Ceo (DK 84 B 25), sia le affermazioni di uno dei sofisti più noti, Ippia di Elide che, nell'*Ippia Maggiore*, annovera le *archaiologiai* tra le sue principali occupazioni (*Hipp. Ma.* 285 d). Ma c'è di più. Esiste, infatti, un interessante passo di un altro sofista, l'Anonimo di Giamblico che, sebbene privo della cornice mitico-religiosa protagorea, descrive la condizione originaria dell'umanità secondo modalità per certi aspetti simili a quelle del *mythos* di Protagora. Come per il sofista di Abdera, infatti, anche per l'Anonimo gli uomini, benché in possesso delle risorse materiali indispensabili alla sopravvivenza, non risultano ancora in grado di dar vita all'aggregazione sociale, situazione quest'ultima realizzabile solamente in seguito all'istituzione delle leggi e della giustizia (65) (cfr. DK 89, 6.1).

La ricorrenza nell'opera di un altro sofista di una *Kulturgeschichte* simile a quella protagorea suggerisce a mio avviso che Platone, nella delineazione del *mythos*, non abbia voluto fare riferimento esclusivamente alle dottrine del Protagora storico, bensì, in maniera più generica, al movimento intellettuale - la sofistica, appunto - di cui egli costituiva una delle figure più rappresentative (66). Numerosi altri elementi del *mythos*, del resto - la grande capacità persuasiva che il personaggio di Protagora dimostra, il suo impegno nella legittimazione del governo democratico, la sua sollecitudine nella presentazione e nella giustificazione dell'attività dei sofisti -, non rimandano in maniera diretta al sofista di Abdera, ma piuttosto alle idee e alle posizioni proprie dell'ambiente sociale, politico e culturale al quale egli apparteneva.

E' lecito supporre, pertanto, che Platone, qui come in altri casi, non si sia proposto di riprodurre con fedeltà storica e dossografica determinate concezioni di Protagora, ma che, in base alle proprie esigenze teoriche, si sia riservato la possibilità di modificare e rielaborare le concezioni del sofista di Abdera, vanificando così il tentativo degli interpreti di trovare sempre una perfetta corrispondenza tra personaggio dialogico e figura storica. Tuttavia, qui come nel *Teeteto* (cfr. 152 a sgg.), il processo di rielaborazione a cui Platone sottopone le teorie di Protagora non si dimostra totalmente indiscriminato, ma soggetto ad una precisa limitazione, l'obbedienza ad un vincolo di fedeltà che prevede la possibilità di riconoscere il personaggio dialogico da parte dei lettori del dialogo che avevano conosciuto direttamente o conservavano la memoria della figura storica.

Benché Platone non intendesse riprodurre in maniera dossografica le concezioni di Protagora, è tuttavia possibile che egli, nella delineazione del *mythos*, si sia ispirato a quello scritto *Peri tes en arche katastaseos* che, con buona probabilità, in linea con il contenuto del mito, ricostruiva il graduale sviluppo del genere umano a partire dalla sua condizione originaria. Tuttavia, a causa dell'impossibilità di conoscere in modo adeguato il contenuto di quest'opera, è impossibile stabilire una sua effettiva corrispondenza con il mito platonico, sebbene esso, sulla base dei frammenti delle opere di Protagora e delle testimonianze indirette, sembra sostanzialmente in linea con il pensiero del sofista

(67). Fondamentalmente errata, al contrario, mi sembra la presa di posizione di quegli interpreti che considerano il mito di Protagora estraneo all'orizzonte concettuale del sofista, a causa della impossibilità di conciliare la sua nota dichiarazione di agnosticismo (cfr. DK 80 B 4) con l'importante ruolo che in tale racconto la divinità riveste (68). Come è stato giustamente sottolineato da molti studiosi (69), infatti, è perfettamente possibile che Protagora, senza contraddire il proprio agnosticismo e antropocentrismo (cfr. *Theaet.* 166 d), avesse dato al suo discorso un'impostazione mitico-religiosa allo scopo di renderlo sia maggiormente credibile e persuasivo - attraverso l'autorevolezza dei riferimenti religiosi -, sia comprensibile ad un numero più ampio di fruitori - attraverso la familiarità degli elementi mitologici -.

2.7 Protagora e Democrito

Una teoria sull'origine della civiltà per molti aspetti simile a quella di Protagora, sebbene priva della cornice mitico-religiosa protagorea, è riportata da una serie di fonti come Diodoro - che riassume a sua volta alcuni passi di Ecateo -, Tzetzes ed Ermippo. Questa *Kulturgeschichte*, che fino all'inizio del secolo scorso era considerata epicurea, è oggi quasi unanimemente attribuita all'atomista Democrito (70), filosofo e scienziato di Abdera. Anch'egli, pertanto, se questa attribuzione è corretta, deve essere annoverato nel numero di quegli intellettuali che, allo stesso modo di Protagora, Prodicò (DK 84 B 25), Ippia (*Hipp. Ma.* 285 d), l'Anonimo di Giamblico (DK 89, 6.1), Empedocle (DK 31 A 72), Anassagora (DK 59 A I), il suo discepolo Archelao (DK 60 A I) (71), si erano interrogati sulle modalità che avevano condotto il genere umano dalla sua condizione originaria alla nascita della civiltà, delineando una teoria per molti aspetti simile a quella dello stesso Protagora (72).

Probabilmente Democrito, intorno a questi temi, aveva composto un'intera opera dal titolo *Mikros Diakosmos* (cfr. Diogene Laerzio, IX, 7, 39-40) che, secondo quanto è possibile ricostruire, conteneva una complessa teoria sulla storia delle origini e della formazione della civiltà umana, che precisava il posto e la funzione che il linguaggio, la religione e le tecniche avevano rivestito in ognuna delle fasi di questa "genealogia". Abbandonando completamente la prospettiva pessimistico-regressiva di matrice esiodea e sviluppando una serie di linee presenti anche nelle opere dei naturalisti ionici, della scuola ippocratica e dei poeti tragici (73), Democrito aveva così delineato una *Kulturgeschichte* all'insegna dell'ottimismo e del progressivo miglioramento delle condizioni di vita da parte degli uomini, destinata a svolgere un ruolo paradigmatico nell'età antica (74).

Originariamente (*ex arches*), secondo Democrito, la vita degli uomini era priva di ordine e del tutto simile a quella degli animali (cfr. Diodoro, I, 8.1); essi, infatti - in linea con il mito del *Politico* e quello del *Protagora* (cfr. *Pol.* 274 b; *Prot.* 322 b) -, isolati e indifesi, soccombevano a causa dei violenti attacchi da parte delle fiere (cfr. I, 8.2). Il superamento di questa fase fu possibile solamente grazie all'insegnamento dell'utilità (*hypo tou sumpherontos didaskomenous*) e, soprattutto, della paura (*phobos*), che orientarono gli uomini non solo ad aiutarsi reciprocamente (*allelouis boethein*), ma anche a riunirsi in gruppi sempre più numerosi (75) (cfr. I, 8.2).

In questa stessa fase poi, nacque anche la religione, generata dal timore per i fenomeni astronomici e atmosferici, che spinse gli uomini ad attribuire l'origine di questi eventi agli dei e a venerare la loro grande potenza (76) (cfr. Sesto Empirico, *Contra Mathematicos*, IX, 24). Oltre alla religione, inoltre, come per Protagora, in questo stesso periodo venne alla luce anche un altro importante prodotto culturale come il linguaggio, originato dall'acquisizione da parte degli uomini della capacità di articolare parole dotate di significato e di attribuire nomi convenzionali (*tithentas symbola*) agli oggetti (cfr. I,8.3).

Sebbene gli uomini, a differenza di quanto pensava Protagora, avessero già dato vita alle prime forme di organizzazione comunitaria e fossero già stati a conoscenza del linguaggio e della religione prima e indipendentemente dalla scoperta delle tecniche, tuttavia, la loro condizione continuava ad essere molto precaria; essi, infatti, senza il sapere tecnico e, pertanto, privi di vestiti e di abitazioni e incapaci di accumulare provviste, come per Protagora (cfr. *Prot.* 321 c- 322 a), erano destinati a morire (*apollysthai*) a causa delle intemperie e della fame (cfr. I,8.5-6). Solo in una fase successiva, gli uomini, ammaestrati dall'esperienza (*peira*), acquisirono la conoscenza del fuoco (*pyr*) e, con essa, la sapienza tecnica, migliorando così nettamente le loro condizioni di vita (cfr. I,8.7-8). Fu, infine, il bisogno (*chreia*) che, stimolando le capacità naturali dell'uomo, rese possibile "l'apprendimento di ogni cosa a quell'essere vivente ben dotato che ha per cooperatrici in ogni cosa le mani (*cheiras*), la ragione (*logon*) e la perspicacia dell'anima (*psyches anchinoian*, cfr. I,8.9)", ponendo così le premesse per la nascita delle attuali forme di organizzazione politica, sociale e culturale (77).

2.8 Protagora e Platone

Sebbene sia innegabile l'esistenza di una relazione tra la teoria sull'origine della civiltà di Protagora e quella di Democrito, risulta molto difficile avanzare ipotesi definitive sul loro rapporto, così come è problematico dimostrare la corrispondenza tra le dottrine espresse dal Protagora personaggio dialogico e quelle sostenute dal Protagora storico.

All'esatto opposto, invece, risulta piuttosto agevole affermare l'estraneità di alcune teorie protagoree (competenza generalizzata, legittimità del sistema democratico, indelegabilità della funzione politica etc.) rispetto al pensiero platonico (78). In primo luogo, totalmente incompatibile con le concezioni di Platone è l'idea del possesso del sapere politico da parte di tutti gli uomini, dal momento che egli, come emerge da molti dei suoi dialoghi (cfr. ad es. *Resp.* VI, 503 b-e; *Pol.* 311 a-b), si dimostra convinto che solo un numero molto limitato di individui possieda sia la competenza politica, sia le qualità etiche ed intellettuali necessarie al governo della *polis*, mentre la maggior parte degli uomini ne è del tutto priva e, quindi, inadatta all'esercizio di qualsiasi funzione politica. L'arte del governo, infatti, benché qualitativamente superiore alle altre tecniche, non si distingue da esse per la modalità della sua distribuzione; essa, infatti, a differenza di quanto pensava Protagora, è patrimonio di pochissimi individui che, allo stesso modo in cui i muratori costruiscono case per ogni cittadino e i contadini provvedono a nutrire l'intera collettività, la esercitano nell'interesse di tutta la comunità (*Resp.* IV, 428 e – 429 a).

E' pertanto inammissibile che tutti gli uomini abbiano diritto a prendere parte alle decisioni comuni, così come Socrate, nel *Protagora*, nella parte immediatamente precedente alla narrazione del *mythos*, lascia intendere, mettendo in discussione il principio protagoreo della competenza generalizzata, presupposto fondamentale della democrazia ateniese: "Quando si debba deliberare sul modo di condurre gli affari della città, indifferentemente si leva a dare il suo consiglio un costruttore (*tekton*), un fabbro (*chalkeus*), un calzolaio (*skytotomos*), un commerciante (*emporos*), un marinaio (*naukleros*), un ricco (*plousios*), un povero (*penes*), chi è di nobile nascita (*gennaios*) e chi no lo è (*agennes*), e nessuno muove loro dei rimproveri [...] perché cercano di dare consigli (*symbolleuein*) senza preparazione alcuna e senza aver avuto alcun maestro (*Prot.* 319 c-d)".

La democrazia, pertanto, il sistema costituzionale che prevede la partecipazione di un ampio numero di cittadini alla gestione degli affari pubblici, non può che costituire una forma di governo totalmente negativa, anzi, la peggiore in assoluto dopo la tirannide: essa, infatti, affidando le decisioni collettive ad individui del tutto privi di capacità, è destinata a trasformarsi in una sorta di anarchia, caratterizzata da una libertà indiscriminata e da una totale mancanza di rispetto per ogni regola (79) (cfr. *Resp.* VIII, 557 b sgg.; *Leg.* III, 701 a-d). Senza dubbio migliore, secondo Platone, è, al contrario, un governo che, per quanto riguarda il suo assetto sociale, rimanga fondamentalmente aristocratico (80) (*Resp.* IV, 445 d), composto da coloro che, dopo un lungo processo di educazione e di selezione, si siano dimostrati dotati di eccezionali capacità intellettuali, psicologiche ed etiche (IV, 412 b sgg.; VII, 535 a sgg.; *Leg.* XII, 968 c sgg.). Solo il possesso di queste straordinarie qualità, infatti, è in grado di garantire sia un esercizio del potere nell'interesse dell'intera comunità, sia una gestione della *polis* estremamente assennata ed equilibrata (*Resp.* IV, 419 c sgg.), obbiettivi questi ultimi del tutto irraggiungibili per qualsiasi forma democratica di governo.

Considerazioni di questo tipo dimostrano così non solo come Platone prendesse nettamente le distanze dal governo democratico e dai suoi principi costitutivi, ma anche - in modo rilevante per la mia analisi - come egli non potesse condividere una genealogia della *polis* come quella espressa dal personaggio di Protagora, costruita e finalizzata proprio alla legittimazione del regime democratico e alla giustificazione del suo presupposto fondamentale, la competenza generalizzata.

Ma allora, se le concezioni di Platone sul tema della *Kulturgeschichte* non corrispondono a quelle di Protagora, quali sono le teorie platoniche sul processo che dalla scoperta delle tecniche ha condotto alla nascita della *polis*?

Cercherò di dare una risposta adeguata a questo interrogativo analizzando alcuni fondamentali passi tratti, in primo luogo, dal secondo libro della *Repubblica* (cap. 3) e, in un secondo tempo, dal terzo libro delle *Leggi* (cap. 5), brani nei quali Platone fornisce un quadro della nascita della città piuttosto diverso rispetto a quello che emerge dal *mythos* di Protagora.

3. Due modelli contrapposti sull'origine della *polis*: il II libro della *Repubblica*

Platone, nella *Repubblica*, ritorna ad interrogarsi sulle condizioni che rendono possibile la nascita della *polis*. Egli, infatti, nel tentativo di determinare la corretta definizione del concetto di giustizia, decide di prendere in considerazione il processo – di ordine più logico che storico – che dalla condizione primigenia dell'umanità conduce alla genesi della *polis*. Platone, in questo modo, si trova costretto a confrontarsi con una serie di interrogativi di carattere antropologico e “politico” che, tra il V e il IV secolo, avevano dato luogo ad un acceso dibattito: l'uomo è per natura una belva aggressiva che tenta senza interruzione di sopraffare i suoi simili? oppure è un animale sociale, spontaneamente vocato ad un'esistenza comunitaria? in che modo queste sue caratteristiche antropologiche condizionano il processo che porta alla nascita della città? quale ruolo rivestono le tecniche in questa dinamica? come erano organizzate le prime forme di aggregazione politica? possono queste essere considerate modelli positivi o meno? Il II libro della *Repubblica*, attraverso un procedimento di tipo dialettico, tenta di dare una risposta a questa serie di quesiti, analizzando non una, ma due teorie - l'una espressa da Glaucone, l'altra da Socrate -, per molti aspetti contrapposte e in competizione tra loro, sull'origine della *polis*. Solo un'indagine di questo tipo, infatti, benché piuttosto lunga e complessa, si dimostra in grado di evidenziare la vera origine e natura del concetto di giustizia.

3.1 Il problema della definizione della giustizia

Il tema principale del I libro della *Repubblica* (81) consiste nel tentativo di definire in maniera adeguata il concetto di giustizia (*to dikaion*). Tutti gli sforzi in tal senso, tuttavia, risultano vani, poiché le definizioni proposte dai diversi interlocutori di Socrate si rivelano o inadeguate e concettualmente superficiali (Cefalo e Polemarco) o ben argomentate ma inaccettabili (Trasimaco e Clitofonte). Socrate, da parte sua, ha sì buon gioco nel confutare le definizioni di giustizia proposte da Cefalo e Polemarco - entrambi portavoce dei valori etici tradizionali -, ma si dimostra del tutto incapace di fronteggiare le tesi di Trasimaco, rappresentante del radicalismo etico-politico caratteristico del pensiero sofistico. Quest'ultimo, infatti, con un grande rigore argomentativo, sostiene la tesi secondo cui “la giustizia (*to dikaion*) non è altro che l'utile del più forte (*to kreittonos xympheron*, 338 c)” e che, pertanto, “la giustizia (*dikaiosyne*) ed il giusto sono in realtà un bene altrui (*allogtrion agathon*) – l'utile di chi è più forte e ha il potere (*archontos*) -, ma invece un danno proprio (*oikeia blabe*) di chi obbedisce (*peithomenou*) ed è asservito (*hyperetountos*); al contrario, l'ingiustizia s'impone (*archei*) su chi è veramente ingenuo (*euethikon*) e giusto (82)” (343 c sgg.).

Il primo libro della *Repubblica* si chiude così con un'impasse filosofica (83), testimoniata sia dall'imbarazzo di Socrate di fronte alla forza retorica e al potenziale eversivo delle teorie trasimachee, sia dalla sua stessa dichiarazione di ignorare quale sia la corretta definizione di giustizia (354 b-c).

E' a questo punto che Glaucone, fratello di Platone, all'inizio del secondo libro, decide di prendere la parola e di convincere Socrate a continuare la discussione,

stimolandolo a confutare le tesi di Trasimaco e a fornire una diversa definizione del concetto di giustizia (II, 357 a sgg.). Egli, infatti, rappresentante, insieme al fratello Adimanto, di quella parte buona dell'aristocrazia (84) che, pur essendo notevolmente affascinata dalle teorie oligarchico-sofistiche, garantisce la propria fedeltà ai valori etico-politici tradizionali, desidera sentire da Socrate la dimostrazione definitiva della preferibilità della giustizia rispetto all'ingiustizia (358 d). Pertanto, a tale scopo, egli decide di sostenere e portare alle estreme conseguenze le affermazioni immoralistiche di stampo trasimacheo (85), in modo da rendere la confutazione socratica maggiormente completa: “E’ vero, Socrate, che io non la penso così, pure sono dubbioso (*aporo*), perché mi sento rintonare le orecchie delle parole di Trasimaco e di innumerevoli altri, mentre non ho ancora sentito dire della giustizia, come vorrei io, che è migliore (*ameinon*) dell'ingiustizia. E ora vorrei udire l'elogio (*enkomiastomenon*) della giustizia per se stessa (*kath' auto*) e ho piena fiducia di poterlo ascoltare da te. Mi sforzerò quindi di cantare le lodi della vita ingiusta e così ti indicherò in che modo, a mia volta, voglio sentire da te il biasimo dell'ingiustizia e la lode della giustizia (*adikian men psegontos, dikaiosyne de epainountos*, 358 c-d)”.

Glaucone, pertanto, per portare a termine questo compito nel migliore dei modi, si impegna a fondare le tesi di Trasimaco in maniera più solida, in primo luogo dimostrando la loro conformità alle opinioni generalmente condivise (358 a), poi, in secondo luogo, procurando ad esse una forte legittimazione attraverso il riferimento alla condizione primigenia dell'umanità, lo “stato di natura”. Egli, infatti, percorrendo un cammino a ritroso che riporta alla situazione originaria del genere umano, intende mostrare quali siano le caratteristiche che gli uomini possiedono per natura e quale ruolo queste svolgano nel processo che conduce alla nascita della giustizia e della società.

3.2 Lo stato di natura di Glaucone: il *bellum omnium contra omnes* e il contratto sociale

“Dicono che commettere ingiustizia è per natura un bene e subirla un male (*to men adikein agathon, to de adikeisthai kakon*) e che v'è più male a subirla che bene a commetterla (86). Sicché quando gli uomini si fanno reciprocamente ingiustizia (*allelous adikosi te kai adikontai*) e sperimentano entrambe le condizioni, coloro che non sono capaci di evitare l'uno e di ottenere l'altro ritengono vantaggioso venire ad un accordo (*synthesthai*), di non farsi a vicenda ingiustizia (*allelois met'adikein met'adikeisthai*). E così hanno cominciato a porre leggi e a fare patti tra loro; e a ciò che è stabilito dalla legge hanno dato nome di legalità e giustizia (*nomimon te kai dikaion*). Questa è dunque per essi l'origine e l'essenza della giustizia (*genesin te kai ousian dikaiosynes*, 358 e – 359 a)”.

Secondo Glaucone, come risulta evidente da queste considerazioni, esiste uno “stato di natura”, una condizione che precede qualsiasi regolamentazione etica e politica, caratterizzata sia dalla naturale propensione dell'uomo all'ingiustizia (*adikein*) e alla violenza (*bia*), sia dalla dinamica universale di aggressività e di sopraffazione (*pleonexia*) che contraddistingue i rapporti tra gli uomini.

Che lo “stato di natura” fosse caratterizzato da un vero e proprio *bellum omnium contra omnes* non era certo opinione del solo Glaucone, ma anche di altri importanti esponenti del movimento sofistico, rappresentanti lucidi e rigorosi di

quel radicalismo etico e politico ampiamente diffuso nell'Atene tra V e IV secolo. Posizioni di questo genere, del resto, riecheggiano, attraverso il filtro della rielaborazione platonica, anche all'interno di altri dialoghi di Platone, come ad esempio il *Protagora* e il *Gorgia*.

Nel *Protagora*, come si è visto, proprio il sofista di Abdera aveva indicato nell'*adikein* la condizione normale dello stato pre-politico (*Prot.* 322 b); nel *Gorgia*, Callicle, allo stesso modo, aveva più volte ribadito la perfetta naturalità di ingiustizia (*adikein*) e sopraffazione (*pleonektein*, *Gorg.* 483 a sgg.). Oltre ad essi, inoltre, anche Tucidide, a testimonianza della grande diffusione di questo tipo di considerazioni, aveva espresso la propria convinzione nell'esistenza di una natura umana immutabile, caratterizzata sia dall'ambizione (*philotimia*), sia dalla propensione alla prevaricazione (*pleonexia*, 3.82.2,8).

Tutte queste analisi, sottolineando in maniera unanime la naturale tendenza degli uomini all'ingiustizia e alla sopraffazione, esprimono una precisa concezione antropologica in base alla quale l'uomo si comporta come una belva aggressiva nei confronti dei propri simili, allo stesso modo dell'*homo homini lupus* di cui Hobbes, circa venti secoli più tardi, parla nel *De Cive*. L'uomo, in questo modo, invece che identificarsi con l'"animale politico" (*zoon politikon*) descritto da Aristotele (*Pol.* I, 2, 1253 a), appare più simile ad un leone che, come sostiene Callicle nel *Gorgia*, malvolentieri accetta di tenere a freno il proprio desiderio di affermazione e di dominio (*Gorg.* 483 b sgg.). Egli, ben lungi dall'essere caratterizzato da una naturale propensione all'aggregazione, sembra piuttosto prediligere un'esistenza "atomistica (87)", isolata e indipendente dagli altri individui (cfr. *Prot.* 322 b), dal momento che ogni qualvolta viene a contatto con un suo simile dà avvio ad una dinamica di aggressività e distruzione che mette sempre a repentaglio la sua stessa incolumità.

Ciò che distoglie l'uomo dal commettere ingiustizie, secondo Glaucone, è solo un calcolo utilitaristico, il quale evidenzia che i benefici provenienti dal commettere torti e sopraffazioni sono inferiori ai danni che comporta subirli, inducendo così gli uomini a sottoscrivere un patto (*syntheke*) di non aggressione reciproca e di mutua rinuncia all'esercizio dell'*adikein*. Tale accordo si dimostra così il presupposto necessario all'instaurazione della giustizia (*to dikaion*), situazione assolutamente inesistente nello stato di natura, che viene così a coincidere con il principio "non commettere né subire torti", "condizione intermedia (*metaxy*) tra quella migliore – che consiste nel commettere ingiustizia senza pagarne la pena – e quella peggiore – che consiste nel ricevere ingiustizia senza potersi vendicare (359 a)".

Questo patto, oltre a sancire la nascita della giustizia, pone anche le basi per l'origine dell'aggregazione politica che, pertanto, a differenza da quanto emerge dal *mythos* di Protagora (*Prot.* 322 c sgg.), non risulta essere tanto un dono da parte della divinità, quanto il prodotto totalmente umano di un "contratto sociale", dettato non certo dalla naturale socievolezza dell'uomo, ma piuttosto, come afferma Hobbes, "dal reciproco timore e dallo scopo di perseguire la propria conservazione (88)" (*De Cive*, I 2).

Dal "contratto sociale", secondo Glaucone che in questa circostanza sembra seguire Ippia (cfr. Xenoph. *Mem.* 4.4.13), deriva anche la legge (*nomos*) che sancisce, come rimedio alla violenza propria dello stato di natura, la rinuncia all'esercizio della *pleonexia* e l'accettazione dell'uguaglianza (*to ison*) tra gli uomini (359 c). Essi, infatti, pur percependo la situazione prodotta dal patto sociale come una costrizione innaturale, continuano ad accettarla a causa della

loro debolezza (*arrostia*) e della loro incapacità di prevalere (89): “coloro che praticano la giustizia lo fanno malvolentieri (*akon*) e solo perché sono incapaci di commettere ingiustizia (*adynamia tou adikein*)”; infatti, se esistesse un uomo abbastanza forte da essere in grado di commettere un numero di ingiustizie maggiore di quante sarebbe costretto a subirne, egli si libererebbe dal patto di giustizia e, da vero uomo (*alethos andra*), tornerebbe all’uso dell’*adikein* (359 b).

3.2.1 L’ombra di Antifonte

Come si è visto, l’impianto concettuale della “genealogia della giustizia” di Glaucone si ispira in maniera diretta a una serie di dottrine ampiamente diffuse nell’ambito della cultura sofistica. Tuttavia, all’interno di esse, è possibile individuare un più preciso punto di riferimento per l’elaborazione delle argomentazioni di Glaucone nella persona di Antifonte (90), sofista, retore, logografo e uomo politico di tendenze oligarchiche (91).

Egli, infatti, seguendo un percorso teorico che anticipa quello di Glaucone, assume come punto di partenza della sua analisi l’opposizione tra *nomos* e *physis* – tratto, del resto, comune ad una parte del pensiero sofistico (92) -, la dicotomia cioè tra l’uguaglianza forzata, l’ordine pacificato instaurato dal *nomos* e la disuguaglianza, la dinamica conflittuale che caratterizza le relazioni naturali tra gli uomini (DK B44 fr. IA col. II, col. IV). Egli poi, sviluppando la tematica dell’opposizione tra *nomos* e *physis*, delinea una teoria contrattualistica dell’origine della giustizia del tutto analoga a quella elaborata da Glaucone, in base alla quale il *nomos*, che si sovrappone in modo artificioso alle leggi di natura, deriva da una pattuizione (*homologia*) tra gli uomini (col. I); risultato di un tale tipo di accordo è che la giustizia viene a coincidere con il principio “non fare ingiustizia né danno e non subire ciò personalmente (93) (*to meden adikein mede auton adikeisthai*, fr. II col. II 19-21)”. Gli uomini, tuttavia, considerando intollerabile la costrizione (*desmos*) imposta dal *nomos*, non rinunciano comunque a realizzare la loro naturale tendenza all’*adikein* ma, al fine di evitare le punizioni, trasgrediscono le norme di giustizia di nascosto (94) (col. I).

Quest’ultima, del resto, è anche la conclusione del discorso di Glaucone che, rovesciando completamente l’assunto socratico secondo il quale nessun uomo compie il male volontariamente (*Prot.* 345 d-e), afferma: “nessuno è giusto di propria volontà (*oudeis ekon dikaios*), ma solo in quanto vi è costretto (*anankazomenos*): ciò perché nel suo intimo (*idia*) nessuno considera la giustizia un bene (*agathou ontos*), anzi ognuno, quando ritiene di poter commettere ingiustizia, la commette. Infatti, ognuno ritiene che l’ingiustizia sia molto più utile della giustizia” (360 c-d). Anche un uomo virtuoso, infatti, avendo la certezza della propria impunità, non esiterebbe a commettere azioni ingiuste; come dimostra l’episodio di Gige (95), infatti, se si concedesse sia all’uomo giusto sia all’uomo ingiusto la possibilità di fare qualunque cosa essi desiderino, potremmo cogliere “l’uomo giusto percorrere la stessa strada dell’ingiusto, spinto dall’avidità (*pleonexia*), che tutti per natura ricercano come un bene e da cui s’astengono solo perché la legge (*nomos*) li costringe (*bia paragetai*) a rispettare l’uguaglianza (*ison*, 359 c)”.

Glaucone, attraverso queste considerazioni, lancia così a Socrate una sfida intellettuale estremamente insidiosa, sfida che condizionerà gran parte dello

sviluppo argomentativo della *Repubblica*, obbligando Platone a delineare sia una complessa replica alle provocazioni lanciate da Glaucone sia un'adeguata confutazione delle posizioni immoralistiche di cui egli è portavoce.

Per raggiungere questi obiettivi, Socrate è così costretto, per prima cosa, a confrontarsi con le concezioni di Glaucone, Antifonte, Trasimaco, Callicle, Protagora sulla condizione originaria dell'umanità, impegnandosi in questo modo a riscrivere da capo quella genealogia della giustizia e quella fenomenologia della società che, nell'ambito del pensiero sofistico, dimostravano, da un parte, la naturalità dell'ingiustizia e della violenza e, dall'altra, la convenzionalità e l'artificiosità della giustizia e della *polis*.

3.3 La risposta di Socrate: una diversa teoria sull'origine della *polis*

Socrate si dichiara, in un primo tempo, del tutto incapace di rispondere sia alle efficaci argomentazioni di Glaucone (362 d), sia a quelle espresse più avanti da suo fratello Adimanto, il quale aveva ulteriormente sviluppato le considerazioni immoralistiche di stampo sofistico (96): “Sono in difficoltà (*aporo*) sulla via da seguire: perché non so come portare aiuto (*boetho*), mi sembra di esserne incapace (*adynatos*, 368 b)”.

Poi Socrate, come egli stesso afferma, è colto da un'intuizione improvvisa (*enoesen*) che lo induce a spostare il discorso dal livello della giustizia individuale (*dikaiosyne andros henos*) a quello della giustizia nella città, assegnando proprio a quest'ultimo ambito la priorità dell'indagine e condizionando così tutto il successivo sviluppo della discussione. La *polis*, infatti, è equiparata da Socrate ad un testo redatto a lettere grandi, più facilmente leggibile rispetto allo stesso testo composto in caratteri minuti (*grammata smikra*), rappresentato dall'anima (97). E' dunque più agevole andare alla ricerca dell'essenza della giustizia nel testo della comunità politica - analizzando attraverso il discorso (*logo*) sia il processo di formazione della città (*gignomenen polin*) sia le sue condizioni strutturali - e da qui poi, in un momento successivo, tornare a quello più difficilmente decifrabile dell'individuo (368 d – 369 a).

Di nuovo Platone, pertanto, ancora una volta facendo significativamente ricorso all'affabulazione mitica (cfr. *l'hosper en mutho muthologountes* di 376 d), torna ad interrogarsi sulla condizione originaria dell'umanità - lo stato di natura - e, contemporaneamente, sulle condizioni che rendono possibile la nascita dell'aggregazione politica.

3.3.1 L'*anankaiotote polis*

“Secondo me la città nasce perché di fatto ciascuno di noi non è autosufficiente (*autarkes*), ma è carente di molte cose. [...] Non accade dunque che un uomo se ne associ un altro in ordine a un bisogno, e un altro ancora per un altro bisogno, e che avendone molti, molti si raccolgono in un solo insediamento (*oikesin*) formando una comunità di reciproco aiuto (*koinonous te kai boethous*) – e a questo insediamento comunitario (*synoikia*) abbiamo dato il nome di città. Non è così?” (369 b-c) (98).

Secondo Socrate, gli uomini, a differenza di quanto pensavano Glaucone, Callicle, Protagora, non sono individui che lottano reciprocamente per sopraffarsi, ma bensì, come sosteneva Democrito (cfr. Diodoro I,8.9), entrano da subito in una mutua e pacifica relazione determinata dal bisogno (*chreia*). In questo modo, l'antropologia competitiva, "*pleonektica*" di Glaucone lascia il posto – senza, tuttavia, essere confutata – a una concezione antropologica di tipo collaborativo e relazionale (99), per certi aspetti simile a quella aristotelica (*Pol.* I, 2, 1253 a), in base alla quale gli uomini sono spontaneamente socievoli e già da subito pronti ad unirsi e a dare vita alla *polis*. Il loro comportamento, infatti, secondo questa nuova prospettiva, non appare più determinato dall'istinto di sopraffazione e di affermazione egoistica, che rende difficoltosi i rapporti reciproci, ma dalla necessità vitale di soddisfare i bisogni primari, che spinge gli uomini all'unione e alla collaborazione reciproca (100).

A determinare l'aggregazione e, di conseguenza, a condurre alla fondazione della città, pertanto, non è un calcolo utilitaristico di costi e benefici, bensì una spontanea predisposizione degli uomini all'integrazione e alla socializzazione, che qualifica così la *polis* non come un'istituzione artificiale e in contrapposizione con la situazione dello stato di natura, ma come una possibilità radicata nella *physis* stessa. Essa, infatti, secondo Socrate, non ha origine né dalla debolezza (*arrostia*) – l'incapacità di commettere più ingiustizie di quante si è costretti a subirne – né dalla paura (*phobos*) – il timore per la propria incolumità –, ma dalla naturale mancanza di autosufficienza economica propria di tutti gli individui. Nessun uomo, infatti, risulta in grado di soddisfare in maniera adeguata tutti i suoi bisogni fondamentali quali la nutrizione (*trophe*), l'abitazione (*oikesis*), la protezione del corpo (*esthes*, 369 d). Queste esigenze specifiche, infatti, necessitano sia l'esistenza di una serie corrispondente di figure produttive - rispettivamente il contadino (*georgos*), il muratore (*oikodomos*), il tessitore (*hyphantes*) e il calzolaio (*skytotomos*, 369 d) -, sia la loro disponibilità alla collaborazione e all'istituzione di una rete di scambi (cfr. il *metadidosi* e il *metalambanei* di 369 c). Solo così, infatti, in questa sorta di "*technological state of nature* (101)", questi pochi uomini, detentori ciascuno di una specifica tecnica, sono in grado di soddisfare i bisogni essenziali, dando in questo modo origine alla prima forma di aggregazione: "Così la città ridotta all'indispensabile (*anankaiotate polis*) risulterebbe formata da quattro o cinque uomini" (369 e).

Questa comunità esclusivamente economica (102), formata dal numero di *technitai* necessario a soddisfare i bisogni fondamentali, come Socrate lascia intendere, non si colloca nella storia, ma soltanto nel discorso (*logos*), dando così vita ad una vera e propria "*city in speech*" (cfr. 369 a, c); essa, infatti, risultato di un intenzionale processo di riduzione analitica, rappresenta soltanto una costruzione teorica, volta ad individuare non tanto le reali modalità attraverso le quali la *polis* ha origine, quanto le condizioni necessarie e sufficienti che rendono possibile la costituzione e il funzionamento di una città (103). Le considerazioni di Socrate, del resto, a differenza di quelle di Protagora, Glaucone e Democrito, non prendono in esame il passaggio degli uomini da un modo di vita primitivo ad uno civilizzato, ma, al contrario, descrivono i primi uomini come già in possesso delle tecniche e, quindi, già provvisti di abitazioni, vesti, calzari e alimenti coltivati. Questo fatto conferma così come tale fenomenologia, più che alla delineazione di una sequenza diacronica che ricostruisce le fasi della genesi della *polis*, sia piuttosto finalizzata all'individuazione del fondamento logico (*arche*) di ogni comunità umana, riconosciuto da Socrate, come si è detto, nella mancanza di

autosufficienza economica propria di ciascun individuo. In questo modo, una volta applicato tale metodo di riduzione, Socrate può affermare che la prima forma comunitaria, la *anankaiotatē polis* originata dal bisogno, risulta composta da un numero molto limitato di produttori e organizzata secondo una specifica modalità, la divisione del lavoro.

I suoi abitanti, infatti, per meglio provvedere alle esigenze comuni, decidono di abbandonare il modello autarchico di produzione, in base al quale ognuno si procura da sé tutto ciò di cui necessita. Essi, infatti, sulla base della loro spontanea tendenza alla collaborazione, mettono immediatamente a disposizione di tutti non solo i frutti del proprio lavoro, ma, prima ancora, anche il tempo (*chronon*) e la fatica (*ponon*) necessari alla loro produzione. Essi, in questa maniera, facendo riferimento alle naturali predisposizioni di ogni singolo, si dividono armonicamente i compiti (104), in modo tale che colui che si dimostra maggiormente predisposto per la coltivazione dei campi procura il cibo non solo per se stesso, ma per tutti gli abitanti della *polis*; allo stesso modo poi, sempre sulla base di questa logica di cooperazione e reciprocità, anche il muratore e il sarto costruiscono abitazione e confezionano abiti, in primo luogo, non per se stessi, ma per tutti i cittadini della *polis* (369 e – 370 a).

Un'organizzazione del lavoro di questo genere, benché maggiormente complessa rispetto al modello autarchico, oltre che del tutto coerente con l'antropologia relazionale sottesa alla fondazione della città, si dimostra anche estremamente efficace e razionale; risulta molto più proficuo, infatti, che ognuno impieghi tutte le energie alla produzione di un unico bene da destinare alla collettività piuttosto che ripartire le forze per procurarsi autonomamente tutti i beni necessari. Ogni individuo, del resto, è costitutivamente incapace di provvedere da solo a tutte le esigenze, poiché nessuno possiede una naturale propensione allo svolgimento di tutte le mansioni, ma, per natura (*kata physin*), ognuno è predestinato all'esercizio di una singola attività, diversa e complementare rispetto a quelle svolte dagli altri uomini (105) (370 a-b). La divisione del lavoro, pertanto, in base a queste premesse, risulta essere una forma di organizzazione del tutto naturale, non dettata né da un accordo utilitaristico né da una costrizione; in modo del tutto spontaneo, infatti, ciascun individuo da subito segue la propria attitudine naturale e per tutta la vita continua ad occuparsi di una sola mansione (*ergon*), accrescendo così non solo la propria efficienza e professionalità, ma anche il numero e la qualità (*kallion*) degli oggetti realizzati (106) (370 c; 374 b-c).

Una logica di questo tipo, basata sulla suddivisione delle mansioni e sull'equo scambio dei beni prodotti, permette così agli abitanti della *polis* di superare la strutturale contraddizione esistente tra la molteplicità dei bisogni e l'unilateralità delle capacità di ogni singolo soggetto (107), assicurando loro la soddisfazione di tutte le esigenze vitali e, contemporaneamente, instaurando tra essi reciproci legami di dipendenza e solidarietà. La divisione del lavoro, in questo modo, oltre a garantire un'eccezionale efficienza produttiva, rafforza anche l'unità e la coesione del corpo sociale (108), allontanando lo spettro di quella logica sopraffattoria ed eversiva su cui i sofisti avevano tanto insistito. Secondo Platone, infatti, a differenza di Protagora, la nascita e lo sviluppo specialistico delle tecniche non alimentano ulteriormente quella dinamica conflittuale e autodistruttiva che solo l'intervento di Zeus era stato in grado di scongiurare (*Prot.* 322 b), ma, al contrario, contribuiscono in maniera significativa alla conservazione dell'iniziale condizione di pace e cooperazione.

3.3.2 L'inevitabile accrescimento dell'*anankaiotate polis*

Nonostante la propria armonia interna e la propria indipendenza economica, l'*anankaiotate polis* descritta da Socrate non può permanere nella sua condizione originaria, ma è costretta inevitabilmente ad espandersi, aumentando progressivamente il numero dei suoi abitanti, inizialmente stimato in quattro o cinque unità. La logica della divisione del lavoro, infatti, basata sull'assunto che più funzioni non possono essere svolte dallo stesso soggetto, implica necessariamente una dinamica espansiva che gradualmente porta alla comparsa sia di nuove tecniche sia di nuove figure professionali ad esse preposte, incrementando così progressivamente il grado di specializzazione. Se ciò non avvenisse, infatti, a causa della complessità della soddisfazione delle esigenze comuni, uno stesso individuo si troverebbe ad occuparsi di più mansioni, limitando così non solo la sua efficienza e la sua produttività, ma anche – in maniera più significativa – la sua capacità di soddisfare i bisogni di tutti i cittadini. Tuttavia, che un'eventualità simile non possa verificarsi è garantito dalla logica stessa della divisione del lavoro; in base ad essa, infatti, le tecniche fondamentali (agricoltura, edilizia etc.) determinano in maniera spontanea sia l'origine di altre tecniche finalizzate alla produzione degli strumenti necessari al loro lavoro (109), sia la nascita di nuove figure professionali ad esse preposte: “Occorrono, dunque, Adimanto, più di quattro o cinque cittadini per provvedere alle esigenze di cui parlavamo. Il contadino infatti, a quanto pare, non si costruirà da solo l'aratro se deve essere ben fatto (*kalon*), né la zappa, né gli altri strumenti (*organa*) utili all'agricoltura. E neppure il muratore: anche a lui ne occorrono molti. Lo stesso si dica per il tessitore e il calzolaio. [...] Carpenterieri (*tektones*) e fabbri (*chalkes*) e molti altri simili artigiani (*demiourgoi*), entrando dunque nella nostra piccola comunità cittadina, la renderanno numerosa” (370 c-d).

Anche bovani (*boukolous*), pecorai (*poimenas*) e altri pastori (*nomeas*), infatti, sempre sulla base di questa dinamica espansiva, verranno a far parte della *polis*, in quanto figure necessarie all'allevamento degli animali – risorse indispensabili sia per il contadino e il muratore (bestie da tiro e da soma), sia per il tessitore e il calzolaio (lana e pelli, cfr. 370 d-e) –, senza, tuttavia, essere ancora in grado né di soddisfare in modo adeguato tutte le esigenze legate al consumo né di porre fine al processo di articolazione della *polis*.

Infatti, dal momento che è impossibile fondare la città in un luogo che sia provvisto di tutte le risorse e che, pertanto, non richieda importazioni, saranno necessari altri individui che si occupino di esse, impegnandosi a portare dalle altre città tutto ciò che manca (370 e). Le importazioni (*eisagein*), tuttavia, a loro volta, implicano automaticamente le esportazioni (*exagein*), poiché “se l'inviato (*diakonos*) va a mani vuote, non portando nulla di quel che serve a coloro presso i quali i cittadini intendono approvvigionarsi di ciò di cui hanno bisogno, ritornerà a mani vuote” (370 e – 371 a). Pertanto, per fronteggiare queste nuove esigenze, sarà indispensabile un ulteriore allargamento della base produttiva, promuovendo l'afflusso non solo di altri contadini e artigiani, ma anche di figure specializzate nelle transazioni commerciali come i mercanti (*emporoi*, 371 a) e nelle arti marittime come i navigatori, nel caso in cui gli scambi si svolgano per mare (*kata thalattan*, 371 b).

La *polis*, in questo modo, da luogo chiuso ed autosufficiente si trasforma in uno spazio aperto, impegnata com'è a soddisfare non solo i bisogni dei propri abitanti,

ma, in base alla logica dello scambio, anche quelli delle città confinanti. Essa, infatti, per potere ricevere da esse ciò di cui ha bisogno, dovrà produrre un *surplus* di oggetti non direttamente destinato al proprio consumo (110), ma bensì allo scambio, in modo tale che i mercanti possano disporre di quali (*hoia*) e quante (*hosa*) cose soddisfino le esigenze delle altre città (371 b).

Parallelamente alle transazioni con le altre città, inoltre, un'altra fondamentale pratica è destinata ad attestarsi all'interno della *polis*, quella della compra-vendita, che consiste nello scambiarsi reciprocamente gli oggetti che ciascuno produce, determinando in questo modo sia la nascita del mercato (*agora*) - luogo fisico dove gli scambi hanno luogo - sia l'istituzione della moneta (*nomisma*) - strumento simbolico in funzione dello scambio (*symbolon tes allages heneka*, 371 b) -. L'*agora*, infatti, verrà così a costituire non solo lo spazio urbano dove i cittadini confluono per scambiarsi reciprocamente gli oggetti prodotti, ma anche l'elemento distintivo della comunità politica stessa (111) e la manifestazione visibile della sua vocazione cooperativa. La moneta (*nomisma*), invece, istituita dalla *polis* per agevolare la circolazione dei beni, possiederà un valore solamente convenzionale (*symbolon*) - e quindi revocabile -, derivante dal riconoscimento ad essa fornito da parte della comunità stessa, non dalla preziosità del materiale (oro, argento, bronzo) di cui essa è costituita (112); solo in questo modo, infatti, essa sarà del tutto compatibile con un'economia non finalizzata al profitto e alla tesaurizzazione, ma al soddisfacimento dei bisogni fondamentali (113) quale è quella della *polis* descritta da Socrate.

L'istituzione del mercato e della moneta renderanno così indispensabile l'ingresso in città di un nuovo operatore, il commerciante al dettaglio (*kapelos*); egli avrà il compito di comprare contro denaro i beni prodotti dai contadini, dagli artigiani etc., per poi rivenderli, sempre contro denaro, a tutti coloro che ne avranno bisogno. Senza la presenza del *kapelos*, del resto, toccherebbe allo stesso produttore occuparsi di questa incombenza, correndo così il rischio di stare seduto (*kathemenos*) nell'*agora* per molto tempo in attesa degli acquirenti, sottraendo tempo prezioso alla propria attività. Al contrario, se questa mansione (*diakonia*) fosse svolta da speciali figure professionali - i *kapeloi* appunto - reclutate tra coloro che sono deboli fisicamente e inadatti ad ogni altro lavoro, un inutile spreco di tempo sarebbe evitato, incrementando così ulteriormente la capacità da parte della comunità di soddisfare le esigenze comuni (371 c-d). Il *kapelos*, pertanto, promuovendo gli scambi e conferendo mobilità a quelle merci che nelle mani dei produttori giacerebbero immobili ed inutilizzate, verrà così a rappresentare l'operatore della reciprocità per eccellenza; egli, infatti, ben lungi dal servirsi della sua posizione per realizzare un guadagno personale a discapito di altri (114), si limiterà ad utilizzare la moneta per equiparare quantitativamente beni che sono qualitativamente diversi, assicurando in questo modo una riorganizzazione ottimale delle risorse all'interno della *polis* (115).

Per rendere completa (*pleroma*) la *polis*, tuttavia, ancora una figura professionale dovrà unirsi agli altri abitanti, assicurando il proprio contributo nel processo di riproduzione della comunità. Il salariato (*misthotos*), infatti, benché dotato di qualità intellettuali (*dianoia*) insufficienti per entrare a far parte della *polis*, sarà comunque accolto in città sulla base del possesso di una preziosa dote, la forza fisica (*somatos hischyn*), indispensabile per lo svolgimento dei lavori più faticosi (116) (*ponous*, 371 e). Egli, mettendo a disposizione della comunità il suo vigore fisico, andrà così ad affiancarsi agli altri abitanti della *polis*, rendendola

finalmente perfetta (*telea*) e ponendo in questo modo fine a quella dinamica espansiva che la logica della divisione del lavoro aveva determinato.

A questo punto Socrate, considerando conclusa la propria fenomenologia della *polis*, ritiene opportuno ritornare ad occuparsi di quel problema - la questione della giustizia - che l'aveva indotto a fondare (cfr. *oikizein*, 379 a) una città attraverso il discorso, domandando ad Adimanto: "Dove dunque potrebbero esservi presenti sia la giustizia (*dikaiosyne*) sia l'ingiustizia (*adikia*)? E insieme con quale delle componenti che abbiamo esaminato vi si sarebbero ingenerate?" (371 e). Adimanto, che già aveva manifestato la sua incertezza sulla reale compiutezza della *polis* rispondendo con un dubbioso *isos* (371 e), anche di fronte a questo interrogativo non nasconde la propria perplessità: "Io non me ne avvedo, Socrate, a meno che non stiano in qualche loro reciproco bisogno (*chreia tini te pros allelous*, 372 a)". Questa risposta, benché molto vaga, contiene tuttavia un'importante indicazione che anticipa, in modo ancora indeterminato, le successive modalità di sviluppo del dialogo: la giustizia è da ricercare nel principio della divisione del lavoro (*ta hautou prattein*) e in quell'integrazione reciproca delle qualità naturali che la *polis* richiede per assicurare la sua stessa conservazione. Il carattere esclusivamente economico della comunità delineata da Socrate, tuttavia, come dimostra l'incertezza della risposta di Adimanto (117), rende estremamente difficoltoso il tentativo di individuare l'origine e la presenza di concetti etico-politici come quelli di giustizia e ingiustizia; la *polis* socratica, infatti, data la stabilità e l'autosufficienza del circolo produzione-scambio-consumo, non possiede né leggi né istituzioni politiche, forme nelle quali la cultura di Adimanto è solita riconoscere la dimensione della giustizia.

