

Filosofie

12.1

FILOSOFIA E CRITICA DEL DOMINIO

STUDI IN ONORE DI LEONARDO SAMONÀ

I

A cura di

Chiara Agnello, Rosaria Caldarone, Angelo Ciatello,
Rosa Maria Lupo, Giorgio Palumbo

Prefazione di Giuseppe Nicolaci



PALERMO
UNIVERSITY
PRESS

Filosofie
Studi – 12.1

Filosofia e critica del dominio. Studi in onore di Leonardo Samonà

A cura di C. Agnello, R. Caldarone, A. Cicatello, R. M. Lupo,
G. Palumbo

Direttore: Andrea Le Moli

Comitato scientifico internazionale: Markus Gabriel (Universität Bonn), Helen Lang † (Villanova University), Jean-Marc Narbonne (Université Laval), Dmitri Nikulin (New School for Social Research), Luigi Ruggiu (Università Ca' Foscari Venezia), Leonardo Samonà (Università degli Studi di Palermo), Andreas Urs Sommer (Albert-Ludwigs Universität Freiburg), Franco Trabattoni (Università degli Studi di Milano)

ISBN (a stampa): 978-88-5509-196-1

ISBN (online): 978-88-5509-197-8

Volume realizzato con un contributo del Rettorato e del Dipartimento di Scienze Umanistiche dell'Università di Palermo



Opera sottoposta a
peer review secondo
il protocollo UPI

© Copyright 2020 New Digital Frontiers srl
Viale delle Scienze, Edificio 16 (c/o ARCA)
90128 Palermo
www.newdigitalfrontiers.com

In copertina: Marco Incardona, Bozzetto (1998) - cm 20,5 x 11 -
tecnica mista su carta.

Indice

Prefazione

Filosofia e critica del dominio

GIUSEPPE NICOLACI

xi

I Filosofia e critica del dominio

Pascal e la critica del dominio

FRANCESCO AFFRONTI

3

Esistenza dell'uomo storico e *strapotere* dell'essere. Radici metafisiche nella violenza tecnica?

CHIARA AGNELLO

19

La dialettica potere-possesso

RAFAEL ALVIRA

37

Oggettivare gli altri. Antropologia e scrittura

SILVANA BORUTTI

53

Metafisica e poesia

ROSARIA CALDARONE

67

Metafisica ed ermeneutica: una duplice ritrattazione

CARLA CANULLO

85

<i>Theoria</i> dei principi e critica del dominio. Note su <i>Ritrattazioni della metafisica</i> di Leonardo Samonà ANGELO CICATELLO	99
La liberalità dell'Uno. Il potere d'interrogare l'origine ALESSANDRA CISLAGHI	113
Metafisica e teologia negativa in Jacques Derrida GIANFRANCO DALMASSO	127
La democrazia non è un contratto CARLA DANANI	143
Educazione e recalcitranza. Brevi note sulla nozione di <i>paideia</i> in Aristotele SALVATORE DI PIAZZA	157
L'aporia del principio e il principio della relazione ADRIANO FABRIS	171
La ritrattazione della metafisica in Kant. <i>Metaphysica naturalis</i> , filosofia critica e trascendentale ALFREDO FERRARIN	185
L'atto metafisico come atto libero. In sintonia con la scuola filosofica palermitana GIOVANNI FERRETTI	199
Die Erste Philosophie als Metaphysik und als apriorische Hermeneutik ANTON FRIEDRICH KOCH	217
L'altra trattazione. Note sulla via pratica della ritrattazione metafisica SERGIO LABATE	231