Perché essa possa essere individuata, pertanto, è necessario un ulteriore proseguimento dell'indagine (372 a), che porterà da subito Socrate a prendere in esame il modo di vita (*diaitesontai*) degli abitanti della *polis* da lui stesso descritta, tornando in questo modo ad interrogarsi, come nel *Politico*, sulle forme di esistenza dei "primi uomini" e sulla reale auspicabilità di queste.

3.3.3 Il modo di vita degli abitanti della *prote polis*

Gli abitanti della città archetipo (*prote polis*) descritta da Socrate, sulla base della loro naturale operosità, impiegheranno le loro energie sia alla produzione di alimenti e vino, sia alla realizzazione di abiti (*imatia*), calzature (*hypodemata*) e abitazioni (*oikias*). D'estate, essi lavoreranno seminudi (*gymnoi*) e scalzi (*anypodetoï*), d'inverno, invece, per difendersi dai rigori stagionali, ben vestiti e provvisti di adeguate calzature (372 a).

Essi, dopo essersi dedicati alle attività produttive, potranno così riposarsi, consumando un pasto caratterizzato dall'estrema frugalità (*euetheia*); essi, infatti, "si nutriranno di farine ricavate dall'orzo e dal frumento, ora cuocendole ora impastandole" (372 b). Orzo e frumento, sottoposti così all'"azione civilizzatrice del fuoco", si trasformeranno in focacce genuine e pani, pietanze tanto semplici quanto consuete sulla tavola dei greci (118). Gli uomini, consumando questi prodotti ottenuti attraverso un preciso processo di lavorazione (coltivazione, raccolta, macinazione, impastazione, cottura), si allontaneranno così inequivocabilmente sia dalla condizione animale, caratterizzata dal consumo di

alimenti crudi, sia dall'età dell'oro, dove il genere umano si nutriva con i frutti che la natura forniva spontaneamente (*automatos*).

Significativo e sempre improntato alla semplicità sarà anche il contesto in cui questi uomini consumeranno i loro pasti: focacce e pani, infatti, saranno serviti su canne o foglie pulite ed essi, “sdraiati su giacigli cosparsi di smilace e mirto, banchetteranno in compagnia dei propri figli, bevendoci sopra vino e cantando inghirlandati inni agli dei, lieti di stare insieme (*hedeos synontes allelois*, 372 b)”. Essi, immersi in un paesaggio dai tratti più agresti che urbani, coerentemente alla loro vocazione relazionale e pacifica, trascorreranno in compagnia e in serenità i loro momenti d'ozio; riuniti in allegria come in occasione di una festa campestre (119), infatti, berranno e canteranno insieme, senza però dimenticarsi di rendere omaggio agli dei.

Essi, inoltre, grazie alla loro saggezza e alla loro moderazione, “non metteranno al mondo più figli di quanto non ne consentano i loro mezzi (*hyper ten ousian*), per timore della povertà e della guerra” (372 b-c). Una numero di abitanti troppo elevato, infatti, turberebbe inevitabilmente l'equilibrio e la pace della *polis* (120), o aumentando oltre misura le sue esigenze di consumo, o rendendola molto ricca e, quindi, particolarmente soggetta ai tentativi di conquista da parte delle città confinanti (cfr. 373 d-e).

Glaucone, a questo punto, ripensando alla *diaita* che Socrate aveva attribuito agli abitanti della *polis*, interviene a segnalare la mancanza in essa del companatico (*opson*), sollecitando così Socrate ad integrare il loro regime alimentare: sale, olive, formaggio, cipolle e altre verdure bollite verranno aggiunti a focacce e pani, arricchendo così la loro dieta. Oltre a questi prodotti tipicamente coltivati e consumati nella campagna (*en agrois*) attica (121), essi gusteranno anche deliziosi *dessert* di fichi, ceci e fave e “abbrustoliranno al fuoco bacche di mirto e ghiande, bevendoci sopra con moderazione (*metrios*, 372 c-d)”.

Eludendo parzialmente la richiesta di Glaucone, Socrate attribuisce a questi uomini un regime alimentare esclusivamente vegetariano, simile per la sua frugalità alla *diaita* dei contadini (cfr. Aristofane, *Pace*, vv. 571 sgg., 1127 sgg.) e contrapposto all'alimentazione carnea e ricca di prelibatezze degli *aristoi* ateniesi, rappresentati qui dallo stesso Glaucone (122). Tuttavia, proprio perché estremamente povera e frugale, l'alimentazione vegetariana della *prote polis* si dimostra una delle condizioni indispensabili ad assicurare ai suoi abitanti un'esistenza sana e serena (123): “così passeranno la vita, come è naturale, in pace e buona salute (*en eirene meta hygieias*), moriranno in tarda età e trasmetteranno ai discendenti un sistema di vita simile a questo” (372 d).

3.3.4 Glaucone e la città dei maiali

A questo punto Glaucone, facendo riferimento alla povertà dell'alimentazione della *prote polis*, equipara quest'ultima ad una città di maiali: “Se, o Socrate, avessi costituito una città di maiali (*hyon polin*), che cos'altro che questo avresti dato loro da mangiare?” (372 d).

In effetti, alimenti come fichi, ceci e ghiande, che Socrate aveva inserito nella dieta degli abitanti della *prote polis*, erano frequentemente utilizzati dagli allevatori per l'ingrassamento dei maiali (cfr. *Historia animalium*, 8.21 603b27-32). Le ghiande, poi, oltre a costituire il cibo suino per eccellenza (cfr. *Odissea X*,

vv. 241-43), caratterizzavano anche la dieta delle popolazioni primitive come, ad esempio, i *Selvaggi* descritti da Ferecrate (fr. 10A) e gli Arcadi di cui parla Erodoto (I, 66.1).

L'affermazione di Glaucone, pertanto, unitamente alla sua osservazione sull'assenza dell'*opson*, non solo sottolinea la frugalità e l'austerità del regime alimentare della città descritta da Socrate, ma produce anche l'effetto di ricondurre il modo di vita dei suoi abitanti ad una condizione primigenia dell'umanità, caratterizzata da un'esistenza del tutto simile a quella degli animali. L'alimentazione vegetariana, l'assenza di guerre e povertà, di malattie del corpo e dell'anima, infatti, sembrano avvicinare lo stile di vita della *prote polis* alla situazione del genere umano durante l'età di Crono, epoca quest'ultima caratterizzata sì – a differenza della *polis* socratica – dalla spontanea abbondanza di risorse, ma anche da un'identica assenza della dimensione politica e culturale (124).

Glaucone, pertanto, attraverso il riferimento al maiale – animale peraltro noto per la sua proverbiale stupidità e ignoranza -, oltre a sottolineare la *penia* materiale degli abitanti della *prote polis*, mette in evidenza anche la loro estrema povertà intellettuale. Egli, attraverso questa metafora, sembra così esprimere quella stessa incertezza sul reale valore della *polis* socratica che Adimanto, in precedenza, aveva manifestato attraverso le sue dubbiose affermazioni sulla compiutezza della *polis* e sulla possibilità di individuare in essa la presenza di una fondamentale nozione etica come quella di giustizia (371 e – 372 a). La città-archetipo socratica, infatti, comunità esclusivamente economica, sebbene caratterizzata dalla mancanza di conflitti e dalla sanità del modo di vita dei suoi abitanti, appare del tutto priva di quell'insieme di valori che Aristotele indicherà come il tratto distintivo e il fondamento dell'aggregazione umana stessa: “Questo è infatti proprio dell'uomo rispetto agli altri animali, la percezione del bene e del male, del giusto e dell'ingiusto e degli altri valori il cui possesso comune costituisce la famiglia e la città” (*Pol.* I, 2, 1253a 16 sgg.).

Platone, in questo modo, attraverso le considerazioni di Glaucone e Adimanto, sembra non solo confermare il giudizio negativo che lo Straniero di Elea, nel *Politico*, aveva implicitamente espresso a proposito della condizione del genere umano durante l'età dell'oro (*Pol.* 272 b-d), ma anche liquidare sbrigativamente tutte quelle forme di nostalgia primitivistica che, come si è visto, circolavano nell'Atene tra il V e il IV secolo, anche all'interno del gruppo socratico.

3.4 L'ambiguità della *prote polis* e il tentativo del suo superamento

Se nell'età dell'oro era l'abbondanza di risorse ad assicurare la pace e l'assenza di contese, nella *prote polis*, come si è visto, sono la povertà e l'austerità a garantire la mancanza di invidie e conflitti (125), condizione del tutto opposta a quella delle *poleis* greche tra V e IV secolo, funestate senza interruzione da guerre contro nemici interni (*staseis*) ed esterni (*polemoi*). Tale situazione di pace e serenità, resa possibile da un'organizzazione sociale estremamente semplice e da regime di vita dal sapore primitivistico, risulta tuttavia inaccettabile per i rappresentanti delle classi più agiate, abituati alle comodità della civilizzazione e al consumo di oggetti materiali ed intellettuali di un livello nettamente più elevato.

Platone, pertanto, nella delineazione della città ideale, dovrà superare questa ambivalenza strutturale, garantendo alla *polis* non solo una condizione di pace e

prosperità, ma anche la presenza di una dimensione estetica e culturale all'altezza delle aspettative dei giovani *aristoi*, immediati destinatari del progetto platonico di riforma della società. Solo una città di questo tipo, infatti, potrà suscitare il consenso e conquistare le simpatie di individui dalla cultura raffinata e dall'avidità di successi come Glaucone e Adimanto (126).

3.4.1 La polis tryphosa

Glaucone stesso, dopo aver criticato la patina di primitivismo che caratterizza la *prote polis*, indica a Socrate le modalità attraverso le quali migliorare il tenore di vita dei suoi abitanti: "Per non sentirsi a disagio, dovranno stare sdraiati su letti, credo, e prendere i loro pasti a tavola, con quelle pietanze carnee (*opsa*) e quei dolci (*tragemata*) che oggi sono consueti (372 e)".

Di fronte a queste rivendicazioni, Socrate, in maniera significativa, non tenta né di opporre resistenza né di difendere il modello di città da lui stesso presentato; egli, al contrario, pur ribadendo la veridicità (*alethine*) e la sanità (*hygies*) della *prote polis*, accetta immediatamente di abbandonare tale modello e di delinearne un altro, maggiormente funzionale all'individuazione di come giustizia e ingiustizia si originano nella *polis* (372 e).

Egli, pertanto, stimolato da Glaucone, acconsente ad esaminare come si origina una città che vive nel lusso (*polis tryphosa*), non più caratterizzata dalla produzione e dal consumo di beni di prima necessità, ma dalla diffusione di quelle sciccherie e di quei *conforts* non immediatamente indispensabili a cui gli *aristoi* ateniesi erano abituati (127) (373 b).

La fenomenologia di Platone sembra così nuovamente intraprendere quello stesso percorso teorico che anche Democrito aveva seguito nella delineazione della sua *Kulturgeschichte*; anch'egli, infatti, dopo aver descritto tutte le scoperte che il genere umano aveva fatto sotto la spinta della necessità (*chreia*), era passato ad elencare tutte quelle innovazioni (per es. la musica e l'architettura) non direttamente funzionali al soddisfacimento di esigenze primarie, ma finalizzate all'appagamento di desideri sempre più numerosi e complessi (cfr. DK 68 B 144). Anche per Platone, l'inevitabile accrescimento e complicazione delle ambizioni degli uomini, determina il passaggio dalla città del bisogno - l'*anankaiotate polis* - alla città del lusso - la *polis tryphosa* (128) -; infatti, proprio perché l'austero modo di vita della *prote polis* non soddisferà molti, "letti, tavole e altre suppellettili, e carni e incensi e profumi ed etere e torte, e ciascuna di queste cose in grande varietà (129)" (373 a) dovranno fare il loro ingresso in città, determinando così la definitiva scomparsa di quel regime di vita basato sulla semplicità e sulla moderazione. L'alimentazione frugale e lo scenario agreste della *prote polis*, infatti, lasceranno il posto ad un menù ricco e prelibato e ad un'ambientazione di tipo urbano, così come la semplicità e la sobrietà delle feste campestri saranno sostituite dal fasto e dal lusso dei simposi cittadini, luoghi per eccellenza dell'eccesso alimentare ed erotico.

Finalizzata alla soddisfazione di desideri sempre più raffinati, la città, pertanto, non potrà più, come l'*anankaiotate polis*, fornire soltanto le risorse strettamente indispensabili (*tanankaia*) - case, vestiti, calzature -, ma dovrà "mobilitare la pittura (*zographia*) e il ricamo colorato (*poikilia*) e procurarsi oro (*chruson*), avorio (*elephanta*) e ogni altra cosa simile (130)" (373 a), accogliendo al suo interno un gran numero di nuovi produttori - i *technitai* del superfluo -, destinati

ad occuparsi dei rinnovati bisogni alimentari ed estetici. Essi, in questo modo, accresceranno notevolmente il numero dei suoi abitanti, riempiendola “di una massa di gente la cui presenza non è più imposta dalla necessità come, ad esempio, i vari tipi di cacciatori (*thereutai*), gli imitatori (*mimetai*), i molti che si occupano di figure (*schemata*) e di colori (*chromata*) e di musica (*mousiken*), poeti (*poietai*) con i loro assistenti (*hyperetai*), rapsodi (*rapsodoi*), attori (*hypocritai*), coreuti (*choreutai*), impresari (*ergolaboi*), fabbricanti (*demiourgoi*) di ogni sorta di oggetti, tra i quali quelli destinati alla cosmetica femminile (*gynaikeion kosmon*, 373 b)”.

Queste nuove figure professionali, più che dedicarsi alle attività produttive, si occuperanno del riempimento dei sempre più numerosi momenti di ozio, impegnandosi nell’organizzazione e nell’animazione di opulenti spettacoli, simili non tanto alle frugali feste campestri riecheggiate da Socrate nella descrizione della *prote polis*, quanto alle feste cittadine frequentemente organizzate ad Atene (131). Esse, caratterizzate dalla presenza di cibi succulenti (cacciagione e uccellazione), rapsodie, musiche, rappresentazioni teatrali etc., si dilateranno progressivamente nella pluralità degli spazi e dei momenti civici, diventando così la principale preoccupazione degli abitanti della città.

Per questo motivo, infatti, per soddisfare cioè le sempre più numerose e complicate esigenze del corpo cittadino, oltre ad un maggior numero di produttori, anche una serie di nuovi inservienti (*diakonon*) come “pedagoghi (*paidagogon*), balie (*tiththos*), governanti (*trophon*), cameriere (*kommotrion*), acconciatrici (*koureon*)” dovrà fare il suo ingresso in città. L’inserimento nella dieta dell’alimentazione carnea, inoltre, renderà necessaria la presenza, oltre ovviamente a quella di un gran numero di animali (*boskematon*), di cuochi (*opsopoion*), macellai (*mageiron*) e allevatori di maiali (*syboton*, 373 c) che si prendano cura di questo nuovo bisogno, assente nella *prote polis* a causa della sua *diaita* esclusivamente vegetariana.

Sebbene maggiormente ricca e raffinata, la *polis tryphosa* è destinata così a perdere inevitabilmente quella condizione di salute propria della *prote polis*, diventando sempre più rigonfia (*phlegmainousa*) e malata, a causa sia dell’innaturale ampliamento delle esigenze di consumo, sia della graduale dilatazione del numero dei relativi operatori; essa, dominata non più dalla logica della *chreia*, ma da quella della *pleonexia* - del desiderio di avere sempre di più – perderà così anche quella razionalità organizzativa che aveva caratterizzato la *prote polis*, aggravando ulteriormente la sua condizione patologica.

Ammalati ed indeboliti a causa del nuovo modo di vita (*diaitomenoi*), i suoi abitanti avranno così sempre più bisogno dei medici (*hiatron*, 373 d) che, come sottolinea Socrate nel *Gorgia*, dovranno rimediare ai mali causati da osti, cuochi, panettieri etc.: “individui capaci soltanto di servire i desideri, essi possono riempire e ingrassare i corpi degli uomini, ottenendone elogi, ma ne mandano in rovina le carni, in origine sane” (*Gorg.* 518 c).

Soggetti ad una patologia simile, del resto, sono anche gli abitanti dell’Atene dei tempi di Platone, a causa non solo dell’adulazione (*kolakeia*) esercitata su di loro dai *technitai* del lusso, ma anche della demagogia degli uomini politici ateniesi che, allo stesso modo dei cuochi (*opsopoioi*), “hanno rimpinzato (*euochountes*) i nostri cittadini di tutto quello che desideravano. Ecco perché dicono ch’essi hanno fatto grande la città, mentre non si accorgono che essa è malsanamente borsa (*hypoulos*), per colpa di certi uomini politici del passato (132) [Temistocle, Milziade, Cimone, Pericle, cfr. *Gorg.* 515 d]” (*Gorg.* 518 e – 519 a).

Oltre che malata, la *polis tryphosa*, allo stesso modo dell'Atene di Platone, si troverà costretta a convivere con "la più grande fonte di mali pubblici e privati per le città": la guerra (*polemos*, 373 e). Infatti, poiché il territorio (*chora*) che prima era sufficiente a nutrire gli abitanti della *prote polis* diverrà troppo piccolo a soddisfare tutte le nuove esigenze alimentari, la città sarà costretta ad entrare in guerra con le *poleis* confinanti, allo scopo di anettere una parte dei loro territori. Oltre a predisporre una strategia offensiva, poi, essa dovrà anche difendersi dai tentativi di conquista da parte delle *poleis* vicine che, verosimilmente, saranno caratterizzate dalla stessa bramosia verso un'illimitata accumulazione di ricchezze (*epi chrematon ktesin apeiron*), che oltrepassa il limite di quanto è strettamente indispensabile (*ton ton anankaion oron*, 373 d).

La *polis*, pertanto, per la realizzazione di queste manovre offensive e difensive, dovrà necessariamente provvedere all'istituzione di un corpo guerriero specializzato (*stratopedon*) (133) che, sempre in base al principio della divisione del lavoro, sarà libero da qualsiasi altro impegno e si dedicherà a tempo pieno all'addestramento militare e alle attività belliche (373 e sgg.). La sua comparsa viene così a segnare non solo un'ulteriore ampliamento del numero degli abitanti della *polis*, ma anche l'estrema degenerazione della città del lusso e la definitiva fine di quel clima di pace e collaborazione inaugurato dalla *prote polis*. Guidati non più dalla *chreia*, ma dalla *pleonexia*, i cittadini non aspireranno più a possedere soltanto le risorse strettamente necessarie, ma desidereranno beni sempre più numerosi e ricercati, suscitando così invidie e conflitti sia all'interno sia all'esterno della città.

La *polis tryphosa*, pertanto, benché caratterizzata da uno stile di vita molto più ricco e raffinato rispetto a quello della *prote polis*, non potrà costituire un modello desiderabile; la sua opulenza, infatti, implicherà necessariamente il risorgere di quell'ingiustizia e di quelle dinamiche conflittuali che Glaucone aveva indicato come condizioni naturali del genere umano. Nessuno dei due modelli presi in considerazione, pertanto, a causa della presenza al loro interno di una pluralità di elementi ambivalenti, potrà essere considerato completamente positivo, né quello della *prote polis* - contraddistinto sì da una situazione di pace e salute, ma anche da un'intollerabile patina di primitivismo - né quello della *polis tryphosa* - caratterizzato sì da una grande ricchezza alimentare ed estetica, ma anche dalla proliferazione del desiderio (*epithymia*) e di tutti quegli aspetti negativi che, a livello etico e psicologico, esso comporta -.

Nemmeno la città di Atene, a cui tutti gli elementi della *polis tryphosa* rimandano, può pertanto costituire un modello desiderabile agli occhi di Platone; essa, infatti, affetta dalla stessa patologia della città del lusso, necessita con urgenza l'intervento terapeutico (cfr. *Resp.* III, 399 e) di una nuova figura intellettuale e politica, il re-filosofo: "a meno che i filosofi (*philosophoi*) non regnino negli stati (*basileusosin en tais polesin*) o coloro che oggi sono detti re (*basileis*) e signori (*dynastai*) non facciano genuina e valida filosofia, [...] non ci può essere, caro Glaucone, una tregua dei mali per gli stati e, credo, nemmeno per il genere umano" (*Resp.* V, 473 c-d).

3.4.2 *Kallipolis*

Dopo aver preso in considerazione l'ultima tappa del processo degenerativo che costringe la *polis tryphosa* ad imbracciare le armi, Socrate muta notevolmente il tono del suo discorso; esso, infatti, da un livello fenomenologico e descrittivo passa repentinamente ad un livello progettuale e normativo (134), segnalando così il punto di partenza di quel tentativo di delineare un modello politico giusto e virtuoso (*kallipolis*) che caratterizza tutta la parte centrale della *Repubblica* e che, in modo significativo, prende avvio dalla riflessione critica sulle caratteristiche della città del lusso.

Proprio la rieducazione di quel ceto militare che della *polis tryphosa* rappresentava l'estrema degenerazione, infatti, verrà a costituire la condizione insostituibile per la formazione di un nuovo gruppo politico-militare (*phylakes*), dotato della forza necessaria a realizzare quella riforma generale della società delineata dai re-filosofi. La città, in questo modo, sottoposta all'efficace azione terapeutica da parte dell'*episteme* filosofica e governata in maniera eccellente dai nuovi *archontes* (135), potrà non solo riconquistare quella condizione di salute e di giustizia che gli era originariamente connaturata, ma anche offrire un regime di vita adeguato alle esigenze e alle caratteristiche di tutti i suoi abitanti.

La *kallipolis* sarà così finalmente in grado di sciogliere dialetticamente le ambiguità e le tensioni esistenti tra la dimensione edenica, ma ancora troppo primitiva dell'età dell'oro e lo spazio storico della città malata, caratterizzato sì da una grande ricchezza, ma anche dalla *pleonexia* e dall'ingiustizia; essa, infatti, potrà conservare l'assenza di conflitti, l'armonia e la pace della prima senza rinunciare agli importanti esiti culturali ed estetici della seconda (136). In questo modo, il "paradiso animale" del *Politico* e la "città dei maiali" della *Repubblica* lasceranno il posto ad un modello politico e sociale desiderabile che, sebbene destinato a sua volta a corrompersi e a decadere (137), sarà indiscutibilmente capace di conquistare l'approvazione e il consenso di due *aristoi* dai raffinati gusti estetici e dalle elevate pretese culturali come Glaucone e Adimanto.

Essi, così come gli altri lettori della *Repubblica*, infine, posti di fronte ad una città sana e giusta dove ognuno svolge quella funzione alla quale è naturalmente destinato (*ta hautou prattein*, IV, 433 a sgg.) (138), non avranno difficoltà ad individuare l'essenza della giustizia che, se sino ad ora era stata solo parzialmente visibile, adesso si manifesta con tutta chiarezza proprio nel principio gerarchico dell'*oikeiopragia*.

4. L'antica Atene e la realizzazione storica di *kallipolis*: il mito del *Timeo* e del *Crizia*

Nel prologo del *Timeo*, attraverso una serie di rimandi precisi unitamente ad un'intenzionale strategia mistificatoria, Platone fa riferimento, prendendone in un certo senso le distanze, all'importante discussione *peri politeias* avvenuta a casa di Cefalo, discussione che, come è noto, costituisce il dialogo narrato nella *Repubblica*. Socrate, tuttavia, manifestando la sua insoddisfazione a causa della paradigmatica immobilità del modello politico delineato in quell'occasione, invita i suoi nuovi interlocutori a compiere un ulteriore passo in avanti, dimostrando la capacità di *kallipolis* di superare una serie di prove di carattere pratico.

Crizia, a questo punto, ricordandosi di un antico racconto che i sacerdoti egiziani avevano rivelato a Solone, descrive in maniera particolareggiata, nel *Timeo* e poi ancora nel *Crizia*, il genere di esistenza degli abitanti dell'Atene di novemila anni prima. In maniera del tutto sorprendente, il loro modo di vita, la loro costituzione e la loro organizzazione sociale, fatta eccezione per una rilevante differenza nella classe di governo, erano del tutto simili a quelli della *polis* che Socrate il giorno prima aveva descritto *hos en mytho*. Immersa in un paesaggio idilliaco e costantemente protetta dalla divinità, essa non assomigliava per nulla ad una forma primitiva di associazione umana, ma, oltre che di un'eccezionale virtù e valore - che l'avevano portata a respingere l'attacco della potente Atlantide -, essa era già in possesso di quella dimensione culturale, estetica e politica che separa il mondo umano da quello animale.

Modello di virtù e di efficienza organizzativa molto lontano dalla corruzione etica e politica dell'Atene del IV secolo, essa rappresenta così non solo l'esempio visibile della validità del modello di *kallipolis*, ma anche l'eccellente testimonianza della sua praticabilità, alla condizione però di introdurre alcune importanti modifiche nel suo progetto originario.

4.1 Il prologo del *Timeo*

Socrate, nel giorno della celebrazione delle Panatenee, massima festività pubblica in onore di Atena (139), si incontra con Timeo - astronomo, matematico e uomo politico di Locri che dà il nome al dialogo -, Crizia - oligarca ateniese vicino al movimento sofistico - ed Ermocrate - generale siracusano e tiranno di Selinunte -, per continuare con essi la discussione "intorno allo stato" (*peri politeias*, 17 c) incominciata il giorno prima (*chthes*). Egli, chiamato in causa da Timeo, accoglie di buon grado il suo invito a riassumere i punti salienti che la discussione del giorno precedente aveva toccato (17 c - 19 b): la necessità della rigorosa divisione del corpo sociale in tre classi (cfr. *Resp.* II, 369 e; 374 e), dell'unicità della professione svolta da ciascun individuo (II, 369 e sgg.; IV, 423 d), della presenza di un corpo specializzato di difensori (II, 375 c; III, 414 b; 415 d-e); l'importanza dell'educazione ginnico-musicale (II, 376 e sgg.; III, 403 c sgg.; 410 c sgg.) e dell'abolizione della proprietà privata e della famiglia (III, 416 d sgg.; V, 464 b sgg.), sostituite dal possesso comune delle donne e dei figli (V, 451 c sgg.;

457 d sgg.; 466 c-d); l'opportunità dell'attuazione di pratiche eugenetiche volte a migliorare la qualità dei nascituri (V, 460 a sgg.) etc.

Tutte queste tematiche, come fin dall'antichità è apparso evidente (cfr. ad esempio il commento di Proclo, 28. 14 sgg.), rappresentano alcune tra le più importanti proposte di riforma generale della società avanzate da Socrate nella *Repubblica*, in particolare, nei libri che vanno dal II al V; molti altri temi trattati in quel dialogo, al contrario - come ad esempio la tripartizione dell'anima e il governo dei filosofi -, sono completamente ignorati dal riassunto di Socrate che, tuttavia, in maniera sorprendente, viene definito da lui stesso e da Timeo esauriente ed esente da dimenticanze (19 a-b) (140). Ma solo poco più avanti, la completezza di questo resoconto viene messa in discussione da Crizia, il quale afferma significativamente che, mentre le cose apprese da ragazzo gli sono rimaste bene impresse nella memoria, “di quello che ho ascoltato ieri (*ha chthes ekousa*) non so se potrei richiamare tutto alla memoria (26 b)”; egli, in questo modo, sembra ironicamente fare riferimento alla conversazione del giorno prima che Socrate, attraverso il parziale riassunto da lui stesso fornito, dimostra di avere in parte dimenticato. Ma le ambiguità non finiscono qui.

La discussione della *Repubblica*, infatti, contrariamente alle indicazioni del *Timeo*, non si era svolta né il giorno prima, né era stata condotta da gli interlocutori menzionati da Socrate. Essa, infatti, come lo stesso *incipit* della *Repubblica* suggerisce chiaramente, non si era tenuta in occasione delle Panatenee, ma della Bendidie, festa in onore della dea tracia Bendis (I, 327 a), corrispondente al 19 di Targelione (maggio-giugno), quindi, circa un mese e mezzo prima delle Panatenee (141); gli interlocutori di Socrate, inoltre, in questa occasione, non erano stati Timeo, Crizia ed Ermocrate, ma bensì Cefalo, Polemarco, Trasimaco, Glaucone, Adimanto, Clitofonte, Lisia, Nicerato. Come si possono spiegare tutte queste incongruenze?

Molte ipotesi sono state avanzate a questo proposito dagli studiosi. Secondo alcuni, queste incongruenze dimostrano come Platone, nel *Timeo*, non si stia riferendo alla *Repubblica*, o meglio, alla versione che noi oggi possediamo di tale dialogo, ma ad una stesura precedente e ridotta (142); tale ipotesi, tuttavia, si rivela altamente improbabile, sia per il fatto che il *Timeo* è un'opera sicuramente posteriore alla definitiva redazione della *Repubblica*, sia dal momento che anche le *Leggi* (V, 739 b sgg.), l'ultimo dialogo platonico, presentano un riassunto della *Repubblica* del tutto analogo a quello del *Timeo*.

Secondo altri, invece, gli elementi di discontinuità che il *Timeo* presenta sono talmente espliciti e numerosi che non possono che segnalare la completa indipendenza del *Crizia* e del *Timeo* rispetto alla *Repubblica* (143); questa tesi, sebbene suffragata da diversi indizi, si dimostra tuttavia del tutto incapace di spiegare in maniera soddisfacente il rapporto di continuità, ugualmente esplicito, che il prologo del *Timeo* instaura tra questi dialoghi, rapporto che, nell'antichità, aveva convinto Trasillo di Mende – astronomo e filologo egiziano del I secolo d.C. – ad inserire il *Timeo* e il *Crizia*, insieme allo spurio *Clitofonte*, nella stessa - precisamente la VII - tetralogia della *Repubblica*.

Altri studiosi, per dare conto di questi elementi di ambiguità, affermano che Socrate, parlando della discussione tenuta “ieri” (*chthes*), non intenda indicare, in maniera letterale, un incontro avvenuto il “giorno prima”, ma, in modo retorico, una conversazione risalente a “qualche tempo fa”. Questa soluzione, sebbene abbia il merito di spiegare lo iato cronologico esistente tra i due momenti

dialogici, non risulta però in grado di giustificare il radicale cambiamento degli interlocutori di Socrate. Questo mutamento, a dire il vero, sebbene non direttamente spiegato, è implicitamente segnalato da Platone all'inizio dello stesso *Timeo*; egli, infatti, in apertura del dialogo, mette in evidenza l'assenza - a causa di una certa indisposizione (*astheneia tis*) - di una quarta persona (*tetartos*) presente il giorno prima (144), simbolo, a mio avviso, dell'assenza dell'intera società dialogica della *Repubblica*, qui sostituita da altri personaggi che dovranno così "fare anche la parte dell'assente (17 a)".

Al contrario, è possibile - anche se poco probabile - che Timeo, Crizia ed Ermocrate, sebbene non nominati all'inizio della *Repubblica*, fossero presenti, insieme agli altri, alla discussione a casa di Cefalo e che solo essi, poiché ritenuti più idonei, fossero stati poi invitati da Socrate il giorno successivo - in un luogo imprecisato - per approfondire e completare tale conversazione. Ma per quale ragione Platone nella *Repubblica* avrebbe dovuto passare sotto silenzio la presenza di questi personaggi?

Ancora più improbabile poi, è l'ipotesi che Timeo, Crizia ed Ermocrate non fossero presenti a casa di Cefalo, ma che Socrate, in un'altra occasione, avesse ripetuto esattamente insieme ad essi la stessa discussione della *Repubblica*.

La soluzione più convincente, tuttavia, mi sembra un'altra (145). La *Repubblica*, come è noto a tutti, è un dialogo raccontato e il suo narratore è Socrate stesso, come si deduce facilmente dal suo stesso *incipit*: "Discesi ieri al Pireo con Glaucone, figlio di Aristone, per rivolgere la mia preghiera alla dea..." (I, 327 a); egli, tuttavia, non specifica i nomi di coloro ai quali sta raccontando di questo incontro avvenuto il giorno prima al Pireo e dei discorsi fatti in casa di Cefalo. Non è possibile che i destinatari di questo racconto, così come sembra suggerire il *Timeo*, siano proprio Timeo, Crizia ed Ermocrate? In effetti, le reiterate dichiarazioni da parte di Socrate di aver già portato a termine il proprio compito e i suoi ripetuti inviti agli altri interlocutori a "contraccambiare l'ospitalità (*antapodosein*)" prendendo loro stessi la parola (17 b-c; 20 b-c; 26 e; 27 b), sembrano indicare sia come il giorno prima non avesse avuto luogo uno scambio dialettico, ma soltanto Socrate avesse parlato (cfr. *ton hyp'emou rethenton logon*, 17 c), sia come i suoi interlocutori si fossero limitati ad ascoltarlo in silenzio, non partecipando attivamente alla seduta dialogica. Ciò sembra suggerire come Socrate, sulla base della sua prassi abituale e della sua contrarietà teorica all'esposizione monologica, non possa che aver raccontato ad essi un dialogo già avvenuto in precedenza che, appunto, secondo le indicazioni del *Timeo*, deve essere identificato proprio con la *Repubblica* (146).

Questa ipotesi implica così una precisa sequenza cronologica costituita da tre momenti distinti (T1, T2, T3):

- T1) la conversazione "*peri politeias*" in casa di Cefalo al Pireo, in compagnia di Polemarco, Trasimaco, Glaucone etc. (narrata dalla *Repubblica*);
- T2) la narrazione di tale conversazione a Timeo, Crizia ed Ermocrate (la *Repubblica* stessa) e l'impegno - non esplicitato - di rincontrarsi il giorno successivo per continuare la discussione;
- T3) la discussione tra Socrate, Timeo, Crizia ed Ermocrate (il *Timeo* e il *Crizia*) che integra e completa la conversazione del giorno prima.

Una soluzione di questo tipo, benché si dimostri in grado di risolvere ragionevolmente alcuni problemi, non è però in grado di cancellare completamente le ambiguità e le incongruenze del testo. Si ha la sensazione, infatti, che Platone, pur sottolineando l'esistenza di una certa continuità tra la *Repubblica*, il *Timeo* e il *Crizia*, attraverso un'intenzionale strategia mistificatoria(147), voglia in qualche modo avvertire i lettori della considerevole distanza cronologica e tematica che divide queste opere.

In effetti, notevole è il divario che separa la composizione della *Repubblica*, iniziata probabilmente già intorno al 390 a.C., da quella del *Timeo* e del *Crizia*, verosimilmente redatti - insieme al *Sofista*, al *Politico*, al *Filebo* e alle *Leggi* - nell'ultimo ventennio della vita di Platone, quindi, tra il 367 e il 347 a.C. (148) Altrettanto considerevole, del resto, è anche la distanza che separa il contesto drammatico e il clima intellettuale della *Repubblica* da quello del *Timeo* e del *Crizia*, così come testimoniano gli stessi protagonisti di queste due ultime opere; *Crizia* (149), infatti, non solo si era impegnato in prima persona nel rovesciamento di quell'ordinamento democratico che aveva fatto da sfondo alla discussione a casa di Cefalo, ma era anche stato l'indiretto responsabile della morte di Polemarco (cfr. *Lisia*, *Contro Eratostene*, 16-19), interlocutore di Socrate nella *Repubblica*. Ermocrate, inoltre, alla testa della città di Siracusa, aveva notevolmente ridimensionato le mire espansionistiche ateniesi (414 a.C.), contribuendo così al declino dell'egemonia marittima dell'Atene periclea rappresentata nella *Repubblica* (cfr. Tucidide, *Storie*, IV 58 sgg., VI 32 sgg., VIII, 39-45). *Timeo* (150), poi, che nel dialogo che porta il suo nome riveste il ruolo di assoluto protagonista, segna sia l'apertura della cultura ateniese a nuove esperienze intellettuali, sia lo sforzo di Platone di rifondare il suo stesso pensiero attraverso l'assimilazione di alcuni concetti base del pitagorismo. Socrate, infine, personaggio principale della *Repubblica*, nel *Timeo* e nel *Crizia* è relegato ad un ruolo marginale; egli, infatti, in maniera volontaria, si chiama fuori scena, dichiarando la propria incapacità di dedicare un *enkomion* ad una città diversa dalla *kallipolis* della *Repubblica* e affidando questo compito a uomini più indicati per natura ed educazione (*physei kai trophe*), vale a dire *Crizia*, *Timeo* ed *Ermocrate* (19 d – 20 a).

La società dialogica del *Timeo*, in questo modo, viene a sostituire, come destinataria e insieme artefice dei nuovi sviluppi teorici e pratici (*ergo kai logo*), il mondo ateniese della *Repubblica*, così come l'aristocratico gruppo dei suoi protagonisti è costretto a lasciare definitivamente il posto ad una nuova classe dirigente (*genos*), un'oligarchia più vicina all'esperienza storica, formata non più da giovani - come per es. *Glaucone* e *Adimanto* - dotati di buone qualità che aspirano a diventare *archontes* e *philosophoi*, ma da uomini maturi che politici e filosofi lo sono già (cfr. 20 a-b); caratterizzati da nuove e più concrete attese politiche, essi, a differenza della società dialogica della *Repubblica*, si dimostrano da subito non tanto interessati alla delineazione (*legomenon*) di un modello ideale di città, quanto alla ricerca di una qualche manifestazione storica (*prachthen*, 21 a) di tale paradigma.

4.2 L'antica Atene e la sua corrispondenza con *kallipolis*

Dopo aver riassunto la conversazione *peri politeias* del giorno prima e dopo aver dichiarato la completezza di tale resoconto, Socrate manifesta ai suoi interlocutori sia la sua insoddisfazione per l'immobilità del modello politico da lui stesso delineato, sia il suo vivo desiderio di vedere finalmente in azione la *kallipolis* della *Repubblica*: "Ascoltate allora la mia impressione (*pathos*) riguardo allo Stato che abbiamo descritto. A me sembra simile all'impressione di chi veda esseri viventi belli, dipinti oppure veri, ma immobili, e desideri vederli muoversi (*kinoumena*) e cimentarsi in una gara che si addica alla natura dei loro corpi: ecco l'impressione che provo anch'io riguardo alla città che abbiamo descritto" (19 b-c).

La *kallipolis* della *Repubblica*, infatti, nonostante la sua perfezione e la sua esemplarità, non sembra più in grado di soddisfare le mutate attese politiche di Socrate e dei suoi nuovi interlocutori, caratterizzati dal desiderio di confrontarsi con un modello politico immediatamente praticabile. Platone, pertanto, per non deludere le aspettative di Timeo, Crizia ed Ermocrate senza tuttavia abbandonare completamente il modello politico delineato nella *Repubblica*, è così costretto a mettere da parte la paradigmatica immobilità di *kallipolis* e a saggiare le sue qualità attraverso una serie di prove di carattere pratico. Infatti, come solo un universo dotato di vita (*zon*) e di movimento (*kinethen*) è in grado di soddisfare il proprio artefice (*demiourgos*, 37 c), così anche *kallipolis*, per persuadere definitivamente Socrate e i suoi interlocutori della propria positività, deve dimostrare di essere capace di "affrontare le prove che una città affronta, scendendo in gara (*agonizomenen*) con altre città, giungendo ben preparata (*preontos*) in guerra e, nel combattere, dando prove conformi all'istruzione (*paideia*) e all'educazione (*trophe*) ricevute sia nel suo comportamento pratico (*en tois ergois praxeis*), sia nelle trattative con ciascuna delle altre città" (19 c).

Ma come sottoporre ad una serie di prove di questo tipo una città che nell'immediatezza del presente sembra non esistere in nessun luogo (151)?

Il solo modo possibile per portare a termine questa verifica empirica sembra quello di rivolgersi ad un lontano passato, terra di confine tra storia e mito, dove ricercare qualche indizio dell'esistenza di una *polis* dalle caratteristiche analoghe alla *kallipolis* della *Repubblica*; poi, una volta rinvenuta una comunità politica di questo genere, analizzarne il comportamento in pace così come in guerra.

Platone, in effetti, già nella *Repubblica*, aveva adombrato la possibilità che in un remoto passato *kallipolis* fosse esistita, difendendosi così dall'accusa di aver costituito soltanto "castelli in aria" (*euchai*, 499 c): "[...] nell'infinito tempo che è trascorso (*en to apeiro to parelelythoti chrono*), sia che anche ora accada in qualche luogo barbarico lontano e al di fuori della nostra vista, sia che ciò debba accadere in futuro (*epeita*), noi siamo pronti a difendere col ragionamento (*to logo diamachesthai*) questa tesi: che la costituzione di cui abbiamo parlato c'è stata, c'è e ci sarà (*genomen he eiremene politeia kai estin kai genesetai*) [...]" (*Resp.* VI, 499 c-d).

Ora, nel *Timeo*, Platone affida proprio a Crizia il compito di dimostrare come questa possibilità prospettata dalla *Repubblica* si sia realmente verificata in un tempo antichissimo, vivo solamente grazie alla tradizione orale che ne conserva e rinnova la memoria. Crizia stesso, infatti, dopo aver ascoltato la descrizione di *kallipolis* da parte di Socrate, ricorda di aver sentito parlare suo nonno, Crizia il Vecchio, dell'esistenza di un'antica città - l'Atene di un tempo remotissimo, risalente a circa novemila anni prima (cfr. *Tim.* 23 e; *Cri.* 108 e, 111 a) -

organizzata secondo modalità del tutto analoghe (cfr. *Tim.* 25 e – 26 a; 26 c-d). Concordemente invitato da Ermocrate, Timeo e Socrate, Crizia decide così di raccontare da principio ed in modo particolareggiato ciò che ricorda a proposito delle caratteristiche di questa *polis* e delle grandi e straordinarie imprese da essa anticamente compiute (20 e – 21 a).

4.2.1 Il viaggio in Egitto di Solone

“Ascolta dunque, Socrate, un racconto piuttosto strano, ma assolutamente vero (*logou mala men atopou pantapasi ge men alethous*) (152), come disse una volta Solone, il più sapiente dei Sette [Sapienti]. Egli era parente ed intimo amico del nostro bisnonno Dropide (153), come ricorda lui stesso nei suoi versi. A mio nonno Crizia raccontò dunque, e il vecchio a sua volta narrò a noi, che grandi e straordinarie imprese compiute anticamente da questa città erano state cancellate dal tempo e dalla morte degli uomini (*hypo chronou kai phthoras anthropon*); e fra quelle ce n'è una, la più grande di tutte, che forse è giusto ricordare per contraccambiare te e per elogiare (*enkomiazein*) in modo veramente degno la dea nel giorno della sua festa pubblica come cantando un inno” (20 e – 21 a).

Crizia inizia così a riferire di quel racconto (*logon*) fondato su un'antica tradizione (20 d) che aveva sentito pronunciare da suo nonno, a quel tempo vicino ai novant'anni, in occasione delle Apaturie (154) (21 a-b), descrivendo tutti i particolari del famoso viaggio di Solone in Egitto (155), viaggio durante il quale egli era venuto a conoscenza della “impresa più importante e più degna di diventare famosa che la nostra città avesse mai compiuto ...” (21 d).

Solone, non appena giunto nella regione Saitica posta sul delta del Nilo, fu cordialmente accolto dagli abitanti della sua capitale, Sais, città da cui proveniva il re Amasi (156) - sovrano legato ai Greci da un solido rapporto di amicizia (cfr. Erodoto II, 161), e che si diceva fosse stata fondata dalla dea egizia Neith, esatto corrispondente della dea greca Atena (cfr. Erodoto II, 59) - (21 e; 23 d). Uniti da una antica parentela e da un reciproco legame di stima, i più dotti sacerdoti (*tous malista ton hiereon empeirous*) del luogo avevano accettato di discorrere con Solone riguardo alla remota storia dell'umanità (*ta palaia*). Egli, tenendo insieme ad essi questo genere di discorsi, era così venuto a sapere che tutti quegli accadimenti che i Greci reputavano i più antichi (*ta archaiotata*), altro non erano che fatti appartenenti ad un passato non molto remoto, ben distante dagli eventi originari di cui soltanto gli Egizi conservavano memoria (22 a): “Solone, Solone, voi Greci siete sempre ragazzi (*paides*), un vecchio (*geron*) tra i Greci non esiste! [...] Siete tutti spiritualmente giovani, perché nelle vostre menti non avete nessuna antica opinione formata per lunga tradizione e nessuna conoscenza incanutita dal tempo (22 b)”.

Foroneo, infatti, il personaggio mitologico che i Greci consideravano in assoluto il “primo uomo”, in realtà era vissuto molte centinaia di anni dopo la comparsa del genere umano, così come il leggendario diluvio al quale sopravvissero soltanto Deucalione e Pirra (157) (22 a-b) non era stato il primo, ma solamente uno dei numerosi cataclismi che anticamente avevano sconvolto l'umanità (158) (23 b).

Solone, a questo punto, sempre più incuriosito dalle sorprendenti affermazioni dei sacerdoti, li invitò a raccontare tutto ciò che sapevano su questi remotissimi eventi, del tutto sconosciuti a qualsiasi greco, a causa delle molteplici catastrofi naturali che ne avevano cancellato il ricordo.

4.2.2 Le cicliche catastrofi naturali e la perdita della memoria degli antichi eventi

“Avvennero (*gegonasin*) e avverranno (*esontai*) ancora per l’umanità molte distruzioni (*phthorai*) in molti modi, le più grandi con il fuoco (*pyri*) e con l’acqua (*hydati*), e altre minori per infinite altre cause” (22 c).

In questa occasione, attraverso le parole dei sacerdoti egiziani, Platone riformula quella teoria già enunciata nel *Politico* (cfr. 273 a sgg.), in base alla quale una serie di eventi catastrofici (terremoti, conflagrazioni, diluvi, inondazioni) periodicamente distrugge ogni forma di vita e ogni traccia di civiltà, cancellando così, allo stesso tempo, tutti i progressi (culturali, politici, tecnici) fatti dal genere umano, insieme ai suoi elementi di decadenza e di dissoluzione. Egli, tuttavia, a differenza del *Politico*, qui nel *Timeo* così come nel *Crizia*, non si limita soltanto ad un breve riferimento, ma enuncia con dovizia di particolari questa concezione.

Come spiegano i sacerdoti, infatti, esistono due tipi principali di catastrofi che, con cadenza periodica, portano alla quasi completa distruzione di ogni forma vivente. In primo luogo, esistono le deflagrazioni che, in occasione della deviazione (*parallaxis*) del moto dei corpi celesti (159), producono la combustione delle regioni terrestri a causa della sovrabbondanza di fuoco, provocando la morte di tutti coloro che abitano sui monti o nei luoghi alti e aridi e risparmiando solo coloro che risiedono presso i fiumi e i mari (22 d). Anche i Greci, a dire il vero, sebbene con un minor grado di consapevolezza, erano a conoscenza del verificarsi di questo genere di eventi catastrofici, così come testimonia la diffusione presso di essi di un racconto mitico che ha per protagonista Fetonte, figlio di Elios (cfr. Esiodo, fr. 199 R.; Apollodoro, I, 4,5; Ovidio, *Metamorfosi* I, 253-415; Pausania, VIII, 2, 1): egli, infatti, non essendo in grado di guidare il cocchio del padre lungo la corretta rotta, si avvicinò troppo alla terra, provocando la combustione delle sue regioni e rimanendo lui stesso ucciso (22 c-d).

Oltre che dalle deflagrazioni poi, il genere umano è sconvolto anche dalle inondazioni e dai diluvi che gli dèi periodicamente determinano allo scopo di purificare la terra attraverso l’acqua (*hydasi kathairontes*) (160). Tutte le città ubicate nelle pianure e nei fondovalle, pertanto, travolte da queste eccezionali ondate di piena, vengono completamente cancellate, mentre, contrariamente a quanto accade in occasione delle distruzioni provocate dal fuoco, solamente i pastori e i mandriani (*boukoloï nomestē*) che abitano sui monti o che in questi luoghi si rifugiano riescono a sopravvivere a queste terribili catastrofi (22 d-e; *Criti.* 109 d).

Gli abitanti dell’Egitto, al contrario, grazie alla presenza del Nilo e al clima temperato della loro terra, sono in grado di sopravvivere alla furia distruttiva di questi cataclismi, conservando così non solo le proprie tradizioni, ma anche la memoria di tutti i più importanti e insoliti avvenimenti accaduti in tempi antichissimi (22 d - 23 a). Tutte le altre *poleis*, invece, colpite mortalmente dalla

periodica serie di catastrofi, perdono di volta in volta non solo le proprie acquisizioni teoriche e pratiche, ma anche il ricordo del proprio passato, poiché “non appena organizzate un poco le cose con la scrittura (*grammasi*) e con quanto occorre alle città, ecco che di nuovo, a intervalli regolari, come una malattia (*hosper nosema*) si abbatte su di voi [non Egiziani] un diluvio (*reuma*) dal cielo, e lascia sopravvivere solo quelli di voi che sono analfabeti e privi di cultura (*tous agrammatous te kai amousous*), sicché ogni volta ritornate da capo giovani, per così dire, senza sapere nulla di quanto avvenne anticamente (*en tois palaiois chronois*) né qui né fra voi” (23 a-b).

I pochi in grado di sopravvivere a questi cataclismi poi, oltre ad essere del tutto illetterati, si trovano anche in una situazione molto precaria, simile a quella descritta dal *Politico* e dal *Protagora* (cfr. *Pol.* 274 a-c; *Prot.* 321 b-c), sprovvisti come sono dei mezzi necessari (*en aporia ton anankaion*) alla propria sopravvivenza; essi, pertanto, costretti a dedicare tutto il loro tempo a soddisfare i bisogni più elementari, devono necessariamente trascurare la trasmissione e lo studio degli avvenimenti dei tempi remoti (*Criti.* 109 d sgg.): “il racconto dei miti e la ricerca accurata degli eventi della storia antica (*mythologia gar anazetesis te ton palaion*), infatti, subentrarono nelle città quando si poté constatare che almeno alcuni avevano soddisfatto gli indispensabili bisogni della vita (*tu biou tanankaia*); prima, infatti, non avrebbero potuto” (*Criti.* 110 a).

Per queste ragioni, anche gli Ateniesi - così come tutti gli altri popoli ad eccezione degli Egizi -, colpiti nel passato da numerose e devastanti catastrofi, oggi hanno del tutto perduto la memoria del loro glorioso passato, fatta eccezione per alcuni nomi (Cecrope, Eretteo, Erittonio, Erisittone) dei loro illustri antenati (*Criti.* 109 d; 110 a-b). Al di là di questo modesto ricordo, tuttavia, essi ignorano completamente che “... la razza umana più bella e migliore (*kalliston kai ariston genos*) visse proprio fra voi [Ateniesi], nella vostra terra, e da essa discendete tu [Solone] e tutta la vostra cittadinanza attuale, essendone rimasto allora un piccolo seme (*spermatos bracheos*); ma tutto questo vi sfugge, perché per molte generazioni i sopravvissuti sono morti senza avere conosciuto la scrittura (*grammasin aphonous*, 23 b-c)”.

Ma quali sono questi avvenimenti remoti di cui è conservata memoria nei templi egiziani e che, in base alle affermazioni dei sacerdoti, sembrano riguardare proprio la città di Atene?

4.2.3 L'antica città di Atene e la sua struttura sociale

“Allora infatti, Solone, prima della distruzione grandissima provocata dalle acque (*hyper ten megisten phthoran hydasin*), la città che ora si chiama Atene era fortissima nelle armi come in tutto il resto, e straordinariamente ben governata (*eunomotate*); ecco perché si dice che da essa provennero le più belle imprese e i migliori ordinamenti (*kallista erga kai politeiai kallistai*) fra tutti quelli di cui sotto il cielo noi abbiamo notizia” (23 c).

L'eccellenza della città di Atene, come ricorda Crizia, risiedeva in primo luogo nella sua privilegiata posizione geografica; essa, infatti, era stata fondata dalla divinità nella regione che oggi è chiamata Attica, terra che un tempo era molto più estesa e notevolmente più fertile (*pamphoron*) di quanto lo sia attualmente.

Provvista di montagne e pianure capaci di produrre frutti in abbondanza (*pamphlethe*) e di ottima qualità e contraddistinta da un clima straordinariamente temperato (*horas metriotata*), essa era in grado di fornire ai suoi abitanti un gran numero di beni e di risorse (ricchi pascoli per le greggi, pregiati legnami per la fabbricazione delle case, abbondanti corsi d'acqua, *Criti.* 111 c-e).

In secondo luogo, oltre alla spontanea ricchezza della propria regione, Atene poteva anche vantare un'origine divina del tutto eccezionale; in un tempo antichissimo risalente a circa novemila anni fa, infatti, periodo in cui gli dèi guidavano e governavano il genere umano (*agontes to thneton pan ekybernon*) così come oggi i pastori si prendono cura delle greggi (161), non una, ma addirittura due divinità, Efesto ed Atena, ottennero in affidamento (*eilechaton*) un'unica regione, l'Attica appunto (*Criti.* 109 b-c). Essi, in questo modo, prendendosi sollecitamente cura del suo sostentamento (*trophe*) e della sua istruzione (*paideia*, *Tim.* 24 d), la resero ancora più ricca, popolandola di uomini non solo fisicamente molto avvenenti (*somaton kalle*), ma anche notevolmente intelligenti (*phronimotatous*) e virtuosi (*agathous*): “la dea [Atena] ... scelse per la fondazione della vostra città il luogo in cui voi nascete, notando che il felice equilibrio delle sue stagioni avrebbe generato uomini assai saggi (162)” (*Tim.* 24 c).

Efesto ed Atena, inoltre, sulla base del loro amore per il sapere (*philosophia*) e per le tecniche (*philotechnia*, *Criti.* 109 c) insegnarono agli abitanti di quella regione tutte le conoscenze utili al genere umano, come ad esempio l'arte divinatoria (*mantike*), la medicina (*hiatrike*) e la tecnica militare (*polemike*); Atena, infatti, dea *philopolemos*, li portò a conoscenza di tutti i segreti riguardanti l'arte bellica, rendendo il loro esercito più forte e meglio equipaggiato di qualunque altro (*Tim.* 24 b-d), tanto è vero che esso riuscì nell'impresa di arrestare le mire espansionistiche della città di Atlantide, la più grande potenza che fino ad allora fosse mai esistita (24 e).

“Uomini divini” (*andres theioi*), poi, per accrescere ulteriormente l'abilità e la preparazione del corpo militare (*machimon genos*), in base al noto principio dell'*oikeiopragia* enunciato nella *Repubblica* (II, 369 e sgg.), pensarono intelligentemente di dispensare i guerrieri dallo svolgimento di qualsiasi altra attività (*Tim.* 24 b); grazie anche alla grande fertilità della regione, i *phylakes* potevano così permettersi di tralasciare tutti i lavori agricoli, dedicandosi a tempo pieno alle occupazioni belliche e ricevendo il necessario per vivere (*hikanestrophes*) dagli altri cittadini (*Criti.* 110 c-e). Essi, come nella *Repubblica* (II, 374 a sgg.; III, 415 d sgg.; *Tim.* 17 c - 18 a [riassunto *Repubblica*]), costituivano così un corpo specializzato, separato da tutti gli altri cittadini (*aphoristhen*), destinato a risiedere in alloggi comuni (*oikias koinas*) posti nella parte alta dell'Acropoli, proprio nei pressi del tempio di Atena ed Efesto (*Criti.* 112 b). Di questo gruppo, inoltre, sempre in conformità alle indicazioni della *Repubblica* (V, 451 d sgg.; *Tim.* 18 c [r. R.]), facevano parte anche numerose donne che, sottoposte allo stesso addestramento degli uomini, venivano così chiamate a svolgere un insieme di mansioni tradizionalmente riservate al sesso maschile (163) (*Criti.* 110 b-c).

Del tutto in contraddizione con la realtà storica greca era anche il divieto di possedere qualsiasi bene privato (*idion men auton oudeis ouden kektemenos*) che i guerrieri dovevano rispettare; essi, infatti, come i *phylakes* della *Repubblica* (III, 416 d sgg.; V, 464 b sgg.; *Tim.* 18 b [r. R.]), non potevano avere né oro né argento, ma dovevano considerare tutti i beni della *polis* come un possesso

comune (*apanta de panton koina nomizontes auton*, *Criti.* 110 c-d). Essi, in questo modo, nell'impossibilità di possedere un patrimonio personale, non aspiravano ad arricchirsi, ma preferivano ricercare quella "giusta misura (*to meson*) fra l'abbondanza eccessiva e la miseria" che contraddistingue da sempre il cittadino *sophron*. Essi, infatti, caratterizzati da una semplicità (*euetheia*) e da una moderazione (*metriotes*) del tutto simile a quella dei cittadini della *prote polis* della *Repubblica* (cfr. *Resp.* II, 372 b-d; *Tim.* 18 b [r. R.]), badando "soprattutto che il numero degli uomini e delle donne già in età da soldato o ancora in età da soldato, rimanesse sempre costante, vale a dire sulle ventimila unità" (*Criti.* 112 d-e), si accontentavano di "vivere in case decorose, nelle quali essi con i rispettivi nipoti rimanevano fino all'età della vecchiaia, per poi tramandarle ad altri uomini della medesima indole" (*Criti.* 112 c).

Questi difensori poi, sempre secondo le indicazioni del *Crizia*, oltre che delle incombenze militari, dovevano occuparsi anche del governo della *polis*; essi, infatti, in assenza di un gruppo di governo specializzato, "difensori dei loro cittadini (*ton auton politon phylakes*) e guide (*hegemones*) ben accette agli altri greci [...] amministravano l'Ellade e la loro città secondo giustizia (*dike dioikountes*)" (112 d-e).

Né il *Timeo* né il *Crizia*, infatti, analogamente alla prima parte della *Repubblica*, accennano all'ipotesi di una direzione della *polis* da parte di un gruppo specifico e, tanto meno, da parte di un ceto filosofico; Platone, infatti, solo a partire dalla sezione conclusiva del libro III della *Repubblica*, introduce una distinzione tra gli individui incaricati di difendere la città - gli *epikouroi* - e quelli destinati alla sua direzione politica - gli *archontes* - (cfr. 414 b sgg.) e, solo a partire dalla fine del libro V, prende in considerazione la proposta di affidare il governo della città ad un gruppo di re-filosofi (cfr. 473 b sgg.). I libri centrali della *Repubblica* in cui Platone esamina diffusamente questi punti, del resto, non sono quasi del tutto presi in considerazione nel resoconto del "discorso *peri politeias* del giorno prima" che Socrate opera all'inizio del *Timeo* (17 c - 19 b). Tale riassunto, infatti, si limita ad accennare in maniera generica alla direzione della *polis* da parte del gruppo dei *phylakes* (17 d - 18 a), tralasciando completamente le considerazioni fatte da Socrate nella *Repubblica* intorno alla necessità di affidare il governo della città ai filosofi (164). Ma non è tutto. Nel *Timeo*, infatti, in maniera abbastanza sorprendente, per colmare il vuoto lasciato dal gruppo dei re-filosofi, è introdotta una casta sacerdotale (*hiereon genos*), nettamente distinta dalle altre (*Tim.* 24 a), ma della quale non vengono precisate le funzioni. Come è possibile spiegare questo ulteriore elemento di manipolazione della memoria della *Repubblica*? E ancora: quale può essere la ragione dell'introduzione di questa casta sacerdotale e, allo stesso tempo, dell'intenzionale omissione da parte di Platone di tutto ciò che riguarda il governo dei filosofi (165)?

La scelta di Platone di introdurre una casta sacerdotale appare meno sorprendente se si considera, in primo luogo, la particolare ambientazione del meta-dialogo, interno al *Timeo* e al *Crizia*, che ha la finalità di gettare luce sul glorioso passato dell'antica Atene. Esso, infatti, non solo è ambientato in Egitto, terra dove la casta sacerdotale esercitava da sempre un grande potere temporale, ma è anche interamente dominato proprio dalla presenza di un gruppo di sacerdoti egiziani, depositari sia della memoria storica degli avvenimenti del passato, sia di una antica sapienza direttamente proveniente dalla divinità (166). E' possibile,

pertanto, che l'inconsueta, ma non casuale ambientazione di questo meta-dialogo in terra egizia influenzi la scelta di Platone di introdurre nella gerarchia sociale dell'Atene antica una casta sacerdotale (cfr. *Tim.* 24 a), probabilmente destinata ad esercitare quella funzione direttiva che nella *Repubblica* era svolta dai re-filosofi.

Tuttavia, è possibile ipotizzare l'esistenza di una ragione più profonda che spinge Platone a modificare il modello sociale della *Repubblica*, introducendo in esso un nuovo gruppo (*genos*) di governo. Può infatti darsi che egli, nel *Timeo*, introduca una casta di sacerdoti al fine di reperire una classe dirigente non certo più capace, ma maggiormente vicina alla realtà storica rispetto a quella del tutto atipica rappresentata dai filosofi-governanti della *Repubblica* (167). Platone, del resto, verosimilmente disilluso dal fallimento dei ripetuti tentativi di instaurare un governo a base filosofica a Siracusa ed estenuato dalle critiche che molti membri dell'Accademia avevano portato al suo sistema teorico e ai suoi progetti politici, sembra impegnarsi, nell'ultima parte della sua vita, in un lavoro di autocritica che coinvolge alcuni dei principali nodi teorici della *Repubblica* (168) stessa. Egli, in particolare, per quanto riguarda più direttamente il versante politico, qui nel *Timeo* e poi più diffusamente nelle *Leggi*, sembra andare alla ricerca di un nuovo gruppo dirigente e di una nuova forma costituzionale, non soltanto maggiormente praticabili rispetto al *genos* filosofico e alla *kallipolis* della *Repubblica*, ma anche in grado di conquistare l'assenso sia degli interlocutori sia dei fruitori dei suoi ultimi dialoghi.

Ecco perché, proprio nel *Timeo*, Platone accenna per la prima volta a quel cetto burocratico-sacerdotale e, di conseguenza, a quella *politeia* teocratica che nelle *Leggi*, cioè nell'ultima delle sue opere, prenderanno definitivamente il posto dei re-filosofi e di *kallipolis*. Nelle *Leggi*, infatti, Platone, senza negare l'inscindibile nesso fra sapere e potere, presenterà un nuovo organo direttivo - il Consiglio Notturmo - che, nell'ambito della nuova *polis*, sarà chiamato a svolgere tutte quelle funzioni che nella *kallipolis* erano esercitate dai re-filosofi, come ad esempio la salvaguardia delle leggi e della stabilità dello stato e il controllo del processo educativo (cfr. *Leg.* XII, 951 d sgg.; 961 a sgg.). Esso, in linea con il nuovo orientamento di Platone, dovrà essere composto per una buona parte proprio da sacerdoti (951 d) (169), individui dotati sì delle stesse qualità etiche dei governanti della *Repubblica*, ma non più caratterizzati dal possesso di un sapere di tipo dialettico e matematico, quanto da una conoscenza di carattere teologico e astronomico (966 c sgg.).

L'astronomia, infatti, nelle *Leggi* ma già anche nel *Timeo*, diventa la scienza suprema, dal momento che si occupa degli astri che, a motivo della loro eternità e dell'immutabile regolarità del loro movimento, secondo l'ultimo Platone, rappresentano vere e proprie divinità (cfr. *Tim.* 40 b; *Leg.* X, 886 d; 899 b sgg.; *Epinom.* 983 e sgg., 986 a sgg.). Coloro che si dimostrano in grado di comprendere le loro orbite, le loro relazioni e la loro natura, pertanto, in quanto capaci di decifrare l'ordine provvidenziale che le divinità astrali rappresentano e attuano nel mondo (cfr. *Leg.* XII, 966 c sgg.), dovranno esercitare le più alte cariche all'interno della *polis*, traendo dalle proprie conoscenze astronomiche le corrispondenti indicazioni in termini di condotta morale e politica.

L'astronomia e la teologia, in questo modo, modelli di sapere più antichi e dotati di maggiore credibilità rispetto alla conoscenza filosofica, diventano così le condizioni necessarie per l'accesso ai ruoli di comando all'interno della *polis*,

come, del resto, da sempre voleva la tradizione aristocratica. Conoscenze trasmesse direttamente dalla divinità ad un numero molto limitato di individui, esse determinavano, così come dimostrano le eccellenti testimonianze di Parmenide, Eraclito, Pitagora etc., non solo la superiorità intellettuale di coloro che le possedevano, ma anche la loro idoneità alla partecipazione al governo della *polis*.

Proprio i pitagorici, del resto, rivendicando il possesso di un sapere di origine divina nettamente superiore a quello degli altri uomini, si erano insediati al potere in molte città della Magna Grecia, luogo dal quale anche lo stesso Timeo proviene. Egli, infatti, grande esperto di astronomia (*astronomikotaton*, *Tim.* 27 a) e uomo politico eccellente per *ousia* e *genos* che nella città di Locri aveva rivestito le più importanti magistrature (*tas megistas archas te kai timas ton en te polei metakecheiristai*), rappresenta il prototipo vivente di questa nuova figura intellettuale e politica. Egli, “partecipe per natura (*physei*) ed educazione (*trophe*) di entrambi gli elementi, della filosofia e della politica” (19 e), è così chiamato a prendere il posto dei re-filosofi, impegnandosi in prima persona nell’instaurazione di quella nuova forma costituzionale che, probabilmente, proprio nella città di Locri - *polis* non a caso definita la meglio governata d’Italia (*eunomotates hon poleos tes en Italia*, 20 a; cfr. anche *Leg.* I, 638 b) - aveva trovato un’applicazione molto simile a quella prospettata da Platone (170).

4.2.4 Il modo di vita degli abitanti dell’antica Atene

Oltre ai difensori e alla casta sacerdotale di cui si è parlato, la struttura sociale dell’antica Atene, sempre sulla base del modello della *Repubblica*, prevedeva al suo interno anche la presenza della classe dei produttori, classe della quale facevano parte tutti coloro - artigiani (*demiourgoi*), pastori (*nomees*), cacciatori (*thereutai*), contadini (*georgoi*) - che avevano il compito di procurare i beni di consumo necessari al sostentamento dell’intera comunità (*Tim.* 24 a-b; *Criti.* 110 c). Essi, come nella *Repubblica* (II, 370 d sgg.), costituivano una classe autonoma (171), non costretta, a differenza di quella dei *phylakes*, a rinunciare alla proprietà privata; impegnati nel difficile compito di provvedere alla *trophe* della *polis*, essi risiedevano direttamente nei pressi dei luoghi dove lavoravano, vale a dire nella zona esterna, ai piedi dell’Acropoli (*Criti.* 112 b).

Abitanti di una terra straordinariamente fertile, i produttori così come tutti gli appartenenti alle altre classi, vivevano in un modo molto simile agli uomini “figli di dei” (cfr. *gennemata theon*, *Tim.* 24 d) dell’età dell’oro. Essi, tuttavia, benché costantemente protetti dalla divinità e immersi in una natura amica, a differenza degli uomini dell’età di Crono, non vivevano nell’ozio consumando passivamente i prodotti che la terra spontaneamente offriva, ma erano costretti sia a lavorare duramente per procurarsi i beni necessari alla loro sopravvivenza, sia ad organizzarsi autonomamente per fronteggiare gli attacchi esterni.

La loro esistenza, inoltre, non era negativamente caratterizzata dall’assenza della dimensione politica e dalla mancanza di quegli elementi estetici e culturali che nella *Repubblica* avevano costituito motivo di scherno da parte di Glaucone (cfr. II, 372 d). Gli abitanti dell’antica Atene, infatti, a differenza degli uomini dell’età dell’oro, conoscevano già la dimensione politica ed erano perfettamente in grado

di convivere pacificamente, poiché Atena ed Efesto avevano già ispirato nelle loro menti l'ordine politico (*ten tes politeias taxin*, *Criti.* 109 c-d), comportandosi così in modo del tutto simile a Zeus, loro padre, che, secondo il racconto di Protagora, aveva donato agli uomini *aidos* e *dike* per porre rimedio alla dinamica conflittuale che stava portando la razza umana alla distruzione (*Prot.* 322 c sgg.).

Essi, in quanto figli prediletti di Atena - dea definita *philosophos* (*Tim.* 24 c) - erano non solo spontaneamente predisposti alla coltivazione del sapere, ma anche già in possesso del gusto per il bello (*philokalon*, *Criti.* 111 e), qualità proprie di una comunità politica culturalmente ed esteticamente all'avanguardia, molto diversa dalla forma di aggregazione descritta dal *Politico* (271 e sgg.) e dalla *prote polis* della *Repubblica* (II, 369 b sgg.), entrambe irrimediabilmente contraddistinte da un'intollerabile patina di primitivismo.

Per queste ragioni, l'antica città di Atene descritta da Crizia prima nel *Timeo* e poi anche nel *Crizia*, più che ai modelli regressivo-primitivistici vagheggiati da molti contemporanei di Platone, sembra assomigliare alla *kallipolis* delineata nella *Repubblica* e ricordata all'inizio dello stesso *Timeo*. Essa, infatti, modello politico in grado di assicurare ai suoi abitanti una convivenza pacifica, senza tuttavia sacrificare la dimensione estetica e culturale, "per un puro caso provvidenziale" (*hos daimonios ek tinos tyches*, *Tim.* 25 e), sembra identificarsi perfettamente con *kallipolis* (172), fatta eccezione per la presenza di quello *hiereon genos* di cui si è parlato.

Il lungo discorso di Crizia dimostra così come la città che Socrate il giorno prima aveva descritto "come in una finzione" (*hos en mytho*, *Tim.* 26 c-d; cfr. anche il *mythologeîn* di *Resp.* II, 376 d), è realmente (*taletes*) esistita (173) in un tempo antichissimo e che, pertanto, essa non rappresenta soltanto un modello utopico (cfr. *euche*, 499 c), ma, al contrario, un progetto politico realizzabile anche nel presente, alla condizione però di introdurre in esso una serie di importanti modifiche, come Platone illustra e chiarisce nelle *Leggi*.

Egli, infatti, nel suo ultimo dialogo, pur ribadendo la validità del modello di *kallipolis*, dichiara tuttavia la sua maggior conformità ad una comunità "di dèi o di figli di dèi", piuttosto che ad una di uomini (cfr. *Leg.* V, 739 d). Richiedendo qualità morali che eccedono (*meizon*) quelle in possesso degli uomini che ora (*nun*) esistono (740 a), quello di *kallipolis* si dimostra un progetto politico e sociale difficile da realizzare, se non addirittura impossibile (*adynaton*, 746 c). Tuttavia, apportando una serie di correzioni al *paradeigma politeias* della *Repubblica* e mettendo tra parentesi - senza tuttavia negarne mai il valore (cfr. 739 a sgg.) - tutte quelle proposte rivoluzionarie (abolizione dell'*oikos*, equiparazione psico-fisica della donna all'uomo, governo dei filosofi) che rendevano molto difficile una sua realizzazione concreta, Platone delinea un nuovo progetto politico più facilmente realizzabile, senza peraltro allontanarsi eccessivamente dal modello di *kallipolis* (174): "Quindi non si tratta di ispirarsi ad un altro modello di Stato (*paradeigma politeias*) preso chissà dove, ma di attenersi a questo cercandone soprattutto uno che sia il più possibile simile. Ora, quella costituzione che andiamo elaborando, posto che si realizzi, sarebbe appunto la più prossima a tale modello immortale, e quindi sarà seconda quanto a valore (*timia deuterous*, V, 739 e)".

La validità di *kallipolis*, del resto, oltre che nel libro V delle *Leggi*, è ribadita anche nel *Timeo* e nel *Crizia*. La possibilità di individuare - anche se in un periodo storico molto remoto - un concreto esempio dell'esistenza di *kallipolis*,

infatti, non solo legittima ulteriormente il modello politico della *Repubblica*, ma orienta e rafforza anche l'intenzionalità progettuale dei fruitori dei dialoghi platonici, spingendoli così ad impegnarsi in prima persona alla trasformazione della realtà politica contemporanea (175), avvertita, a seguito dell'impetoso confronto con la prosperità e la virtù dell'antica Atene, come del tutto insoddisfacente. A confronto del suo splendore e della sua armonia, infatti, l'Atene attuale, proprio come la *polis tryphosa* descritta nella *Repubblica* (II, 372 e sgg.), assomiglia piuttosto ad un corpo indebolito e malato (*nosesantos somatos*, *Criti.* 111 b), che necessita con urgenza l'intervento terapeutico di quel nuovo cetto intellettuale e politico - lo *hieron genos* - che nel *Timeo* fa la sua prima apparizione.

Se non sottoposta ad una tempestiva riforma politica e morale, infatti, essa, ormai completamente dimentica di quella virtù e saggezza che in un tempo antichissimo la distinguevano sopra le altre *poleis*, è destinata a fare la stessa fine di Atlantide, città che, nonostante la sua grandissima ricchezza e lo straordinario valore dei suoi abitanti, aveva subito un irreversibile processo degenerativo che ne aveva determinato la definitiva scomparsa.

4.2.5 La vittoriosa guerra contro Atlantide

“Molte dunque e grandi sono le imprese registrate qui che di voi si ammirano; ma ce n'è una che le supera tutte per importanza e valore (*megethei kai arete*). Dicono infatti i nostri testi che la vostra città arrestò un enorme esercito, che con prepotenza (*hybrei*) stava avanzando contro tutta l'Europa e l'Asia insieme, proveniente da fuori, dal mare Atlantico” (*Tim.* 24 d-e).

Crizia, per portare a termine il compito che Socrate gli aveva affidato e dimostrare la capacità della *polis* descritta il giorno prima di “affrontare le prove che una città affronta, scendendo in gara (*agonizomenen*) con altre città, giungendo ben preparata (*preontos*) in guerra e, nel combattere, dando prove conformi all'istruzione (*paideia*) e all'educazione (*trophe*) ricevute” (*Tim.* 19 c), decide di descrivere (*diaperainein*, *Criti.* 108 e) la più grande e più gloriosa impresa che, sempre secondo i sacerdoti egiziani, l'antica Atene avesse mai compiuto: la vittoriosa guerra contro Atlantide.

In un tempo risalente a circa novemila anni prima di Solone, al di là delle Colonne d'Ercole, esisteva una potente e ricchissima isola dal nome di Atlantide (176), le cui dimensioni erano superiori (*meizon*) a quelle di Libia ed Asia messe insieme (*Tim.* 24 e; *Criti.* 108 e). Su quest'isola si era formata una grande e straordinaria monarchia (*megale kai thaumaste dynamis basileon*) che non solo dominava (*kratousa/erchon*) tutte le isole e i territori al di là dallo stretto, ma anche molte regioni al di qua da esso, come la Libia - fino all'Egitto - e l'Europa - fino alla Tirrenia - (*Tim.* 25 a-b; *Criti.* 114 c).

Atlantide, ad un certo momento, spinta dal desiderio di avere di più (cfr. *pleonexias*, *Criti.* 121 b) e dalla sua tracotanza (cfr. *hybrei*, *Tim.* 24 e), dopo aver concentrato tutte le sue forze, aveva tentato di asservire (*doulousthai*) quelle terre al di qua dello stretto che non erano ancora sotto il suo potere e, prime tra tutte, proprio l'Egitto e l'Ellade. Essa, tuttavia, pur essendo a capo di una potentissima

coalizione che comprendeva tutte le terre al di là delle colonne d'Ercole, non aveva considerato nella giusta misura il valore e la forza (*arete te kai rome*) dell'antica Atene che “sopravanzando tutti quanti nella generosità (*eupsychia*) e nelle arti belliche (*technais kata polemon*), prima a capo dei Greci (*Hellenon egoumene*), poi inevitabilmente da sola (*monotheisa*), perché gli altri si erano ritirati, pur essendo giunta all'estremo pericolo riuscì a sconfiggere (*kratesasa*) gli invasori e a trionfare (*tropaion estesen*) su di loro, e impedì che fossero fatti schiavi coloro che non erano mai stati asserviti, mentre diede generosamente la libertà (*aphthonos eleutherosen*) a tutti noi, che abitiamo al di qua dei confini di Ercole” (*Tim.* 25 b-c; cfr. anche *Criti.* 108 e).

Un *polemos* dalle caratteristiche molto simili a quello descritto da Crizia, come buona parte dei commentatori ha opportunamente sottolineato (177), era stato realmente combattuto da Atene che, nella prima parte del V secolo, si era per due volte scontrata con una monarchia forte e ricca quanto quella di Atlantide: l'impero persiano. Quest'ultimo, infatti, già in possesso di numerosi territori in Asia Minore, in un modo molto simile ad Atlantide, spinto dal proprio insaziabile desiderio di dominio, si era lanciato alla conquista non solo della Grecia, ma addirittura dell'Europa intera (cfr. *Leg.* III, 698 b; *Menex.* 239 d). Prima Dario (490 a.C.) e poi suo figlio Serse (480 a.C.), tuttavia, sebbene al comando di un esercito e di una flotta numericamente nettamente superiori a quelli ateniesi (cfr. *Leg.* III, 698 b, 699 a-b; *Menex.* 240 a, 241 b; Erodoto, VII, 54-104; Eschilo, *Persiani*, vv. 337-347), sottovalutandone fatalmente il valore, furono da essi sorprendentemente sconfitti. Gli ateniesi, in questo modo, similmente a quanto secondo i sacerdoti egiziani avevano fatto i loro illustri progenitori, prima con la cooperazione delle altre città elleniche e poi da soli (cfr. *Leg.* III, 692 e – 693 a; 699 a), vinsero un esercito molto più potente del loro, allontanando così da essi e dalle altre *poleis* greche la minaccia della schiavitù (cfr. *Menex.* 240 e; Erodoto VII, 139).

Più che una vittoria da parte di Atene, tuttavia, come Eschilo sottolinea chiaramente nei *Persiani* (178), si trattò di una sconfitta da parte dell'impero persiano, determinata non tanto dagli errori strategici dei suoi comandanti, quanto dalla loro corruzione morale, perfettamente esemplificata dal comportamento tracotante e presuntuoso del suo stesso sovrano, vale a dire Serse. Egli, infatti, capo supremo della spedizione contro Atene, dimenticando quali fossero i limiti che l'uomo non deve superare, aveva fatto costruire un imponente ponte di navi sull'Ellesponto, al fine di consentire un agevole passaggio alle innumerevoli schiere che egli aveva arruolato (cfr. vv. 739 sgg; ma cfr. anche Erodoto VII, 35; *Leg.* III, 699 a). Egli, che “mortale, credeva di essere più potente degli dei” (v. 749), a causa del suo accecamento (*ate*, cfr. v. 98, 822, 1007 etc.) e della sua tracotanza (*hybris*, cfr. v. 808, 821 etc.), era andato così incontro all'inevitabile punizione da parte degli dei (cfr. vv. 532-33), rendendosi responsabile non solo della sconfitta, ma anche della completa distruzione dell'esercito persiano.

Anche secondo Platone, del resto, come testimoniano il III libro delle *Leggi* e l'*excursus* storico del *Menesseno*, la sconfitta dei Persiani non era stata determinata tanto dalla loro inferiorità bellica e strategica, quanto dalla mancanza di valore, di spirito di solidarietà e di amicizia nelle file del loro esercito. Pur avendo conosciuto un'epoca d'oro sotto il regno di Ciro (694 a-b) - abile monarca che era stato capace di attuare una giusta sintesi tra schiavitù e libertà (*to metrion*

douleias te kai eleutherias, 694 a) -, i costumi e le condizioni di vita dei persiani, prima sotto il regno di Cambise (694 c - 695 c) e poi ancora sotto quello di Serse (695 d-e; 698 e), erano andati via via peggiorando, a causa della condizione di totale schiavitù (*douleia*) in cui questi sovrani avevano ridotto i loro sudditi. Essi, infatti, togliendo troppa libertà al popolo ed esercitando un potere dispotico oltre ogni limite, avevano finito per soffocare ogni spirito di solidarietà e di amicizia tra i cittadini (*to philon apolesan kai to koinon en te polei*, 697 c). Interessati solamente ad accrescere il loro potere (*arche*) e la loro ricchezza, essi avevano condotto così inesorabilmente i loro sudditi alla dissennatezza, preciso segnale morale dell'imminente declino militare e politico del loro impero (697 d – 698 a). Dotati di un gran numero di soldati, ma privi di quello spirito di collaborazione che spinge ad affrontare con coraggio i pericoli della guerra (697 d), essi erano stati così sconfitti dall'esercito ateniese, senza dubbio molto meno cospicuo, ma forte dell'indissolubile vincolo di amicizia (*sphodra philia*, 698 c) e del grandissimo senso dell'onore (*aidos*) dei suo guerrieri (699 c).

Del tutto in linea con il III libro delle *Leggi*, anche la sconfitta di Atlantide, così come la parte finale del *Crizia* sembra suggerire, non era stata causata tanto dalla forza militare degli ateniesi, quanto dal graduale processo di corruzione morale che aveva irrimediabilmente colpito i suoi abitanti e che, come per Eschilo, aveva determinato l'inevitabile punizione da parte di Zeus e di tutti gli altri dei (cfr. 121 b-c). Essi, infatti, benché avessero a disposizione un territorio estremamente fertile e potessero godere della protezione di un'importante divinità come Poseidone (113 c sgg.), erano col tempo degenerati (121 b), a causa dall'ambizione e della brama di ricchezza che si erano progressivamente impossessate di loro. Essi, infatti, mentre un tempo erano in grado di gestire con disinvoltura “la gran massa d'oro e delle altre ricchezze che possedevano, come si porterebbe un peso, senza lasciarsi ubriacare dal lusso (*hypo tryphes*) e senza perdere il controllo di sé a causa della ricchezza (*dia plouton*, 121 a)”, poi persero gradualmente questa capacità, a causa dell'affievolimento della loro natura divina (*physeos theias*, 121 a). Essi, infatti, “fintanto che la natura del dio ebbe presso di loro la preminenza, furono ossequienti alle leggi (*katekooi te esan ton nomon*, 120 e)”, ma poi, una volta che la componente umana (*to anthropinon ethos*) della loro anima – vale a dire quella irrazionale – aveva assunto il sopravvento (*epekratei*) su quella divina (*he tou theou moira*) – cioè la parte razionale (cfr. *Leg. I*, 644 d sgg.; *V*, 726 a sgg.), degenerarono, perdendo la capacità di dominare la ricchezza e diventando avidi di potere e di beni, senza nessuna remora di giustizia (*pleonexias adikou kai dynameos emiplamenoi*, 121 b). Spinti dal desiderio di conquistare altri territori e di accumulare nuove ricchezze alle già molte che possedevano, essi affrontarono così la coalizione delle *poleis* al di qua delle Colonne d'Ercole capeggiata da Atene, venendo superati dalla virtù e dal valore di quest'ultima, prima ancora che dalla forza del suo esercito.

Descritto in questi termini, il racconto del *polemos* tra l'antica Atene e Atlantide, benché monito universale diretto alle città e agli uomini di ogni tempo che si lasciano guidare più dai desideri e dalle passioni piuttosto che dalla ragione (179), appare indirizzato, in modo particolare, all'ammonizione del comportamento etico e politico di una *polis* ben precisa; alcuni fondamentali elementi del testo platonico, infatti, sembrano indicare abbastanza chiaramente che la principale

destinataria di questo *mythos* dal forte valore gnomico fosse proprio la città di Atene. Essa, infatti, protagonista in un tempo antichissimo della vittoria su Atlantide e in un anni più recenti del duplice successo sull'impero persiano, alla fine del V secolo, ormai completamente dimentica della sua antica *arete*, più che alla leggendaria città descritta dai sacerdoti egizi, sembrava assomigliare ad Atlantide.

Atene, infatti, nel periodo immediatamente successivo alle guerre persiane, aveva assunto a livello internazionale un comportamento di tipo tirannico del tutto simile a quello di Atlantide e dell'impero persiano, come, del resto, non avevano esitato ad ammettere né il suo leader più carismatico, Pericle, il quale aveva definito il suo potere come una *tyrannis* che “è ingiusto forse conservare, ma pericoloso perdere” (Tucidide, II, 63, 2), né uno dei suoi acerrimi nemici, il generale siracusano Ermocrate, protagonista del *Timeo* e del *Crizia*, che, in maniera significativa, aveva chiamato Atene la “nuova Persia” (cfr. Tucidide VI, 76, 3-4).

Atene, infatti, a causa della mancanza di discernimento da parte della classe dirigente del V secolo (cfr. *Gorg.* 515 d sgg.), dopo le guerre persiane, si era trasformata in una superpotenza marittima, caratterizzata da una struttura urbanistica finalizzata all'attacco e alla difesa attraverso il mare (cfr. Tucidide II, 13-14) del tutto simile a quella di Atlantide (cfr. 115 c sgg.) (180). I più importanti uomini politici del V secolo - Pericle, Cimone, Milziade e Temistocle (cfr. 515 d) -, infatti, invece che preoccuparsi di rendere migliori i cittadini (cfr. *beltious epoiei tous politas*, 515 d), si erano diffusamente impegnati a procurare (*ekporizein*) alla città navi (*naus*), mura (*teiche*), arsenali (*neoria*, 517 c) e, senza temperanza e senza giustizia (*aneu soprodynes kai dikaiosynes*), a riempirla (*empeplekasi*) di porti (*limenon*) e di tributi (*phoron*, 519 a), rendendo così Atene una vera e propria potenza navale (*thalassokratia*).

Costretta ad annettere sempre nuovi territori per far fronte alle enormi spese che la politica imperialistica determinava e a prendere parte a sanguinose campagne militari, essa si era così trasformata in una *tyrannis* invisa sia a tante *poleis* del Mediterraneo, sia a molti dei suoi più eccellenti abitanti (181). Essa, infatti, architettonicamente ed economicamente sempre più ricca, ma spiritualmente sempre più povera a causa della libertà senza limiti (*panteles eleutheria*) e del gusto di prevaricare ogni regola (*paranomía*) che aveva pervaso i suoi abitanti (cfr. *Leg.* III, 701 a-c), in modo del tutto opposto all'antica Atene e similmente ad Atlantide, aveva iniziato un graduale processo di decadenza etica e politica (182) che, dalla gloriosa vittoria nelle guerre persiane, l'aveva portata all'inaspettato insuccesso della spedizione in Sicilia (413 a.C.), all'umiliante sconfitta nella guerra del Peloponneso (183) (404 a.C.) e alla inusitata violenza dei due *golpe* oligarchici (411, 404 a.C.), il secondo dei quali aveva visto come protagonista lo stesso Crizia (cfr. *Menex.* 242 e sgg.). Egli, infatti, oligarca e leader dei cosiddetti Trenta Tiranni, dopo aver rovesciato il governo democratico e preso il potere, si era macchiato di innumerevoli e orrendi delitti (cfr. *Epistola VII* 324 c-d; Lisia, *Contro Eratostene* 5 sgg.) (184), contribuendo ulteriormente a peggiorare la condizione già precaria dell'Atene di fine V secolo e portandola poi a compiere il più ingiusto di tutti i suoi atti: la condanna a morte e l'uccisione di Socrate (399 a.C.), “l'uomo senza dubbio più giusto (*dikaiotaton*) del suo tempo” (cfr. *Epist.* VII, 324 e sgg.) (185).

Per tutti questi motivi, l'Atene dei tempi di Platone, oltre che del tutto lontana dalla prosperità e dalla virtù dell'antica Atene - e, dunque, anche di *kallipolis* -, si dimostra anche affetta da una grave malattia etica e politica e, pertanto, più che mai bisognosa di essere al più presto sottoposta ad una terapia che, anche se non la migliore in senso assoluto, sia immediatamente praticabile ed efficace, pena la sua stessa scomparsa, sulla falsariga di quanto era avvenuto alla città di Atlantide. Quest'ultima, infatti, a causa di una serie di "immensi terremoti e cataclismi (*seismon exaision kai kataklysmos*)" che avevano tragicamente colpito il genere umano, nel volgere di un giorno e di una notte, era scomparsa per sempre inabissandosi nel mare (*Tim.* 25 d; *Criti.* 108 e – 109 a).

L'antica e gloriosa Atene, al contrario, sebbene anch'essa drammaticamente colpita da questa catastrofe, non era stata completamente annientata, dal momento che alcuni uomini – lo *spermatos bracheos* di *Tim.* 23 b -, erano riusciti a salvarsi, diventando così non solo i più eccellenti testimoni della validità e della realizzabilità di *kallipolis*, ma anche i futuri protagonisti della rinascita tecnica, morale e politica dell'umanità stessa (cfr. *Leg.* III, 677 a sgg.).

5. Una nuova immagine dell'origine del genere umano e dell'età dell'oro: il III e il IV libro delle *Leggi*

Nel III libro delle *Leggi*, prima di intraprendere il discorso sulla miglior forma costituzionale da attribuire alla nuova *polis* che i tre protagonisti del dialogo si stanno accingendo a "fondare attraverso il discorso", Platone ritorna ad interrogarsi sulla situazione originaria del genere umano e sulle modalità attraverso le quali esso è giunto alle odierne forme di organizzazione politiche e sociali. Egli, in particolare, riprendendo la teoria delle cicliche catastrofi naturali delineata nel *Politico* e nel *Crizia*, analizza in maniera approfondita l'ipotesi della scomparsa di tutte le conoscenze e di tutti gli strumenti tecnici a causa di uno straordinario diluvio, al quale solo un ristretto numero di pastori era riuscito a sopravvivere.

La condizione di questi pochi superstiti, tuttavia, non era così drammatica e precaria come quella descritta da Platone nel *Politico* e nel *Protagora*; essi, infatti, benché in possesso di un numero limitato di risorse, erano in grado di procurarsi il necessario per vivere senza troppe difficoltà, colmando la loro povertà tecnica e materiale grazie alla loro eccezionale virtù che, a differenza degli uomini attuali, li aveva resi non solo spontaneamente socievoli, ma anche in perfetta armonia con gli dei.

Essi, proprio sulla base del loro rispetto per i dogmi della religione, nel contesto di un'opera dal forte carattere teologico come le *Leggi*, diventano così modello di virtù per tutti i cittadini della nuova città, così come, allo stesso modo, il governo che la divinità in un tempo antichissimo – l'età di Crono – aveva realizzato nel mondo umano, nel libro IV diventa il paradigma stesso a cui il legislatore, sulla base della sua superiore conoscenza teologica e astronomica, deve assolutamente fare riferimento nella delineazione della nuova forma costituzionale.

5.1 Il prologo alla fondazione della colonia cretese: il libro III

Un anonimo personaggio proveniente da Atene (186), lo spartano Megillo e il cretese Clinia, nelle *Leggi*, si incontrano sulla via che da Cnosso porta alla grotta (*antron*) del monte Ida (I, 625 b), luogo sacro (*hieron*) e meta di pellegrinaggio dove, secondo la tradizione mitologica, Rea aveva nascosto il figlio Zeus appena nato per evitare che il padre Crono lo uccidesse, in quanto a conoscenza del fatto che proprio uno dei suoi figli lo avrebbe spodestato (cfr., in particolare, Esiodo, *Teogonia*, vv. 477 sgg.). L'Ateniese, l'assoluto protagonista delle *Leggi* (187), considerando la lunghezza del tragitto, la loro età ormai avanzata e la calura quasi insopportabile, propone a Clinia e a Megillo di effettuare frequenti soste nelle zone d'ombra ai margini della strada (625 b) e di intraprendere insieme ad essi un'importante discussione (*diatribe*) "intorno alla costituzione delle città e alle leggi (*peri te politeias kai nomon*, 625 a)".

L'Ateniese, ancor prima di dare inizio a questa indagine, si compiace della presenza di due persone accorte e competenti come Clinia e Megillo (cfr. anche III, 702 b-c), convinto che essi, a motivo della loro eccellente provenienza ed educazione, sapranno portare un determinante contributo nella discussione intorno alle *politeiai* e ai *nomoi*; essi, infatti, formati da prestigiose consuetudini e leggi (cfr. *ethesi tethraphthe nomikois*, I, 625 a) quali quelle di Creta e di Sparta, rappresentano due importanti e antichissime tradizioni costituzionali che, unanimemente fatte risalire a due figure mitiche e semi-divine come Minosse e Licurgo (cfr. 630 d; 632 d), ad Atene come in altre città greche erano oggetto di apprezzamento da parte di molti intellettuali (cfr. 631 b; *Minosse* 318 c-d). La *politeia* cretese, infatti, secondo la tradizione mitologica donata da Zeus al figlio Minosse - ottimo sovrano e uomo giustissimo (cfr. Omero, *Odissea*, XI, 568-71; XIX, vv. 178-79; Esiodo, fr. 103 Rzach) - proprio nell'antro ai piedi del monte Ida (cfr. *Minosse*, 319 e), rappresentava un eccellente modello legislativo per tutti i greci (188) e, in particolare, per gli spartani che, nonostante il loro proverbiale "orgoglio nazionale", facevano derivare la loro stessa costituzione da quella cretese (cfr. Erodoto, *Storie*, I 65, Senofonte, *Costituzione degli Spartani*, V, 2 e, *Minosse*, 318 c sgg.). La costituzione spartana, invece, secondo il mito donata da Apollo a Licurgo (cfr. Senofonte, I; Erodoto, I, 65; *Leg.* I, 632 d) garanzia non solo di coesione interna, ma anche di stabilità delle istituzioni, tra la fine del V e l'inizio del IV secolo aveva trovato un consistente numero di ammiratori nella stessa Atene che, come dimostrano la *Costituzione di Sparta* di Crizia e quella di Senofonte, idealizzava sia il suo programma educativo (*agoge*), sia la sua stessa forma di governo (*eunomia*) (189).

Proprio partendo dall'analisi della *politeia* cretese e di quella spartana, l'Ateniese invita così Clinia e Megillo a riflettere in maniera generale sulle leggi e sulle costituzioni e, in particolare, ad interrogarsi sulle finalità che queste devono perseguire, individuando il loro *telos* nel raggiungimento e nel mantenimento della pace e della concordia civile (*eirene pros allelous ama kai philophrosyne*) per quanto riguarda le città (628 c) e della pienezza della virtù (*sympasa arete*) per quanto riguarda i cittadini (630 b sgg.).

La discussione intorno alle modalità attraverso cui le diverse costituzioni possono raggiungere queste finalità (libri I-II), del resto, al di là della sua indiscutibile rilevanza teorica, si rivela anche particolarmente utile in vista del compito istituzionale che l'Ateniese stesso si sta accingendo a svolgere; egli, infatti, nella parte finale del libro III, rivela di aver ricevuto dagli abitanti di Cnosso l'incarico,

insieme ad altre nove persone, di redigere la costituzione (*nomous tithesthai*) di una nuova colonia che i cretesi hanno intenzione di fondare (*apoikian poiesasthai*), inserendo “leggi patrie, nella misura in cui ci soddisfano, oppure anche quelle leggi straniere che ci sembrano migliori (*beltious*) senza troppo badare al fatto che non siano nostre” (III, 702 c).

Egli, a questo proposito, sottolineando la casuale (cfr. *kata tychen*, 702 b) conformità del discorso intrapreso all’incarico costituzionale da lui stesso ricevuto, in modo del tutto analogo a quanto aveva fatto Socrate nella *Repubblica* (cfr., ad esempio, l’*oikizomene polei* di III, 403 b), invita così Clinia e Megillo a collaborare con lui nella fondazione teorica di una città (cfr. *to logo systesometha polin*), quasi costruendola dalle fondamenta (*hoion ex arches katoikizontes*, 702 d; ma cfr. anche il *logo katoikizein ten polin* di 702 e; il *dianoethenai ten polin* di 704 a); “in questo modo, infatti, noi avremo l’opportunità di approfondire l’oggetto della nostra ricerca ed io, da parte mia, avrò la possibilità di sfruttare la struttura politica che uscirà dalla nostra indagine per la città che sono in procinto di costruire (*eis ten mellousan polin taute te systasei*, 702 d)”.