Libertà e storia. Heidegger e la forza dell'evento ANDREA LE MOLI	245
L'aspirazione all'eccellenza morale e lo spirito aristocratico della filosofia GAETANO LICATA	259
La fiducia di un certo restare ROSA MARIA LUPO	275
<i>Arche</i> . L'inizio, il principio, il comando, il dominio ALDO MAGRIS	291
Verità e salvezza. Il senso della metafisica dinanzi alla vita ROBERTO MANCINI	307
Le relazioni di dominio nella <i>Fenomenologia dello spirito</i> di He- gel SANDRO MANCINI	321
Tra fenomenologia e metafisica: l'esperienza della libertà FERDINANDO LUIGI MARCOLUNGO	335
L'innocenza dell'onda. Appunti per una discussione su metafi- sica e violenza GIUSEPPE NICOLACI	349
La necessità ermeneutico-filosofica della ripetizione GIAN LUIGI PALTRINIERI	367
Il vigore teoretico della gratuità GIORGIO PALUMBO	383
Sulla problematica familiarità del pensiero con il vero PIETRO PALUMBO	399

Indice

Il soggetto della metafisica UGO PERONE	413
Parole a doppio taglio. Per una nuova alleanza tra retorica e filosofia FRANCESCA PIAZZA	423
Dominio razzista ed etica del passante. L'antropologia critica di Achille Mbembe ALICE PUGLIESE	439
La decostruzione del potere e il suo al di là. Jacques Derrida e il pensiero dell'impossibile CATERINA RESTA	455
<i>Kenosis</i> del principio e primato dell'altro. La metafisica "cordiale" di Leonardo Samonà LUCIANO SESTA	469
Herrschaft oder Organisation. Über Ontologie und Geschichtlichkeit menschlicher Gesellschaft MICHAEL STÄDTLER	483
Lo spazio della ricerca: la questione del senso nel lavoro di Leonardo Samonà, fra <i>Il Meridiano</i> di Paul Celan e <i>Fratelli</i> di Carmelo Samonà SALVATORE TEDESCO	499
Metafisica da ri-trattare. L'incondizionato oltre la causa e il dominio della cosmologia FRANCESCO TOTARO	513
Colpevolezza e alterità: dialogo con Levinas FURIA VALORI	529
Archetipo cieco. Modelli della legittimazione estetico-politica FEDERICO VERCELLONE	543

Metafisica e senso della verità CARMELO VIGNA	551
<i>Tabula gratulatoria</i>	559

Educazione e recalcitranza. Brevi note sulla nozione di *paideia* in Aristotele

SALVATORE DI PIAZZA

I. Introduzione

In *Ritrattazioni della metafisica*, testo concettualmente molto denso pubblicato nel 2014, Leonardo Samonà affrontava una delle questioni per eccellenza della riflessione filosofica, ovvero l'enigmatica relazione tra la metafisica e i principi. In estrema sintesi, la tesi sostenuta nel libro è che la metafisica, la quale «ha il suo inizio nel possesso dei principi [...]», è chiamata, in ultima analisi, a oltrepassare, a ritrattare questo possesso. Essa configura la filosofia come ritrattazione dei principi»¹. Nell'affrontare tale questione Samonà chiamava in causa l'altro grande tema che accompagna la riflessione metafisica, ovvero il suo nesso – secondo alcuni inscindibile ed originario – con la violenza.

Le due questioni – relazione con i principi e potenziale violenza – trovano nel testo di Samonà un naturale luogo di riflessione nel libro *Gamma* della *Metafisica* di Aristotele, più precisamente nella confutazione del negatore del principio più sicuro e più noto di tutti, il principio di non contraddizione. La strategia che Aristotele adotta per difendere questo principio, infatti, «sarebbe il luogo in cui affiora lo stato di necessità, da cui sorge la forma violenta e costrittiva dell'esercizio del pensiero [...], la “fondazione”

¹L. Samonà, *Ritrattazioni della metafisica. La ripresa conflittuale di una via ai principi*, ETS, Pisa 2014, p. 9.

del sapere nell'essere "vero" detterebbe un limite invalicabile alla libertà e alla tolleranza della filosofia»².

Ad essere più precisi, le strategie messe in gioco da Aristotele sono almeno due, a seconda che chi neghi il principio lo faccia per un errore di *aisthesis* o per puro esercizio dialettico approfittando «del potere di negare posseduto dal *logos*»³: per gli uni la persuasione, per gli altri la violenza. All'interno della tassonomia dei negatori del principio che Aristotele elabora, fa capolino, però, anche una nozione, quella di *paideia*, che lo Stagirita mette in gioco, in maniera peculiare, anche in altre opere, in passaggi decisivi da un punto di vista metodologico ed epistemologico.