L’Ateniese, Clinia e Megillo, tuttavia, prima di cimentarsi nella delineazione della miglior forma di *politeia* possibile - seconda in quanto a valore solo alla *kallipolis* della *Repubblica* (cfr. V, 739 a sgg.) -, ritengono opportuno condurre un’indagine critica sia su alcune delle più importanti forme costituzionali del passato - a partire da quella di Troia (III, 682 b sgg.) fino ad arrivare a quella dell’Atene democratica di inizio IV secolo (700 d sgg.) -, sia sul rispettivo modo di vita degli abitanti di queste *poleis* (190). Essi, in questo modo, seguendo “l’evoluzione delle città sia quando progrediscono nel senso della virtù, sia quando regrediscono nella direzione del vizio” (676 a, ma cfr. anche 686 b-c), intendono comprendere quali caratteristiche una buona costituzione debba possedere - libertà (*eleutheria*), concordia civile (*philia*), intelligenza (*nous*, 693 d; 701 d) - e quali, al contrario, evitare - ignoranza (*amathia*, 688 e) eccesso di libertà (*pasa eleutheria*) e di dispotismo (*pasa bouleia*, 698 a-b; 699 e; 701 e) -, al fine di garantire non solo la prosperità della città (cfr. l’*eudaimona polin* di 683 b), ma anche il benessere dei suoi abitanti. L’Ateniese stesso, infatti, nella parte finale del libro III, riassumendo i risultati raggiunti dall’analisi delle *politeiai* del passato, afferma: “Orbene, questi temi sono stati dibattuti per stabilire a che condizioni una città possa essere amministrata nella maniera più perfetta e, nell’ambito della sfera privata (*idia*), come un singolo cittadino possa condurre la miglior vita possibile (702 a-b)”. (191)

Il modo di vita e l’assetto politico attuali, tuttavia, al di là del loro rapporto con le *politeiai* del recente passato, si rivelano essere il prodotto di un lunghissimo e graduale (cfr. *kata smikron en pampollo tini chrono*, 678 b; ma cfr. anche 683 a) “processo storico” che, dalla condizione originaria del genere umano (677 e) attraverso il patriarcato (*dynasteia*, 680 b sgg.), la *polis* aristocratica (680 e sgg.), lo Stato monarchico (681 d sgg.), la monarchia assoluta (694 a sgg.) e la *politeia* democratica (698 a sgg.), ha portato alle forme costituzionali del IV secolo (192) (cfr. 678 a-b). Pertanto, ancor prima di indagare sul recente passato, è necessario interrogarsi sulla primigenia situazione dell’umanità e sulle modalità attraverso le quali gli uomini sono giunti all’attuale stadio (678 b) di sviluppo tecnico, culturale e politico.

Platone, in questo modo, anche nelle *Leggi*, nell'ultimo dei suoi dialoghi (193), torna a prendere in considerazione la problematica della *Kulturgeschichte*, offrendo un quadro, per molti aspetti, simile a quello prospettato dalle altre sue opere prese in considerazione (*Politico*, *Protagora*, *Repubblica*, *Timeo*, *Crizia*), ma con anche qualche differenza di non poco conto.

5.2 La nascita della *polis* e la difficoltà della sua indagine

Secondo l'Ateniese, un numero immenso ed incalcolabile (*apleton kai amechanon*, 676 b) di anni è trascorso dal momento in cui le città ebbero origine e gli uomini incominciarono a vivere nelle comunità politiche (*anthropoi politeuomenoi*, 676 b). Nell'intervallo di tempo che separa questo fondamentale momento della "storia" del genere umano dall'epoca attuale, infatti, "migliaia e migliaia (*myriai epi myriais*) furono le *poleis* che vennero alla luce (*gegonasi*) e altrettante, neppure una di meno, quelle che si dissolsero (*ephtharmenai*). E non hanno forse avuto più volte e in più luoghi tutte le possibili costituzioni, diventando da piccole grandi e da grandi piccole, peggiori da migliori che erano, e da peggiori migliori? (194)" (676 b-c).

Pertanto, a causa del lunghissimo periodo di tempo trascorso e delle innumerevoli trasformazioni (*apo chronou mekous te kai apeirias kai ton metabolon*, 676 a-b) a cui le diverse *politeiai* sono state soggette, risulta molto difficile ricostruire le originarie modalità che determinarono la nascita (*gegonenai*, 676 a) delle *poleis* (195); disperso nella "notte dei tempi", il ricordo del processo che ha portato alla loro origine, infatti, è quasi completamente svanito, a causa soprattutto di quelle terribili distruzioni (*phthoras*) - inondazioni (*kataklysmois*), malattie (*nosois*) ed altre ancora (*allois pollois*), cfr. 677 a) - che, in occasione dei mutamenti cosmici di cui parla il *Politico* (cfr. 270 c) e che qui sono ricordati dal *metabolon* di 676 b, periodicamente colpiscono l'umanità, riducendo il genere umano ad un esiguo numero di individui (*brachy ti ton anthropon genos*, 677 a; cfr. anche lo *spermatos bracheos* di *Tim.* 23 b) e cancellando ogni memoria del passato (cfr. *Pol.* 270 c sgg.; *Timeo* 22 c sgg.; *Crizia* 109 d sgg.).

A causa di tutti questi fattori, pertanto, risulta impossibile ricostruire oggettivamente il processo che, dalla condizione originaria dell'umanità, ha portato alla nascita delle città (*ten proten politeion genesin*, 676 e), ma ci si deve accontentare di una conoscenza solo approssimativa di tali eventi (cfr. *pithanon* di 677 a; *eikos* di 677 b, ma anche 691 d) - in particolare di quelli immediatamente successivi ai vari cataclismi -, affidandosi così nuovamente alle straordinarie potenzialità evocative e descrittive del *mythos*: "Proseguiamo allora nell'esposizione di questo mito che ora prende la nostra attenzione, perché ho l'impressione che da esso verranno altre indicazioni utili per il nostro progetto di ricerca (682 a, ma cfr. anche 680 d; 683 d)".

L'ipotesi stessa della ciclica distruzione del genere umano da parte di terribili catastrofi (*pollas anthropon phthoras*, 677 a), del resto, non può essere direttamente verificata, ma deve essere accolta come un postulato della cui validità sono garanti quegli antichi racconti (*palaioi logoi*) che, sopravvissuti nel tempo e giunti fino a noi, descrivono in maniera verosimile (*aletheian echein tina*, 677 a) quei tragici avvenimenti. Strutturalmente impossibile, inoltre, è anche l'esame dettagliato di tutte le migliaia di catastrofi che si sono verificate nei secoli

e delle importanti conseguenze che ciascuna di esse ha determinato per il genere umano; molto più semplice e vantaggioso, al contrario, adottando un processo di riduzione analitica simile a quello che Socrate aveva utilizzato nella *Repubblica* (II, 369 b-c), è prendere in considerazione solo uno dei tanti cataclismi (cfr. 677 a) che hanno avuto luogo e, servendosene come di un modello matematico e ipotizzando che anche in occasione delle altre catastrofi si siano verificati eventi del tutto simili, partire da esso per ricostruire in maniera ragionevole le condizioni e il comportamento di quei pochi superstiti.

Platone, del resto, già nel *Timeo*, aveva messo in atto una strategia di semplificazione di questo genere, non prendendo in considerazione tutte le catastrofi naturali (come ad es. terremoti, epidemie etc.) che nell'arco dei secoli si erano abbattute sul genere umano, ma soltanto le due più rilevanti e ricorrenti: le distruzioni causate dal fuoco (*pyri*) e dall'acqua (*hydati*, cfr. *Tim.* 22 c sgg.). Qui nelle *Leggi* poi, così come già nel *Crizia* (109 d sgg.), Platone compie un ulteriore passo in avanti, decidendo di non sviluppare ulteriormente anche il discorso su quelle deflagrazioni che, in occasione della deviazione (*parallaxis*) del moto dei corpi celesti (cfr. *Pol.* 269 b sgg.; *Tim.* 22 d), provocano la combustione delle regioni terrestri e la morte di tutti coloro che abitano sui monti o nei luoghi alti e aridi (*Tim.* 22 d). Egli, al contrario, decide qui di considerare solamente il secondo tipo di cataclismi di cui parla il *Timeo*, quelli cioè provocati dalle inondazioni e dai diluvi (cfr. *kataklysmo*, 677 a) che, contrariamente a quanto accade in occasione delle distruzioni provocate dal fuoco, colpiscono le città ubicate nelle pianure e sulle sponde del mare (677 c), risparmiando solamente i pastori e i mandriani che abitano sui monti o che in questi luoghi riescono a rifugiarsi (cfr. *Tim.* 22 d-e; *Criti.* 109 d): “Possiamo ipotizzare (cfr. *dianoethentes*, 677 a) che i sopravvissuti fossero dei pastori d'alta montagna che trovarono scampo sulle vette dei monti (*en koryphais*) e che per questo furono destinati a diventare fiammelle dell'umanità (*smikra zopyra tou ton anthropon genous*, 677 b)”.

Come si deve dunque pensare che fossero organizzati questi pochi superstiti scampati (*periphygontes*, 677 a) all'impeto delle inondazioni? Che tipo di vita essi conducevano? Quali espedienti avevano adottato per garantire la propria sopravvivenza?

5.3 Le forme di organizzazione messe in atto dai sopravvissuti al diluvio

Coerentemente all'ipotesi del diluvio, bisogna immaginare che i pochi superstiti si fossero trovati di fronte un paesaggio avvilente, caratterizzato dalla presenza di deserti sconfinati (*ges aphthonou*), pieni di carcasse di animali di ogni genere (677 e). Immersi in un paesaggio dai tratti apocalittici e spettrali ben diverso da quello idilliaco dell'età dell'oro, essi vivevano in una condizione contraddistinta non solo da un'immensa e paurosa solitudine, ma anche dalla dimenticanza di tutte quelle arti (cfr. *ton allon apeirous einai technon*, 677 b) e di tutte quelle scoperte tecniche (*ti technes*) che il genere umano aveva conquistato a prezzo di grandi fatiche (677 c).

Tutte le più importanti nozioni tecniche, infatti, in linea con quanto riporta la tradizione mitologica, non erano in possesso del genere umano già dai suoi primordi (677 c), ma vennero scoperte in modo graduale nei tempi successivi e poi, a causa dell'infinito ripetersi delle catastrofi naturali, di nuovo perse e di

nuovo riportate alla luce dall'uomo per migliaia di volte (196) (*myriakis*, 677 d). Invenzioni come quelle di Dedalo, Orfeo, Palamede, Marsia, Olimpo, Anfione (677 d) ed Epimenide (197) (677 e), infatti, ben lungi dall'essere state fatte in un tempo antichissimo, risalgono tutte ad un periodo relativamente recente, se è vero che esse, secondo quanto afferma la tradizione, non datano più di mille o duemila anni (677 d).

Scoperte quali la musica (677 d), le lettere, l'architettura, del resto, rivolte più al diletto e alla decorazione che alla produzione dei mezzi necessari alla conservazione del genere umano, del tutto in linea con le indicazioni del *Crizia* (109 d sgg.), non avrebbero potuto trovare spazio nella vita di uomini interamente dediti a procurarsi le risorse necessarie alla sopravvivenza quali erano i pochi superstiti al diluvio. Per questo stesso motivo, infatti, invenzioni come la musica, la pittura, la poesia non avevano trovato posto all'interno di una comunità interamente finalizzata al soddisfacimento dei bisogni primari come l'*anankaiotatē polis* della *Repubblica* (cfr. II, 369 b sgg.) o come la prima forma comunitaria descritta da Democrito (cfr. Diodoro, 2,16.1); discipline ed attività di questo genere, infatti, sono destinate a fare la loro apparizione solamente in tempi più recenti, all'interno di quelle città che, come la *polis tryphosa* della *Repubblica* (II, 372 e sgg.), sono in grado di provvedere in maniera stabile alla *trophe* dei loro abitanti.

Del tutto lontana da queste condizioni, invece, è la situazione di quei pochi superstiti di cui parlano le *Leggi*; essi, infatti, oltre ad essere completamente ignari di tutte le invenzioni di cui si è detto, a causa del diluvio avevano perduto anche tutti gli strumenti tecnici (677 c) o, nella migliore delle ipotesi, “se pure un qualche strumento sui monti si era salvato, consumandosi con l'uso, in breve era diventato inservibile, senza la possibilità di essere sostituito” (678 d). Questi uomini, infatti, non erano in grado né di produrre né di riparare gli *organa* utili alla vita quotidiana (678 e), dal momento che non erano ancora in possesso di una tecnica fondamentale quale quella della fusione dei metalli (678 d); tutti i metalli (*panta ta metalleia*), del resto, ferro (*sideros*) e bronzo (*chalkos*) compresi, “erano scomparsi, confusi in una specie di magma (*syncechymena*) che rendeva difficile estrarli in maniera pura (*anakathairesthai*), tenuto anche conto dell'esigua disponibilità di alberi da taglio (*druotomias spanin*, 678 c-d)”.

Ma allora, se queste erano le condizioni di quei pochi superstiti al diluvio, in che modo potevano essi sopravvivere, sprovvisti com'erano degli strumenti e delle tecniche più importanti? Quale genere di risorse avevano a loro disposizione per assicurare la propria conservazione?

L'Ateniense, in modo abbastanza sorprendente, afferma che quegli uomini non avevano grossi problemi nel procurarsi i mezzi necessari alla propria sopravvivenza (198). Da quei pochi buoi e capre che per puro caso erano scampati al diluvio, essi, infatti, nei momenti immediatamente successivi alla catastrofe, avevano tratto il necessario per sopravvivere (677 e – 678 a). Sfruttando la preziosa presenza di questi animali unitamente a quella di numerosi luoghi adatti al pascolo (*nomes ouk spanis*), essi si erano così presi cura dell'allevamento di questi armenti, facendo del latte e della carne che essi offrivano in abbondanza la loro principale fonte di sostentamento (*to pleiston diezōn*, 679 a) (199). Oltre ad avvalersi di questa fondamentale risorsa poi, essi erano anche in grado di andare a

caccia (*thereuontes*), procurandosi così cibo non solo qualitativamente ottimo, ma anche quantitativamente abbandonante (679 a) (200).

Quei pochi superstiti, inoltre, non erano del tutto privi di mezzi, ma, in una condizione del tutto simile a quella descritta nel *Protagora* a seguito dell'intervento di Prometeo (cfr. *Prot.* 322 a), essi potevano ampiamente disporre di vestiti (*ampechones*), coperte (*stromnes*), abitazioni (*oikeseon*), stoviglie da cucina e vasi (201) (*skeuon empyron te kai apyron*, 678 a). Essi, infatti, sebbene del tutto ignari della tecnica della fusione dei metalli e di quella della coltivazione della terra, possedevano l'arte della tessitura (*plektikai*) e della lavorazione della ceramica (*plastikai*), dal momento che un'imprescritta divinità (202), comportandosi in modo simile a Prometeo, Atena ed Efesto (cfr. *Pol.* 274 c sgg.; *Prot.* 321 c sgg.; *Tim.* 24 c sgg.; *Criti.* 109 b sgg.), aveva donato loro queste tecniche, procurando così al genere umano le risorse necessarie sia a superare i momenti critici (*aporian*) determinati dalla catastrofi, sia a continuare il proprio processo di crescita e di sviluppo (679 a-b).

La situazione originaria del genere umano, pertanto, contrariamente a quanto ci si potrebbe aspettare, non era poi così precaria e drammatica come quella descritta dal *Politico* (274 b-c) e dal *Protagora* (321 c; 322 b-c); l'umanità, infatti, secondo il quadro delineato dall'Ateniense, benché inevitabilmente ridotta a poche unità, non aveva mai corso un vero e proprio pericolo di estinzione, né a causa degli assalti degli altri animali, né a causa dei conflitti che tra gli uomini stessi erano sorti. I pochi superstiti al diluvio, infatti, dal momento che possedevano da subito tutte le risorse necessarie alla loro conservazione e poiché “non erano del tutto poveri (*penetes*) e la povertà non li aveva ancora resi ostili gli uni agli altri (679 b)”, non avevano dato vita a quella universale dinamica conflittuale che Glaucone, nella *Repubblica* (cfr. II, 358 e sgg.), aveva indicato come la condizione naturale del genere umano.

Tali uomini, infatti, dal momento che il cibo non costituiva motivo di contesa, similmente agli abitanti della *prote polis* descritta da Socrate nella *Repubblica* (cfr. *l'hedeos synontes allelois* di II, 372 b), erano legati fra loro da affetto e da amicizia (*egapon kai ephilophronounto allelous*, 678 e); essi, inoltre, benché il ricordo dell'alluvione incutesse ancora in loro la paura (*phobos*) di scendere dai luoghi elevati verso le pianure, erano divenuti particolarmente desiderosi di incontrarsi (678 c). A quel tempo, infatti, a causa della scarsità stessa di uomini (*dia oligoteta*) e della perdita di tutti i mezzi di trasporto, c'erano talmente poche opportunità di associarsi (*symmisgein allelois*) che quei loro sporadici incontri diventavano ancora più piacevoli (678 c).

Né troppo poveri (*penetes*) - perché in possesso di tutte le risorse vitali -, né troppo ricchi (*plousioi*) - perché privi di oro e di argento -, essi, inoltre, non conoscevano alcuna forma di violenza (*hybris*) e di ingiustizia (*adikia*), né tra essi sorgeva alcun tipo di rivalità (*zeloi*) ed invidia (*phthonoi*, 679 b-c). A causa del diluvio, infatti, insieme alle arti e alle conoscenze tecniche, erano scomparse non solo tutte quante quelle “macchinazioni che gli uomini delle città escogitano gli uni ai danni degli altri, mossi dal desiderio di prevaricazione (*pleonexias*) e dall'ambizione (*philonikias*), ma anche tutte quante quelle altre malvagità (*kakourgemata*) che essi si arrecano l'un l'altro” (677 b).

In molti luoghi e durante quel periodo, pertanto, in modo del tutto simile a quanto era avvenuto nel corso dell'età di Crono (cfr. *Pol.* 271 e), non vi fu traccia né di

guerre (*polemos*) né di sedizioni (*stasis*, 678 e), di tutti quei grandi mali cioè che, tra la fine del V secolo e l'inizio del IV secolo, avevano arrecato gravi danni alle città greche e, in particolare, ad Atene.

5.4 L'assenza della politica e del sapere: un'altra "comunità di maiali"?

Coerentemente all'ipotesi del diluvio, bisogna anche pensare che i pochi superstiti, oltre agli strumenti (*organa*) e alle conoscenze tecniche (*technai*), avessero perduto anche "tutte le istituzioni politiche (*politikes*) e ogni forma di sapere (*sophias tinos eteras*, 677 c)"; è ragionevole ipotizzare, infatti, che essi avessero completamente perso ogni memoria delle città, delle costituzioni (*politeiai*) e di tutte le forme di legislazione (*nomoi*) che prima del diluvio caratterizzavano l'esistenza degli uomini (678 a).

Il loro numero esiguo, la relativa abbondanza dei beni a loro disposizione, la loro spontanea socievolezza, del resto, non rendevano necessaria (cfr. l'*out'edeonto* di 680 a) né la fondazione delle città né la nascita della legislazione. Essi, infatti, poiché non avevano grossi problemi nel procurarsi da sé tutte le risorse indispensabili alla propria sopravvivenza, non avevano bisogno di dare vita ad una "comunità di produzione e di scambio di beni" come l'*anankaiotate polis* della *Repubblica* (cfr. II, 369 b sgg.). In secondo luogo poi, dal momento che la loro condizione intermedia tra la povertà e la ricchezza garantiva l'eccellenza dei loro costumi (679 b), essi si comportavano naturalmente secondo giustizia, senza bisogno di alcuna imposizione esterna.

Costretti a lavorare per sfruttare al meglio quelle poche, ma preziose tecniche che avevano a disposizione (allevamento, caccia, tessitura etc.), quei pochi sopravvissuti, più che agli opulenti ed oziosi uomini dell'età di Crono (cfr. *Pol.* 271 e sgg.), assomigliano ai morigerati e operosi abitanti della *prote polis* della *Repubblica* (II, 372 a-d) o dell'antica Atene di cui parla il *Crizia* (100 c-d; 112 c-e). Essi, infatti, in modo del tutto simile a questi ultimi, benché ancora all'oscuro di ogni forma politica e legislativa, trascorrevano una vita serena all'insegna di quella *euetheia* (203) e di quel *metrios* (cfr. 679 c) che da sempre, nel mondo greco, erano sinonimo di virtù e di sapienza, del tutto all'oscuro, al contrario, di quella *hybris* e di quella *pleonexia* che caratterizzano gli uomini del giorno d'oggi (cfr. 677 b).

Essi, infatti, del tutto privi di oro, di argento e di qualsiasi altra ricchezza, non desideravano accumulare nuovi beni, ma si accontentavano di possedere le risorse strettamente necessarie alla loro sopravvivenza; inoltre, a causa della loro semplicità e bontà d'animo (cfr. l'*agathoi* di 679 c), non prendevano lontanamente in considerazione la possibilità né di ordire inganni gli uni a danno degli altri, né di pronunciare il falso; essi, al contrario, "ciò che sentivano definire come buono (*kala*) o cattivo (*aischra*) lo tenevano per vero e ad esso si conformavano, per il fatto che, a differenza di ciò che accade ai nostri giorni (*hosper ta nyn*), nessuno con malizia sospettava di poter essere ingannato (679 c)".

Questi uomini, pertanto, "pur essendo meno progrediti (*atechnoteroi*) di quelli che vissero prima del diluvio e di quelli che vivono attualmente e anche meno esperti (*amathesteroi*) in tutte le arti che si sarebbero formate (679 d)", sotto il profilo

della virtù, si dimostrano nettamente superiori agli uomini di oggi che, a causa del graduale processo di corruzione morale che li ha colpiti, sono arrivati non solo a non fidarsi più dei stessi loro simili, ma anche ad escogitare tutti i mezzi possibili per arrecare loro danno e ingiustizia (679 d-e). Benché maggiormente esperti delle arti che riguardano la guerra (*pros tas polemikas*), essi, tuttavia, non hanno imparato solo quelle tecniche che servono a combattere i nemici per terra e per mare, ma anche quelle che, all'interno della città, permettono di danneggiare gravemente, attraverso la parola e con i fatti (*logois ergois te*), i loro stessi concittadini, trascinandoli nei tribunali (*dikai*) e dando vita alle guerre civili (*staseis*, 679 d).

Essi, infatti, del tutto in linea con le osservazioni fatte da Glaucone e Adimanto nel II libro della *Repubblica* (II, 358 e sgg.), ritenendo l'ingiustizia più vantaggiosa, "più forte (*ischyroteron*), nobile (*eleutherioteron*), autorevole (*despotikoteron*) della giustizia" (cfr. *Resp.* I, 344 c), sembrano perfettamente a conoscenza non solo di tutti quei mezzi attraverso i quali danneggiare i loro stessi concittadini, ma anche di tutte quelle strategie - il ricorso alle congiure (*synomosiiai*), alle consorterie (*hetairiai*), all'abilità dei maestri di persuasione (*peithous didaskaloi*, 365 d) e alla violenza (*bia*, 361 b) - che permettono di commettere ingiustizie senza doverne pagare la pena.

Oltre a provare piacere nel procurare danno ai propri concittadini, a causa del loro *phthonos*, *hybris* e *pleonexia*, gli uomini attuali hanno anche perso ogni fiducia non solo nei loro stessi simili, ma - cosa ancor più grave - anche negli dèi. Mentre i pochi superstiti non osavano mettere in discussione né le parole degli uomini né i dogmi relativi agli dèi (*peri theon te kai anthropon ta legomena alethe nomizontes*, 679 c), gli uomini di oggi, al contrario, temendo di essere ingannati, non solo non prestano più fede ai discorsi dei propri simili, ma hanno anche perduto ogni forma di rispetto nei confronti degli dei e della religione.

Anche gli ateniesi, del resto, un tempo caratterizzati da costumi del tutto simili a quelli dei superstiti al diluvio o a quelli dei loro antichi progenitori di cui parla il *Crizia*, al tempo di Platone, come la parte finale del III libro lascia inequivocabilmente intendere, erano stati colpiti da un graduale processo di corruzione etica e politica che, dal fasto della vittoria nelle guerre persiane (490 e 480 a.C.), li aveva condotti all'umiliazione della sconfitta nella guerra del Peloponneso (404 a.C.). Essi, infatti, dopo aver dato prova di grande valore, ossequio alle leggi (*tois nomois douleusai*, 698 c; 699 c; 700 a), senso di reciproca amicizia (*sphodra philia*, 698 c; 699 c) e fiducia negli dei (cfr. 699 b) ai tempi delle guerre persiane, nel corso del V secolo erano degenerati, a causa della *hybris* e della *pleonexia* - che li aveva spinti a trasformare la città in una potenza marittima costantemente impegnata in sanguinose guerre (*polemoi*) - e a causa dell'*adikia* e dello *phthonos* - che per due volte (411, 404 a.C.) li aveva condotti alla guerra civile (*stasis*). Essi, infatti, caratterizzati da una libertà senza limite (*panteles eleutheria*, 698 a; 701 a, b) e dalla perdita di quel senso di riverenza (*aidos*, 698 b; 699 c; 701 a) che all'inizio del V secolo li aveva resi modello di virtù per tutti i greci, erano arrivati a rifiutarsi di obbedire non solo a propri genitori (*patros kai metros*), ma anche alle loro stesse leggi (701 b), non rispettando più i giuramenti fatti, dimenticandosi degli impegni sottoscritti e, cosa ancora più grave, disinteressandosi completamente degli dèi (*horkon kai pisteon kai to parapan theon me phrontizein*, 701 c) (204).

Per tutti questi motivi, pertanto, essi, benché in possesso di forme politiche e culturali all'avanguardia, sotto il profilo morale appaiono nettamente inferiori ai pochi superstiti al diluvio; contraddistinti non solo da una spontanea semplicità e bontà d'animo, ma anche da un indiscutibile rispetto per i dogmi della religione, infatti, quegli uomini e tutte "le molte generazioni (*pollai geneai*) che vissero in questo modo (679 d) [...] furono certamente non solo più morigerati (*euethesteroi*) e valorosi (*andreioteroi*), ma anche più temperanti (*sophonesteroi*) e giusti (*dikaioteroi*, 679 e)".

Sebbene all'oscuro, oltre naturalmente dei grandi mali, anche di quei grandi beni che oggi le città offrono (678 b), la loro indole e il loro modo di vita sono apertamente elogiati dall'Ateniese che, nonostante essi - a causa dei tempi in cui vissero - non abbiano potuto raggiungere un'esperienza completa della virtù e del vizio (*teleous pros areten e pros kakian*, 678 b), non li descrive utilizzando quei termini ambigui che lo Straniero di Elea aveva riservato agli uomini dell'età dell'oro (cfr. *Pol.* 272 b-d). I pochi sopravvissuti al diluvio, infatti, sebbene privi di quella *sophia* che - insieme alla *dikaiosyne*, alla *sophrosyne* e all'*andreia* (III, 679 e) - costituisce la virtù (*arete*) nella sua pienezza (I, 629 b), a differenza degli abitanti della *prote polis* della *Repubblica*, non sono definiti ironicamente una "comunità di maiali" (cfr. II, 372 d), ma il ritratto che di essi l'Ateniese offre è totalmente positivo.

La presenza o l'assenza della dimensione culturale e, in modo particolare, della filosofia, del resto, criterio discriminante per il giudizio sul valore degli uomini dell'età di Crono e degli abitanti della *prote polis*, qui nelle *Leggi* non costituisce più un elemento così decisivo (205), mentre, al contrario, diventano fondamentali il rispetto dei dogmi della religione e la fede negli dèi, qualità che, del tutto trascurate dagli uomini che vivono attualmente, contraddistinguevano senza alcun dubbio l'esistenza di quei pochi superstiti al diluvio.

Come si può spiegare questo significativo mutamento di prospettiva da parte di Platone? Per quale motivo la religione riveste un ruolo così importante nelle *Leggi*?

Per dare una risposta soddisfacente a questi interrogativi si rende necessario analizzare nei dettagli il nuovo quadro teorico che Platone delinea nelle *Leggi*, focalizzando l'attenzione sul fondamento teocratico che egli assegna all'ordine etico-politico della colonia cretese.

5.5 L'importanza della religione e la difesa dei dogmi tradizionali

La religione, che nella *Repubblica* rivestiva un ruolo solamente marginale, nelle *Leggi*, come il loro *incipit* preannuncia (cfr. I, 624 a), diventa il fondamento stesso del nuovo ordine politico della colonia cretese (206). Nella *Repubblica*, infatti, la validità dell'assetto sociale, etico e politico di *kallipolis* era stata dimostrata da Platone in maniera del tutto autonoma rispetto ai tradizionali dettami della religione greca, facendo riferimento unicamente alla conoscenza noetica di quei paradigmi metafisici rappresentati dalle idee e dal Bene. La religione tradizionale, del resto, sottoposta ad una penetrante critica da parte di Adimanto (*Resp.* II, 364 b sgg.), si era rivelata del tutto incapace sia di offrire un'adeguata protezione all'obbligo morale della giustizia sia di dimostrare la sua auspicabilità. Platone, pertanto, al fine di confermare la validità dell'orizzonte dei

valori legati alla *dikaiosyne* - insieme di valori su cui la *kallipolis* della *Repubblica* è interamente fondata -, era stato costretto a mettere da parte tutte quelle argomentazioni di carattere religioso che esortano alla giustizia e a dimostrare la sua desiderabilità in maniera autonoma (cfr., ad esempio il *lanthanon theous* di II, 366 e; 367 e), facendo riferimento solamente alla struttura psichica che caratterizza tutti gli uomini (IV, 444 d-e).

Procedendo in questo modo, pur non sottovalutando la capacità del discorso religioso di determinare la condotta degli uomini (207), Platone aveva costruito uno stato essenzialmente “laico”, basato interamente sulla conoscenza del mondo delle Idee e perfettamente capace di realizzare la virtù e la felicità dei suoi abitanti senza bisogno di fare riferimento alle tradizionali prescrizioni della teologia greca. Nelle *Leggi*, al contrario, la religione e i suoi dogmi non solo tornano a svolgere la loro tradizionale funzione di protezione degli obblighi morali, ma, “migliore e più bello di tutti i proemi alle leggi” (*apanton ton nomon kalliston te kai ariston proomion*, X, 887 b-c), diventano anche il fondamento dell’ordine politico della *polis* cretese (208).

La conoscenza delle idee e del Bene, infatti, sapere che nella *Repubblica* legittimava sia la validità della nuova organizzazione statale sia il diritto-dovere del filosofo ad assumere il governo della *polis*, nelle *Leggi* non trova quasi mai spazio (209); qui, infatti, la condizione necessaria per l’accesso ai ruoli di comando all’interno della *polis* e per la strutturazione di un nuovo ordine socio-politico non sembra tanto il possesso della *sophia* dialettico-matematica dei *philosophoi*, quanto quello di un sapere di tipo teologico e astronomico, non certo teoricamente superiore a quello filosofico, ma senza dubbio più fruibile in vista della realizzazione di un sistema di carattere teocratico quale quello della nuova colonia cretese.

Già nel *Timeo*, del resto, Platone, descrivendo la struttura sociale dell’antica Atene - proiezione in un lontano passato della stessa *kallipolis* -, aveva sostituito il gruppo dei re-filosofi della *Repubblica* con un non meglio precisato *hiereon genos* (*Tim.* 24 a), probabilmente il prototipo di quella casta burocratico-sacerdotale che, nelle *Leggi*, è chiamata a svolgere tutti i più importanti incarichi istituzionali. Nella parte finale di quest’opera, infatti, Platone, senza mai negare l’inscindibile nesso fra sapere e potere, presenta un nuovo organo direttivo - il Consiglio Notturmo (210) - che, nell’ambito della nuova *polis*, è chiamato ad esercitare tutte quelle funzioni che nella *kallipolis* erano svolte dai re-filosofi, come ad esempio la salvaguardia delle leggi e della stabilità dello stato, il controllo del processo educativo etc. (cfr. *Leg.* XII, 951 d sgg.; 961 a sgg.). Esso, in linea con il nuovo orientamento di Platone, deve essere composto per una buona parte proprio da sacerdoti (951 d), individui dotati sì delle stesse qualità etiche dei governanti della *Repubblica*, ma non più caratterizzati tanto dal possesso di un sapere di tipo filosofico, quanto da una conoscenza di carattere teologico e astronomico (966 c sgg.).

L’astronomia, infatti, modello di sapere più antico e dotato di maggiore credibilità rispetto alla conoscenza filosofica, nelle *Leggi* così come nell’*Epinomide* (211), diventa la scienza suprema, dal momento che si occupa degli astri che, a motivo della loro eternità e dell’immutabile regolarità del loro movimento, secondo l’ultimo Platone, rappresentano vere e proprie divinità (cfr. *Tim.* 40 b; *Leg.* X, 886 d; 899 b sgg.; *Epinom.* 983 e sgg.; 986 a sgg.). Coloro che si dimostrano in grado di comprendere le loro orbite, le loro relazioni e la loro natura, pertanto, in quanto

capaci di decifrare l'ordine provvidenziale che le divinità astrali rappresentano e attuano nel mondo (cfr. *Leg.* VII, 821 a; XII, 966 c-d; 968 d – 969 a), sono chiamati ad esercitare le più alte cariche all'interno della *polis*, traendo dalle proprie conoscenze astronomiche le corrispondenti indicazioni in termini di condotta morale e politica.

In possesso di un grado superiore di istruzione (*akribestera paideia*), essi devono così prendersi cura non solo dell'applicazione delle leggi della nuova colonia, ma anche della punizione di tutti coloro che trasgrediscono tali *nomoi* (IX, 855 c) e, in particolare, in considerazione del fondamento religioso del nuovo ordine etico e politico, di coloro che, con le parole o con le azioni (*logois kai ergois*, X, 907 e; 909 d), mettono in discussione la validità dei tre fondamentali postulati della teologia greca (212) (cfr. X, 885 b; 907 b, ma anche *Epinom.* 980 d):

- a) gli dèi esistono;
- b) gli dèi si occupano del mondo e della vita degli uomini;
- c) le decisioni degli dèi non possono essere modificate dalle offerte e dai sacrifici da parte degli uomini.

Nella nuova colonia cretese, infatti, la negazione di uno di questi tre postulati non costituisce soltanto un affronto nei confronti della religione, ma anche un vero e proprio attacco all'ordine stesso su cui lo Stato si fonda (cfr. X, 909 b; 910 b); i crimini commessi contro la divinità, infatti, all'interno del nuovo codice penale che Platone delinea nella parte finale delle *Leggi* (213) - a partire cioè dal libro IX fino al libro XII -, risultano essere i reati più gravi in assoluto (X, 884 a; 907 d sgg.), poiché essi non violano soltanto una delle tante leggi della nuova città platonica, bensì il principio stesso su cui essa si fonda: “la divinità è per noi la misura di tutte le cose (*ho de theos hemin panton chrematon metron*, IV, 716 c)”, “detentrica del principio, del mezzo e della fine di tutti gli esseri” (*archen te kai teleuten kai mesa ton onton apanton echon*, 715 e – 716 a).

I governanti della nuova città, pertanto, servitori allo stesso tempo degli dèi e delle leggi (*hyperetai ton theon/tois nomois*, IV, 715 c), oltre ad impegnarsi in modo scrupoloso a persuadere i cittadini (X, 885 c sgg.) e, in particolare, i giovani (cfr. 888 a sgg.) della validità dei principi religiosi tradizionali (214), devono anche prendersi cura di punire in maniera esemplare chi si macchia di *asebeia*, tenendo conto sia del tipo di verità teologica violata sia dell'atteggiamento assunto dal trasgressore (215) (907 d sgg.). Quanti non sono intrinsecamente malvagi (*aneu kakes orges*) e possono essere ricondotti sulla retta via, infatti, saranno detenuti per un periodo di cinque anni in un'apposita casa di correzione - il *sophonisterion* - dove riceveranno una periodica visita da parte dei membri del Consiglio Notturmo, incaricati dell'importante compito di salvare le loro anime (*tes tes phyches soteria homilountes*, 909 a). Quanti, invece, sono subdoli e impostori (*eironikoi*, 908 e) - categoria nella quale secondo Platone rientrano sofisti (*sophistai*), tiranni (*tyrannoi*), maghi (*manganeutai*), demagoghi (*demegoroi*) e indovini (*manteis*) etc. (cfr. 908 d) - e “vanno plagiando l'anima di molti uomini, vantandosi di poter evocare gli spiriti dei morti e promettendo di influenzare gli dèi (*theous hypischnoumenoi peithein*) raggirandoli e catturandone la volontà con preghiere e sacrifici vari (909 b)”, dovranno passare tutta la loro vita in un carcere posto lontano dalla *polis* (*en to desmoterio*) senza poter avere alcun contatto con i cittadini e, una volta morti, il loro cadavere dovrà essere gettato oltre le mura della città e qui lasciato insepolto (*ataphon*, 909 c). Quanti, infine, ricorrono a

“forme di culto non legalmente autorizzate (909 d)”, “edificando templi ed altari (*hiera te kai bomous*) nelle case private (*en idias oikias*) nell’illusione di impietosire nel segreto delle loro abitazioni gli dèi con sacrifici e preghiere (*thysiais te kai euchais*, 910 b)”, dovranno senz’altro essere condannati alla pena capitale (216) (910 c-d).

L’idea di poter influenzare il giudizio degli dèi attraverso sacrifici e riti e, quindi, di potersi procurare la loro benevolenza anche dopo aver compiuto azioni ingiuste, del resto, sulla base della testimonianza di Adimanto (*Resp.* II, 364 b sgg.), era largamente diffusa ad Atene. Le opere stesse dei poeti genealogici (*genealogesanton poietai*), infatti, insieme alle pratiche rituali tradizionali, dimostravano come fosse possibile agire ingiustamente ed ottenere poi il perdono degli dèi, “piegandoli e attirandoli (*paragesthai*) attraverso sacrifici (*thysiais*), preghiere propiziatricie (*eucholais aganesi*) e offerte votive (*anathemasi*, 365 e)”; Omero stesso, del resto, nell’*Iliade*, sottolineando in maniera esplicita la possibilità da parte degli uomini di influenzare il giudizio degli dei, aveva affermato: “si lasciano placare perfino gli dèi/ e con sacrifici e amabili preghiere, con libagioni e il grasso delle vittime gli uomini li placano/ pregandoli, quando trasgrediscono la legge e commettono una colpa” (*Iliade* IX, vv. 497-501; *Resp.* II, 364 d-e).

Oltre alle opere dei poeti genealogici, nella Grecia del IV secolo erano largamente diffuse altre pratiche purificatrici che, sebbene estranee alla sfera della religiosità tradizionale, confermavano ulteriormente l’idea della possibilità di modificare il giudizio degli dèi. Nella stessa Atene, infatti, secondo le parole di Adimanto, operavano molti sacerdoti itineranti e indovini (*agyrtai te kai manteis*, 364 b, ma cfr. anche *Leg.* X, 885 d) che, veri e propri professionisti della purificazione, si dichiaravano in grado di assolvere dalle colpe dell’ingiustizia (*adikematon*) sia singoli individui (*idiotas*) che intere città (*poleis*), sia i vivi (*zosin*) che i morti (*teleutesasin*, 365 a). Essi, infatti, si dicevano capaci di persuadere i cittadini benestanti di aver ottenuto dagli dèi (*ek theon porizomene*), attraverso sacrifici (*thysiai*) ed incantesimi (*epoidai*), la capacità (*dynamis*) di eliminare gli effetti delle ingiustizie – commesse da loro stessi o dai loro antenati – mediante la celebrazione di appositi rituali (364 b-c). Essi stessi poi, oltre al potere di purificazione, si dichiaravano anche in grado di convincere (*peizontes*) gli dèi, mediante determinate evocazioni (*epagogais tisi*) e formule magiche (*katasdemoi*) (217), a nuocere (*blapsein*) - dietro tenue compenso - a chi il committente desiderasse (364 c), confermando così la possibilità di un utilizzo immoralistico della religione e delle pratiche ad essa connesse.

Lo stesso Adimanto, infatti, avvalendosi di tutte queste posizioni, aveva dimostrato non solo la possibilità, ma anche l’estrema vantaggiosità di commettere ingiustizie e, attraverso i riti purificatori e le offerte, di evitare il castigo da parte degli dèi: “se bisogna crederci dobbiamo commettere ingiustizie e fare sacrifici con i suoi proventi. Se saremo giusti sfuggiremo al castigo degli dèi, ma perderemo i guadagni derivanti dall’ingiustizia; se invece saremo ingiusti guadagneremo e, pur continuando a trasgredire le leggi e a commettere colpe, con preghiere persuaderemo gli dèi ad assolverci (*peithontes autous azemioi apallaxomen*, 365 e – 366 a; cfr. anche *Leg.* X, 906 b-c)”. Egli, in questo modo, del tutto in linea con le affermazioni di Trasimaco (*Resp.* I, 344 c) e Glaucone (II, 362 b-d), era arrivato a dimostrare la superiorità dell’ingiustizia rispetto alla

giustizia e, in maniera eticamente pericolosa, a invitare indirettamente i cittadini alla segreta trasgressione delle leggi: “Perché, dunque, preferire la giustizia all’ingiustizia somma (*megistes adikias*) se, acquistandola con una falsa apparenza di virtù, tutto ci andrà per il meglio in vita ed in morte da parte degli dèi (*para theois*) e da parte degli uomini (*para anthropois*), così come dicono le persone qualsiasi e gli individui più autorevoli?” (366 b, ma cfr. anche 365 a-b). Platone, per evitare un’ulteriore diffusione di questo tipo di idee, già nella *Repubblica*, ma soprattutto nelle *Leggi*, prende decisamente posizione contro tutte quelle figure che, a partire da Omero fino ad arrivare ai sacerdoti orfici, affermavano la possibilità di piegare la volontà degli dèi attraverso l’utilizzo di pratiche rituali, dimostrando la totale infondatezza di questa teoria. Egli, infatti, nella *Repubblica*, nell’ambito della ridefinizione dei contenuti culturali e religiosi dei libri II e III, si era impegnato a riaffermare il dogma dell’assoluta immutabilità della divinità (II, 380 d sgg.) e, quindi, dell’impossibilità da parte degli uomini di modificarne le decisioni. Nelle *Leggi* poi, allo stesso modo, descrivendo gli dèi come assolutamente saggi, giusti e virtuosi, Platone nega in maniera categorica la possibilità che essi assolvano, attraverso il ricorso a qualsivoglia pratica purificatrice, chi si sia reso colpevole di azioni ingiuste (X, 905 c – 907 a), proponendo, al contrario, una serie di pene molto severe nei confronti di chi pratica tali riti: “Se uno viene ritenuto colpevole d’aver eseguito fatture (*katadesesin*) o incantesimi (*epagogais*), o magie varie (*tisin epodais*), oppure altre pratiche riconducibili a questo tipo di venefici, se un indovino (*mantis*) o un aruspice (*teratoskopos*) sia messo a morte (*tethnato*, *Leg. XI*, 933 d-e)”.

Oltre a negare la possibilità da parte degli uomini di influenzare le decisioni degli dèi, Platone, sempre nelle *Leggi*, prende posizione contro altre insidiose teorie che, largamente presenti all’interno della cultura greca, mettevano anch’esse in discussione i fondamentali postulati della religione tradizionale (218): la tesi della non esistenza degli dèi e quella del loro disinteresse nei confronti delle vicende umane. Idee di questo genere, del resto, soprattutto in seguito alle cruente vicende della guerra del Peloponneso (431-404 a.C.) e alla catastrofica epidemia del 430/29 a.C., si erano progressivamente diffuse ad Atene (219), ad opera non solo di figure eccentriche come Diagora di Melo (noto per la sua parodia dei misteri eleusini e per il suo coinvolgimento nella mutilazione delle Erme) e Cinesia (autore di ditirambi e fondatore di un “club degli atei”), ma anche di un celebre sofista come Prodicò e di un influente uomo politico come Crizia. Prodicò (cfr. Sesto Empirico, *Contro i matematici*, IX, 18), infatti, si era fatto portavoce di una teoria naturalistica della religione, in base alla quale gli dèi non esistono da sempre e in maniera autonoma, ma hanno avuto origine dal processo di divinizzazione che gli uomini in passato hanno compiuto degli astri e degli elementi naturali (sole, luna, fiumi...), delle cose utili (cibi, bevande...) e dei loro inventori (Demetra, Dioniso...). Crizia, nel *Sisifo*, in linea con Prodicò, riteneva che gli dèi non fossero altro che un’invenzione degli uomini, più precisamente dei governanti che, non potendo colpire con la loro diretta oppressione ogni atto dei loro sottoposti, li hanno indotti a credere nell’esistenza di una divinità invisibile che conosce e punisce i comportamenti proibiti dalle leggi imposte da chi governa: “io credo che un uomo astuto e saggio nella mente inventò per gli uomini il timore degli dèi, perché i cattivi temessero anche per quello che in modo occulto compievano e pensavano... Così, penso, in principio qualcuno persuase

gli uomini che gli dèi esistono” (DK B25). Lo stesso Aristotele, del resto, nel IV secolo, pur ammettendo l’esistenza di un nucleo di verità nelle credenze religiose – la fede cioè nella divinità degli astri –, nella *Metafisica*, in modo del tutto simile a Crizia, aveva affermato che “il resto è stato aggiunto dopo, sempre miticamente, per persuadere i più ed è stato impiegato per imporre l’obbedienza alla legge e per ragioni di utilità” (*Met.* XII, 8, 1074b 3-5).

Oltre a queste forme di ateismo poi, ad Atene così come in altre *poleis* greche, erano diffuse anche concezioni di carattere agnostico, con buona probabilità sempre per opera dei sofisti e, in particolare, di Protagora che, nel suo scritto *Sugli dei*, aveva affermato: “Riguardo agli dèi, non ho la possibilità di accertare né che sono, né che non sono, opponendosi a ciò molte cose: l’oscurità dell’argomento e la brevità della vita umana” (DK B4). Egli stesso, del resto, nell’impossibilità di determinare l’esistenza o meno degli dèi, in maniera del tutto incompatibile con il nuovo ordine teocratico della colonia cretese (cfr. l’accenno polemico di IV, 716 c), aveva posto l’uomo come punto di riferimento assoluto, dichiarando: “Di tutte le cose misura (*metron*) è l’uomo (*anthropos*): di quelle che sono, per ciò che sono, di quelle che non sono, per ciò che non sono” (DK B1).

Platone, rendendosi perfettamente conto dell’estrema pericolosità di tutte queste teorie sugli dèi, nelle *Leggi*, ancor prima di accingersi a dimostrare la loro erroneità, ritiene indispensabile prendere in considerazione la loro comune origine teorica, vale a dire quella concezione materialistica che alcuni non meglio identificati “*sophoi andres*” (886 d; 888 e; 890 a) avevano elaborato e diffuso (cfr. X, 889 b sgg.) (220). Questi ultimi, infatti, partendo dal presupposto che il sole (*helios*), la luna (*selene*) e gli altri pianeti (*astra*) non sono altro che corpi privi di anima (*apsycha somata*, 889 b) (221), andavano affermando che “gli dèi sono soltanto un’invenzione dell’arte umana, che non esistono in natura, ma solo perché imposti da certe leggi (*theous einai technè, ou physei alla tisin nomois*), e che sono diversi da luogo a luogo, non per altro, ma perché così hanno voluto quelli che fissarono le leggi (*synomologesan nomothetoumenoi*, 889 e)”.

Gli dèi, infatti, così come qualsiasi altro principio intelligente (*nous*), a loro parere, non svolgono alcun ruolo nella costituzione e nel governo del cosmo (889 c), dal momento che quest’ultimo risulta generato dal casuale incontro-scontro di elementi esclusivamente materiali e del tutto privi di anima: “Ebbene, questi elementi [il fuoco, l’acqua, la terra, l’aria] mossi a caso in ragione delle loro specifiche forze, incontrandosi in una certa maniera particolare – ossia il caldo col freddo, il secco con l’umido, il molle col duro, e così via per tutti quegli altri esseri che, al seguito della casuale combinazione dei contrari, non potevano non prendere corpo – proprio in tale modo e per tale motivo diedero forma (*gegennekenai*) al cielo (*ouranon*) nel suo complesso, e a quanto sta sotto il cielo, cioè al regno animale (*zoa*) e a quello vegetale (*phyta*, 889 b-c)”.

L’universo, pertanto, governato non da un principio d’ordine razionale, ma da forze esclusivamente irrazionali, si rivela del tutto incapace di fornire un modello stabile in base al quale ordinare il microcosmo della *polis*. Coloro ai quali è affidato il governo delle città, in questo modo, al fine di dar vita ad un insieme di regole in grado di garantire una corretta gestione della comunità politica stessa, non hanno la possibilità di fare riferimento ad un preteso quanto inesistente paradigma cosmico e divino, ma, al contrario, si vedono costretti a fare ricorso unicamente all’arte politica (*politike technè*). Essa, tuttavia, così come tutte le

altre tecniche e le altre scienze, non potendo disporre di un fondamento di tipo naturale, si dimostra non essere altro che una tardiva creazione umana (*technen thneten ek thneton husterà gegennekenai*), una specie di gioco senza alcun rapporto con la verità (*paidias tinas, aletheias ou sphodra metechousas*, 889 c).

Anche le leggi (*nomoi*) e la giustizia (*ta dikaia*), di conseguenza, in quanto prodotti della *politike techne*, risultano essere mere convenzioni (222) che, a differenza di quelle realtà che – come per esempio i corpi celesti – hanno origine o dalla natura o dal caso (*physei kai tyche*, 889 b), non possiedono né alcun rapporto con la natura né, pertanto, alcun fondamento di verità (889 e). Esse, infatti, identificandosi con ciò che di volta in volta prevale nelle continue dispute che gli uomini hanno tra di loro (889 e), a differenza delle realtà naturali, non risultano essere definite e sempre uguali a se stesse, ma, al contrario, del tutto arbitrarie e inaffidabili (223).

Invitando così i giovani a non prestare fede a queste convenzioni, ma a orientare il loro comportamento in base a quelle regole universali inscritte nella natura stessa, i “cattivi maestri” insegnano loro che, in verità, “la cosa più giusta è vincere commettendo violenza” e li incoraggiano a “promuovere *staseis* al fine di vivere una vita corretta secondo natura (*pros ton kata physin orthon bion*), cioè dominando gli altri e non servendoli secondo la legge (890 a)”.

Platone, ravvisando in teorie di questo tipo non solo l’origine di tutte le errate concezioni sulla divinità, ma anche il fondamento di quel relativismo dei valori responsabile del disorientamento morale dei giovani (890 a-b) e della corruzione etica degli uomini del giorno d’oggi (III, 677 b sgg.), ritiene indispensabile negare la validità di queste idee, attaccando in modo energico il loro stesso presupposto: la concezione materialista del cosmo. Secondo Platone, infatti, l’universo, ben lungi dall’essere il prodotto dello scontro casuale di forze puramente materiali, è il risultato dell’azione di un principio spirituale (*psyche*) che, sulla base della sua natura divina ed intelligente (*nous*), garantisce al cosmo una struttura perfettamente ordinata e razionale (X, 892 a; XII, 966 e sgg.). La divinità stessa, pertanto, identificandosi con il principio (*arche*) motore e ordinatore di tutte le realtà celesti ed umane (X, 896 e; 899 b), non è per nulla un’invenzione da parte degli uomini; gli dèi, infatti, come la stessa perfezione del moto degli astri dimostra (XII, 966 e sgg.), non solo esistono (893 a – 899 d) e “sono realissimi (887 e)” (224), ma, “per il fatto di essere buoni e assolutamente virtuosi (*hos agathoi ge ontes pasan areten*), hanno anche cura di ogni aspetto (*ten ton panton epimeleian*, 900 d)” dell’universo, piccolo o grande che sia, e, di conseguenza, anche degli uomini (899 d – 905 c).

Gli stessi dèi, inoltre, in quanto esseri dalla natura intelligente e assolutamente giusta, sono anche i garanti dell’esistenza di *nomoi dikaioi* - conformi cioè a quell’ordine razionale che caratterizza il cosmo intero (cfr. IV, 714 a) - e, pertanto, attraverso la mediazione del legislatore (*nomothetes*), della possibilità di costruire una *polis* giusta. Le leggi della nuova città, infatti, delineate dal *nomothetes* sulla base della sua superiore conoscenza astronomica e teologica, non risulteranno essere, a differenza di quanto sostengono i “cattivi maestri”, mere convenzioni senza alcun rapporto con la realtà, ma, al contrario, regole perfettamente naturali che riproducono quell’ordine e quell’armonia di origine divina che esiste da sempre nell’universo (X, 890 d) e che, in un tempo

antichissimo, ad opera della divinità, esisteva anche nel mondo umano (cfr. IV, 713 a sgg.).

5.6 La nuova immagine dell'età dell'oro

“Si racconta (*legetai*) che prima della formazione (*synoikeseis*) di quelle *poleis* di cui abbiamo parlato, anzi, molto tempo prima (*protera pampoly*), durante l'età di Crono (*epi Kronou*), ci fosse una forma di governo (*arche*) e di amministrazione (*oikesis*) perfettamente felice (*mal' eudaimon*), di cui le migliori specie dei nostri giorni non sono altro che un'imitazione (*mimema*, IV, 713 a-b)”.

In un tempo antichissimo la cui memoria sopravvive solo grazie ai racconti mitici (cfr. *mytho* di 713 a, c), era la divinità stessa ad esercitare la sovranità sugli uomini (*despozontos theou*, 713 a), assicurando ad essi un'esistenza beata (*makarias zoes*, 713 c). Lo stesso Crono, infatti, sulla base della sua saggezza, essendosi reso conto (*dianooumenos*) della naturale incapacità da parte degli uomini di dare vita ad una forma statale stabilmente caratterizzata dalla concordia civile e dalla giustizia (713 c), aveva deciso di assegnare il governo delle città non ad individui mortali (*ouk anthropous*), ma bensì ad “un genere di essenza più divina e perfetta (713 d)”. Egli, infatti, spinto dall'amore per l'umanità (*philanthropos hon*, 713 d), comportandosi come l'uomo fa “con le greggi e con le mandrie degli animali domestici” (713 d), aveva ordinato ad una serie di demoni di prendersi cura nei minimi particolari del genere umano, non solo procurando spontaneamente ed abbondantemente ad esso ogni genere di bene (*aphthona te kai automata panta*, 713 c), ma anche dando vita ad una vera e propria forma di governo (*arche*).

Mentre nel mito dell'età di Crono del *Politico* la dimensione politica era del tutto assente (cfr. *Pol.* 271 e), nelle *Leggi*, al contrario, essa caratterizza totalmente l'immagine dell'età dell'oro; gli stessi demoni, infatti, a differenza di quanto prospettato da Platone nel *Politico* (271 d-e) e nel *Crizia* (109 b-c; 113 b-c), secondo le *Leggi* non si limitavano a svolgere il generico compito di “pastori del gregge umano”, ma, in maniera più specifica, esercitavano la funzione di “re e governanti delle città” (*basileas te kai archontas tais polesin*, 713 c), procurando così agli uomini “pace (*eirene*), dignità (*aidos*), buone leggi (*eunomia*) e giustizia (*dike*) senza limiti (225)” (713 e).

La pace e la ricchezza di quell'epoca, in questo modo, a differenza del mito dell'età dell'oro del *Politico* e de *Le opere e i giorni* di Esiodo, qui nelle *Leggi* non sembrano direttamente derivare né dalla presenza di abbondanti risorse, né dalla non necessità di lavorare (cfr. *Pol.* 272 a; *Le opere e i giorni*, vv. 112-120), ma piuttosto dalla sapiente forma di governo messa in atto dagli stessi demoni che, prendendosi cura senza troppa difficoltà del genere umano (713 d), avevano non solo allontanato il pericolo delle guerre civili, ma anche procurato ad esso una piena felicità (*astasiasta kai eudaimona ta ton anthropon apergazeto gen*, 713 e).

Descritta in questi termini, l'età dell'oro non presenta più quelle ambivalenze e quei motivi di ambiguità che nel *Politico* la rendevano una specie di “paradiso animale”, ma, qui nelle *Leggi*, indipendentemente dalla presenza o meno della filosofia, essa diviene un modello di riferimento completamente positivo e

auspicabile (226). L'età di Crono, infatti, mentre nel *Politico* rappresentava più che altro un momento di evasione dalla decadenza etico-politica della propria epoca o una nostalgica proiezione nel passato di un ordine ideale contrapposto a quello presente, qui nelle *Leggi*, al contrario, allo stesso modo dell'antica Atene di cui parlano il *Timeo* e il *Crizia* (cfr. *Tim.* 23 c sgg.; *Criti.* 108 e sgg.) (227), assume la funzione di un vero e proprio paradigma che tutte le città della storia dovrebbero imitare (228), istaurando quell'ordine di origine divina che è garanzia di pace e prosperità.

Il governo della divinità, infatti, in quanto diretta espressione di quella razionalità (*nous*) che pervade tutto l'universo, diventa qui il paradigma stesso a cui il legislatore deve fare riferimento nella delineazione della costituzione della nuova città. In base al suo superiore coefficiente di sapere, egli, infatti, attraverso le leggi (*nomoi*), si deve impegnare a tradurre nel mondo umano quell'ordine razionale (*nou dianome*, 714 a) che caratterizza l'intera realtà (229), cercando con ogni mezzo (*pase mechane*) di farsi seguace del dio (716 b) e di imitare (*mimeisthai*) la forma di vita dei tempi di Crono (*ton epi tou Kronou bion*, 713 e) (230), ben sapendo al contrario che, come “ancora oggi questo racconto (*logos*) non senza verità (*aletheia chromenos*) ci insegna, una città retta da un mortale e non da un dio non può trovare scampo (*anaphyxis*) né dai mali (*kakon*) né dalle sofferenze (*ponon*, 713 e)”.

Ogni singolo cittadino, pertanto, in assenza di un diretto governo da parte della divinità, dovrà impegnarsi ad “amministrare (*dioikein*) le *poleis* e le famiglie (*oikeseis*) con quella parte di noi che è immortale, facendo ad essa affidamento (*peizomenous*) sia negli affari pubblici (*demosia*) che in quelli privati (*idia*, 714 a)” e allontanando così quel desiderio di avere di più e quel gusto di danneggiare i propri simili (cfr. *hybris* e *adikia* in 713 c; ma anche 714 a; 715 a-b; 716 a) che, totalmente estranei al modo di vita dei pochi superstiti al diluvio, caratterizzavano in maniera inequivocabile l'Atene dei tempi di Platone (III, 677 b sgg.; 701 b-c), mettendone in pericolo la sua stessa sopravvivenza (715 d; 716 b).

▪ **Conclusioni**

Prima di terminare questo saggio, ritengo utile presentare un riassunto schematico del contenuto dei diversi *mythoi* platonici che, come si è visto, prendono in esame sia le caratteristiche antropologiche e le condizioni di vita dei “primi uomini”, sia le particolari modalità attraverso cui essi stessi hanno dato anticamente vita alle prime forme di organizzazione sociale e alle prime realizzazioni tecniche e culturali.

Con l'intenzione di rendere maggiormente apprezzabili le analogie e le differenze presenti all'interno dei diversi miti platonici considerati, ho costruito una tabella sinottica (tab. 1) che utilizza come sue coordinate di riferimento, da una parte, l'indicazione dei dialoghi in cui questi racconti sono contenuti, dall'altra, una selezione di elementi qualitativi che li caratterizzano in maniera significativa.

Per quanto riguarda il *Politico*, la *Repubblica* e le *Leggi*, inoltre, sulla base dell'esistenza all'interno di ciascuno di questi dialoghi di due distinti resoconti che ricostruiscono in maniera diversa le condizioni originarie del genere umano e il processo che conduce alla nascita dell'aggregazione sociale e politica, ho

ritenuto opportuno esaminare singolarmente e in maniera separata le principali caratteristiche di ognuna di queste complesse “fenomenologie”.

Per quanto concerne invece gli elementi fondamentali che contraddistinguono la totalità dei *mythoi* “archeologici”, ho individuato alcune categorie generali (condizioni iniziali di vita degli uomini; genere di rapporti tra gli uomini; presenza o assenza di forme culturali; ruolo rivestito dalle tecniche; importanza dell’intervento della divinità; processo di nascita e di sviluppo della *polis*) che permettono una rapida ed efficace operazione di raffronto e di valutazione incrociata.

Inoltre, per non trascurare la dimensione storico-evolutiva che accompagna la maggior parte dei racconti presi in considerazione, all’interno della tabella ho dedicato uno spazio anche all’esame delle modalità attraverso cui i modelli proposti, ben lungi dall’essere destinati a permanere immutati ed immutabili nel tempo, sono soggetti a un’inevitabile processo di decadenza e di trasformazione che, attraverso la negazione dialettica delle loro condizioni iniziali, porta ad una nuova ed inaspettata situazione.

In ultima istanza, anche se questa operazione si rileva nella maggior parte dei casi problematica, ho cercato di individuare quale sia il giudizio (esplicito o implicito) che Platone, attraverso le parole e l’atteggiamento dei vari personaggi dialogici, esprime a proposito dei modelli che in maniera sempre originale e diversa ricostruiscono le condizioni originarie del genere umano.

| Tabella 1 | CONDIZIONI INIZIALI DI VITA DEGLI UOMINI | GENERE DI RAPPORTI TRA GLI UOMINI | PRESENZA O ASSENZA DI FORME CULTURALI | RUOLO RIVESTITO DALLE TECNICHE | IMPORTANZA DELL'INTER-VENTO DELLA DIVINITA' | PROCESSO DI NASCITA E DI SVILUPPO DELLA <i>POLIS</i> | DECADENZA E CRISI DELLE CONDIZIONI INIZIALI | EVENTUALE GIUDIZIO ESPLICITO O IMPLICITO |
|--|---|---|--|--|---|--|--|---|
| <i>POLITICO</i> (1) età di Crono | perfetta armonia con dei e natura; cibo abbondante senza lavorare | pacifici; uomini convivono senza problemi tra loro e con gli animali | assente | nessuno, non ce n'è alcun bisogno | gli dei donano da subito agli uomini ogni genere di risorse | non ne esiste la necessità; uomini vivono bene senza la <i>polis</i> | violente catastrofi mettono fine all'età dell'oro | implicitamente negativo; presenza di molti tratti ambigui |
| <i>POLITICO</i> (2) età di Zeus | difficoltà nel procurarsi il cibo e nel difendersi dalle fiere | Non vengono presi in considerazione | assente, ma si intravede la possibilità della sua nascita | insostituibile; le tecniche procurano tutte le risorse vitali | decisivo, perché consente al genere umano di non estinguersi | sembra essere un prodotto del graduale sviluppo tecnico | fine e ritorno ad età dell'oro dopo una nuova serie di cataclismi | implicitamente positivo, tappa indispensabile in "storia" umana |
| <i>PROTAGORA</i> | problemi nel procurarsi il cibo e nel difendersi dagli animali | conflittuali, caratterizzati da <i>pleonexia</i> e <i>adikia</i> | assente | importante per migliorare la vita degli uomini, ma non decisivo | decisivo, ma non sufficiente a dare origine alla vita comunitaria | prodotto di un ulteriore intervento della divinità | assestamento generale solo dopo la nascita della <i>polis</i> | implicitamente positivo (ma è giudizio di Protagora) |
| <i>REPUBBLICA</i> (1) Glaucone | precarie a causa del <i>bellum omnium contra omnes</i> | <i>pleonexia, bia, adikia</i> ; la vita di ogni singolo è in pericolo | assente | non si parla di tecniche in senso proprio | assente; sono gli uomini stessi a dare vita al contratto sociale | insieme alla legge e alla giustizia è frutto del patto sociale | l' <i>adikia</i> è dato naturale; essa riemerge dove la legge non arriva | cauto, perché può giustificare tesi radicali e filo-tiranniche |
| <i>REPUBBLICA</i> (2) Socrate | non precarie, perché da subito gli uomini sono ben organizzati | assolutamente non conflittuali, ma pacifici e collaborativi | assente nella <i>prote polis</i> ; appare nella <i>p. tryphosa</i> | fondamentale; le tecniche danno origine ad un sistema efficiente | assente; le tecniche sono sufficienti alla conservazione | non esiste; le tecniche bastano a regolare i rapporti umani | logica della specializzazione, sempre maggior complicazione | presenta molte caratteristiche ambigue, risolte solo da <i>kallipolis</i> |

| | | | | | | | | |
|--------------------------------------|---|--|--|---|--|--|--|---|
| <i>TIMEO/CRIZIA</i> | non difficili, abbondanza di cibo e facilità nel procurarselo | Non conflittuali, ma collaborativi | assente, ma c'è predisposizione al sapere e alla filosofia | importante per il miglioramento delle condizioni di vita | la protezione e l'aiuto degli dei sono fondamentali | nasce per una predisposizione naturale da parte degli uomini | distruzione a causa di cicliche catastrofi naturali | esplicitamente positivo, in contrapposizione all'Atene di Plat. |
| <i>LEGGI</i> (1) libro III | né facili, né proibitive; uomo si organizza gradualmente | pacifici, solidali e collaborativi | assente | essenziale per la sopravvivenza e lo sviluppo della società umana | decisivo per il miglioramento delle condizioni di vita | non c'è un iniziale bisogno; c'è dopo aumento demografico | sviluppo di città e loro ricchezza portano guerre e corruzione | esplicitamente positivo, in contrapposizione all'Atene storica |
| <i>LEGGI</i> (2) libro IV | ottime; i demoni hanno cura di tutti i bisogni umani | pacifici, non c'è ombra di guerre o di invidie | assente | inutile, la divinità si prende cura di tutti gli aspetti della vita umana | gli uomini dipendono totalmente dalla divinità | è presente da subito per diretta opera degli dei (Crono) | fine di ciclo cosmico; l'uomo diventa indipendente dagli dei | esplicitamente positivo; è il modello politico di riferimento |

▪ Note

(*) Questo lavoro è il prodotto dell'attività di perfezionamento post-laurea da me svolta tra il 2001 e il 2002, in parte presso l'Università degli Studi di Pavia ed in parte presso la Oxford University (U.K.). Per questo motivo, mi sembra doveroso ringraziare tutti coloro che, in Italia e nel Regno Unito, hanno seguito la genesi e lo sviluppo di questo mio saggio, a partire naturalmente dal Prof. Mario Vegetti (Università di Pavia), che ha dedicato una costante attenzione ad ogni fase di questo lavoro, rivelandosi un insostituibile punto di riferimento. Inoltre, devo la mia riconoscenza alla Prof.ssa Silvia Gastaldi (Università di Messina), che ha fornito molte interessanti indicazioni nel corso della fase di ultimazione di questo saggio. Infine, un sentito ringraziamento va al Prof. Michael Frede (Oxford University) che, durante tutto il mio soggiorno in Inghilterra, ha sempre saputo offrire una serie di suggerimenti preziosi per la stesura di questo lavoro. [Back](#)

(1) Il termine *mythos* può assumere diversi significati sulla base dei differenti contesti in cui esso è inserito; per questo motivo, nei casi in cui non riporto il termine nella forma traslitterata, traduco *mythos* a volte con “mito”, altre con racconto (ingl. *tale*), discorso (*speech*) o storia (*story*). Sui diversi valori semantici del termine *mythos* con particolare riferimento ai dialoghi platonici si rimanda a L. Brisson, *Platon les mots et les mythes*, Paris, 1982, pp. 107-73 e a R. Zaslavsky, *Platonic Myth and Platonic Writing*, Washington, 1981, pp. 11-19. [Back](#)

(2) Sul carattere intermedio sia delle vicende umane sia di quella forma mitologica che di esse si occupa si veda K. Gaiser, *La metafisica della storia in Platone*, Milano, 1988, pp. 173-79, secondo il quale “poiché il mito ha come suo oggetto il mondo dei fenomeni e dunque è esso stesso una riproduzione, ad esso risulta strettamente connesso in maniera necessaria qualcosa di giocoso e non vincolante” (p. 174). [Back](#)

(3) Per un'analisi del rapporto che nei dialoghi platonici intercorre tra *mythos* e *mimesis* si veda J.P. Vernant, *Image et apparence dans la théorie platonicienne de la mimesis*, *Journal de psychologie normale et pathologique*, 2, 1975, pp. 133-160. [Back](#)

(4) Rischiano di non comprendere la ricchezza dei diversi miti coloro che, come ad esempio L. Robin, *Platone*, Milano, 1971, pp. 133-35, considerano la dimensione temporale che contraddistingue i *mythoi* platonici come un mezzo di carattere puramente formale e retorico. Benché la cornice “storica” non sia finalizzata a riprodurre in maniera esatta ed oggettiva gli accadimenti del passato, essa rappresenta comunque un elemento fondamentale e insostituibile, senza la quale gli stessi miti perderebbero parte del loro originale significato. [Back](#)

(5) Sull'importanza del passaggio dall'oralità alla scrittura nell'ambito del mondo greco si vedano E.A. Havelock, *Cultura orale e civiltà della scrittura: da Omero a Platone*, Roma-Bari, 1973, E.G. Turner, *I libri nell'Atene del V e del IV secolo a.C.*, in G. Cavallo (a cura di), *Libri, editori e pubblico nel mondo antico: guida storica e critica*, Roma-Bari, 1977, pp. 3-24 e B. Gentili, *Poesia e pubblico nella Grecia antica. Da Omero al V secolo*, Roma-Bari, 1989, pp. 53 sgg. [Back](#)

(6) Sul rapporto di complementarità esistente tra *mythos* e *logos* si veda J.F. Callahan, *Dialectic, Myth and History in the Philosophy of Plato*, in A.A.V.V.,

Interpretations of Plato, A Swarthmore Symposium, ed. by H.F. North, "Mnemosyne", Suppl. 50, Leyden, 1977, pp. 64-85; inoltre, sempre sulla stessa tematica, sono interessanti D. Sabbatucci, *Aspetti del rapporto mythos-logos nella cultura greca*, in *Il mito greco*, Atti del Convegno internazionale di Urbino, 7-12 maggio 1973, a cura di B. Gentili e G. Paioni, Roma, 1977, pp. 57-62 e L. Ceccarini, *Il mito in Platone*, Genova, 1991. All'esatto opposto, continuando erroneamente a seguire la tradizione romantica e la lezione hegeliana (cfr. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, trad. it. di E. Codignola e G. Sanna, Firenze, vol. II, pp. 171 sgg.), J.A. Stewart, *The myths of Plato*, London, 1905, pp. 51 sgg., considera il mito come l'espressione di una forma di pensiero non ancora matura, incapace di esprimere i suoi contenuti in maniera concettuale e di slegarsi definitivamente dalla necessità di fare ricorso alle rappresentazioni sensibili. [Back](#)

(7) Sul mito come forma intermedia a causa della piacevolezza della sua forma e della serietà del suo contenuto si veda J.E. Smith, *Plato's Myths as "Likely Accounts"*, *Worthy of Belief*, *Apeiron* 19, 1985, pp. 24-42. [Back](#)

(8) Sull'importanza della comunicazione attraverso l'immediatezza delle immagini, oltre che attraverso la mediazione dei concetti, si vedano le interessanti considerazioni di G. Reale, *Platone. Tutti gli scritti*, Milano, 1991, pp. XXXI-XXXIV, secondo il quale "per intendere il senso filosofico del mito platonico, bisogna capire che la ragione umana non si esprime solamente per concetti, ma anche per immagini, in modo non accidentale, ma strutturale" (p. XXXII). [Back](#)

(9) Sulla capacità incantatoria e coinvolgente del mito cfr. L. Brisson, op. cit., pp. 93-105. Per un'interessante analisi delle potenzialità psico-pedagogiche del *mythos* si rimanda a G. Cerri, *Platone sociologo della comunicazione*, Milano, 1991 – ottima anche la prefazione di B. Gentili -, secondo il quale il mito esercita un'influenza determinante sulla formazione del carattere dei giovani, inducendoli in maniera inconsapevole ad interiorizzare una serie di schemi mentali (*typoi*), modelli di comportamento e scale di valori. [Back](#)

(10) Platone, come è stato recentemente messo in evidenza da molti commentatori, nella *Repubblica* non critica tanto le forme tradizionali che caratterizzavano la formazione dei giovani, quanto i contenuti della *paideia* ateniese e greca. Secondo Platone, infatti, i componimenti poetici e le opere teatrali sui quali una buona parte del processo educativo era basato, a causa della loro eccezionale capacità coinvolgente e formativa, non devono essere sostituiti, ma, una volta emendato il loro contenuto, sfruttati sino in fondo nell'ambito dell'iter pedagogico della nuova *polis* che egli stesso delinea, dando vita ad un vero e proprio "sistema di affabulazione" politicamente ed eticamente programmato. Sul significato della riforma culturale di cui Platone parla nel II e nel III libro della *Repubblica* sono interessanti M. Detienne, *L'invenzione della mitologia*, Torino, 1983, pp. 104-27 e G. Cerri, *Dalla dialettica all'epos: Platone, Repubblica X, Timeo, Crizia*, in G. Casertano (a cura di), *La struttura del dialogo platonico*, Napoli, 2000, pp. 7-34. Anche lo stesso Aristotele, del resto, nella *Metafisica*, riconosce al mito un'importante e precisa funzione sociale, mettendo in evidenza non solo il suo valore paradigmatico, ma anche la sua capacità di coinvolgere emotivamente i suoi fruitori (cfr. *Met.* L, 8, 1074 a-b). [Back](#)

(11) La successione cronologica dei dialoghi platonici qui direttamente presi in considerazione, sulla base delle indicazioni fornite dalla maggior parte degli studiosi, è quasi certamente la seguente: *Protagora* (cap. 2), *Repubblica* (cap. 3), *Politico* (cap. 1), *Timeo* e *Crizia* (cap. 4), *Leggi* (cap. 5). Per una rassegna dei

principali studi sulla cronologia dei dialoghi di Platone si veda L. Brandwood, *The Chronology of Plato's Dialogues*, Cambridge, 1990. [Back](#)

(12) Secondo la maggior parte degli studiosi, il *Politico*, insieme al *Teeteto* e al *Sofista*, deve essere collocato circa vent'anni dopo la composizione della *Repubblica*, nel periodo che intercorre tra il secondo (367 a.C.) e il terzo viaggio (361 a.C.) di Platone a Siracusa presso Dionisio II. Sulla collocazione del *Politico* nell'ultima produzione platonica cfr. C.H. Kahn, *The place of the "Statesman" in Plato's Later Works*, in C.J. Rowe (a cura di), *Reading the "Statesman"*, Sankt Augustin, 1995, pp. 49-60. [Back](#)

(13) Per quanto riguarda la delineazione e l'utilizzo del metodo della divisione nel *Politico* si veda G.M. Pinotti, *Autour de la distinction entre "eidos" et "meros" dans le "Politique" de Platon*, in C.J. Rowe (a cura di), op. cit., pp. 155-161. [Back](#)

(14) Lo Straniero di Elea, qui come nel *Sofista*, sostituisce Socrate - protagonista principale della maggior parte dei dialoghi platonici – nel ruolo di conduttore del discorso. Sulla reale identità di questo misterioso personaggio esistono diverse ipotesi (un seguace di Parmenide, la voce dello stesso Platone, il giovane Aristotele...), rese possibili dall'indeterminazione e dall'ambiguità sia psicologica sia concettuale con cui Platone caratterizza questa figura. Per una recente messa a punto di questa problematica si veda F.J. Gonzalez, *The Eleatic Stranger: His Master's Voice?*, pp. 161-181, in G.A. Press (a cura di), *Who speaks for Plato?: studies in Platonic anonymity*, Lanham, 2000. [Back](#)

(15) Sulle caratteristiche della religione greca e della sua mitologia si veda M. Vegetti, *L'uomo e gli dei*, in J.P. Vernant (a cura di), *L'uomo greco*, Roma-Bari, 1991, pp. 257-87. [Back](#)

(16) A seguito della maledizione lanciata da Ermes sul *genos* di Pelope, colpevole di avere ucciso suo figlio Mirtilo, nella casa di Atreo, figlio di Pelope, era nato un agnello dal vello d'oro. Alla morte di Pelope, Atreo aveva interpretato questo evento come il segno della preferenza divina per la sua ascesa al trono di Micene; suo fratello Tieste, tuttavia, attraverso l'inganno, era riuscito a sedurre la cognata, facendosi consegnare l'agnello. Era stato allora che Zeus aveva deciso di intervenire in favore di Atreo, provocando l'inversione della direzione del moto del sole e degli astri. Sulla vicenda di Atreo e Tieste cfr. anche Euripide, *Elettra*, 699-730; *Oreste*, 996-1012); sull'inversione del corso degli astri si veda Erodoto II, 142,4 e *Tim.* 22 d. [Back](#)

(17) Il dio che nel *Politico* è preposto al governo del cosmo ricorda, per molti aspetti, il Demiurgo del *Timeo*, ma, mentre nel *Politico* Platone non fornisce ulteriori informazioni sulla sua attività, nel *Timeo* egli descrive in modo dettagliato le modalità attraverso cui il Demiurgo plasma l'universo: egli, infatti, "includendo la ragione nell'anima e l'anima nel corpo, compose l'universo, in modo che fosse il più bello possibile..." (*Tim.* 30 b sgg.). Per un'analisi del rapporto tra lo *theos* del *Politico* e il *demiourgos* del *Timeo* si rimanda a K. Gaiser, *La metafisica della storia in Platone*, Milano, 1988, pp. 51-54 e a L. Brisson, op. cit., pp. 354-55. [Back](#)

(18) Per una dettagliata analisi della concezione cosmologica e astronomica che emerge dal mito del *Politico*, in relazione sia agli altri dialoghi platonici sia ai più importanti cosmologi del tempo di Platone, si rimanda a J.B. Skemp, *Plato's Statesman*, London, 1962, pp. 85-103. [Back](#)

(19) Secondo Schuhl, *Sur le mythe du "Politique"*, in Id., *La fabulation platonicienne*, Paris, 1947, è possibile che Platone avesse presente un modellino meccanico del mondo, costituito da una sfera dotata al polo inferiore di un perno (il "piede piccolissimo" di 270 a) e al polo superiore di un anello, mediante il quale la sfera può essere sospesa con un filo. Se con una mano si imprime un moto alla sfera, il filo si torce e, quando si smette di imprimere il moto, il movimento tende in un primo tempo a estinguersi, per riprendere poi nel verso contrario a causa dello srotolamento del filo (pp. 81-84). [Back](#)

(20) Ecco, rappresentata in maniera schematica, l'intera argomentazione dello Straniero (269 d – 270 a):

a) il moto più perfetto in assoluto è quello circolare uniforme, poiché non è soggetto al mutamento (cfr. anche *Tim.* 34 a e 43 b);

b) esso "compete solo agli oggetti che sono i più divini di tutti (*tois panton theiotatois monois*)";

c) ma l'universo non è uno di questi oggetti, perché esso è composto anche di materia;

d) pertanto, il suo moto non può essere del tutto esente da mutamento;

e) tuttavia, il cosmo, in quanto prodotto del dio, ha una natura, oltre che corporea, anche divina;

f) pertanto, il suo mutamento, benché necessario, è il più piccolo possibile;

g) la variazione più piccola possibile del suo movimento consiste nell'inversione della direzione della propria rotazione;

h) pertanto, il cosmo, quando la divinità lo abbandona, inverte la direzione della propria rotazione.

Del tutto incompatibili con la natura dello *theos-demiourgos* sono, invece, le ipotesi α) che il cosmo si volga (*strephein*) da sé (269 e); β) che il dio possa causare direttamente l'inversione del corso degli astri (269 e – 270 a); γ) che due diverse divinità lo conducano in direzioni contrarie (270 a). Su questi problemi si veda F. Ferrari, *Theologia*, in M. Vegetti (a cura di), *La Repubblica, traduzione e commento*, Napoli, 1998, vol. II, pp. 403-25 (pp. 418-21). [Back](#)

(21) Sulla spartizione delle diverse regioni da parte dei *daimones* e sull'analogia del loro governo con l'arte della pastorizia cfr. anche *Criti.* 109 b-c; 113 b-c e *Leg.* IV, 713 d. [Back](#)

(22) La credenza della nascita degli uomini dalla terra rappresenta un tema costante nella letteratura greca del V e IV secolo, spesso utilizzato per rivendicare l'autoctonia di un popolo. Secondo modalità diverse, infatti, ne fanno uso, ad esempio, Aristofane (*Nuvole* v. 853), Tucidide (II, 36), Isocrate (*Paneg.* 24, 63; *Panath.* 124-25), Lisia (*Epitaph.* 17) etc. Sull'importanza di questo concetto per il mondo greco – in particolare per la città di Atene – si vedano N. Loraux, *L'autochtonie: une topique athénienne. Le mythe dans l'espace civique e Idée athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*, in *Les enfants d'Athéna*, Paris, 1981 e F. Calabi, *La nobile menzogna*, in M. Vegetti (a cura di), op. cit., vol. II, pp. 445-457, in particolare, pp. 448-50. E' interessante ricordare come lo stesso Platone, in diverse occasioni, faccia riferimento al celebre episodio degli uomini nati dalla terra, modellando il racconto mitico in base alle sue esigenze teoriche: cfr., a questo proposito, *Menex.* 237 d - 238 b; *Resp.* III, 414 c-e; *Soph.* 247 c; *Tim.* 24 c; *Criti.* 109 d etc. [Back](#)

(23) Le informazioni più antiche su Crono sono contenute, oltre che nei poemi omerici, nella *Teogonia* di Esiodo (cfr. vv. 337 sgg.), opera che descrive in modo

dettagliato la generazione, la genealogia e il conflitto tra Titani ed Olimpici. Per un accurato commento di questo poema esiodeo si rimanda a Hesiod, *Theogony*. Edited with Prolegomena and Commentary by M.L. West, Oxford, 1966. [Back](#)

(24) E' verosimile che Esiodo, nella delineazione del ritratto dell'età di Crono, non abbia fatto riferimento soltanto alla sua fantasia creativa, ma abbia anche utilizzato un materiale mitologico a lui preesistente; su questo tema e sul problema dell'origine del *topos* dell'età dell'oro è fondamentale H.C. Baldry, *Who invented the Golden Age?*, *Classical Quarterly*, 2, 1952, pp. 83-92. [Back](#)

(25) Per una dettagliata analisi del mito delle razze di Esiodo (*Le opere e i giorni*, vv. 106-201) - al quale Platone fa largamente riferimento per la descrizione dell'età dell'oro - si rimanda a J.P. Vernant, *Mito e pensiero presso i greci*, Torino, 1970, pp. 13-38. Per un esame di analogie e differenze nelle due descrizioni dell'età dell'oro si veda invece F. Solmsen, *Entretiens sur l'antiquité classique*, vol. 7: *Hésiode et son influence*, Geneve, 1960, pp. 173-211. [Back](#)

(26) Sul modo ambivalente con cui Platone descrive l'età dell'oro nel *Politico* si rimanda a P. Vidal Naquet, *Le mythe platonicien du Politique, les ambiguïtés de l'âge d'or*, in id., *Le chasseur noir*, Maspero, Paris, 1981, pp. 361-380, G. Cambiano, *Platone e le tecniche*, Roma-Bari, 1991, pp. 201-203, F. Solmsen, op. cit., pp. 186-188 e H.R. Scodel, *Diaeresis and Myth in Plato's Statesman*, Gottingen, 1987, pp. 74-89. [Back](#)

(27) Sulla concezione della filosofia come ricomposizione armonica di una serie di elementi conflittuali si veda M. Vegetti, *L'etica degli antichi*, Roma-Bari, 1989, pp. 109-58, in riferimento al cap. V, *Conflitto e ricomposizione: il progetto dell'anima e della città in Platone*. [Back](#)

(28) Sull'importanza culturale e politica del *nomos* all'interno del pensiero e della società greca - si ricordi a titolo di esempio il discorso di Socrate nel *Critone* (*Crit.* 53 a sgg.) - si rimanda a J. De Romilly, *La loi dans la pensée grecque des origines à Aristote*, Paris, 1971. [Back](#)

(29) Non mi sembra condivisibile l'ipotesi di E.A. Havelock, *The Liberal Temper in Greek Politics*, New Heaven, 1957, p. 31, pp. 43-44, secondo cui Platone, nel *Politico*, considererebbe l'età dell'oro un paradigma positivo e auspicabile, in contrapposizione alla fase di assoluto regresso corrispondente all'epoca attuale. Un diverso discorso merita invece la descrizione dell'età dell'oro nel libro quarto delle *Leggi* (713 a sgg.), per un'analisi della quale si rimanda a 5.6. [Back](#)

(30) Anche Glaucone, nel II libro della *Repubblica*, esprime un'analoga valutazione sulla città-archetipo (*prote polis*) descritta da Socrate. Essa, infatti, caratterizzata dalla stessa patina di primitivismo propria dell'età dell'oro, non sembra per nulla differire da una "città di maiali" (*Resp.* II, 372 d). Per una dettagliata analisi delle considerazioni di Glaucone e della loro importanza per lo sviluppo dell'intero dialogo si veda 3.3.4. [Back](#)

(31) Una vita dedicata al solo piacere, come dimostra il *Filebo*, rappresenta un bene molto minore di una vita consacrata all'attività intellettuale e alla filosofia (*Phil.* 66 a sgg. etc.). Allo stesso modo, secondo la *Repubblica*, il dominio dell'elemento concupiscibile all'interno della *psyche* costituisce una condizione patogena, che non può che determinare un'esistenza infelice (come per es. quella del tiranno). Sulla tripartizione dell'anima da parte di Platone in tre centri motivazionali (*logistikon*, *thymoeides*, *epithymetikon*, *Resp.* IV, 439 d-e) e sul loro corretto rapporto gerarchico si veda M. Vegetti (a cura di), *Repubblica, traduzione e commento*, vol. III, Napoli, 1998. [Back](#)

(32) Secondo E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, II, 1, Lipsia, 1889, p. 324, n. 5, la descrizione del modo di vita degli uomini dell'età dell'oro deve essere interpretata come una critica ironica da parte di Platone alla filosofia naturalistica di Antistene. [Back](#)

(33) Eracle e i Ciclopi, secondo la tradizione greca, rappresentano i simboli di un modo di vita selvaggio e semplice, in contrapposizione alla dimensione civilizzata della *polis*. I Ciclopi, in particolare, lungo un asse che va da Omero a Euripide, sono descritti come individui mostruosi che vivono al di fuori dalle canoniche forme di aggregazione sociale e politica, partecipi di un'esistenza che ha i toni dell'età dell'oro, "ignari come sono della fatica e fiduciosi negli dei immortali" (cfr. Omero, *Od.* IX, vv. 107 sgg., ma anche Euripide, *Cicl.* vv. 122 sgg.). [Back](#)

(34) Per un approfondimento sulla figura di Antistene e sul suo pensiero si rimanda a G. Giannantoni, *Antistene fondatore della scuola cinica?*, in M.-O. Goulet-Cazé (a cura di), *Le Cynisme ancien et ses prolongements*, Paris, 1993, pp. 15-34 e a F. De Luise – G. Farinetti, *Felicità socratica: immagini di Socrate e modelli antropologici ideali nella filosofia antica*, Heidelberg, 1997, pp. 34-86. Su Diogene e sul suo scritto *Politeia*, invece, si vedano T. Dorandi, *La Politeia di Diogene de Sinope et quelques remarques sur sa pensée politique*, sempre in M.-O. Goulet-Cazé (a cura di), op. cit., pp. 57-68 e, ancora una volta, F. De Luise – G. Farinetti, op. cit., pp. 87-105. [Back](#)

(35) Per la messa a punto di questo fondamentale concetto si veda D. Lanza – M. Vegetti, *L'ideologia della città*, in A.A.V.V., *L'ideologia della città*, Napoli, 1977, pp. 13-27. Per un quadro della "crisi dell'ideologia della città" si veda, inoltre, anche M. Vegetti, *L'etica degli antichi*, op. cit., pp. 37-72, in riferimento al cap. 3, *La morale politicizzata: apogeo e crisi*. [Back](#)

(36) Sebbene risulti molto difficile ricostruire gli intrecci e le tematiche presenti all'interno di queste opere comiche, è possibile, in base soprattutto alle testimonianze indirette – in particolare a quella di Ateneo (*Deipnosophistai*, 267 e - 270 a) –, affermare che negli ultimi tre decenni del V secolo il tema dell'evasione dalla città e del ritorno all'*archaios bios* - il più delle volte presentato in chiave ironica – costituisse un luogo comune all'interno della produzione comica. Per un approfondimento su questo tema si rimanda a H.C. Baldry, *The Idler's Paradise in Attic Comedy*, in *Greece and Rome* 22, 1953, pp. 49-60. [Back](#)

(37) E' interessante notare come, nel linguaggio stesso della commedia, l'aggettivo *kronikos* non fosse utilizzato tanto per far riferimento ai primordi della storia umana, quanto per indicare una pratica antiquata e fuori moda (cfr. Aristofane, *Nuvole*, v. 929; *Pluto*, v. 581; *Vespe*, v. 1480). Platone stesso, del resto, in alcuni dei suoi dialoghi (cfr. *Eutidemo* 287 b; *Cratilo* 396 b), utilizza ironicamente il nome *Kronos* con il significato di "vecchio scimunito". [Back](#)

(38) Sulla connessione tra la crisi della "ideologia della città" e il ricorso a modelli alternativi di convivenza da parte di molti intellettuali ateniesi è indispensabile F. Turato, *La crisi della città e l'ideologia del selvaggio nell'Atene del V sec. a.C.*, Roma, 1979, in particolare pp. 56-63 e pp. 89-104. [Back](#)

(39) Sull'importante contributo che il mito del *Politico* offre nella ricerca della corretta definizione del governante si vedano M. Migliori, *Arte politica e metretica assiologica: commentario storico-filosofico al Politico di Platone*, Milano, 1996, pp. 96-102 e S. Rosen, *Plato's Statesman: the Web of Politics*, New Haven and London, 1995, pp. 37-66. [Back](#)

(40) L. Brisson, *Interpretation du mythe du Politique*, in C.J. Rowe (a cura di), *Reading the "Statesman"*, op. cit., pp. 349-63, riflettendo sull'articolazione del mito del *Politico*, afferma l'esistenza di una terza epoca cosmica, intermedia e del tutto autonoma rispetto a quella di Crono e a quella di Zeus, caratterizzata dall'autogoverno da parte dell'universo e dalla completa indipendenza rispetto a qualsiasi tipo di intervento da parte della divinità. A mio avviso, al contrario, questa terza fase, più che costituire un periodo a sé stante, rappresenta solamente un momento di passaggio tra le due vere e proprie fasi cosmiche. Per una discussione di queste due prospettive si veda M.S. Lane, *Method and Politics in Plato's Statesman*, Cambridge, 1998, pp. 99-136. [Back](#)

(41) La "teoria delle catastrofi", già presente in autori come Senofane (21 A 33 Diels-Kranz) e il pitagorico Filolao (44 A 18 Diels-Kranz), faceva probabilmente parte del patrimonio dottrinale ormai consolidato dell'Accademia; oltre che in Platone, infatti, essa è più volte presente anche in Aristotele e, in particolare, in *Met.*, L 8, 1074 b 1-14. E' interessante ricordare, inoltre, che ancora all'inizio dell'800, uno scienziato come G. Cuvier (1769 – 1832), per spiegare la scomparsa di tutti i viventi di una determinata regione, facesse riferimento ad una teoria del periodico ripetersi di improvvise e violente catastrofi molto simile a quella più volte espressa da Platone. [Back](#)

(42) Oltre alla tradizionale interpretazione diacronica, il *mythos* del *Politico* può essere letto anche secondo una prospettiva sincronica. In base ad essa, le due età descritte dallo Straniero non si susseguirebbero nel tempo, ma esprimerebbero due aspetti appartenenti ad un medesimo intervallo temporale ("coordinate dimensions of human life"). L'esposizione di tipo diacronico sarebbe, pertanto, soltanto un mezzo retorico-formale, utilizzato da Platone per meglio mettere in evidenza e contrapporre due diversi punti di vista facenti, tuttavia, parte di un'unica complessa fenomenologia. Per una lettura di questo genere si veda S. Rosen, *Plato's Myth of the Reversed Cosmos*, "Review of Metaphysics", 1979-1980 e J. Bollack, *Empédocle, I, Introduction à l'ancienne physique*, Paris, 1965, pp. 133-35. [Back](#)

(43) Una concezione ciclica molto simile a quella platonica era stata espressa in precedenza da Empedocle. Anche secondo quest'ultimo, infatti, due età - l'una descritta con i tratti dell'età dell'oro e caratterizzata da una situazione di ordine e di omogeneità (*philotes*), l'altra dall'assenza di forma e dalla disgregazione (*neikos*) - si susseguono senza fine, causando rispettivamente la generazione e la corruzione delle diverse specie di esseri viventi (cfr. Diels-Kranz 31 B 17; 26; 35; 128; 130). Per un'analisi di questa dottrina empedoclea si rimanda a D. O'Brien, *Empedocles' Cosmic Cycle*, Cambridge, 1969 e a E.L. Minar Jr., *Cosmic Periods in the Philosophy of Empedocles*, "Phronesis", 8, 1963, pp. 127-45. [Back](#)

(44) Sulla figura di Prometeo e sui diversi episodi mitologici di cui egli è protagonista si rimanda all'analisi condotta in 2.2. [Back](#)

(45) L'andamento ciclico e l'eterno alternarsi di due fasi cosmiche non escludono la possibilità di uno sviluppo progressivo di tipo rettilineo, sebbene limitato alle vicende dell'epoca di Zeus. Platone, in questo modo, conciliando una prospettiva ciclico-regressiva con una storico-evolutiva, introduce una concezione di tipo spiraliforme, in grado di dar conto sia dell'eterno ripetersi di fenomeni ed eventi sia del loro sviluppo verso forme sempre più complesse. Sulla connessione tra ciclo ed evoluzione progressiva si veda K. Gaiser, *La metafisica della storia in Platone*, op. cit., pp. 61-70. [Back](#)

(46) Il *Protagora* è considerato quasi unanimemente un'opera della prima fase dell'attività di Platone; si è addirittura supposto che esso sia stato scritto prima della morte di Socrate (399 a.C.) e che abbia costituito la prima opera di Platone in senso assoluto. Per la cronologia di questo dialogo si rimanda sempre a L. Brandwood, *The Cronology of Plato's Dialogues*, Cambridge, 1990. Per la discussione, invece, sull'epoca in cui Platone immagina lo svolgimento del dialogo – presumibilmente tra il 430 e il 420 a.C. – si veda J. Walsh, *The dramatic date of Plato's Protagoras and the lesson of "arete"*, "Classical Quarterly", 34, 1984. [Back](#)

(47) Per un'attenta ricostruzione del pensiero e delle opere dei diversi sofisti è indispensabile G.B. Kerferd, *I Sofisti*, Bologna, 1988; sull'importanza e sul ruolo dei sofisti come educatori, invece, si veda H.I. Marrou, *Storia dell'educazione nell'antichità*, Roma, 1971, pp. 47 sgg. [Back](#)

(48) Platone, qui come in altri dialoghi, presenta - in chiave esplicitamente ironica - il sofista come colui che sa sempre tutto e che nessuno può eguagliare in quanto sapienza (cfr. *Ippia minore* 366 c-d; 364 a); nessuna domanda, infatti, può coglierlo impreparato o metterlo in difficoltà (cfr. *Gorgia* 448 a), poiché egli è capace non solo di rispondere all'avversario meglio di chiunque altro (cfr. *Protagora* 334 e; *Gorgia* 449 c), ma anche di rendere inconfutabile chi lo frequenta (cfr. *Ippia maggiore* 287 b). [Back](#)

(49) Anche secondo il *Protagora*, in linea con il *Politico* (cfr. 272 a) e con la tradizione mitologica, tutte le specie mortali - e quindi anche gli uomini - nascono dalla terra, sebbene anche altri elementi (fuoco etc.) contribuiscono alla loro generazione. Per una dettagliata analisi della *genesis* di tutti i corpi materiali a partire dai quattro elementi fondamentali (aria, acqua, terra, fuoco), si vedano le considerazioni di *Timeo* 42 e sgg. [Back](#)

(50) Platone, più avanti, definisce Epimeteo - il cui nome già di per sé significa "colui che comprende tardi" - *ou pany ti sophos* (321 c), mettendo così in evidenza la sua mancanza di discernimento. Anche secondo la tradizione mitologica, del resto, egli aveva dato prova della sua scarsa saggezza accettando, dimentico del consiglio di suo fratello Prometeo - "colui che comprende in anticipo" -, il dono di Zeus, Pandora, la donna creata al fine di punire gli uomini (per questo episodio cfr. Esiodo, *Le opere e i giorni*, vv. 83-105). [Back](#)

(51) Sull'importanza della figura di Prometeo all'interno della cultura greca si rimanda a J.P. Vernant, *Mito e pensiero presso i greci*, Torino, 1970, pp. 165-74 e, sempre dello stesso autore, *Mito e società nell'antica Grecia*, Torino, 1981, pp. 173 sgg. Sulla valenza politica del *Prometeo incatenato* eschileo - con particolare riferimento al discorso di Prometeo (vv. 436 sgg.) - si rimanda invece ad O. Longo, *Il significato politico del Prometeo di Eschilo*, Atti dell'Istituto Veneto, 120, 1962, pp. 243-73. [Back](#)

(52) Prometeo, secondo la tradizione mitologica, a causa del furto del fuoco, fu incatenato ad una roccia del Caucaso, dove un'aquila inviata da Zeus gli rodeva senza sosta il fegato (cfr. Esiodo, *Teogonia*, vv. 521-534; Eschilo, *Prometeo incatenato*, vv. 3 sgg.). Secondo il repertorio mitico, a dire il vero, il furto di Prometeo non fu causato dall'errata distribuzione delle *dynameis* alle diverse specie umane da parte di Epimeteo (questa parte del *mythos* è probabilmente un'invenzione di Protagora-Platone). Tale furto fu invece l'indiretta conseguenza di un precedente inganno che Prometeo ordì ai danni di Zeus; egli, infatti, durante un banchetto comune tra uomini e dei, aveva fatto in modo che la parte migliore

di un'animale sacrificale andasse agli uomini, lasciando al dio soltanto le ossa e la pelle. Zeus, adirato a causa di questo affronto, non concesse più il fuoco agli uomini, costringendo così Prometeo a rubare al Sole – e, quindi, non a Efesto e Atena – i semi del fuoco, per poi donarli all'umanità (cfr. *Teogonia*, vv. 535-569).

[Back](#)

(53) Mentre *dike* è facilmente traducibile con il termine “giustizia”, *aidos* non ha un preciso corrispondente in italiano, anche se il vocabolo che più si avvicina al suo significato è “rispetto”. Non bisogna dimenticare come questi due valori, secondo la tradizione greca, avessero una forte valenza religiosa, essendo personificati in due precise divinità, entrambe strettamente legate a Zeus (per *Dike* cfr. Esiodo, *Teogonia*, 901-903; per *Aidos* cfr. Sofocle, *Edipo a Colono*, 1268). *Aidos* e *Dike*, anche secondo il discorso di Protagora, in quanto doni che Zeus assegna al genere umano, continuano a mantenere il loro originario significato religioso anche se, tuttavia, in questo contesto, vengono investiti di una nuova funzione di tipo politico, in quanto insostituibili condizioni morali dell'ordine sociale. Sul significato e l'importanza di questi termini si rimanda a S. Geragotis, *Justice et pudeur chez Protagoras*, in “Revue de Philosophie ancienne”, 13, 1995, pp. 187-97 e L. Brisson, *Le mythe de Protagoras. Essai d'analyse structurale*, “Quaderni urbinati di cultura classica”, 1975, n. 20, pp. 7-37, in particolare n. 68, pp. 20-21. [Back](#)

(54) Sulla possibilità di una lettura analitica del mito di Protagora si rimanda a A. Kleingünther, “*Protos eurethes*”, *Philologus*, Suppl. 26.1, 1933, pp. 105-106 e T. Cole, *Democritus and the Sources of Greek Anthropology*, Ann Arbor, 1967, p. 51. Secondo Cole, infatti, “Protagoras’ presentation, though it has a historical setting, is basically analytic. The *politike technē* and *demiourgike technē* which men acquire in successive stages represent simply a convenient way of classifying those skills which men must have if the species is to survive”. [Back](#)

(55) Per una dettagliata analisi del mito del *Protagora* con particolare attenzione al rapporto tra la nascita delle tecniche e l'origine della *polis* si veda G. Cambiano, *Platone e le tecniche*, Roma-Bari, 1991, pp. 3-13. [Back](#)

(56) Anche nell'*Antigone* di Sofocle (vv. 365 sgg.), rappresentata nel 442/1 a.C., il possesso della sapienza tecnica (cfr. *sophon ti to machanoen*) non sembra costituire una condizione sufficiente per decretare l'integrazione (*hypsipolis*) di un individuo nella comunità politica; per far parte della *polis*, infatti, gli uomini devono possedere una qualità assiologicamente superiore a quella puramente tecnico-produttiva, vale a dire quel rispetto delle leggi e della giustizia che, anche secondo il *mythos* del Protagora, costituisce il fondamento della *politike technē*.

[Back](#)

(57) Il mito di Protagora, senza dubbio, tra le altre cose, si propone di dimostrare la differenza qualitativa e la superiorità della tecnica politica rispetto alle altre tecniche. Per una lettura di questo tipo del mito si rimanda ad A. Lami, *Il mito del Protagora e il primato della politica*, “Critica storica”, XII, 1975, pp. 1-45. [Back](#)

(58) Tra i numerosi autori che considerano il Protagora platonico un fautore della democrazia periclea si ricordano, in particolare, I. Lana, *Protagora*, “Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia di Torino”, vol. II, fasc. 4, 1950, pp. 18-21 e C. Farrar, *The Origins of Democratic Thinking*, Cambridge, 1988, pp. 44-98. [Back](#)

(59) Sul duplice significato del mito di Protagora quale manifesto dell'ideologia democratica e quale testimonianza della "politicizzazione primaria" della cultura greca si veda M. Vegetti, *L'etica degli antichi*, Roma-Bari, 1989, pp. 37-38. [Back](#)

(60) Per una ricostruzione dell'evoluzione della democrazia ateniese da Solone a Pericle si rimanda a S. Gastaldi, *Storia del pensiero politico antico*, Roma-Bari, 1998, pp. 33-73 e a V. Ehrenberg, *From Solon to Socrates*, London, 1973. [Back](#)

(61) Secondo Diogene Laerzio (IX, 50) – che in questo caso fa riferimento ad Eraclide Pontico –, Pericle, avendo grande stima delle capacità di Protagora, incaricò il sofista di redigere la costituzione della colonia panellenica di Turi (444 a.C.). Plutarco, inoltre, riferisce come Pericle si fosse intrattenuto con Protagora un'intera giornata, discutendo intorno ad una questione di diritto (*Pericles* 36) e come il sofista avesse lodato il dominio di sé che lo statista ateniese aveva dimostrato in occasione dell'annuncio della morte dei suoi due figli (*Consol. ad Apoll.*, 33). [Back](#)

(62) Come sottolinea G.B. Kerferd, *Protagoras' Doctrine of Justice and Virtue in the Protagoras of Plato*, in "Journal of Hellenic Studies", 73, 1953, pp. 42-45, infatti, se la virtù non fosse insegnabile, non solo "the theory of Athenian democracy is false", ma anche la stessa professione di Protagora non sarebbe altro che un inganno (fraud, p. 42). Secondo Schuhl, *Essai sur la formation de la pensée grecque. Introduction historique à une étude de la pensée platonicienne*, Paris, 1949, p. 350, inoltre, la finalità del mito di Protagora, più che quella di legittimare il regime democratico, sarebbe quella di giustificare la presenza e l'attività didattica dei sofisti nell'ambito della *polis*. [Back](#)

(63) Non è un caso, infatti, che la cultura sofistica raggiunga il suo apice nella seconda metà del V secolo, contemporaneamente all'apogeo della *polis* democratica, e che essa tramonti inesorabilmente nel corso del IV secolo, parallelamente al declino delle stesse istituzioni democratiche. Per una presentazione complessiva del rapporto tra la *polis* democratica e il movimento sofistico si veda W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol. III, parte I, Cambridge, 1969. [Back](#)

(64) Tra coloro che sostengono questa ipotesi si ricordano I. Lana, *Protagora*, op. cit., p. 76, W. Jaeger, *La teologia dei primi pensatori greci*, Firenze, 1961, p. 276 e J. Adam – A.M. Adam, *Plato's Protagoras*, Cambridge, 1971, p. XX; secondo M. Untersteiner, *I Sofisti*, Torino, 1949, p. 23, p. 96, invece, è più probabile che il *mythos* fosse contenuto in un altro scritto protagoreo, l'*Aletheia*. [Back](#)

(65) L'evidente analogia tra queste affermazioni dell'Anonimo di Giamblico e il *mythos* di Protagora ha condotto alcuni studiosi, soprattutto in passato (cfr. per es. H. Gompertz, *Sophistik und Rhetorik*, Leipzig, 1912, p. 86), ad affermare la dipendenza dello stesso Anonimo dal sofista di Abdera. Un'ipotesi di questo tipo, tuttavia, si rivela difficilmente sostenibile, non solo per la mancanza di informazioni basilari, ma anche per la complessità del discorso dell'Anonimo che, oltre ad elementi protagorei, contiene argomentazioni non direttamente riportabili al pensiero di Protagora. [Back](#)

(66) Per un'ipotesi di questo tipo si veda T. Cole, op. cit., p. 8, secondo il quale "it is reasonable to assume a Sophistic origin for the basic idea which accounts for its inclusion in the dialogue...". [Back](#)

(67) Sulla non contraddittorietà tra il *mythos* platonico e quanto è possibile ricostruire del pensiero di Protagora si rimanda a I. Lana, *Protagora*, op. cit., pp. 3-31 e a C.C.W. Taylor, *Plato's Protagoras, translated with notes*, Oxford, 1991,

pp. 78-79. Per una rassegna delle diverse ipotesi sulla paternità di questo mito si vedano M. Untersteiner, *I Sofisti*, op. cit., p. 76, n. 24 e E.A. Havelock, *The Liberal Temper in Greek Politics*, New Heaven, 1957, pp. 407-409. [Back](#)

(68) Tra coloro che condividono questo punto di vista si vedano E.A. Havelock, op. cit., pp. 93-94 e A. Levi, *Storia della Sofistica*, a cura di D. Pesce, Napoli, 1966, p. 87, n. 10. [Back](#)

(69) Sulla funzione puramente strumentale esercitata dagli elementi mitico-religiosi si vedano, a titolo di esempio, le considerazioni di L. Brisson, *Le mythe de Protagoras. Essai d'analyse structurale*, op. cit., p. 8-9, n. 10. [Back](#)

(70) Il primo studioso ad aver ipotizzato l'origine democritea delle dottrine riportate da Diodoro I, 7-8, Tzetzes, *Schol. In Hesiod.* ed Ermippo, *De Astrol.* II, 1 - tutte raccolte in DK 68 B 5 - è stato K. Reinhardt, *Hekataios von Abdera und Demokrit*, "Hermes", XLVII, 1912, pp. 492-513; la sua ipotesi è stata poi accettata ed approfondita da molti studiosi come, per esempio, E.A. Havelock, *The Liberal Temper in Greek Politics*, New Heaven, 1957, pp. 73-86 e, in particolare, T. Cole, op. cit., pp. 15 sgg. Una posizione critica sull'ipotesi di Reinhardt è sostenuta, invece, da L. Bertelli, *Per le fonti dell'antropologia di Democrito (68 B 5 DK)*, in "Quaderni di storia", n. 11, 1980, pp. 231-66. [Back](#)

(71) Per una dettagliata analisi delle diverse teorie sull'origine dell'uomo e della civiltà si vedano W.K.C. Guthrie, *In the Beginning. Some Greek Views on the Origins of Life and the Early State of Men*, London, 1957 e, con particolare riferimento al ruolo esercitato dalle tecniche, G. Cambiano, *Platone e le tecniche*, op. cit., pp. 15-60. [Back](#)

(72) Sulle analogie e sulle differenze delle analisi di Democrito e Protagora si vedano G. Cambiano, *Platone e le tecniche*, op. cit., pp. 49-50 e, soprattutto, I. Lana, *Le dottrine di Protagora e di Democrito intorno all'origine dello stato*, in Id., *Studi sul pensiero politico classico*, Napoli, 1973, pp. 157-94. Secondo Lana, benché Democrito accordi il primato alla dimensione della tecnica e Protagora a quello della politica, è possibile ipotizzare l'esistenza di un rapporto di dipendenza tra queste due concezioni. Esaminando le considerazioni di diversi studiosi, Lana conclude che, per ragioni soprattutto cronologiche, è più probabile che Democrito avesse conosciuto e rielaborato le dottrine del sofista di Abdera, piuttosto che il contrario (cfr. pp. 180-94). Sulla priorità, oltre che cronologica, anche concettuale di Protagora si veda, inoltre, A. Levi, *Storia della Sofistica*, op. cit., p. 87, n. 9. [Back](#)

(73) L'idea di un graduale progresso delle attività umane – in particolare del sapere e delle tecniche - è già presente, sebbene implicitamente, nelle opere dei naturalisti ionici e degli esponenti della medicina ippocratica. Tuttavia, le prime esplicite formulazioni di "ideologie progressiste" risalgono alla prima metà del V secolo, ad opera di due celeberrimi poeti tragici come Eschilo (cfr. *Prometeo incatenato*, vv. 442 sgg.) e Sofocle (cfr. *Antigone*, vv. 356 sgg.). Per un'analisi dell'origine e della diffusione dell'idea dello sviluppo progressivo delle attività umane e, quindi, della storia – *history as progress* – nella Grecia del periodo classico si vedano L. Edelstein, *L'idea di progresso nell'antichità classica*, Bologna, 1987 e E.A. Havelock, *The Liberal Temper in Greek Politics*, op. cit., pp. 52-86. Con particolare riferimento alle opere dei poeti tragici, inoltre, si veda R. Cantarella, *L'incivilimento umano dal Prometeo all'Antigone*, in Id., *Scritti minori sul teatro greco*, Brescia, 1970, pp. 267-93. [Back](#)

(74) Per un dettagliato esame dell'influenza esercitata dalle dottrine antropologiche e sociologiche democritee su diversi pensatori dell'antichità (ad es. Platone, Aristotele, Dicaarco, Posidonio, Lucrezio, Vitruvio etc.) si veda T. Cole, op. cit., pp. 131-73. [Back](#)

(75) Questa teoria di Democrito sull'origine dell'aggregazione sociale ricorda le considerazioni espresse, nel secondo libro della *Repubblica*, da Glaucone. Anche per quest'ultimo, infatti, è la paura che, unitamente alla debolezza caratteristica di ogni singolo individuo, spinge gli uomini ad istituire un patto di non aggressione reciproca, condizione indispensabile alla costituzione della società umana (*Resp.* II, 358 e sgg.). Per un'analisi dettagliata della teoria di Glaucone si rimanda a 3.2. [Back](#)

(76) Secondo Democrito, la religione risulta essere un fenomeno psicologico spontaneo che induce gli uomini a divinizzare tutti i fenomeni naturali che incutono in loro timore. Anche per Prodicò di Ceo (cfr. Sesto Empirico, *Contra Mathematicos*, IX, 18), in linea con la concezione democritea, l'origine della religione è determinata dall'attribuzione da parte degli uomini di uno statuto divino agli elementi naturali e alle risorse vitali ad essi indispensabili (ad es. il sole, i fiumi, i cibi, le bevande...) e dall'estensione, in un secondo momento, di tale prerogativa anche ai loro inventori (Demetra, Dioniso...). Per una ricostruzione delle dottrine presocratiche sull'origine della religione è utile W. Jaeger, *La teologia dei primi pensatori greci*, op. cit., pp. 271-99. [Back](#)

(77) Sull'importanza del nesso tra il bisogno e la nascita della *polis* si rimanda alle considerazioni espresse, sempre nel secondo libro della *Repubblica*, da Socrate (*Resp.* II, 369 b sgg.), qui analizzate in 3.3. [Back](#)

(78) Sull'incompatibilità di alcune tesi espresse dal personaggio di Protagora con le corrispondenti concezioni platoniche si vedano G. Cambiano, *Platone e le tecniche*, op. cit., pp. 158-59 e L. Brisson, *Le mythe de Protagoras. Essai d'analyse structurale*, op. cit., pp. 7-37 (pp. 32-37). Secondo Brisson, in particolare, « le mythe de Protagoras exprime une doctrine éthique et politique très élaborée, qui s'oppose radicalement à celle de Platon, dont le «Protagoras» présente une ébauche de synthèse» (p. 8). [Back](#)

(79) Platone, del resto, aveva potuto fare diretta esperienza della negatività e dell'iniquità del regime democratico. La democrazia ateniese, infatti, nella sua versione restaurata di inizio IV secolo, si era macchiata del delitto di Socrate, “un mio amico più vecchio di me, un uomo che io non esito a definire il più giusto del suo tempo” (*Epist.* VII, 324 e), persuadendo così Platone a prenderne definitivamente le distanze. Sull'influenza che la condanna a morte di Socrate può aver esercitato sulle scelte politiche di Platone si veda S.S. Monson, *Plato's entanglements: Athenian politics and the practice of philosophy*, Princeton, 2000, pp. 118-122. [Back](#)

(80) Per una discussione intorno all'innegabile matrice aristocratica e anti-democratica del pensiero platonico si rimanda a J.T. Roberts, *Athens on Trial: the Antidemocratic Tradition in Western Thought*, Princetown, 1994, pp. 84-86. [Back](#)

(81) La composizione della *Repubblica*, senza dubbio, richiese una gestazione molto lunga e un complesso lavoro di scrittura e di rielaborazione, probabilmente iniziato intorno al 390 a.C. e sostanzialmente terminato 10-15 anni più tardi. Per una discussione intorno alle diverse ipotesi sulla cronologia di tale dialogo si vedano L. Brandwood, *The Cronology of Plato's Dialogues*, Cambridge, 1990 e H. Thesleff, *Studies on Platonic Chronology*, Helsinki, 1982. [Back](#)

(82) Per una dettagliata analisi di queste due affermazioni di Trasimaco e del loro rapporto di implicazione – di tipo retorico-politico più che logico - si rimanda a M. Vegetti, *Trasimaco*, in Id. (a cura di), *La Repubblica, traduzione e commento*, Napoli, 1998, vol. I, pp. 233-56. [Back](#)

(83) Questo fatto ha portato molti studiosi - tra cui Dummler, Wilamowitz, Adorno, Giannantoni etc. - ad affermare l'autonomia compositiva del I libro rispetto al resto dell'opera e ad avvicinarlo, per il fatto di possedere caratteristiche analoghe, ai cosiddetti "dialoghi aporetici", come il *Carmide*, il *Liside*, il *Lachete*, l'*Eutifrone* etc. Con molta probabilità, il I libro - forse con il titolo di *Trasimaco* - fu composto da Platone separatamente, un certo numero di anni prima degli altri (intorno al 390 a.C.), per assumere in seguito una funzione proemiale. Sull'argomento si veda G. Giannantoni, *Il libro I della Repubblica di Platone*, "Rivista critica di storia della filosofia", 1957, pp. 123-45. [Back](#)

(84) Al pari dei fratelli Glaucone e Adimanto, anche Platone fa senza dubbio parte del numero degli *aristoi* ben intenzionati; egli, infatti, come lui stesso racconta nell'*Epistola VII*, pur essendo stato attratto dalle tesi radicali espresse dal pensiero sofistico, aveva rifiutato l'invito di Crizia – maggior esponente della fazione oligarchica ateniese, nonché zio di Platone stesso – a partecipare al governo golpista dei Trenta tiranni (404 a.C.), indignato dalla loro politica terroristica e sopraffattria (*Epist. VII*, 324 d sgg.). Per un approfondimento del rapporto tra Platone e il radicalismo etico-politico del suo tempo si veda M. Mazzoni, *Platone immoralista* (tesi di laurea), Università degli Studi di Pavia, anno accademico 1998-99, in particolare pp. 81-110. [Back](#)

(85) Glaucone, pur manifestando la propria dipendenza intellettuale dalla figura di Trasimaco, espone una serie di dottrine concettualmente autonome e spesso molto diverse da quelle espresse dallo stesso Trasimaco. Per un'analisi delle differenze tra l'assetto teorico del discorso di Glaucone e quello di Trasimaco si veda A. Masaracchia, *Per l'interpretazione del II libro della Repubblica*, in R. Pretagostini (a cura di), *Tradizione e innovazione nella cultura greca da Omero all'età ellenistica. Scritti in onore di B. Gentili*, Roma, 1993, vol. II, pp. 877-86, p. 882. [Back](#)

(86) Si ricordi che proprio questa tesi, espressa prima da Polo (*Gorg.* 472 d sgg.) e poi da Callicle (482 d sgg.), aveva costituito uno dei nodi maggiormente problematici della discussione del *Gorgia*; il tentativo da parte di Socrate di confutare tale affermazione, infatti, aveva condizionato tutto lo sviluppo argomentativo del dialogo. Per una puntuale analisi di esso si rimanda a E.R. Dodds, *Plato's Gorgias, A Revised Text with Introduction and Commentary*, London, 1959. [Back](#)

(87) Secondo D. A. Hyland, *Republic, Book II, and the Origins of Political Philosophy*, "Interpretation", 2, 1988-89, pp. 247-61, la genealogia della giustizia di Glaucone sottende una ben precisa teoria antropologica di tipo "atomistico", secondo la quale "a human being is naturally an autonomous, independent, radically self-interested *monad* or *atom*..." (p. 250). [Back](#)

(88) Glaucone, attraverso il suo discorso, esprime una delle prime e più rigorose formulazioni di una teoria contrattualistica dell'origine della società che, per molti aspetti, ricorda quella formulata in tempi moderni da Hobbes (cfr. *Leviatano* XIII). Glaucone, al contrario, si differenzia piuttosto nettamente da altri esponenti moderni del contrattualismo come Locke e Rousseau, poiché essi non concepiscono lo stato di natura come violenza. Sulla teoria contrattualistica di

Glaucione e sul suo rapporto con Hobbes si vedano, in particolare, R.E. Allen, *The Speech of Glaucon: on Contract and Common Good*, in S. Panagiotou (ed.), *Justice, Law and Method in Plato and Aristotle*, Edmonton, 1987, pp. 51-62 e B. Williams, *Plato against the Immoralist*, in O. Höffe (hsg.), *Platon. Politeia*, Berlin, 1997, pp. 55-67. [Back](#)

(89) Glaucione, in questo modo, si discosta parzialmente dalla teoria sull'origine del *nomos* espressa da Callicle nel *Gorgia*. Callicle, infatti, pur condividendo la tesi di Glaucione secondo cui le leggi nascono da una situazione di debolezza (*arrostia*), non considera quest'ultima una caratteristica propria di tutti gli uomini, bensì solo della maggior parte di essi. Secondo Callicle, infatti, esiste un ristretto numero di individui che per natura sono in possesso della forza di prevalere sui più deboli; questi ultimi, tuttavia, per evitare di essere ridotti in schiavitù dai più capaci, si accordano e istituiscono il *nomos*, quell'insieme di regole cioè che biasima come una cosa riprovevole il tentativo dei più forti di prevalere sugli altri (*pleonektein*), lodando al contrario l'uguaglianza (*to ison*) tra gli uomini (*Gorg.* 483 b-c). Sulle analogie e le differenze tra le posizioni di Glaucione e Callicle si veda M. Ostwald, *Plato on Law and Nature*, in H.F. North, (ed.), *Interpretations of Plato*, "Mnemosyne", suppl. 50, 1977, pp. 41-63. [Back](#)

(90) Glaucione, nel delineare la sua "genealogia della giustizia", non si limita a sviluppare tesi già sostenute da Antifonte; molte delle sue affermazioni, infatti, come ha messo in evidenza M. Vegetti, *Glaucione*, in Id. (a cura di), *La Repubblica, traduzione e commento*, op. cit., vol. II, pp. 151-72, pp. 163-69, riprendono letteralmente alcuni passi antifontei, dimostrando come Platone, nel costruire l'argomento di Glaucione, li avesse immediatamente presenti. [Back](#)

(91) Mi sembra ragionevole la proposta di lasciare cadere la distinzione tra l'Antifonte promotore del colpo di stato oligarchico del 411 a.C. e l'Antifonte sofista, optando per una comprensione unitaria di questa complessa figura di intellettuale e politico del V secolo. A questo proposito si veda F. Decleva Caizzi, "Hysteron Proteron": *la nature de la loi selon Antiphon et Platon*, "Revue de Métaphysique et de Morale", 91, 1986, pp. 291-310. [Back](#)

(92) Sul tema dell'opposizione tra *nomos* e *physis* si rimanda al celebre studio di F. Heinemann, *Nomos und Physis*, Basel, 1965 e a G. Casertano, *Natura e istituzioni umane nelle dottrine dei sofisti*, Napoli, 1971. Per la presenza di questa tematica nei dialoghi platonici si confrontino i discorsi di Callicle (*Gorg.* 482 e sgg.), di Ippia (*Prot.* 337 c sgg.) e dei "cattivi maestri" delle *Leggi* (*Leg.* X, 889 e-890 a). [Back](#)

(93) Per un'analisi approfondita delle dottrine antifontee si rimanda a M. Ostwald, *Nomos and Physis in Antiphon's Peri Aletheias*, in M. Griffith – D.J. Mastrorarde (eds.), *Cabinet of the Muses*, Scholars Press, 1990, pp. 293-306. [Back](#)

(94) Antifonte applica personalmente questo principio, animando le iniziative delle eterie oligarchiche e organizzando il rovesciamento del governo democratico ateniese nel 411 a.C. (per il racconto di queste vicende cfr. Tucidide 8.65 sgg.). Per un esame dettagliato del colpo di stato del 411 si veda L. Canfora, *Storia di oligarchi*, Palermo, 1983, pp. 35 sgg. [Back](#)

(95) Glaucione si propone di chiarire queste sue affermazioni attingendo dal repertorio mitico l'apologo di Gige, il pastore lidio che, dove aver ritrovato un anello magico in grado di rendere invisibile chi lo porta al dito, essendo grazie ad esso certo della propria impunità, si macchia di turpi delitti ed azioni efferate che culminano con l'uccisione del re e la presa del potere (359 c sgg.); "se, pertanto,

esistessero due anelli di questo tipo e l'uno se lo infilasse al dito l'uomo giusto e l'altro l'uomo ingiusto, credo che nessuno sarebbe tanto costante da persistere nella giustizia ed avere la forza di astenersi dai beni altrui, malgrado la possibilità di prendere al mercato ciò che volesse [...] e di fare tutto quanto lo rendesse tra gli uomini simile ad un dio" (360 b-c). Per un'attenta analisi di questo apologo si veda F. Calabi, *Gige*, in M. Vegetti, (a cura di), *La Repubblica, traduzione e commento*, op. cit., vol. II, pp. 173-88. [Back](#)

(96) Adimanto, intervenendo al termine del discorso di Glaucone (362 e), aveva completato le argomentazioni del fratello, ponendosi dal punto di vista non dei detrattori, ma dei sostenitori della giustizia e mettendo in evidenza l'inconsistenza delle posizioni di coloro che considerano la giustizia un bene e l'ingiustizia un male in relazione alle conseguenze che da essa derivano (cfr. 365 c). Sul personaggio di Adimanto e sul suo discorso si veda M. Vegetti, *Adimanto*, in Id. (a cura di), *La Repubblica, traduzione e commento*, op. cit., vol. II, pp. 221-32. [Back](#)

(97) L'omologia di contenuto tra i due testi, in realtà, non viene mai dimostrata, ma è considerata come un postulato, una verità di per sé evidente che non ha bisogno di dimostrazione. Tuttavia, il passaggio dal piano individuale a quello politico che la metafora grafica dovrebbe garantire era già stato implicitamente realizzato da Trasimaco, attraverso il suo intervento nel I libro della *Repubblica* (338 c sgg.). Su questi temi si veda M. Vegetti, *Grammata*, in Id. (a cura di), *La Repubblica, traduzione e commento*, op. cit., vol. II, pp. 281-84. [Back](#)

(98) Un'analisi ed un commento estremamente dettagliati al discorso di Socrate sull'origine della città è quello di S. Campese- L.L. Canino, *La genesi della polis*, in M. Vegetti (a cura di), *La Repubblica di Platone, traduzione e commento*, op. cit., vol. II, pp. 285-332. Su questo stesso tema, inoltre, si veda anche D.T. Devereux, *Socrates' First City in the Republic*, "Apeiron", 13.1, 1979. [Back](#)

(99) Secondo D. A. Hyland, op. cit., pp. 250-51, la teoria antropologica presupposta dal discorso di Socrate dipinge gli uomini come esseri "relational and not alienated", in esplicita contrapposizione all'immagine di essi "atomistic and alienated" che Glaucone in precedenza aveva fornito (358 e). Socrate, infatti, come afferma D.T. Devereux, op. cit., pp. 36 sgg., sottolinea la naturale propensione degli uomini alla cooperazione, lasciando intendere l'estraneità della componente conflittuale rispetto allo stato di natura. [Back](#)

(100) Anche secondo l'Anonimo di Giamblico è la necessità (*chreia*) che spinge gli uomini ad abbandonare l'esistenza isolata e ad unirsi in gruppi sempre più numerosi. A questo proposito mi sembra interessante riportare per intero il passo dell'Anonimo (DK 89, 6.1) che descrive l'origine della civiltà, dal momento che esso, oltre a considerazione simili a quelle di Socrate (l'impossibilità per gli uomini di un'esistenza "atomistica"; la centralità della *chreia*) riprende anche una serie di elementi presenti sia nella descrizione di Protagora (l'importanza delle tecniche; la necessità della giustizia e della legge per l'origine dell'aggregazione sociale) sia in quella di Glaucone (l'utilità e la preferibilità della condizione politica): "Siccome gli uomini si mostrarono per natura incapaci di vivere individualmente e si raccolsero in reciproca unione sotto la pressione della necessità (*chreia*), di modo che in vista di questa fu da essi trovato tutto ciò che riguarda il vivere civile con le invenzioni pratiche e poiché dall'altra parte non sarebbero possibili rapporti sociali e un'esistenza ove leggi non abbiano vigore (infatti in questo caso ne verrebbe agli uomini un danno maggiore di

quell'esistenza nell'isolamento dei singoli): orbene, per tutte queste ragioni inesorabili il principio giuridico e la norma del giusto regnano fra gli uomini e in nessun modo potrebbero essere abbattuti: questi principi, infatti, costituiscono un saldo ordinamento determinato dalla natura". [Back](#)

(101) Per il significato dell'espressione "*technological state of nature*" si rimanda a A.O. Lovejoy – G. Boas, *Primitivism and related ideas in the antiquity*, Baltimore, 1935, pp. 14-15. [Back](#)

(102) E' interessante sottolineare come Aristotele, pur non sottovalutando l'importanza della dimensione economica (*Pol. I, 2, 1252b 28 sgg.*), critichi la *prote polis* platonica a causa della sua mancanza di una delle principali caratteristiche strutturali della *polis* greca, l'autonomia politico-militare (*Pol. IV, 4, 1291a 10 sgg.*). La presenza di governanti, di amministratori della giustizia e di guerrieri, infatti, si rivela una condizione indispensabile alla realizzazione di una comunità finalizzata non solo a soddisfare i bisogni vitali, ma anche e soprattutto a procurare una vita felice ai suoi abitanti. [Back](#)

(103) Sul carattere non storico, ma logico-normativo della descrizione della *polis* effettuata da Socrate si vedano R.C. Cross– A.D. Woozley, *Plato's Republic. A Philosophical Commentary*, London, 1964, pp. 81 sgg. ("Plato pursues not the historical order of development, but the logical order", p. 81) e R.L. Nettleship, *Lectures on the Republic of Plato*, London, 1964, pp. 69 sgg. ("there is nothing in the text to suggest that Plato was claiming to write history", p. 69). Secondo P. Frutiger, *Le mythes de Platon*, Paris, 1930, pp. 190-92, la fenomenologia socratica della *polis* rappresenta un mito genetico-simbolico, "parce que le devenir qui s'y trouve dessiné correspond à un ordre logique et non pas à succession temporelle..." (p. 191). [Back](#)

(104) Platone, nella descrizione delle modalità di organizzazione dell'*anankaiotate polis*, delinea un modello di economia non primitiva, ma già sviluppata nella direzione della divisione del lavoro come, del resto, quella ateniese. Su queste tematiche si rimanda alla dettagliata analisi di G. Cambiano, *Platone e le tecniche*, op. cit., pp. 145-65. Riserve sull'applicabilità della formula "divisione del lavoro" al mondo antico, al contrario, sono avanzate da J.P. Vernant, *Lavoro e natura nella Grecia antica*, in Id., *Mito e pensiero presso i greci*, Torino, 1970, pp. 186 sgg. [Back](#)

(105) Platone qui introduce senza argomentarlo l'importante assunto in base al quale la natura, in maniera "provvidenziale", distribuisce equamente a ciascun individuo la capacità di svolgere una determinata funzione. La *physis*, in questo modo, esercita una funzione che tradizionalmente veniva svolta dalla divinità che, secondo Omero, si prendeva cura della distribuzione armonica delle diverse tecniche agli uomini (cfr. *Il. XI, 514-15; XIII, 730-34*). Tale principio, nella sua trasposizione in ambito etico e psicologico, è destinato a svolgere un ruolo decisivo nello sviluppo dell'intero dialogo. Su queste tematiche si veda E.N. Lee, *Plato's Theory of Social Justice in Republic II-IV*, in J.P. Anton - A. Preus (eds.), *Essays in Ancient Greek Philosophy III: Plato*, Albany, 1989, pp. 117-40. [Back](#)

(106) Anche Senofonte, nella *Ciropedia*, analogamente a Socrate, sottolinea sia l'impossibilità che una sola persona possa eseguire ad alto livello molti lavori, sia la maggiore efficienza di una città organizzata secondo la modalità della divisione del lavoro piuttosto che secondo un modello autarchico (cfr. *Ciropedia II, 1,21; VIII, 2,5*). E' del resto possibile che Senofonte, al di là della diversità del contesto, si sia ispirato alla *Repubblica* di Platone, opera cronologicamente

anteriore a quella senofontea (cfr. Diogene Laerzio III, 34). Secondo Senofonte, tuttavia, la specializzazione non deriva, come per Platone, da una dinamica strutturalmente connaturata agli esseri umani, ma è il prodotto della grande estensione della domanda che si verifica soltanto nelle città più grandi (cfr. J. Luccioni, *Les idées politiques et sociales de Xénophon*, Paris, 1948, p. 242). [Back](#)

(107) Cfr. a questo proposito, le analoghe affermazioni di K. Marx, *Il Capitale*, trad. it. di D. Cantimori, vol. I, Roma, 1964, p. 409. [Back](#)

(108) E' interessante notare come un sociologo dell'Ottocento del calibro di E. Durkheim, in una delle sue opere del 1893 (cfr. *La divisione del lavoro sociale*, trad. it. di F. Airoidi Namer, Milano, 1962), esprima una teoria sull'importanza della specializzazione del tutto analoga a quella di Platone (cfr. p. 84). [Back](#)

(109) E' interessante notare come, all'interno del processo di trasformazione dei materiali necessario alla realizzazione dell'oggetto, la produzione dell'*organon*, dell'elemento indispensabile alla trasformazione stessa, assuma una funzione autonoma, dando origine ad una nuova tecnica dotata dello stesso valore delle altre. Platone, al contrario, nel *Politico*, distingue in maniera più netta le tecniche primarie - che producono direttamente gli oggetti - dalle tecniche secondarie - che forniscono solamente gli strumenti per la fabbricazione degli oggetti - (cfr. *Pol.* 281 d-e). Sul rapporto tra tecniche primarie e secondarie si rimanda a O. Longo, *L'artigiano ateniese: organizzazione del lavoro e rapporti di produzione*, in *La storia La terra Gli uomini*, Venezia, 1987, pp. 92 sgg. [Back](#)

(110) Platone, nelle *Leggi*, formulando una rigida regolamentazione delle pratiche commerciali, proibisce di vendere alle altre città quanto è strettamente necessario a soddisfare le esigenze interne della *polis*, limitando le esportazioni solamente a quei prodotti che la città ha prodotto in eccesso (cfr. *Leg.* VIII, 847 b-c). Sull'opportunità di esportare i beni che la *polis* possiede in abbondanza si vedano anche le considerazioni di Aristotele in *Pol.* I, 9, 1257a 32-34. [Back](#)

(111) Secondo Pausania, la presenza dell'*agora* - unitamente agli edifici governativi, al teatro, al ginnasio, all'acquedotto - distingue e separa la *polis* da un semplice insediamento di uomini come un grosso villaggio (10.4.1). [Back](#)

(112) Più che nella *Repubblica*, è nelle *Leggi* che Platone enuncia, probabilmente per la prima volta nella storia, una concezione convenzionale e "non metallista" del valore della moneta (cfr., a questo proposito, B. Gordon, *Economic Analysis before Adam Smith. From Hesiod to Lessius*, London, 1975, p. 43); nel libro V, infatti, l'Ateniese sottolinea come la moneta, resa indispensabile dagli scambi quotidiani e dalla necessità del pagamento dei salariati, dovrà avere validità (*entimon*) solo all'interno della *polis*, perdendo completamente il proprio valore (*adokimon*) al suo esterno (cfr. *Leg.* V, 742 a). Aristotele, invece, nella *Politica*, oltre ad una valenza convenzionale (cfr. *Eth. Nic.* 1133a 30 sgg.), riconosce alla moneta anche un valore "metallista", derivante dalla materia di cui essa è costituita (cfr. *Pol.* I, 9, 1257a 34 sgg.). [Back](#)

(113) Platone, descrivendo le modalità attraverso cui la *polis* si procura le risorse materiali necessarie alla sua riproduzione, contribuisce a chiarire quale fosse il ruolo dell'economia nel mondo antico. Essa per i greci, a differenza di quanto avviene ai giorni nostri, era finalizzata in primo luogo al consumo e alla sussistenza dell'*oikos*, non allo scambio e al conseguimento di un profitto; le pratiche commerciali, inoltre, considerate dagli "uomini liberi" attività vergognose e del tutto marginali, erano affidate alle persone moralmente più squalificate all'interno della *polis*. Per una dettagliata analisi delle caratteristiche

dell'economia del mondo antico e delle sue differenze rispetto a quella attuale è fondamentale M. I. Finley, *L'economia degli antichi e dei moderni*, Roma-Bari, 1974. [Back](#)

(114) Aristotele individua nel sovrapprezzo con cui i commercianti rivendono le merci acquistate dai produttori un esempio di crematistica innaturale, ovvero di quella pratica finalizzata all'accumulazione di ricchezza e non al soddisfacimento delle esigenze primarie (*Pol.* I, 10, 1258b2 sgg.). Sul concetto di crematistica in Aristotele si veda S. Campese, *Polis ed economia in Aristotele*, in A.A.V.V., *Aristotele e la crisi della politica*, Napoli, 1977, pp. 13-60. [Back](#)

(115) Platone, nelle *Leggi*, descrive la *kapeleia* come un'attività fondamentale per la città grazie alla sua capacità di rendere quantitativamente omogenei (*homaloteta tais ousiais*) beni qualitativamente asimmetrici e disuguali: "Come non può essere benemerita quell'attività che rende proporzionato (*homalen*) e ben distribuito (*symmetron*) ogni genere di ricchezza che di per sé tenderebbe allo squilibrio (*asymmetron*) e alla sproporzione (*anomalon*)?" (*Leg.* XI, 918 b). Sulla centralità della funzione di redistribuzione delle risorse svolta dalla *kapeleia* cfr. anche le considerazioni di Platone in *Pol.* 289 e. [Back](#)

(116) Anche per Aristotele, i salariati (*misthotoi*), coloro cioè che sono privi di qualsiasi capacità e dotati della sola forza fisica, sono destinati a svolgere quei lavori manuali che, all'interno della *polis*, costituiscono le attività più servili (*doulikotatai*) e ignobili, in quanto non richiedono per nulla il possesso di capacità spirituali (*Pol.* I, 10, 1258b20 sgg.). [Back](#)

(117) Sull'incertezza della risposta di Adimanto quale segnale della difficoltà di individuare una nozione di giustizia in una *polis* dal carattere esclusivamente economico si veda R.C. Cross– A.D. Woozley, *Plato's Republic. A Philosophical Commentary*, op. cit., pp. 83-93. Solo in una città in cui è presente la dimensione etica e politica, infatti, il problema della giustizia può essere posto e risolto (cfr. *Resp.* IV, 427 e sgg.). [Back](#)

(118) Sul ruolo fondamentale esercitato, nell'alimentazione dei greci, da ingredienti come il grano e l'orzo si veda L. Gallo, *Alimentazione e demografia della Grecia antica*, Salerno, 1984, pp. 23 sgg. [Back](#)

(119) Molti elementi di questo quadro delineato da Socrate rimandano alle antiche feste agresti che in Grecia rappresentavano un appuntamento consueto. Sulle modalità di organizzazione e di svolgimento di queste antiche feste campestri si veda L. Gernet, *Sagre antiche*, in Id., *Antropologia della Grecia antica*, Milano, 1983, pp. 15-84. Il contesto festivo, inoltre, come le successive affermazioni di Socrate (372 b-c) sembrerebbero suggerire, era anche un'importante occasione di conoscenza tra i giovani e tra le loro famiglie, allo scopo sia dell'unione sessuale, sia della stipulazione dei contratti matrimoniali (cfr. *Leg.* VI, 771 e sgg.). Su queste problematiche si veda L. Gernet-A. Boulanger, *Le génie grec dans la religion*, Paris, 1970, pp. 40 sgg. [Back](#)

(120) Anche nella *polis* che Platone delineerà nel prosieguo della *Repubblica*, i governanti dovranno adottare speciali criteri per mantenere stabile il numero degli abitanti, non rendendo la città né troppo grande né troppo piccola (*Resp.* V, 460 a). Oltre alla quantità, inoltre, essi controlleranno anche la qualità degli abitanti, programmando i loro accoppiamenti in base ad un criterio eugenetico (V, 458 e sgg.). [Back](#)

(121) Sul paesaggio agrario e sui principali prodotti (cereali, legumi, ortaggi etc.) dell'Attica antica si veda L. Gallo, *Alimentazione urbana e alimentazione*

contadina nell'Atene classica, in O. Longo-P. Scarpi (a cura di), *Homo Edens*, Verona, 1989, pp. 225 sgg. [Back](#)

(122) Glaucone, sottolineando la mancanza del companatico nel regime alimentare della *prote polis*, intende alludere all'assenza in esso di alimenti animali, pietanze da sempre riservate alle classi più elevate. Socrate, al contrario, sfruttando la polisemia del termine *opson* – companatico in senso generico e cibo animale in senso stretto –, integra la dieta con un contorno esclusivamente vegetale, caratteristico dell'alimentazione dei ceti più poveri e delle civiltà primitive. Sul gioco di parole utilizzato da Socrate si veda D.A. Dombrowski, *Two Vegetarian Puns at Republic 372*, "Ancient Philosophy", 9, 1989, pp. 167-71. [Back](#)

(123) L'associazione tra dieta vegetariana e purezza di anima e corpo rimanda allo stile di vita degli adepti delle sette orfiche e pitagoriche. Essi, infatti, oltre ad astenersi dal nutrimento carneo, si rifiutavano anche di offrire esseri viventi in sacrificio agli dei, poiché col loro sangue questi avrebbero causato una contaminazione degli altari (cfr. *Leg.* VI, 782 b-d). Sul rifiuto orfico e pitagorico delle tradizionali pratiche sacrificali si veda M. Detienne, *La chemins de la déviance: orphisme, dionysisme et pythagorisme*, in *Orfismo in Magna Grecia*, Atti del XIV Convegno di Studi sulla Magna Grecia, Napoli, 1975, pp. 47-79. L'alimentazione vegetariana, inoltre, sempre per orfici e pitagorici, costituiva sia un importante veicolo per la ricreazione dell'armonia originaria con il divino, sia un'insostituibile strumento ascetico per la repressione di tutti gli istinti animali presenti nell'uomo (cfr. Giamblico, *Vita di Pitagora*, 106-108). Sulla tematica del vegetarianismo in Platone si rimanda a G. Cambiano- L. Repici, *Cibi e forme di sussistenza in Platone, Aristotele e Dicearco*, in O. Longo-P. Scarpi (a cura di), op. cit., pp. 81 sgg. [Back](#)

(124) Sebbene l'esistenza della città socratica si basi sul lavoro e sulla collaborazione dei detentori delle diverse tecniche, molti elementi del quadro delineato da Socrate rimandano al modo di vita degli uomini dell'età dell'oro. Sulla possibilità e sui limiti di questo accostamento si veda G.A. Seeck, *Platons "Schweinestaat"*, "Gymnasium", 101, 1994, pp. 101 sgg. [Back](#)

(125) Sia nel caso in cui tutti gli uomini siano ricchi, sia in quello in cui essi siano tutti poveri, non si originano invidie e conflitti. Questi, infatti, come lo stesso Platone suggerisce, nascono solo laddove esiste una ripartizione disuguale di beni e ricchezze (cfr. *Resp.* IV, 422 e – 423 a; 464 d-e; *Leg.* III, 679 c), come nel caso delle *poleis* del suo tempo, dove pochi individui possedevano gran parte delle risorse, suscitando le invidie e le rivendicazioni da parte degli altri cittadini. [Back](#)

(126) Per un profilo delle figure di Glaucone e Adimanto che mette in evidenza la loro *philonikia* e *philotimia* si veda L.H. Craig, *The War Lover, A Study of Plato's Republic*, Toronto, 1994, pp. 112-25. Sulla rilevanza delle osservazioni di Glaucone e Adimanto per il successivo sviluppo del dialogo, invece, si veda M. Vegetti, *Società dialogica e strategie argomentative nella Repubblica*, in G. Casertano (a cura di), *La struttura del dialogo platonico*, Napoli, 2000, pp. 74-85, in particolare pp. 78-80. [Back](#)

(127) Secondo Tucidide furono proprio gli ateniesi i primi tra i greci a deporre le armi e a darsi ad una forma di vita più confortevole e lussuosa (*tryphoteron*, I, 6.3). Questa testimonianza, unitamente a molti altri elementi del testo platonico (vd. sotto), sembra suggerire che la *polis tryphosa* ricalchi le caratteristiche dell'Atene periclea di fine V secolo. [Back](#)

(128) Sulla necessità della transizione dalla città frugale e sana a quella rigonfia e malata si rimanda a M.M. Sassi, *Natura e Storia in Platone*, “Histoire de l’Histrographie”, IX, 1986, pp. 104-28. Oltre che da un punto di vista esclusivamente diacronico, è possibile interpretare il passaggio dalla *prote polis* alla *polis tryphosa* anche secondo una prospettiva sincronica, in base alla quale la transizione tra le due *poleis* altro non è che un espediente formale finalizzato a mettere in evidenza aspetti contrapposti (ambiente agrario e urbano; produzione e consumo etc.) che coesistono nel medesimo spazio sociale. [Back](#)

(129) Platone, nell’elencare i cibi e i *conforts* che arricchiscono il regime di vita degli abitanti della *polis*, sembra ispirarsi alla descrizione del banchetto negli *Acarnesi* di Aristofane; esso, infatti, in maniera significativa contempla tutti gli elementi nominati da Socrate: “il resto è tutto pronto: letti, tavole, cuscini, tappeti, corone, profumi, biscotti. Ci sono naturalmente le prostitute, pasticcini, focacce, sesamelle, paste, splendide ballerine e canzonette” (*Ach.* vv. 1090-92). [Back](#)

(130) Gli elementi e gli operatori che secondo Socrate hanno la funzione di rendere la *polis* esteticamente apprezzabile sono gli stessi di cui Pericle, secondo la testimonianza di Plutarco, si era servito nel suo sforzo di abbellire Atene: “Furono usati come materiali le pietre, il bronzo, l’avorio, l’oro, l’ebano, il cipresso; furono impiegate le arti che li trattano e li lavorano, cioè falegnami, scultori, fabbri, scalpellini, tintori, modellatori d’oro e d’avorio, pittori, arazzieri, intagliatori, per non dire di coloro che importarono e trasportarono tutte queste merci: armatori, marinai e piloti in mare, carradori, allevatori, conducenti, cordai, tessitori, cuoiai, terrazzieri e minatori” (*Per.* 12). La *polis tryphosa* appare quindi modellata sull’Atene periclea nel suo massimo momento di splendore, periodo storico peraltro nel quale la stessa *Repubblica* è ambientata. Il termine *poikilia*, inoltre, rimanda all’analisi negativa della democrazia che Platone effettua dell’VIII libro della *Repubblica* (*Resp.* VIII, 557 b sgg.). Sul valore metaforico del termine *poikilia* si veda S. Campese- L.L. Canino, *La genesi della polis*, op. cit., p. 252. [Back](#)

(131) Sull’alto numero di feste organizzate ad Atene si vedano le interessanti considerazioni dello Pseudo-Senofonte (*Costituzione degli Ateniesi*, 3.8). Sulla loro modalità di svolgimento e sul loro significato etico-politico si rimanda a S. Campese- S. Gastaldi, *La festa e l’educazione del cittadino*, in E. Becchi (a cura di), *Storia dell’educazione*, Firenze, 1987, pp. 107-46. [Back](#)

(132) Sulla corrispondenza tra la *kolakeia* dei corpi esercitata dai cuochi e quella intellettuale praticata dagli uomini politici si vedano le considerazioni di J. Andreadis, *Les maléfices de la cuisine dans le “Gorgias” de Platon*, “Quaderni di storia”, 26, 1987, pp. 146 sgg. [Back](#)

(133) L’esistenza di un corpo militare separato, così come segnalato anche da Glaucone (374 a), rappresenta un dato inusuale per le *poleis* greche, nelle quali era tradizionalmente l’intero corpo dei cittadini a costituire l’esercito. Nella *polis* descritta da Socrate, invece, la necessità di efficienza correlata al principio della divisione del lavoro, impone l’istituzione di un esercito professionistico, composto da individui che si dedichino esclusivamente alle pratiche belliche. Per un’analisi dell’organizzazione bellica delle città greche si veda Y. Garlan, *L’uomo e la guerra*, in J.P. Vernant (a cura di), *L’uomo greco*, Roma-Bari, 1991, pp. 55-86. [Back](#)

(134) Sul significato e sull'importanza di questa transizione si veda D. Clay, *Reading the Republic*, in C.L. Griswold (a cura di), *Platonic Writings Platonic Readings*, New York-London, 1988, pp. 19-33. [Back](#)

(135) Sia l'azione dei re-filosofi dei libri V-VI, sia quella dei *phylakes* dei libri II-IV si dimostrano determinanti nel processo di costituzione della *kallipolis*. Mentre i re-filosofi esercitano la funzione di delineare un nuovo ordine costituzionale operando una profonda trasformazione (cfr. *metaballein*, V, 473 b-c) della realtà socio-politica, i *phylakes* hanno il compito, in un primo tempo, di contribuire alla realizzazione pratica di questo progetto riformistico e, in un secondo momento, di provvedere all'amministrazione del nuovo Stato (cfr. IV, 421 e sgg.). Tuttavia, al di là della sequenza del testo, la funzione esercitata dai re-filosofi possiede una priorità logico-cronologica, in quanto essa rappresenta la condizione necessaria sia alla rieducazione e all'avvento al potere degli *archontes*, sia all'avvio del processo di formazione della *kallipolis*; è lecito supporre che il loro impegno politico e pedagogico, una volta raggiunti gli obiettivi prefissati, sia destinato ad esaurirsi. Sulla funzione strumentale e condizionale dei re-filosofi si veda L. Strauss, *The city and the man*, Chicago-London, 1964, pp. 122 sgg. [Back](#)

(136) Secondo O. Hoffe, *Zur Analogie von Individuum und Polis (Buch II 367 a – 374 d)*, in Id. (hsg.), *Platon Politeia*, op. cit., pp. 69-93, il processo logico di costruzione della *polis* si scandisce secondo i tre momenti caratteristici della triade dialettica hegeliana. La *prote polis*, infatti, con la sua innocenza pre-politica e la sua assenza di qualsiasi elemento di conflittualità, costituisce la tesi; la *polis tryphosa*, la città storica affetta dal morbo della *pleonexia*, l'antitesi; la *kallipolis*, priva di conflitti, ma dotata anche della dimensione politica, la sintesi. [Back](#)

(137) Nello stesso modo in cui una serie di violenti cataclismi mette fine all'età dell'oro del *Politico* e all'antica Atene del *Timeo-Crizia*, un altro evento catastrofico è destinato a decretare la dissoluzione della più perfetta forma di comunità politica (*kallipolis*) che, in quanto realizzazione pratica di un ideale intelligibile, rimane pur sempre inscritta nel mondo umano e, per questo motivo, soggetta all'inderogabile legge della corruzione (*Resp.* VIII, 546 a). La causa scatenante del suo inevitabile processo di decadenza sembra configurarsi come una sorta di rivalse della dimensione naturale e biologica sulle regole razionali riguardanti le unioni sessuali imposte dagli *archontes* (cfr. *Resp.* V, 458 c sgg.). Le norme eugenetiche che regolano capillarmente gli accoppiamenti all'interno di *kallipolis*, infatti, sono destinate ad essere gradualmente disattese, causando non solo la corruzione fisica ed intellettuale del gruppo dei governanti, ma anche la rottura di quell'assetto gerarchico che garantiva il rispetto della giustizia e la stabilità della comunità politica (cfr. *Resp.* VIII, 546 b sgg.). [Back](#)

(138) Per persuadere ciascuno della correttezza della propria collocazione all'interno della comunità, Platone narrerà un nuovo *mythos*, una "nobile menzogna" in base alla quale ogni individuo nasce direttamente dalla terra con specifiche prerogative, tali da renderlo idoneo a uno dei tre diversi ruoli che caratterizzano l'assetto sociale della *kallipolis*: "Il dio, quando vi ha plasmato, nella generazione di quelli tra voi che sono capaci di esercitare il potere ha mescolato dell'oro, perciò sono i più pregevoli; in quella delle guardie, argento; ferro e bronzo nei contadini e negli altri artigiani" (*Resp.* III, 415 a). Questo racconto, che si richiama sia al mito esiodeo delle razze sia ai miti di autoctonia, ha la funzione non solo di rafforzare la coesione sociale e il legame di fratellanza tra i cittadini dovuto all'origine comune, ma anche di generare consenso riguardo

all'assetto gerarchico della città. Per un'analisi di questo *mythos* si veda F. Calabi, *La nobile menzogna*, in M. Vegetti (a cura di), *La Repubblica, traduzione e commento*, op. cit., vol. II, pp. 445-57. [Back](#)

(139) La più importante festa in onore di Atena, dea protettrice della città di Atene, erano le Panatenee che cadevano il 28 del mese di Ecatombeone (giugno-luglio). Sulle modalità di organizzazione e di svolgimento di questa importante occasione festiva ateniese si rimanda a S. Campese - S. Gastaldi, *La festa e l'educazione del cittadino*, in E. Becchi (a cura di), *Storia dell'educazione*, Firenze, 1987, pp. 107-46, in particolare pp. 125-144. [Back](#)

(140) Questa palese incoerenza, non evidenziata dai commentatori antichi, è stata messa per la prima volta in luce da C. Ritter, *Neue platonische Untersuchungen*, Leipzig, 1910, p. 174, determinando così l'apertura del moderno dibattito sul rapporto *Timeo-Repubblica*. [Back](#)

(141) Alcuni commentatori antichi e moderni, per risolvere questa incongruenza, hanno ipotizzato che la festa in onore di Atena a cui Platone fa riferimento nel *Timeo* (cfr. 21 a; 26 e) non siano tanto le Grandi Panatenee, quanto le Panatenee Minori (cfr. per es. *Procli Diadochi in Platonis Timaeum Commentarium*, 26. 10-20) o le Plinterie (cfr. G. Fraccaroli, *Platone. Il Timeo*, Torino, 1906, pp. 6-7), cronologicamente più vicine alle Bendidie, occasione festiva in cui la discussione narrata dalla *Repubblica* è immaginata. Tuttavia, al di là di queste ipotesi, peraltro poco probabili, rimane indubbio che la festa per eccellenza dedicata ad Atena erano le Panatenee. [Back](#)

(142) D. Clay, *The Plan of Plato's Critias*, in T. Calvo -L. Brisson (a cura di), *Interpreting the Timaeus-Critias, Proceedings of the IV Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, 1997, pp. 49-54, ha recentemente negato che il *Timeo* possa davvero riferirsi alla *Repubblica*. L'ipotesi che il riassunto del *Timeo* si riferisca ad una versione provvisoria e ridotta della *Repubblica* è sostenuta da H. Thesleff, *The early Version of Plato's Republic*, "Arctos" 31, 1997, pp. 149-74. Del tutto priva di fondamento – e quindi non presa nemmeno in considerazione – è invece l'ipotesi in base alla quale il *Timeo* si riferisca ad un altro dialogo platonico non altrimenti noto, misteriosamente perduto senza aver lasciato la benché minima traccia nella tradizione antica. [Back](#)

(143) Questa è l'opinione, per esempio, di F.M. Cornford, *Plato's Cosmology. The Timaeus of Plato translated with a running commentary*, London, 1937, pp. 1-6. [Back](#)

(144) Sull'identità di questo misterioso personaggio sono state avanzate diverse ipotesi. Alcuni, per esempio, lo hanno identificato con Platone stesso, sulla base dell'analogia con il *Fedone*; egli, infatti, nel giorno in cui aveva avuto luogo il dialogo narrato nel *Fedone*, in modo del tutto simile al quarto interlocutore del *Timeo*, era assente a causa di una malattia (*esthenei*, 59 b). Altri, invece, preferiscono identificarlo con l'anonimo ascoltatore del dialogo narrato da Socrate che costituisce la *Repubblica*, altri ancora con Filebo. Per un'analisi di queste ipotesi si rimanda a Platone, *Clitofonte, Repubblica, Timeo, Crizia*, traduzioni a cura di F. Sartori e C. Giarratano, vol. VI, Roma-Bari, 1991, p. 361, n. 1. [Back](#)

(145) Tra i numerosi studiosi che sostengono questa ipotesi si vedano A.E. Taylor, *A commentary on Plato's Timaeus*, Oxford, 1928, p. 13 e R. Zaslavsky, *Platonic Myth and Platonic Writing*, Washington, 1981, pp. 141 sgg. [Back](#)

(146) Questa interessante tesi è sostenuta, in particolare, da G. Cerri, *Dalla dialettica all'epos: Platone, Repubblica X, Timeo, Crizia*, in G. Casertano (a cura di), *La struttura del dialogo platonico*, Napoli, 2000, pp. 7-34 (pp. 8-11). [Back](#)

(147) Secondo H. Thesleff, *Studies on Platonic Chronology*, Helsinki, 1982, infatti, tutto il prologo del *Timeo* costituisce una “deliberata mistificazione” da parte di Platone (pp. 102 sgg.). Allo stesso modo, secondo M. Vegetti, *Società dialogica e strategie argomentative nella Repubblica*, in G. Casertano (a cura di), *La struttura del dialogo platonico*, Napoli, 2000, pp. 73-85 (pp. 81-83), Platone, nel prologo del *Timeo*, mette in scena “una strategia di manipolazione rispetto alla memoria della *Repubblica* e alla propria stessa continuità autoriale” (p. 83). [Back](#)

(148) Secondo la maggior parte degli studiosi, il *Timeo* e il *Crizia* sono due opere che risalgono all'ultima parte della vita di Platone. La seconda, in particolare, sembra essere stata composta negli stessi anni delle *Leggi* e, proprio a causa della grande mole di lavoro richiesta da questo dialogo, lasciata incompiuta (cfr. M.L. Silvestre, *La première politique de Platon: modèles géographiques et lieux de l'utopie*, in S. Gely (a cura di), *Sens et pouvoir de la nomination dans les cultures hellénique et romaine*, volume II, Montpellier, 1992, pp. 181-199 (p. 195). Il *Timeo*, invece, è stato probabilmente composto negli stessi anni del *Filebo*, dal momento che essi presentano molte consonanze e reciproci rimandi pressoché letterali; tuttavia, risulta molto difficile individuare la priorità cronologica dell'uno o dell'altro. Per un'analisi delle diverse ipotesi cronologiche su questi dialoghi si rimanda sempre a L. Brandwood, *The Chronology of Plato's Dialogues*, Cambridge, 1990. Molti studiosi, a dire il vero, a motivo della continuità tematica e strutturale di *Timeo* e *Crizia* (presenza degli stessi personaggi, racconto del medesimo mito sull'antica Atene e su Atlantide, il fatto che il monologo di Timeo iniziato nel *Timeo* si concluda nella parte iniziale del *Crizia*), hanno ipotizzato che questi due dialoghi inizialmente costituissero un'unica opera. Per una discussione di questa ipotesi si veda W. Welliver, *Character, Plot and Thought in Plato's Timaeus-Critias*, Leiden, 1977, pp. 58-61. [Back](#)

(149) Nonostante l'ambiguità e la stringatezza con cui Platone descrive il personaggio di Crizia (cfr. *Tim.* 20 a), è a mio avviso più ragionevole identificare tale personaggio con il Crizia oligarca e capo dei Trenta Tiranni, piuttosto che con il suo omonimo nonno. Allo stesso modo, cfr. D. Clay, art. cit., p. 52, nota 6 e L. Brisson (a cura di), *Platon. Timée/Critias*, Paris, 1992, pp. 331 sgg. Al contrario, W. Welliver, op. cit., pp. 50-57, propone di identificare il personaggio di Crizia con il nonno del tiranno. [Back](#)

(150) Al di là della testimonianza platonica, non si possiede alcuna notizia di Timeo; il breve trattato *Sulla natura del cosmo e dell'anima* a lui attribuito, infatti, non è che un falso di età ellenistica – probabilmente risalente ad un periodo compreso tra il III e il II secolo a.C. - che sintetizza il *Timeo* platonico con alcune aggiunte di coloritura aristotelica. Il fatto che il suo nome sia stato inserito dai commentatori antichi nell'elenco dei filosofi pitagorici, inoltre, non dipende da una sua reale appartenenza a tale movimento, ma dall'abilità nelle speculazioni matematiche e astronomiche che Platone gli attribuisce; questo dato, sebbene non possa essere direttamente desunto dal testo platonico, non è tuttavia inverosimile, se si tiene conto che il pitagorismo si era sviluppato proprio nella Magna Grecia, terra da cui il personaggio platonico proviene. F.M. Cornford, op. cit., p. 5, infatti, sulla base della sua provenienza e delle dottrine da lui enunciate,

lo ritiene un personaggio di invenzione platonica, dietro al quale potrebbe esserci Archita, filosofo pitagorico e uomo politico della Magna Grecia. [Back](#)

(151) Su questo problema e sull'interpretazione della soluzione prospettata da Platone si rimanda a E. David, *The Problem of Representing Plato's Ideal State in Action*, "Rivista di filologia e di Istruzione Classica", 112, 1984, 33-53. [Back](#)

(152) Platone, nell'introdurre il racconto di Crizia, insiste ripetutamente nel sottolineare la sua veridicità (cfr. anche il *prachthen ontos* e l'*alethos* di 21 a, l'*alethe diakekoos* di 21 d, il *tales* di 26 c e l'*alethinon logon* di 26 e); egli verosimilmente, anticipando la possibile reazione scettica dei lettori, dichiara l'assoluta validità del *mythos* che Crizia sta per narrare, nonostante la presenza in esso di molti elementi atopici, mettendo così in atto un'abile strategia di autenticazione della propria invenzione letteraria. Per un'analisi di questo tipo di procedimento da parte di Platone si rimanda a R. Weil, *L'archéologie de Platon*, Paris, 1959, pp. 18-26. Una tecnica retorica del tutto simile, del resto, era stata utilizzata anche da Erodoto che, nelle *Storie*, nell'introdurre la celebre discussione ambientata in Persia sulla migliore forma costituzionale, aveva affermato: "... furono pronunciati discorsi incredibili (*logoi apistoi*) per alcuni dei Greci, ma pure furono pronunciati" (III 80,1). [Back](#)

(153) Diogene Laerzio fornisce una serie di interessanti informazioni su questa genealogia: "Dropide era fratello di Solone ed era padre di Crizia (1), del quale era figlio Callescro. Di Callescro furono figli Crizia (2), che fu uno dei Trenta, e Glaucone. Glaucone fu padre di Carmide e Perictione. Da Perictione e da Aristone nacque Platone (Aristocle)" (*Vite dei filosofi*, III 1). Anche Platone, pertanto, nipote di Carmide e di Crizia, condivide con essi la stessa genealogia e, come loro, discende dal grande legislatore ateniese Solone (cfr. anche *Carmide*, 157 e – 158 a). Secondo Diogene Laerzio, inoltre, a differenza di quanto afferma Crizia nel *Timeo*, Dropide non era solamente "parente ed amico intimo" di Solone, ma addirittura suo fratello; tuttavia, come sottolineato da molti studiosi, è possibile ipotizzare che "fratello" non si usò da Diogene in senso specifico, ma nel senso generico di "amico fraterno", in linea quindi con le indicazioni del *Timeo*. Oltre a ciò poi, è interessante sottolineare l'evidente impossibilità che quattro sole generazioni abbiano potuto coprire una distanza cronologica di circa 160 anni, tempo che intercorre tra la nascita di Dropide (620 a.C. ca.) e quella di Crizia il Tiranno (460 a.C. ca.); verosimilmente, come ipotizzato da J.K. Davies, *Athenian Propertied Families*, Oxford, 1971, pp. 325-26 e da L. Brisson, *Platon le mots et le mythes*, Paris, 1982, pp. 32-38, né Platone né Diogene accennano all'esistenza di due generazioni intermedie tra Dropide e Crizia (1), probabilmente rappresentate da un altro Crizia (cfr. Solone, fr. 22 W.) e da un certo Leaidas (cfr. *ostraka* 608, 609 Lang). Infine, è dubbio che Glaucone, padre di Carmide e Perictione, fosse figlio di Callescro, mentre è molto più probabile che egli fosse suo fratello, figlio anch'egli di Crizia (1). [Back](#)

(154) Le Apaturie costituivano un'altra delle tante feste del calendario ateniese, cadevano nel mese di Pianepsione (ottobre-novembre) ed avevano una durata di tre giorni. Esse rivestivano un particolare significato politico, poiché, durante il loro svolgimento, i ragazzi e le ragazze venivano ufficialmente iscritti nelle fratrie, ovvero nelle tribù cittadine. In particolare, durante il terzo giorno - il giorno Cureotide richiamato da *Tim.* 21 b -, i fanciulli dovevano sia partecipare ad un rituale iniziatico come il taglio dei capelli, sia prendere parte ad una serie di prove di carattere non solo atletico, ma anche poetico (*athla rapsodias*). Proprio la

lettura di alcuni componimenti di Solone (*ta poiemata Solonos*) nel giorno Cureotide, del resto, costituisce il pretesto di cui Platone si serve per elogiare la grande abilità poetica del legislatore ateniese e per fare riferimento al suo poema - lasciato incompiuto a causa dei suoi molteplici impegni politici - intorno al suo straordinario viaggio in Egitto (*Tim.* 21 b-d; *Criti.* 113 a). [Back](#)

(155) Che Solone si fosse realmente recato in viaggio in Egitto, oltre che da Platone, è riportato anche da Erodoto (I, 30), Aristotele (*Costituzione degli Ateniesi*, 11, 1) e Plutarco (*Solone* 26, 1), il quale, evidentemente influenzato dal racconto del *Timeo*, riferisce anche del tentativo da parte di Solone di mettere in versi la storia di Atlantide (*Solone* 31, 19). Come ha dimostrato J.-F. Pradeau, *Le monde de la politique: sur le récit atlante de Platon, Timee (17-27) et Critias*, Sankt Augustin, 1997, pp. 157-183, tuttavia, sono le *Storie* di Erodoto a costituire il punto di riferimento privilegiato che Platone utilizza per la ricostruzione delle vicende dell'Antica Atene e, in particolare, il libro II, in cui Erodoto descrive la conformazione geografica dell'Egitto e gli usi e costumi dei suoi abitanti. [Back](#)

(156) Amasi, sovrano egiziano della XXVI dinastia, regnò per un lungo periodo, dal 569 a.C. al 526 a.C. [Back](#)

(157) Foroneo, figlio di Inaco e padre di Niobe, veniva considerato da un'antica tradizione mitologica non solo il primo uomo, ma anche colui che costruì il primo altare in onore di Era e che riunì in un solo luogo l'umanità dispersa (cfr. Igino, *Fabulae* 143; 274 e Apollodoro, II, 1). Su Deucalione e Pirra, invece, si veda quanto già detto in 1.5. [Back](#)

(158) Secondo le indicazioni di *Criti.* 112 a, prima ancora del terribile diluvio dei tempi di Deucalione, almeno tre fenomeni alluvionali avevano arrecato gravissimi danni al genere umano. Tenendo inoltre conto anche dei cataclismi prodotti dal fuoco, risulta evidente che quello di Deucalione non era stata la prima, ma soltanto una delle numerose catastrofi che anticamente aveva sconvolto l'umanità. Per un tentativo – peraltro discutibile – di ricostruire cronologicamente, sulla base delle indicazioni fornite dal *Timeo* e dal *Crizia*, la successione dei cataclismi e dei diversi “periodi storici” che da questi hanno origine si rimanda a K. Gaiser, *La metafisica della storia in Platone*, Milano, 1988, pp. 136-144. [Back](#)

(159) Anche nel *Politico*, Platone aveva associato l'inversione della direzione di rotazione dei corpi celesti con il verificarsi di tremendi cataclismi (cfr. *Pol.* 269 b sgg.). Per un'analisi di questi passi del *Politico* si rimanda a quanto detto in 1.4. [Back](#)

(160) Tutte le tematiche trattate in *Timeo* 22 c sgg. e in *Crizia* 109 b sgg. sono quasi letteralmente riprese da Platone nel III libro delle *Leggi* (677 a sgg.); per una dettagliata analisi di questo libro si rimanda al cap. 5. [Back](#)

(161) Nel *Crizia*, Platone torna a descrivere quella situazione originaria dell'umanità che egli aveva già presentato nel *Politico*; secondo entrambi i dialoghi, infatti, in un periodo molto remoto, una serie di divinità, dopo essersi spartita le diverse regioni del mondo, si occupava premurosamente del genere umano (cfr. *Pol.* 271 d sgg.). Tra di esse, come sottolineato dal *Timeo* e dal *Crizia*, un ruolo fondamentale era stato rivestito da due divinità come Efesto ed Atena, entrambi benefattori dell'umanità attraverso il volontario dono delle tecniche artigianali e belliche (cfr. *Pol.* 274 c-d; *Menex.* 238 b) o indirettamente mediante il furto che ai loro danni Prometeo aveva perpetrato (cfr. *Prot.* 321 d). [Back](#)

(162) Anche nel *Menesseno*, attraverso l'orazione funebre pronunciata da Aspasia in occasione dell'annuale celebrazione dei caduti per la patria (*epitafia*), Platone esalta l'eccellenza dell'Attica, terra "prediletta dagli dèi", caratterizzata non solo dalla sua spontanea fertilità (237 c sgg.), ma anche dalle straordinarie doti intellettuali e fisiche dei suoi abitanti: "... il nostro paese risultò improduttivo e privo di bestie selvagge, ma scelse tra i viventi e generò l'uomo che supera gli altri per intelligenza e, unico, riconosce la giustizia e gli dèi" (237 d). Nel *Menesseno* (237 b sgg.) così come nel *Timeo*, egli, pertanto, oltre all'esaltazione dell'Attica e alla consueta rivendicazione dell'autoctonia degli ateniesi (cfr. anche l'*autochthonas* di *Criti.* 109 d), sembra stabilire un preciso rapporto tra le caratteristiche climatiche e geologiche di un luogo e le qualità dei suoi abitanti (cfr. anche *Leg.* V, 747 d; *Epinom.* 986 e sgg.), in modo del tutto analogo a quanto postulato dallo scritto ippocratico *De aere, aquis et locis*, opera che con buona probabilità Platone conosceva. [Back](#)

(163) Platone, nel *Crizia*, oltre a ribadire la possibilità della partecipazione delle donne all'addestramento e alle spedizioni militari, fa anche ricorso alla medesima argomentazione della *Repubblica* (cfr. V, 451 d-e) per dimostrare la legittimità teorica di tale situazione: "Questa usanza è legittimata dal fatto che tutti gli animali maschi di una stessa razza, e le loro femmine, sono per natura capaci di assolvere in comune i compiti specifici delle loro specie" (*Criti.* 110 b-c). Una proposta di questo genere, tuttavia, sebbene fondata teoricamente, non poteva non costituire una presa di posizione del tutto scandalosa e rivoluzionaria per il mondo greco, così come lo stesso Platone non esita a riconoscere (cfr. *Resp.* V, 451 a-b). La donna, infatti, nella società greca, aveva una posizione del tutto subordinata per quanto riguarda il profilo giuridico e politico: sottoposta nella casa all'autorità prima del padre e poi del marito, essa non aveva né la facoltà di partecipare alle pubbliche assemblee, né tantomeno quella di prendere parte alle operazioni militari. Platone, attraverso le proposte della *Repubblica* - poi ribadite anche nel *Crizia* -, rappresenta così il primo e l'unico pensatore del mondo greco a proporre un radicale rovesciamento di questo vetusto ed indiscusso stato di cose. Sul significato di questa proposta platonica nel contesto dell'abolizione dell'*oikos* e sulla condizione generale della donna nell'Atene del V e del IV secolo si veda S. Campese, *La cittadina impossibile: la donna nell'Atene dei filosofi*, Palermo, 1997. [Back](#)

(164) E' interessante notare che anche Aristotele, nel libro II della *Politica*, discutendo del modello politico e sociale proposto da Platone nella *Repubblica*, non prenda in considerazione la proposta platonica di affidare la direzione della *polis* ai filosofi. Egli, infatti, prendendo atto della non casuale operazione compiuta da Platone nel *Timeo-Crizia* e, successivamente, nelle *Leggi*, tralascia l'esame dei libri centrali della *Repubblica* (V-VII), libri nei quali Platone parla del governo dei filosofi e dell'educazioni che essi devono ricevere. Su questa scelta e, in generale, sulla critica di Aristotele a Platone si rimanda a R.F. Stalley, *Aristotle's Criticism of Plato's Republic*, in D. Keyt- F.D. Miller (eds.), *A Companion to Aristotle's Politics*, Cambridge, 1991, pp. 182-99. [Back](#)

(165) Su questo problema si interroga, senza tuttavia giungere ad una soluzione a mio avviso accettabile, C. Rowe, *Why is the Ideal Athens of the Timaeus-Critias not ruled by Philosophers?*, "Methexis" X, 1997, pp. 51-57. [Back](#)

(166) Il grande prestigio e l'eccezionale potere di cui la casta sacerdotale godeva all'interno della gerarchia sociale dell'antico Egitto erano stati sottolineati sia da

Erodoto (II, 35 sgg. 164 sgg.), sia da Isocrate nel *Busiride*. Sulla forte influenza esercitata dalla religione e dalla cultura egiziana su Platone – cfr., ad esempio, il mito di Theuth nel *Fedro* (274 c sgg.) e i ripetuti apprezzamenti per le leggi egiziane in *Leg.* II, 656 d sgg.; VII, 799 a sgg. - e su numerosi altri autori greci si rimanda a C. Froidefond, *Le mirage égyptien dans la littérature grecque d'Homère à Aristote*, Publications universitaires des Lettres et Sciences humaines d'Aix en Provence, 1971. [Back](#)

(167) Platone stesso si dimostra estremamente consapevole della paradossalità e stravaganza della proposta di affidare il governo ad un ceto filosofico; egli, infatti, nella *Repubblica*, attraverso le parole di Glaucone, rappresenta l'inevitabile reazione della maggior parte degli uomini di fronte ad un progetto di questo genere: “Caro Socrate, tu ci hai buttato addosso tali parole, un tale discorso, che il solo fatto di dirlo – e la cosa non poteva sfuggirti – ti attirerà l'ira di molta gente che conta. Già li vedo gettarsi alle spalle il mantello, nudi raccogliere la prima arma che capita e correre contro di te per conciarci per le feste. Questa volta credo che se tu non ti difenderai con la forza degli argomenti e non riuscirai a sfuggire alla loro presa, veramente ti toccherà pagare il danno e le beffe” (*Resp.* V, 473 e - 474 a). Platone, pertanto, a partire proprio dalla parte conclusiva del libro V fino al libro VII della *Repubblica*, è costretto ad impegnarsi a modificare la tradizionale immagine del filosofo come individuo bizzarro e del tutto inutile alla collettività (cfr. le osservazioni di Adimanto in *Resp.* VI, 489 a sgg. e di Callicle in *Gorg.* 485 a sgg.), sottolineando, al contrario, la sua superiorità sotto il profilo intellettuale ed etico-politico. Per un approfondimento di tutti questi temi si rimanda a M. Vegetti, *Il regno filosofico*, in Id. (a cura di), *La Repubblica, traduzione e commento*, vol. IV, Napoli, 2001, pp. 335-64, in particolare pp. 338 sgg. [Back](#)

(168) Per una dettagliata analisi dell'autocritica platonica si veda M. Vegetti, *L'autocritica di Platone: il Timeo e le Leggi*, in M. Vegetti – M. Abbate (a cura di), *La Repubblica di Platone nella tradizione antica*, Napoli, 1999, pp. 13-27. [Back](#)

(169) Sulle funzioni e sulla composizione del Consiglio Notturmo è indispensabile G. Klosko, *The Nocturnal Council in Plato's Laws*, *Political Studies* 36, 1988, pp. 74-88. [Back](#)

(170) Su questo cfr. A.E. Taylor, *A Commentary on Plato's Timaeus*, Oxford, 1928, p. 49. Tuttavia, se è vero che Filippo di Opunte, esperto di astrologia, *anagrapheus* del vecchio Platone, redattore delle *Leggi* e probabile autore dell'*Epinomide*, proveniva da Medna, nella Locride occidentale (cfr. F. Lassere, *De Léodamas de Thasos à Philippe d'Oponte*, Napoli, 1987), è possibile che proprio egli avesse suggerito a Platone non solo il personaggio di Timeo, ma anche la figura del nuovo governante a cui affidare la redazione della costituzione e la direzione della *polis*. Per questa ipotesi si veda M. Vegetti, *L'autocritica di Platone: il Timeo e le Leggi*, op. cit., p. 16, p. 21. [Back](#)

(171) Platone, a dire il vero, nel *Timeo* e nel *Crizia*, sembra parlare di due classi distinte destinate a provvedere alla *trophe* della *polis*, quella dei contadini e quella degli artigiani (cfr. *Tim.* 24 a-b; *Criti.* 110 c). Tuttavia, rispetto alla *Repubblica*, ciò che rimane costante è la suddivisione del corpo sociale in tre nuclei fondamentali, il primo destinato all'amministrazione della *polis*, il secondo alla sua difesa e il terzo alla produzione dei beni necessari alla sua sussistenza. [Back](#)

(172) Al di là dell'ironia platonica, secondo G. Naddaf, *Plato and the "periphyseos" Tradition*, in T. Calvo –L. Brisson (a cura di), op. cit., pp. 27-36, è chiaro che "Primitive Athens is nothing less than a perfect reflection of the intelligible model, a moving like-ness of eternity..." (pp. 34-35). Allo stesso modo, secondo T. Calvo –L. Brisson, *El Timeo-Critias. Contenido y cuestiones hermenéuticas*, in Id. (a cura di), op. cit., pp. 11-24, "Platòn pretende conferir una base natural a la constitucìon descrita en la *Repubblica* mostrando còmo la antigua Atenas, más acorde con aquel modelo de la Atenas actual, permitía al ser humano una realizaciòn más cabal de sus fines" (p. 11). [Back](#)

(173) Sul rapporto *mythos-talethes* che Platone istituisce tra *Repubblica*, *Timeo* e *Crizia*, si rimanda a M. Erler, *La cornice dialogica del Timeo e del Crizia e la Poetica di Aristotele*, "Elenchos" XIX, 1998, pp. 5-28. [Back](#)

(174) Sulla validità di *kallipolis* e sulla possibilità di una sua realizzazione in base alla nuova prospettiva delle *Leggi* si veda A. Laks, *Legislation and Demiurgy: on the Relationship Between Plato's Republic and Laws*, "Classical Antiquity" 9, 2, 1990, pp. 209-29. [Back](#)

(175) Secondo K. Gaiser, op. cit., "L'accento alla virtù precedentemente raggiunta spinge in maniera particolarmente efficace alla fondazione del buon ordine nel proprio tempo. Nella buona costituzione dello Stato originariamente fondato dagli antenati il Bene diventa visibile in una maniera evidente e, inoltre, nella virtù degli antenati sta la garanzia della convinzione che il Bene possa venire realizzato anche ora" (p. 167). [Back](#)

(176) Secondo Platone, il nome Atlantide deriva da Atlante, il primo dei dieci figli che Poseidone, dio degli abissi, e Clito, una donna mortale, avevano generato. Atlante, in quanto primogenito del dio, ebbe anche l'onore di diventare il primo sovrano dell'isola, dando il suo nome non solo ad essa, ma anche al grande mare - l'Atlantico - che anticamente la circondava (*Criti.* 114 a-b). [Back](#)

(177) A questo proposito cfr., ad esempio, Welliver, op. cit., pp. 39-49 e E. David, op. cit., n. 2, p. 45. Del resto, non si dimentichi, proprio nel corso delle Panatenee – occasione festiva in cui la discussione del *Timeo-Crizia* è immaginata –, Atene celebrava la gloriosa vittoria sui persiani e commemorava il valore dei caduti in battaglia. L'indubbio riferimento di Platone a questo importante avvenimento della storia ateniese, tuttavia, non esclude che egli possa aver mutuato alcuni degli elementi che compongono il *mythos* di Atlantide da altri eventi storici riguardanti *poleis* quali per es. Elice e Bura o isole come Creta e la Sardegna che, un tempo detentrici di un grande potere nel Mediterraneo, in un breve periodo e in un modo alquanto misterioso erano uscite di scena senza quasi lasciare traccia. Tutte queste suggestioni, unitamente all'insistenza con cui Crizia afferma la veridicità del proprio racconto, hanno indotto un numero sorprendentemente alto di studiosi, a partire da Crantore (cfr. Proclo, *In Platonis Timaeum comm.* I 24 A sgg.) fino ad arrivare ai giorni nostri, a interpretare il *mythos* di Atlantide come una relazione concernente effettivi eventi storici. Per una rassegna critica dei diversi tentativi di verificare storicamente ed archeologicamente il mito platonico di Atlantide si veda E.S. Ramage, *Atlantis. Fact or Fiction?*, Bloomington, 1978. [Back](#)

(178) I *Persiani* di Eschilo, oltre che uno dei più alti esempi della poesia tragica ateniese, rappresentano anche un importante documento storico, in quanto verosimilmente scritti e rappresentati (472 a.C.) negli anni immediatamente successivi alla conclusione delle guerre persiane. Per un'approfondita analisi di

questo testo si rimanda ad *Aeschylus, Persians*, Edited with an Introduction, Translation and Commentary by E. Hall, Warminster, 1996. [Back](#)

(179) La verità del mito più volte dichiarata da Crizia, pertanto, secondo una prospettiva di questo genere, più che nel suo diretto riferimento a realtà e ad avvenimenti storici, andrebbe ricercata nel suo contenuto filosofico-morale. Tra i numerosi studiosi che considerano il mito di Atlantide un'invenzione letteraria dal forte valore etico si ricordano P. Vidal-Naquet, *L'Athène et l'Atlantide. Structure et signification d'un mythe platonicien*, «Revue des études grecques», 1964, L. Brisson, *De la philosophie politique à l'épopée. Le Critias de Platon*, «Revue de métaphysique et de morale», 1970, pp. 402-38, C. Gill, *The genre of the Atlantis Story*, «Classical Philology», 72, 1977, pp. 287-304 e, sempre del medesimo autore, *Plato's Atlantis Story and the Birth of Fiction*, «Philosophy and Literature», 3, 1979, pp. 64-78. [Back](#)

(180) Sulla corrispondenza tra Atlantide e l'Atene dell'impero marittimo si veda S. Dusanic, *Plato's Atlantis*, «L'Antiquité Classique», 51, 1982, pp. 25-52. Lo stesso Dusanic, inoltre, in riferimento al valore etico-politico del mito di Atlantide, interpreta quest'ultimo come una presa di posizione cifrata da parte di Platone sul fallimento dell'imperialismo ateniese e siracusano. [Back](#)

(181) Molti degli intellettuali del tempo di Platone, come ad esempio Isocrate (cfr., in particolare, *La Pace*), lo Pseudo-Senofonte (cfr. *Costituzione degli Ateniesi*, 1,2 sgg.) e Aristofane, consideravano la talassocrazia come la principale causa della degenerazione morale e politica di Atene; anche Platone, del resto, nel *Gorgia* così come in altri dialoghi, sembra prendere posizione contro la talassocrazia ateniese e contro tutte le conseguenze sociali ed economiche che essa aveva determinato. Nelle *Leggi* (cfr. IV, 704 d sgg.), ad esempio, l'Ateniese consiglia che la nuova città che egli si sta accingendo a fondare non sia troppo vicina al mare, poiché “avere il mare a portata di mano può essere utile nella vita di tutti i giorni però, a lungo andare, rischia di rivelarsi come una vicinanza veramente salata e aspra (*almyron kai pikron*), perché, riempiendo la città di traffici e negozi dovuti al commercio (*emporias gar kai chrematismou dia kapeleias*), suscita nelle anime abitudini improntate alla slealtà e all'incostanza (*palimbola kai apista*), col risultato di rendere ogni Stato infido e conflittuale (*apiston kai aphilon*), tanto nella sua vita sociale, quanto nei rapporti con gli altri popoli” (IV, 705 a). Nell'*Alcibiade*, inoltre, Socrate, facendo polemicamente riferimento alla talassocrazia ateniese e ripetendo in maniera quasi letteralmente le osservazioni del *Gorgia* (cfr. 517 c; 519 a), afferma che “le città non hanno bisogno né di mura (*teichon*), né di triremi (*trieron*), né di arsenali (*neorion*), per essere felici, né di popolazione numerosa, né di grandezza, senza virtù” (*Alcibiade I*, 134 b). Sull'ostilità degli intellettuali greci nei confronti dell'impero marittimo ateniese e sulla loro preferenza dell'Atene oplitica di inizio V secolo, si rimanda a A. Momigliano, *Sea Power in Greek Thought*, in *Secondo contributo alla storia degli studi classici*, Roma, 1960, pp. 57-67. [Back](#)

(182) Secondo questo punto di vista, il mito di Atlantide sembra perseguire la stessa finalità non solo di altri celebri passi platonici – ad esempio la parte finale del libro III delle *Leggi* (cfr. 698 a – 701 c) o l'*excursus* storico del *Menesseno* (cfr. 239 a – 246 a) -, ma anche di uno scritto di un acerrimo rivale dell'Accademia come l'*Aeropagitico* di Isocrate: far riflettere i fruitori di queste opere sulla decadenza morale e politica dell'Atene del loro tempo così come sulla necessità di una sua riforma generale. Per un'analisi di questa prospettiva si

rimanda a J.-F. Pradeau, op. cit., pp. 102-104, 156, secondo il quale "... la fiction atlante permettait à Platon de proposer une réflexion politique et une représentation du comportement d'Athènes au Vème siècle. L'Atlantide peut donc de nouveau être considérée comme un double imaginaire de la thalassocratie athénienne engagée dans la guerre du Péloponnèse" (pp. 102-103) e a P. Lèveque - P. Vidal-Naquet, *Clisthène l'Athénien. Sur la représentation de l'espace et du temps en Grèce de la fin du VIe siècle à la mort de Platon*, Annales littéraires de l'université de Besançon, 1964, p. 138. [Back](#)

(183) Secondo il *Menesseno*, le sconfitte che Atene aveva subito nell'ultima parte del V secolo, allo stesso modo di quelle di Atlantide e dell'impero persiano, non erano dovute tanto alla superiorità bellica dei suoi avversari, quanto alla sua stessa corruzione morale; infatti, "noi [ateniesi] fummo vinti (*ekratethemen*) dalla nostra discordia (*diaphora*), non certo dagli altri. Anche ora restiamo invitti da parte loro, mentre noi stessi abbiamo vinto (*enikesamen*) noi e da noi stessi ci siamo procurati la sconfitta" (*Menex.* 243 d). [Back](#)

(184) E' interessante notare come Platone, ambientando il *Timeo* e il *Crizia* prima della presa del potere da parte dei Trenta Tiranni (404 a.C.) – presumibilmente intorno al 410 a.C. –, offra, in un certo senso, un'opportunità di "riabilitazione" a Crizia, suggerendo tra le righe un possibile sviluppo della storia ateniese molto diverso da quello che i fruitori dei dialoghi platonici conoscevano. Crizia, infatti, se dopo aver preso il potere non si fosse macchiato di efferati delitti, ma, al contrario, avesse sfruttato questa occasione per attuare una riforma generale della società sulla base del modello dell'antica Atene di cui suo nonno gli aveva parlato, avrebbe potuto realizzare storicamente la *kallipolis* di cui il *Timeo* e il *Crizia* parlano, risolvendo così molti dei problemi che affliggevano Atene tra la fine del V e l'inizio del IV secolo. [Back](#)

(185) Secondo un'opinione diffusa tra gli antichi così come tra i moderni, la vera ragione della condanna a morte di Socrate deve essere ricercata non tanto nelle sue inusuali credenze religiose, quanto nel rapporto di reciproca stima e amicizia che lo aveva legato a figure anti-democratiche e anti-ateniesi come quelle di Crizia e Alcibiade (cfr., in particolare, Eschine, *Contro Timarco* 173, ma anche Senofonte, *Memorabili* 1.2. 12-16). Per un'accurata analisi di questa ipotesi si rimanda a T.C. Brickhouse – N.D. Smith, *Socrates on Trial*, Oxford and Princeton, 1989, pp. 68-87. [Back](#)

(186) L'Ateniese, uomo di età avanzata e dalle collaudate capacità intellettuali e politiche, nelle *Leggi* è chiamato a sostituire il personaggio di Socrate, presente - sebbene non sempre in un ruolo di primo piano - in tutti gli altri dialoghi platonici, ma protagonista non credibile di un dialogo ambientato lontano da Atene e, per di più, in un periodo verosimilmente posteriore alla morte dello stesso Socrate (399 a.C.) come appunto le *Leggi*. Sulla misteriosa identità dell'Ateniese sono state formulate diverse ipotesi – una specie di Socrate proiettato nel IV secolo (cfr. Aristotele, *Pol.* II, 6, 1265a 11)?, un anziano e illustre membro dell'Accademia? -, ma la maggior parte dei commentatori, a partire da Cicerone (cfr. *De Legibus* I V 15) fino ad arrivare ai nostri giorni, ravvisa in esso il diretto portavoce di Platone. Per una analisi delle diverse ipotesi su questo personaggio e sul suo ruolo all'interno delle *Leggi* si rimanda a G.R. Morrow, *Plato's Cretan City: A Historical Interpretation of the Laws*, Princeton, 1960, pp. 74-75. [Back](#)

(187) Insieme a Socrate e ad Atene, solidali protagonisti dei dialoghi platonici, scompare quasi completamente anche quel confronto problematico di opinioni, punti di vista ed idee che aveva caratterizzato tutte le altre opere di Platone. L'interscambio dei discorsi, infatti, lascia qui il posto ad una esposizione monologica e pressoché continua da parte dell'Ateniese, relegando i suoi due interlocutori, Clinia e Megillo, come sottolinea E. Barker, *Greek Political Theory. Plato's and his precedessors*, London, 1947, p. 359, al ruolo di "pazienti e ben educati ascoltatori". Il dialogo e la dialettica, infatti, scompaiono quasi del tutto, lasciando così il posto ad un vero e proprio trattato che, caratterizzato da un inconsueto tono assertorio e definitivo, non sembra ammettere repliche (cfr., ad esempio, i libri V-VI). Sulla particolarità dell'ambientazione e della struttura delle *Leggi* si veda G. Klosko, *The Development of Plato's Political Theory*, New York and London, 1986, pp. 198-241 (p. 198). [Back](#)

(188) Per quanto Creta non avesse rivestito un ruolo preponderante nello sviluppo del pensiero filosofico dei greci, la sua legislazione fu ritenuta un modello eccellente da molti intellettuali, tanto è vero che anche Platone, nelle *Leggi* così come in altri dialoghi (cfr. *Critone* 52 e; *Protagora*, 342 a-d; *Resp.* VIII, 544 c), dimostra per essa una particolare ammirazione. Sulla esemplarità della costituzione cretese e sulla costante influenza da essa esercitata sul mondo greco è interessante G.R. Morrow, op. cit., pp. 17-39. [Back](#)

(189) Sulla presenza in Atene di una vera e propria corrente filo-laconica si veda F. Ollier, *Le mirage spartiate*, Paris, 1933-43. Anche Platone, del resto, nelle *Leggi* come in altri dialoghi (cfr. *Critone* 52 e; *Protagora*, 342 a-d; *Resp.* VIII, 544 c sgg. etc.), dimostra una forte ammirazione per la costituzione spartana, in quanto assoluta garanzia di buon governo (*eunomia*). Egli, tuttavia, pur essendo annoverabile nel numero degli estimatori della *politeia* di Sparta (cfr. anche Erodoto VII, 104; Tucidide I, 18), come le *Leggi* stesse dimostrano, non si esime dal criticare la sua unilateralità (cfr. 628 c sgg.), determinata dall'eccessiva importanza attribuita al coraggio (*andreia*) e dalla dimenticanza delle altre tre componenti – intelligenza (*phronesis*), moderazione (*sophrosyne*) e giustizia (*dikaiosyne*) – che insieme costituiscono la virtù nella sua pienezza (*sympasa arete*). Sulla discussione critica del sistema costituzionale ed educativo spartano condotta da Platone nei prime tre libri delle *Leggi* si veda G.R. Morrow, op. cit., pp. 40-73; sull'influenza che l'organizzazione economica, sociale e pedagogica di Sparta esercita nella delineazione delle caratteristiche della nuova città delle *Leggi*, invece, si rimanda a G. Klosko, op. cit., pp. 206-211. [Back](#)

(190) Sulla funzione proemiale che il III libro svolge in relazione alla discussione - che occupa i restanti nove libri delle *Leggi* - sulle caratteristiche che la nuova colonia cretese deve possedere si veda R.F. Stalley, *Introduction to Plato's Laws*, Oxford, 1983, p. 6, 71. [Back](#)

(191) Sulla finalità etico-politica dell'*excursus* storico del III libro si vedano R. Schaerer, *L'itinéraire dialectique des Lois de Platon et sa signification philosophique*, *Revue philosophique*, 143, 1953, pp. 379-412 (p. 392 e p. 409) e S. Gastaldi, *Storia del pensiero politico antico*, Roma-Bari, 1998, pp. 148-149. [Back](#)

(192) Platone, nel III libro delle *Leggi*, più che alla delineazione di un modello logico di successione delle diverse forme costituzionali (cfr. VIII e IX libro della *Repubblica*), si dimostra interessato alla ricostruzione storica delle vicende del passato. Egli, infatti, nelle *Leggi*, come ha dimostrato efficacemente R. Weil,

L'archéologie de Platon, Paris, 1959, pp. 7-54 (pp. 34-54), appare a conoscenza non solo delle più importanti opere storiografiche del suo tempo – e, in particolare, delle *Storie* di Tucidide -, ma anche del lessico e della metodologia della neonata disciplina storiografica. L'eccessivo dogmatismo della *Repubblica* e la sua ingenua presunzione di poter spiegare tutti i mutamenti costituzionali sulla base di un unico immutabile paradigma, del resto, costituiscono, nel libro V della *Politica*, l'oggetto della severa critica di Aristotele nei confronti di Platone (cfr. 12, 1315 b 40 sgg.). [Back](#)

(193) Come testimonia Diogene Laerzio (*Vite dei filosofi*, III 37), le *Leggi* costituiscono l'ultima opera di Platone, probabilmente composta nei suoi ultimi dieci anni di vita e lasciata incompiuta al momento della sua morte (347 a.C.). Esse furono così pubblicate postume dall'*anagrapheus* stesso di Platone, Filippo di Opunte, al quale, con buona probabilità, si deve anche la divisione dell'opera in dodici libri e l'aggiunta di un tredicesimo libro: l'*Epinomide* (cfr., oltre a Diogene Laerzio III 37; 46, anche Proclo, *Comm. ad Euclid.* 67 sgg.; *Academicorum Index Herculanum*, col. III, 36-41, Suidas IV, 733, 24-34 etc.). Sulla figura di Filippo e sugli interventi da lui compiuti sul testo platonico sono indispensabili G.R. Morrow, op. cit., pp. 515-18 e L. Taran, *Academica: Plato, Phillip of Opus, and the Pseudo Platonic Epinomis*, Philadelphia, 1975, 115-39. [Back](#)

(194) Un'affermazione del tutto simile a quella dell'Ateniense è significativamente contenuta nell'introduzione delle *Storie* di Erodoto di Alicarnasso che, presentando i risultati del suo lavoro storiografico, dichiara: “[...] mi inoltrerò nel racconto, toccando allo stesso modo le città grandi di uomini e le piccole (*smikra kai megala astea anthropon*). Molte di esse che anticamente erano grandi, infatti, sono divenute piccole, mentre quelle che al mio tempo erano grandi, nei tempi antichi erano piccole” (*Storie*, I, 5). [Back](#)

(195) Anche secondo lo storico Tucidide, la grande distanza cronologica (cfr. *diachronou plethos*, I, 1, 2; *ek tou epi pleiston*, I, 2, 5) che separa molti degli avvenimenti del passato dal tempo presente costituisce un enorme ostacolo alla ricostruzione oggettiva di quegli stessi eventi. [Back](#)

(196) Platone, qui come in 679 d, sembra ammettere la possibilità della coesistenza di una prospettiva storico-evolutiva con una ciclico-regressiva. Egli, in questo modo, così come nel *Politico* (cfr. 274 d), conciliando l'ipotesi dell'eterno ripetersi delle catastrofi con quella di uno sviluppo in senso rettilineo della “storia” del genere umano, introduce una concezione di tipo spiraliforme, in grado di dar conto sia dell'eterno ripetersi di fenomeni ed eventi sia del loro sviluppo verso forme sempre più complesse (cfr. cap. 1, n. 36). Anche secondo T. Cole, *Democritus and the Sources of Greek Anthropology*, Ann Arbor, 1967, pp. 97-103, “the *Kulturgeschichte* of Laws III has been analyzed, correctly I believe, as a conflation of two different points of view – a) progressive; b) regressive - into a single account” (p. 97). [Back](#)

(197) Dedalo, ateniese figlio di Metione e contemporaneo di Minosse, era considerato non soltanto il capostipite degli scultori, ma anche il progettista del labirinto di Cnosso e l'inventore di numerosi strumenti tecnici tra cui le ali di piume e di cera che gli permisero di fuggire dal labirinto stesso con il figlio Icaro (cfr. *Eutifrone* 11 b-c; *Alcibiade I* 121 a; *Menone* 97 c – 98 a; *Ippia I*, 382 a). Orfeo – il cui nome nel IV secolo era legato alla “religione orfica” - era non soltanto l'autore di celebri poemi teogonici, ma anche il compositore e l'esecutore di canti e melodie capaci di incantare e trascinare con sé uomini, animali, piante e

pietre (cfr. *Simposio*, 179 d; *Protagora* 315 b; 316 d; *Resp.* II, 364 e). Palamede, l'eroe Argivo, era non solo un eccellente oratore, ma anche l'inventore di alcune lettere dell'alfabeto e probabilmente anche della matematica (cfr. *Apologia* 41 b; *Fedro* 261 b; *Gorgia*, fr. 11 DK). Marsia era un satiro e un abilissimo suonatore di flauto che osò sfidare Apollo - che invece suonava la cetra - in una gara musicale e che, sconfitto dal dio, fu per punizione scorticato vivo (cfr. *Simposio* 215 b-c; *Eutidemo* 285 d; *Repubblica* III, 399 e; *Minosse* 318 b). Olimpo, vissuto nel VII secolo a.C., era anch'egli un abile suonatore di flauto, in grado di suonare molte delle melodie composte dal suo amante Marsia (cfr. *Simposio* 215 c; *Minosse* 318 b). Anfione, figlio di Zeus e di Antiope, protagonista dell'*Antiope* di Euripide di cui rimangono solo pochi frammenti (cfr. fr. 185 Nauck), era famoso per aver costruito le mura di Tebe muovendo le pietre attraverso il suono del suo flauto. Epimenide era un cretese, probabilmente un sacerdote o un indovino, che aveva saputo predire con qualche anno di anticipo la vittoria di Atene nella guerra contro l'impero persiano (cfr. *Leggi* I, 642 d-e). [Back](#)

(198) Sulla non precarietà dell'originaria situazione del genere umano nel III libro delle *Leggi* insistono anche T. Cole, op. cit., p. 54 e G. Cambiano, *Platone e le tecniche*, Roma-Bari, 1991, p. 210. [Back](#)

(199) A differenza della *Repubblica* (cfr. II, 372 b-d), secondo l'Ateniese i "primi uomini" non seguivano un regime alimentare (*diaita*) vegetariano, ma si cibavano quasi esclusivamente delle carni dei pochi animali sopravvissuti al diluvio. Nella *Repubblica*, al contrario, l'alimentazione carnea, richiesta con insistenza da Glaucone (cfr. *opson*, 372 c), era stata ironicamente rifiutata da Socrate, a difesa della purezza alimentare ed etica degli abitanti della *prote polis*. Essa, infatti, del tutto estranea dal modo di vita dei "primi uomini", è destinata a fare la sua apparizione solo nella città malata (*polis tryphosa*, cfr. 372 e sgg.), accanto a tutte quelle prelibatezze culinarie e a quegli elementi di degenerazione morale che caratterizzavano l'Atene del IV secolo. [Back](#)

(200) Anche secondo Aristotele, l'allevamento delle greggi e le diverse forme di caccia rappresentano le principali modalità attraverso cui gli uomini si procurano le risorse necessarie alla loro sopravvivenza (*Pol.* I, 8, 1256 a, 30-39). Lo stesso Aristotele, tuttavia, insiste anche sull'importanza del ruolo svolto dalla tecnica della coltivazione dei campi che, già in possesso dei "primi uomini" descritti da Platone nel *Politico* e nella *Repubblica*, nella *Leggi* è destinata a fare la sua apparizione solo in un secondo momento, contemporaneamente all'aggregazione dei primi nuclei familiari in forme comunitarie sempre più vaste (cfr. III, 680 e). Su questi temi si rimanda a G. Cambiano- L. Repici, *Cibi e forme di sussistenza in Platone, Aristotele e Dicaearco*, in O. Longo-P. Scarpi (a cura di), *Homo Edens*, Verona, 1989, pp. 83 sgg. [Back](#)

(201) Le risorse che i pochi sopravvissuti al diluvio avevano a disposizione sono quasi del tutto identiche a quelle di cui gli uomini, nel *Protagora*, avevano potuto disporre in seguito all'intervento di Prometeo (cfr. *Prot.* 322 a), essendo anch'essi dotati di abitazioni (*oikeseis*), vestiti (*esthetas*), calzari (*hypodeseis*), coperte (*stromnas*). Simili mezzi, del resto, anche senza l'intervento della divinità, erano in possesso pure degli abitanti della *prote polis* della *Repubblica* che, allo stesso modo, avevano a disposizione abiti (*imatia*), calzature (*hypodemata*) e abitazioni (*oikias*) etc. (cfr. II, 372 a). [Back](#)

(202) Platone, in maniera abbastanza inusuale, in questa occasione non riferisce il nome della divinità che era intervenuta a favore del genere umano anche se, sulla

base del *Politico* (cfr. 274 c-d), è verosimile ipotizzare che egli pensasse nuovamente ad Efesto o ad Atena, insieme detentori di tutte le più importanti tecniche. [Back](#)

(203) Sul concetto di *euetheia* si rimanda a C. Gaudin, "*Euetheia. La théorie platonicienne de l'innocence*", *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1981, pp. 145-68. [Back](#)

(204) Un ritratto degli "uomini attuali" molto simile a quello delineato da Platone nelle *Leggi* è fornito da Tucidide nel III libro delle *Storie* (cfr. III, 82). Egli, infatti, descrivendo lo scontro (*stasis*) che nel 427 a.C. era scoppiato a Corcira tra due opposte fazioni ateniesi - l'una democratica, l'altra oligarchica e filo-spartana -, aveva messo in evidenza la medesima spirale di violenza e brutalità (2) che, alimentata dalla *pleonexia* e dalla *philotimia* (8), aveva portato quegli uomini non solo a provare piacere nel congegnare piani per recare danno ai loro stessi concittadini (3), ma anche a perdere ogni rispetto nei confronti dei propri genitori (6), dei giuramenti fatti (7, ma cfr. anche III, 83, 2), delle leggi e della religione (8). [Back](#)

(205) Nelle *Leggi*, la parola *philosophia*, termine chiave nei libri centrali della *Repubblica*, non appare nemmeno una volta e altrettanto raramente Platone utilizza i suoi composti. Sul significato della sua assenza in relazione allo sviluppo del pensiero platonico si rimanda a T.J. Saunders, *Plato's Later Political Thought*, in R. Kraut (edited by), *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge, 1992, pp. 464-92. [Back](#)

(206) Sull'importanza del ruolo esercitato dalla religione nel quadro delle *Leggi* si rimanda a E. Barker, op. cit., pp. 363-68 e a V. Goldschmidt, *La religion de Platon*, Paris, 1959, pp. 113 sgg. [Back](#)

(207) Platone, nella *Repubblica*, nell'ambito della ridefinizione dei contenuti educativi (II, 377 d sgg.), si era impegnato a emendare tutte le scorrette rappresentazioni della divinità, in modo tale, una volta eliminati tutti gli elementi di incompatibilità della religione con la morale, da restituire al discorso religioso il proprio ruolo tradizionale di argine all'ingiustizia, assegnando proprio agli dèi la funzione di garanti della giustizia (cfr. X, 614 a sgg.). Egli, a seguito di questa riforma, aveva potuto così riaffermare la validità di quei racconti che parlano dei premi e delle punizioni che gli dei assegnano agli uomini (cfr. ad es. *Gorgia* 523 a-b), esortando in questo modo al rispetto delle norme di giustizia anche coloro i quali non erano in grado di comprendere le argomentazioni di tipo deontologico (quelle cioè che dimostrano la preferibilità in sé della giustizia). Su tutte queste tematiche si rimanda a R.C. Cross - A.D. Woozley, *Plato's Republic. A Philosophical Commentary*, London, 1964, pp. 67 sgg. [Back](#)

(208) F. Solmsen, *Entretiens sur l'antiquité classique*, vol. 7: *Hésiode et son influence*, Geneve, 1960, pp. 173-211, sottolineando l'importanza del ruolo esercitato dalla religione nelle *Leggi*, afferma che "Plato is more anxious than in the *Republic* to provide a religious foundation for his city" e che "the city delineated in the *Laws* is meant to be a city of God, a *civitas Dei*..." (p. 193-94).

[Back](#)

(209) La teoria delle Idee, nodo teorico fondamentale all'interno della *Repubblica* e della maggior parte dei dialoghi platonici, nelle *Leggi* non è mai presa in considerazione, se si esclude un rapido riferimento ad essa nella parte finale del dialogo (cfr. XII, 965 b-c). Sulla sua assenza quale importante segnale del mutamento del pensiero platonico si veda R.F. Stalley, op. cit., pp. 133-36. Al

contrario, invece, V. Brochard, *Le Lois de Platon et la théorie des Idées*, in V. Delbos (ed.), *Etudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, Paris, 1926, pp. 151-68, ritiene che la teoria delle Idee, sebbene praticamente assente nelle *Leggi*, avesse continuato a rappresentare un insostituibile punto di riferimento gnoseologico ed etico anche per l'ultimo Platone. [Back](#)

(210) Sulle funzioni – a dire il vero, non del tutto chiare - e sulla composizione del Consiglio Notturmo è indispensabile G. Klosko, *The Nocturnal Council in Plato's Laws*, *Political Studies* 36, 1988, pp. 74-88. [Back](#)

(211) L'*Epinomide*, sebbene verosimilmente non scritto da Platone, ma da Filippo di Opunte, è considerato dalla maggior parte degli studiosi antichi e moderni un dialogo dallo stile e dal contenuto chiaramente platonico e, quindi, nonostante la sua probabile inautenticità, un'importante testimonianza del pensiero dell'ultimo Platone. L'*Epinomide*, infatti, naturale prosecuzione delle *Leggi*, si prefigge lo scopo di fornire un'integrazione a quest'ultimo dialogo, gettando luce su alcuni punti – per es. il tipo di conoscenza che caratterizza i membri del Consiglio Notturmo - che le *Leggi* stesse avevano lasciato in sospeso (cfr. il chiaro rimando di *Leg. VII*, 818 a). Per un commento critico dell'*Epinomide* si vedano L. Taran, op. cit., pp. 3-114 e O. Specchia (a cura di), *Platone: Epinomis. Introduzione, testo critico e commento*, Firenze, 1967, pp. 7-31. [Back](#)

(212) Sulle caratteristiche della religione che emerge dalle *Leggi* e sui suoi rapporti con la religione greca tradizionale si vedano G.R. Morrow, op. cit., pp. 399-496 e O. Reverdin, *La religion de la cité platonicienne*, Paris, 1945. Per una più ampia analisi delle dottrine teologiche a cui Platone fa riferimento, non solo nelle *Leggi*, ma anche negli altri suoi dialoghi, si rimanda invece a F. Solmsen, *Plato's Theology*, New York, 1942. [Back](#)

(213) Sulla legislazione penale delineata da Platone nelle *Leggi* e sul suo rapporto con il diritto attico è fondamentale T.J. Saunders, *Plato's Penal Code. Tradition, Controversy, and Reform in Greek Penology*, Oxford, 1991. [Back](#)

(214) Si ricordi che Platone, nelle *Leggi*, fa precedere ad ogni norma e sanzione un preambolo persuasivo destinato a convincere i cittadini dell'auspicabilità di obbedire al *nomos* stesso; egli, infatti, consapevole dell'insufficienza di una serie di regole puramente prescrittive, si serve della parola convincente – mezzo che i retori-politici di professione utilizzavano per consolidare il loro potere nelle città – al fine di persuadere i cittadini della nuova *polis* della validità dell'insieme delle leggi e dei valori su cui essa stessa si fonda. Per un'attenta analisi di questa tematica si veda S. Gastaldi, *Legge e retorica. I proemi delle "Leggi" di Platone*, in "Quaderni di Storia", 20, 1984, pp. 69-109. [Back](#)

(215) Sulla legislazione penale stabilita da Platone contro coloro che si macchiano di *asebeia* si vedano T.J. Saunders, op. cit., pp. 301-23 e V. Martin, *Sur la condamnation des athées par Platon au Xe livre des Lois*, *Studia Philosophica*, 11, 1951, pp. 103-54. Saunders, in particolare, dimostra che l'esistenza di una serie di pene molto severe nei confronti degli empi non trova riscontro nel diritto attico – ad eccezione del decreto di Diopete (430 a.C. ca.) di cui parla Plutarco (*Per. 32*) -, ma essa è da considerarsi un'innovazione da parte di Platone, del tutto giustificabile nel contesto di una forma statale teocratica come quella della *polis* cretese (pp. 301 sgg.). [Back](#)

(216) Si ricordi che Platone, nel libro IX, aveva proposto di condannare alla pena capitale anche quei cittadini colti nell'atto di saccheggiare i templi. Essi, infatti, colpevoli di azioni non solo empie, ma anche socialmente pericolose (IX, 854 c),

dovranno essere giustiziati con ignominia e il loro corpo dovrà essere fatto sparire al di fuori del confine dello Stato (854 e). [Back](#)

(217) Le pratiche di assoluzione e di purificazione (*lyseis, katharmoi*) che Platone descrive dettagliatamente nella *Repubblica* rimandano in maniera diretta alla ritualità connessa alla religione orfica (cfr. i riferimenti ad Orfeo e Museo di 363 c; 364 e), fenomeno in progressiva espansione nell'Atene del IV secolo; i riti iniziatici (*teletai*) caratteristici dell'orfismo, infatti, in linea con quelli descritti da Platone, possedevano la medesima potenzialità di garantire la salvezza degli iniziati, quanto da vivi tanto da morti, grazie all'aiuto degli "dei liberatori" (*lysioi theoi*, 366 a). Per un'analisi più approfondita del rapporto tra i rituali di cui parla la *Repubblica* e le pratiche religiose dell'orfismo si veda M. Vegetti, *Adimanto*, contenuto in Id. (a cura di), *La Repubblica, traduzione e commento*, Napoli, 1998, vol. II, libri II-III, pp. 221-32 (pp. 225 sgg.). [Back](#)

(218) Platone, in polemica con la progressiva diffusione di quelle posizioni radicali che negavano valore ai tradizionali postulati della religione, nelle *Leggi* (cfr. III, 679 c; IV, 713 b sgg.) così come in numerosi altri dialoghi [cfr. *Politico* (271 d); *Filebo* (16 c); *Protagora* (322 a); *Crizia* (109 b sgg.); *Repubblica* (II, 372 b) etc.], mette in evidenza l'esistenza di un originario rapporto armonico la divinità e gli uomini che poi, a causa della corruzione morale di questi ultimi e dell'opera di una serie di "cattivi maestri", è progressivamente venuto meno. [Back](#)

(219) Per un quadro generale della progressiva diffusione di queste posizioni in Grecia e in Atene si rimanda a G. Giannantoni, *L'ateismo*, in M. Vegetti, (a cura di), *L'esperienza religiosa antica*, Torino, 1992, pp. 208-28. [Back](#)

(220) Per un'analisi delle dottrine e dell'identità di questi misteriosi "sophoi andres" si veda M. Mazzoni, *Platone immoralista* (tesi di laurea), Università degli Studi di Pavia, anno accademico 1998-99, pp. 68-80. [Back](#)

(221) Con buona probabilità, Platone, attraverso i numerosi accenni ad una teoria cosmologica di carattere materialista (*Leg. X*, 886 d-e; 889 b; *XII*, 967 b-c; *Epinom.* 988 c sgg.), intende fare riferimento ad Anassagora di Clazomene che, come testimonia il *Fedone*, aveva assegnato agli elementi materiali il ruolo prioritario nella formazione dell'universo, attribuendo al *nous* una funzione solamente marginale (*Phaed.* 97 c sgg.). Egli, inoltre, conformemente alla sua concezione materialista, come ricorda Socrate nell'*Apologia*, nei suoi scritti aveva più volte affermato che "il sole è pietra (*elion lithon*) e la luna è terra (*selenen gen*, *Apol.* 26 d)", meritando a causa di queste sue dichiarazioni di essere processato per empietà, verosimilmente nel 433 a.C., anche se probabilmente la vera causa della sua citazione a giudizio è da ricercare più nel suo rapporto di amicizia con Pericle che nel suo ateismo. [Back](#)

(222) Che le leggi e la giustizia avessero origine da una convenzione stabilita dagli uomini era già stato affermato da Glaucone nel II libro della *Repubblica*; egli, infatti, ispirato in maniera evidente dal pensiero di Antifonte, aveva dichiarato: "Da qui [dal patto (*syntheke*) di non aggressione reciproca] originariamente venne l'usanza di porre leggi e convenzioni fra le persone, e quanto la legge imponeva prese il nome di giustizia e legalità" (359 a). Per un'analisi della "teoria contrattualistica" di Glaucone e dei suoi punti di riferimento culturali cfr. 3.2; sull'influenza esercitata dallo stesso Antifonte nell'elaborazione delle concezioni dei "neoi sophoi" delle *Leggi*, invece, si veda

F. Decleva Caizzi, “*Hysteron Proteron*”: la nature de la loi selon Antiphon et Platon, “Revue de Métaphysique et de Morale”, 91, 1986, pp. 291-310. [Back](#)

(223) Un’analoga concezione dell’arbitrarietà della giustizia viene attribuita da Socrate a uno dei sofisti più noti, vale a dire Protagora. Socrate, infatti, nel *Teeteto*, elencando le conseguenze etico-politiche derivanti dalla dottrina relativistica di Protagora, afferma che i sostenitori delle dottrine protagoree “nel campo del giusto e dell’ingiusto, del santo e dell’empio, insistono nel dire che nessuna di queste cose esiste per natura e con una sostanza propria, ma è ciò che sembra alla comunità che diventa vero, nel momento in cui sembra e per tutto il tempo in cui sembra” (*Theaet.* 172 b, ma cfr. anche 167 c; 177 d). [Back](#)

(224) Per una ricostruzione delle numerose e farraginose argomentazioni che Platone, all’interno del libro X, utilizza per difendere i tre tradizionali postulati della religione greca si rimanda a I.M. Crombie, *An Examination of Plato’s Doctrines*, London, 1962, pp. 380-86 e a R.F. Stalley, op. cit., pp. 169-77. [Back](#)

(225) Si ricordi che Esiodo, punto di riferimento per la delineazione dell’immagine dell’età dell’oro nel *Politico* così come nelle *Leggi* (cfr., ad esempio, l’uso degli aggettivi *aphtona* e *automata* in *Le opere e i giorni*, v. 118, *Pol.* 272 a, *Leg.* IV, 713 c) considerava proprio “*Eunomie, Dike e Eirene* fiorente, che vegliano sull’opera degli uomini mortali” (*Teogonia*, vv. 901-903) le condizioni necessarie ad assicurare alle comunità umane una vita ordinata e felice. Per l’importanza e il significato del termine *aidos* si rimanda, invece, a *Le opere e i giorni*, v. 257, vv. 1967 sgg. [Back](#)

(226) Sulla diversità dell’immagine del mito dell’età dell’oro nel *Politico* e nelle *Leggi* si veda P. Vidal Naquet, *Le mythe platonicien du Politique, les ambiguïtés de l’âge d’or*, in id., *Le chasseur noir*, Paris, 1981, pp. 361-380 e, in particolare, p. 377. [Back](#)

(227) Platone, sia nel *Timeo-Crizia* che nelle *Leggi*, proiettando la forma ideale di *politeia* in un tempo antichissimo, conferisce una maggiore visibilità al modello politico da lui stesso delineato, rendendolo in questo modo non solo più facilmente comprensibile, ma anche dotato di una maggiore capacità persuasiva. [Back](#)

(228) Sull’esemplarità che il governo di Crono assume all’interno delle *Leggi* si vedano G. Cambiano, op. cit., p. 209 e F. Solmsen, op. cit., pp. 189-96, secondo il quale «... the condition of mankind under Cronus in no longer characterized by the absence of a *politeia*, but by the realization of the best, in fact of the ideal *politeia*» (p. 189). [Back](#)

(229) Platone, giocando con i diversi valori della radice *nem-*, sembra ipotizzare una derivazione etimologica del termine *nomos* (legge) da *nous* (ragione), ribadendo in questo modo il fondamento razionale delle leggi e, quindi, della *polis* stessa. Lo stesso Aristotele, del resto, nella *Politica*, definisce la legge “razionalità senza passione (*aneu orexeos nous*, *Pol.* III, 16, 1287 a, 32)” e, facendo propria la lezione delle *Leggi*, il governo del *nomos* “governo di dio e della ragione (*archein ton theon kai ton noun*, *Pol.* III, 16, 1287 a, 28-29)”. [Back](#)

(230) Sull’importanza e sul significato etico e politico della dottrina platonica dell’«imitazione della divinità» si veda C.G. Rutenber, *The Doctrine of the Imitation of God in Plato*, New York, 1946. [Back](#)

▪ Bibliografia

I) Principali testi utilizzati

- Aristotele, *Opere*, 11 voll., Roma-Bari, 1982;
- Esiodo, *Le opere e i giorni*, trad. di G. Arrighetti, Milano, 1985;
- Esiodo, *Teogonia*, trad. di G. Arrighetti, Milano, 1984;
- Hesiod, *Theogony*. Edited with Prolegomena and Commentary by M.L. West, Oxford, 1966;
- Plato, *Gorgias*, A Revised Text with Introduction and Commentary by E.R. Dodds, London, 1959;
- Plato, *Protagoras*, a cura di J. Adam e A.M. Adam, Cambridge, 1971;
- Plato, *Protagoras*, a cura di B.A.F. Hubbard e E.S. Karsnofsky, London, 1982;
- Plato, *Protagoras*, a cura di C.C.W. Taylor, Oxford, 1976;
- Platone, *Protagora*, a cura di M. Dorati, Milano, 1993;
- Platone, *Politico*, a cura di P. Accattino, Roma-Bari, 1997;
- Plato, *Statesman*, a cura di C.J. Rowe, Warminster, 1995;
- Plato, *Statesman*, translated with commentary by S. Bernardete, Chicago, 1986;
- Platone, *Repubblica*, a cura di G. Lonza, Milano, 1990;
- Platone, *Repubblica*, a cura di F. Sartori, Roma-Bari, 1997;
- Platone, *Repubblica, traduzione e commento*, a cura di M. Vegetti, Napoli, 1998, vol. I, libro I; vol. II, libri II-III; vol. III, libro IV; vol. IV, libro V.
- Platone, *Timeo*, a cura di G. Fraccaroli, Torino, 1906;
- Platone, *Timeo*, a cura di G. Lozza, Milano, 1994;
- Plato, *Timaeus*, a cura di A.E. Taylor, Oxford, 1928;
- Plato, *Timaeus-Critias*, translated with an introduction and an appendix on Atlantis by D. Lee, London, 1971;
- Platon, *Timée/Critias*, a cura di L. Brisson, Paris, 1992;
- Plato, *Laws*, translated with notes and an interpretive essay by T.L. Pangle, Chicago and London, 1980;
- Plato, *Laws*, translated with an introduction by T. Saunders, Harmondsworth, 1970;
- Plato, *Laws*, a cura di R. Bury and G. Bury, 2 voll., London and Cambridge (Mass.), 1942;
- Platone, *Epinomis*, introduzione, testo critico e commento a cura di O. Specchia, Firenze, 1967;
- Platone, *Opere complete*, 9 voll., Roma-Bari, 1971;
- Platone, *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Milano, 1996;
- Platone, *Tutte le opere*, a cura di E.V. Maltese, Roma, 1997;
- Sofisti, *Testimonianze e frammenti*, a cura di M. Untersteiner, 4 voll., Torino, 1949.

I II) Letteratura critica

- R.E. Allen, *The Speech of Glaucon: on Contract and Common Good*, in S. Panagiotou (ed.), *Justice, Law and Method in Plato and Aristotle*, Edmonton, 1987, pp. 51-62;
- J. Andreadis, *Les maléfices de la cuisine dans le "Gorgias" de Platon*, "Quaderni di storia", 26, 1987;
- H.C. Baldry, *The Idler's Paradise in Attic Comedy*, in *Greece and Rome* 22, 1953, pp. 49-60;
- H.C. Baldry, *Who invented the Golden Age?*, *Classical Quarterly*, 2, 1952, pp. 83-92;
- E. Barker, *Greek Political Theory. Plato's and his predecessors*, London, 1947;
- L. Bertelli, *Per le fonti dell'antropologia di Democrito (68 B 5 DK)*, in "Quaderni di storia", n. 11, 1980, pp. 231-66;
- J. Bollack, *Empédocle, I, Introduction à l'ancienne physique*, Paris, 1965;
- L. Brandwood, *The Cronology of Plato's Dialogues*, Cambridge, 1990;
- T.C. Brickhouse – N.D. Smith, *Socrates on Trial*, Oxford and Princetown, 1989;
- L. Brisson, *De la philosophie politique à l'épopée. Le Critias de Platon*, «Revue de métaphysique et de morale», 1970, pp. 402-38;
- L. Brisson, *Interpretation du mythe du Politique*, in C.J. Rowe (a cura di), *Reading the "Statesman"*, Sankt Augustin, 1995, pp. 349-63;
- L. Brisson, *Le mythe de Protagoras. Essai d'analyse structurale*, "Quaderni urbinati di cultura classica", 1975, n. 20, pp. 7-37;
- L. Brisson, *Platon les mots et les mythes*, Paris, 1982;
- V. Brochard, *Le Lois de Platon et la théorie des Ideés*, in V. Delbos (ed.), *Etudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, Paris, 1926, pp. 151-68;
- F. Calabi, *Gige*, in M. Vegetti, (a cura di), *La Repubblica, traduzione e commento*, Napoli, 1998, vol. II, pp. 173-88;
- F. Calabi, *La nobile menzogna*, in M. Vegetti (a cura di), *La Repubblica di Platone, traduzione e commento*, op. cit., vol. II, pp. 445-57;
- J.F. Callahan, *Dialectic, Myth and History in the Philosophy of Plato*, in A.A.V.V., *Interpretations of Plato*, A Swarthmore Symposium, ed. by H.F. North, "Mnemosyne", Suppl. 50, Leyden, 1977, pp. 64-85;
- T. Calvo –L. Brisson, *El Timeo-Critias. Contenido y cuestiones hermenéuticas*, in T. Calvo –L. Brisson (a cura di), *Interpreting the Timaeus-Critias, Proceedings of the IV Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, 1997, pp. 11-24;
- G. Cambiano, *Platone e le tecniche*, Roma-Bari, 1991;
- G. Cambiano- L. Repici, *Cibi e forme di sussistenza in Platone, Aristotele e Dicearco*, in O. Longo-P. Scarpi (a cura di), *Homo Edens*, Verona, 1989;
- S. Campese- S. Gastaldi, *La festa e l'educazione del cittadino*, in E. Becchi (a cura di), *Storia dell'educazione*, Firenze, 1987, pp. 107-46;

- S. Campese- L.L. Canino, *La genesi della polis*, in M. Vegetti (a cura di), *La Repubblica di Platone, traduzione e commento*, op. cit., vol. II, pp. 285-332;
- S. Campese, *La cittadina impossibile: la donna nell'Atene dei filosofi*, Palermo, 1997;
- S. Campese, *Polis ed economia in Aristotele*, in A.A.V.V., *Aristotele e la crisi della politica*, Napoli, 1977, pp. 13-60;
- L. Canfora, *Storia di oligarchi*, Palermo, 1983;
- R. Cantarella, *L'incivilimento umano dal Prometeo all'Antigone*, in Id., *Scritti minori sul teatro greco*, Brescia, 1970, pp. 267-93;
- A. Capizzi, *Protagora*, Firenze, 1955;
- G. Casertano, *Natura e istituzioni umane nelle dottrine dei sofisti*, Napoli, 1971;
- L. Ceccarini, *Il mito in Platone*, Genova, 1991;
- G. Cerri, *Dalla dialettica all'epos: Platone, Repubblica X, Timeo, Crizia*, in G. Casertano (a cura di), *La struttura del dialogo platonico*, Napoli, 2000, pp. 7-34;
- G. Cerri, *Platone sociologo della comunicazione*, Milano, 1991;
- D. Clay, *Reading the Republic*, in C.L. Griswold (a cura di), *Platonic Writings Platonic Readings*, New York-London, 1988, pp. 19-33;
- D. Clay, *The Plan of Plato's Critias*, in T. Calvo –L. Brisson (a cura di), op. cit., pp. 49-54;
- T. Cole, *Democritus and the Sources of Greek Anthropology*, Ann Arbor, 1967;
- L.H. Craig, *The War Lover, A Study of Plato's Republic*, Toronto, 1994;
- I.M. Crombie, *An Examination of Plato's Doctrines*, London, 1962, pp. 380-86;
- R.C. Cross– A.D. Woozley, *Plato's Republic. A Philosophical Commentary*, London, 1964;
- E. David, *The Problem of Representing Plato's Ideal State in Action*, "Rivista di filologia e di Istruzione Classica", 112, 1984, 33-53;
- J.K. Davies, *Athenian Propertied Families*, Oxford, 1971;
- F. Decleva Caizzi, "Hysteron Proteron": *la nature de la loi selon Antiphon et Platon*, "Revue de Métaphysique et de Morale", 91, 1986, pp. 291-310;
- F. De Luise – G. Farinetti, *Felicità socratica: immagini di Socrate e modelli antropologici ideali nella filosofia antica*, Hiedelsheim, 1997;
- J. De Romilly, *La loi dans la pensée grecque des origines à Aristote*, Paris, 1971;
- M. Detienne, *La chemins de la déviance: orphisme, dionysisme et pythagorisme*, in *Orfismo in Magna Grecia*, Atti del XIV Convegno di Studi sulla Magna Grecia, Napoli, 1975, pp. 47-79;
- M. Detienne, *L'invenzione della mitologia*, Torino, 1983;
- D.T. Devereux, *Socrates' First City in the Republic*, "Apeiron", 13.1, 1979;
- D.A. Dombrowski, *Two Vegetarian Puns at Republic 372*, "Ancient Philosophy", 9, 1989;
- T. Dorandi, *La Politeia di Diogene de Sinope et quelques remarques sur sa pensée politique*, in M.-O. Goulet-Cazé (a cura di), *Le Cynisme ancien et ses prolongements*, Paris, 1993, pp. 57-68;

- S. Dusanic, *Plato's Atlantis*, "L'Antiquité Classique", 51, 1982, pp. 25-52;
- L. Edelstein, *L'idea di progresso nell'antichità classica*, Bologna, 1987;
- V. Ehrenberg, *From Solon to Socrates*, London, 1973;
- M. Erler, *La cornice dialogica del Timeo e del Crizia e la Poetica di Aristotele*, "Elenchos" XIX, 1998, pp. 5-28;
- C. Farrar, *The Origins of Democratic Thinking*, Cambridge, 1988;
- A. Ferrari, *Dizionario di mitologia greca e latina*, Torino, 1999;
- F. Ferrari, *Theologia*, in M. Vegetti (a cura di), *La Repubblica, traduzione e commento*, op. cit., vol. II, pp. 403-25;
- M. I. Finley, *L'economia degli antichi e dei moderni*, Roma-Bari, 1974;
- C. Froidefond, *Le mirage égyptien dans la littérature grecque d'Homère à Aristote*, Publications universitaires des Lettres et Sciences humaines d'Aix en Provence, 1971;
- P. Friedländer, *Platone. Eidos, Paideia, Dialogos*, Firenze, 1979;
- P. Frutiger, *Le mythes de Platon*, Paris, 1930;
- K. Gaiser, *La metafisica della storia in Platone*, Milano, 1988;
- L. Gallo, *Alimentazione e demografia della Grecia antica*, Salerno, 1984;
- L. Gallo, *Alimentazione urbana e alimentazione contadina nell'Atene classica*, in O. Longo-P. Scarpi (a cura di), *Homo Edens*, Verona, 1989;
- Y. Garlan, *L'uomo e la guerra*, in J.P. Vernant (a cura di), *L'uomo greco*, Roma-Bari, 1991, pp. 55-86;
- S. Gastaldi, *Legge e retorica. I proemi delle "Leggi" di Platone*, in "Quaderni di Storia", 20, 1984, pp. 69-109;
- S. Gastaldi, *Storia del pensiero politico antico*, Roma-Bari, 1998;
- C. Gaudin, "Euetheia. La théorie platonicienne de l'innocence", *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1981, pp. 145-68;
- B. Gentili, *Poesia e pubblico nella Grecia antica. Da Omero al V secolo*, Roma-Bari, 1989;
- S. Geragotis, *Justice et pudeur chez Protagoras*, in "Revue de Philosophie ancienne", 13, 1995, pp. 187-97;
- L. Gernet, *Sagre antiche*, in Id., *Antropologia della Grecia antica*, Milano, 1983;
- L. Gernet-A. Boulanger, *Le génie grec dans la religion*, Paris, 1970;
- G. Giannantoni, *Antistene fondatore della scuola cinica?*, in M.-O. Goulet-Cazé (a cura di), op. cit., Paris, 1993, pp. 15-34;
- G. Giannantoni, *Il libro I della Repubblica di Platone*, "Rivista critica di storia della filosofia", 1957, pp. 123-45;
- G. Giannantoni, *L'ateismo*, in M. Vegetti, (a cura di), *L'esperienza religiosa antica*, Torino, 1992, pp. 208-28;
- C. Gill, *The genre of the Atlantis Story*, «Classical Philology», 72, 1977, pp. 287-304;
- C. Gill, *Plato's Atlantis Story and the Birth of Fiction*, «Philosophy and Literature», 3, 1979, pp. 64-78;
- V. Goldschmidt, *La religion de Platon*, Paris, 1959;
- H. Gompertz, *Sophistik und Rhetorik*, Leipzig, 1912;

- F.J. Gonzalez, *The Eleatic Stranger: His Master's Voice?*, pp. 161-181, in G.A. Press (a cura di), *Who speaks for Plato?: studies in Platonic anonymity*, Lanham, 2000;
- B. Gordon, *Economic Analysis before Adam Smith. From Hesiod to Lessius*, London, 1975;
- A. W. Gouldner, *Enter Plato. Classical Greece and the Origins of Social Theory*, London, 1967;
- L. Grenet, *Sagre antiche*, in Id., *Antropologia della Grecia antica*, Milano, 1983, pp. 15-84;
- W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol. III, parte I, Cambridge, 1969;
- W.K.C. Guthrie, *In the Beginning. Some Greek Views on the Origins of Life and the Early State of Men*, London, 1957;
- E.A. Havelock, *Dike. La nascita della coscienza*, Roma-Bari, 1981;
- E.A. Havelock, *The Liberal Temper in Greek Politics*, New Heaven, 1957;
- E.A. Havelock, *Cultura orale e civiltà della scrittura: da Omero a Platone*, Roma-Bari, 1973;
- F. Heinimann, *Nomos und Physis*, Basel, 1965;
- O. Hoffe, *Zur Analogie von Individuum und Polis (Buch II 367 a – 374 d)*, in Id. (hsg.), *Platon Politeia*, Berlin, 1997, pp. 69-93;
- D. A. Hyland, *Republic, Book II, and the Origins of Political Philosophy*, "Interpretation", 2, 1988-89, pp. 247-61;
- W. Jaeger, *La teologia dei primi pensatori greci*, Firenze, 1961;
- C.H. Kahn, *The place of the "Statesman" in Plato's Later Works*, in C.J. Rowe (a cura di), op. cit., 1995, pp. 49-60;
- G.B. Kerferd, *I Sofisti*, Bologna, 1988;
- G.B. Kerferd, *Protagoras' Doctrine of Justice and Virtue in the Protagoras of Plato*, in "Journal of Hellenic Studies", 73, 1953, pp. 42-45;
- A. Kleingünther, "Protos eurethes", *Philologus*, Suppl. 26.1, 1933;
- G. Klosko, *The Development of Plato's Political Theory*, New York and London, 1986;
- G. Klosko, *The Nocturnal Council in Plato's Laws*, *Political Studies*, 36, 1988, pp. 74-88;
- A. Laks, *Legislation and Demiurgy: on the Relationship Between Plato's Republic and Laws*, "Classical Antiquity" 9, 2, 1990, pp. 209-29;
- A. Lami, *Il mito del Protagora e il primato della politica*, "Critica storica", XII, 1975, pp. 1-45;
- I. Lana, *Le dottrine di Protagora e di Democrito intorno all'origine dello stato*, in Id., *Studi sul pensiero politico classico*, Napoli, 1973, pp. 157-94;
- I. Lana, *Protagora*, "Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia di Torino", vol. II, fasc. 4, 1950;
- M.S. Lane, *Method and Politics in Plato's Statesman*, Cambridge, 1998, pp. 99-136;
- D. Lanza – M. Vegetti, *L'ideologia della città*, in A.A.V.V., *L'ideologia della città*, Napoli, 1977, pp. 13-27;
- F. Lassere, *De Léodamas de Thasos à Philippe d'Oponete*, Napoli, 1987;

- E.N. Lee, *Plato's Theory of Social Justice in Republic II-IV*, in J.P. Anton - A. Preus (eds.), *Essays in Ancient Greek Philosophy III: Plato*, Albany, 1989, pp. 117-40;
- P. L veque - P. Vidal-Naquet, *Clisth ne l'Ath nien. Sur la représentation de l'espace et du temps en Gr ce de la fin du VIe siècle   la mort de Platon*, Annales littéraires de l'universit  de Besançon, 1964;
- A. Levi, *Storia della Sofistica*, a cura di D. Pesce, Napoli, 1966;
- O. Longo, *Il significato politico del Prometeo di Eschilo*, Atti dell'Istituto Veneto, 120, 1962, pp. 243-73;
- O. Longo, *L'artigiano ateniese: organizzazione del lavoro e rapporti di produzione*, in *La storia La terra Gli uomini*, Venezia, 1987;
- N. Loraux, *Les enfants d'Ath na*, Paris, 1981;
- A.O. Lovejoy – G. Boas, *Primitivism and related ideas in the antiquity*, Baltimore, 1935;
- J. Luccioni, *Les idées politiques et sociales de X nophon*, Paris, 1948;
- H.I. Marrou, *Storia dell'educazione nell'antichit *, Roma, 1971;
- V. Martin, *Sur la condamnation des ath es par Platon au Xe livre des Lois*, Studia Philosophica, 11, 1951, pp. 103-54;
- A. Masaracchia, *Per l'interpretazione del II libro della Repubblica*, in R. Pretagostini (a cura di), *Tradizione e innovazione nella cultura greca da Omero all'et  ellenistica. Scritti in onore di B. Gentili*, Roma, 1993, vol. II, pp. 877-86;
- M. Mazzoni, *Platone immoralista* (tesi di laurea), Universit  degli Studi di Pavia, anno accademico 1998-99;
- M. Migliori, *Arte politica e metretica assiologica: commentario storico-filosofico al Politico di Platone*, Milano, 1996;
- E.L. Minar Jr., *Cosmic Periods in the Philosophy of Empedocles*, "Phronesis", 8, 1963, pp. 127-45;
- A. Momigliano, *Sea Power in Greek Thought*, in Secondo contributo alla storia degli studi classici, Roma, 1960, pp. 57-67;
- S.S. Monoson, *Plato's entanglements: Athenian politics and the practice of philosophy*, Princeton, 2000;
- G.R. Morrow, *Plato's Cretan City: A Historical Interpretation of the Laws*, Princeton, 1960;
- G. Naddaf, *Plato and the "peri physeos" Tradition*, in T. Calvo –L. Brisson (a cura di), op. cit., pp. 27-36;
- R.L. Nettleship, *Lectures on the Republic of Plato*, London, 1964, pp. 67-76;
- D. O'Brien, *Empedocles' Cosmic Cycle*, Cambridge, 1969;
- M. Ostwald, *Nomos and Physis in Antiphon's Peri Aletheias*, in M. Griffith – D.J. Mastronarde (eds.), *Cabinet of the Muses*, Scholars Press, 1990, pp. 293-306;
- F. Ollier, *Le mirage spartiate*, Paris, 1933-43;
- M. Ostwald, *Plato on Law and Nature*, in H.F. North (ed.), *Interpretations of Plato*, "Mnemosyne", suppl. 50, 1977, pp. 41-63;
- G.M. Pinotti, *Autour de la distinction entre "eidos" et "meros" dans le "Politique" de Platon*, in C.J. Rowe (a cura di), op. cit., pp. 155-161;

- R. Porcheddu, *La concezione platonica della storia tra decadenza e rinnovamento*, Sassari, 1986;
- J.-F. Pradeau, *Le monde de la politique: sur le récit atlante de Platon, Timee (17-27) et Critias*, Sankt Augustin, 1997;
- E.S. Ramage, *Atlantis. Fact or Fiction?*, Bloomington, 1978;
- K. Reinhardt, *Hekataios von Abdera und Demokrit*, "Hermes", XLVII, 1912, pp. 492-513;
- O. Reverdin, *La religion de la cité platonicienne*, Paris, 1945;
- C. Ritter, *Neue platonische Untersuchungen*, Leipzig, 1910;
- J.T. Roberts, *Athens on Trial: the Antidemocratic Tradition in Western Thought*, Princetown, 1994;
- L. Robin, *Platone*, Milano, 1971;
- S. Rosen, *Plato's Myth of the Reversed Cosmos*, "Review of Metaphysics", 1979-1980;
- S. Rosen, *Plato's Statesman: the Web of Politics*, New Haven and London, 1995;
- C. Rowe, *Why is the Ideal Athens of the Timaeus-Critias not ruled by Philosophers?*, "Methexis" X, 1997, pp. 51-57;
- C.G. Rutenber, *The Doctrine of the Imitation of God in Plato*, New York, 1946;
- D. Sabbatucci, *Aspetti del rapporto mythos-logos nella cultura greca*, in *Il mito greco*, Atti del Convegno internazionale di Urbino, 7-12 maggio 1973, a cura di B. Gentili e G. Paioni, Roma, 1977, pp. 57-62;
- M.M. Sassi, *Natura e Storia in Platone*, "Histoire de l'Historiographie", IX, 1986, pp. 104-28;
- T.J. Saunders, *Plato's Later Political Thought*, in R. Kraut (edited by), *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge, 1992, pp. 464-92;
- T.J. Saunders, *Plato's Penal Code. Tradition, Controversy, and Reform in Greek Penology*, Oxford, 1991;
- R. Schaerer, *L'itinéraire dialectique des Lois de Platon et sa signification philosophique*, *Revue philosophique*, 143, 1953, pp. 379-412;
- P. Schuhl, *Sur le mythe du "Politique"*, in Id., *La fabulation platonicienne*, Paris, 1947;
- Schuhl, *Essai sur la formation de la pensée grecque. Introduction historique à une étude de la pensée platonicienne*, Paris, 1949;
- H.R. Scodel, *Diaeresis and Myth in Plato's Statesman*, Gottingen, 1987, pp. 74-89;
- G.A. Seeck, *Platons "Schweinestaat"*, "Gymnasium", 101, 1994;
- M.L. Silvestre, *La première politique de Platon: modèles géographiques et lieux de l'utopie*, in S. Gely (a cura di), *Sens et pouvoir de la nomination dans le cultures hellénique et romaine*, volume II, Montpellier, 1992, pp. 181-199;
- J.E. Smith, *Plato's Myths as "Likely Accounts"*, *Worthy of Belief*, "Apeiron", 19, 1985, pp. 24-42;
- F. Solmsen, *Entretiens sur l'antiquité classique*, vol. 7: *Hésiode et son influence*, Geneve, 1960, pp. 173-211;
- F. Solmsen, *Plato's Theology*, New York, 1942;

- R.F. Stalley, *Aristotle's Criticism of Plato's Republic*, in D. Keyt- F.D. Miller (eds.), *A Companion to Aristotle's Politics*, Cambridge, 1991, pp. 182-99;
- R.F. Stalley, *Introduction to Plato's Laws*, Oxford, 1983;
- L. Strauss, *The city and the man*, Chicago-London, 1964;
- L. Taran, *Academica: Plato, Phillip of Opus, and the Pseudo Platonic Epinomis*, Philadelphia, 1975, 115-39;
- H. Thesleff, *Studies on Platonic Chronology*, Helsinki, 1982;
- H. Thesleff, *The early Version of Plato's Republic*, "Arctos" 31, 1997, pp. 149-74;
- F. Turato, *La crisi della città e l'ideologia del selvaggio nell'Atene del V sec. a.C.*, Roma, 1979;
- E.G. Turner, *I libri nell'Atene del V e del IV secolo a.C.*, in G. Cavallo (a cura di), *Libri, editori e pubblico nel mondo antico: guida storica e critica*, Roma-Bari, 1977, pp. 3-24;
- M. Vegetti, *L'etica degli antichi*, Roma-Bari, 1989;
- M. Vegetti, *L'uomo e gli dei*, in J.P. Vernant (a cura di), *L'uomo greco*, op. cit., pp. 257-87;
- M. Vegetti, *Trasimaco*, in Id. (a cura di), *La Repubblica, traduzione e commento*, op. cit., vol. I, pp. 233-56;
- M. Vegetti, *Glaucone*, in Id. (a cura di), *La Repubblica, traduzione e commento*, op. cit., vol. II, pp. 151-72;
- M. Vegetti, *Adimanto*, in Id. (a cura di), *La Repubblica, traduzione e commento*, op. cit., vol. II, pp. 221-32;
- M. Vegetti, *Grammata*, in Id. (a cura di), *La Repubblica, traduzione e commento*, op. cit., vol. II, pp. 281-84;
- M. Vegetti, *Il regno filosofico*, in Id. (a cura di), *La Repubblica, traduzione e commento*, vol. IV, Napoli, 2001, pp. 335-64;
- M. Vegetti, *L'autocritica di Platone: il Timeo e le Leggi*, in M. Vegetti – M. Abbate (a cura di), *La Repubblica di Platone nella tradizione antica*, Napoli, 1999, pp. 13-27;
- M. Vegetti, *Società dialogica e strategie argomentative nella Repubblica*, in G. Casertano (a cura di), op. cit., pp. 73-85;
- J.P. Vernant, *Image et apparence dans la théorie platonicienne de la mimesis*, *Journal de psychologie normale et pathologique*, 2, 1975, pp. 133-160;
- J.P. Vernant, *Mito e pensiero presso i greci*, Torino, 1970;
- J.P. Vernant, *Mito e società nell'antica Grecia*, Torino, 1981;
- P. Vidal-Naquet, *L'Athène et l'Atlantide. Structure et signification d'un mythe platonicien*, «Revue des études grecques», 1964;
- P. Vidal Naquet, *Le mythe platonicien du Politique, les ambiguïtés de l'âge d'or*, in id., *Le chasseur noir*, Maspero, Paris, 1981, pp. 361-380;
- J. Walsh, *The dramatic date of Plato's Protagoras and the lesson of "arete"*, "Classical Quarterly", 34, 1984;
- B. Williams, *Plato against the Immoralist*, in O. Höffe (hsg.), *Platon. Politeia*, Berlin, 1997, pp. 55-67;
- R. Weil, *L'archéologie de Platon*, Paris, 1959;
- W. Welliver, *Character, Plot and Thought in Plato's Timaeus-Critias*, Leiden, 1977;

- R. Zaslavsky, *Platonic Myth and Platonic Writing*, Washington, 1981;
- E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, II, 1, Lipsia, 1889.