Samonà dedica delle interessanti riflessioni al concetto di *paideia* nel libro *Gamma* e proprio prendendo spunto da tali riflessioni, pur da una prospettiva diversa e con intenti teorici differenti, nelle pagine che seguono mi concentrerò su questo peculiare uso di *paideia* che si ritrova nei testi aristotelici, con particolare attenzione alle sue implicazioni in *Metafisica Gamma*.

2. *Paideia* e metodo

A ben guardare, nel quarto libro della *Metafisica*, quando Aristotele enuncia con formulazioni diverse il principio di non contraddizione, vengono individuati una serie di potenziali negatori del principio i quali differiscono tra di loro per la strategia di negazione che adottano e per i quali, quindi, Aristotele immagina contro-strategie *ad hoc*.

La tassonomia non è del tutto chiara nei dettagli, dal momento che Aristotele in alcuni punti accenna alle diverse tipologie di opposizione per poi riprenderle in successivi passi, incrociandole con altre sottocategorie. È chiara però la macro-suddivisione che innerva tutto il libro, ovvero quella sopra accennata tra coloro che negano solo a parole, dal momento che «non è necessario che uno ammetta [*hypolambanein*] veramente tutto ciò che dice»⁴

² *Ibi*, p. 196.

³ *Ibi*, p. 197.

⁴ *Met.*, 1005b25-26.

e coloro che negano perché effettivamente ammettono/credono/ritengono (*hypolambanein*) quello che affermano.

In entrambi i casi il tratto comune nella replica aristotelica è che non è possibile fornire una dimostrazione nel senso classico, perché «dei principi di questo tipo non c'è una dimostrazione [*apodeixis*] vera e propria, ma c'è solo una dimostrazione *ad hominem*»⁵, una dimostrazione, cioè, che si appoggi all'interlocutore e che, in un certo senso, ne presupponga la cooperazione. Proprio questo aspetto cooperativo della pratica argomentativa, che permane – pur con sfumature diverse – anche quando si ha a che fare con il principio più saldo di tutti, è secondo noi centrale per inquadrare il funzionamento e lo specifico dei processi argomentativi e persuasivi nell'intera prospettiva aristotelica.

Ma torniamo alla tassonomia fornita da Aristotele. Nell'introdurre coloro i quali non soltanto negano a parole il principio di non contraddizione – affermando che la stessa cosa può essere e non essere – ma ciò anche ammettono e sostengono, lo Stagirita fa riferimento a coloro (verosimilmente, quindi, da considerare all'interno del novero degli oppositori che negano non soltanto a parole) che non credono al principio e non si piegano ad esso perché non ne hanno dimostrazione:

«Ci sono alcuni, come abbiamo detto, i quali affermano che la stessa cosa può essere e non essere e, anche, che questo ammettono. Ragionano in tale modo anche molti dei filosofi naturalisti. Noi, invece, abbiamo stabilito che è impossibile che una stessa cosa, nello stesso tempo, sia e non sia; e, in base a questa impossibilità, abbiamo mostrato che questo è il più sicuro di tutti i principi. Ora, alcuni ritengono, per *apaideusia*, che anche questo principio debba essere dimostrato: infatti, è *apaideusia* il non sapere di quali cose si debba ricercare una dimostrazione e di quali, invece, non si debba ricercare. Infatti, in generale, è impossibile che ci sia dimostrazione di tutto: in tal caso si procederebbe all'infinito, e in questo modo, per conseguenza, non ci sarebbe affatto dimostrazione. Se, dunque, di alcune cose non si deve ricercare una dimostrazione, essi non

⁵ *Met.*, 1062a2-3. Ove non diversamente specificato, le traduzioni di *Metafisica Gamma* sono tratte da Aristotele, *Metafisica*, tr. it. di G. Reale, Rusconi, Milano 1993.

potrebbero, certo, indicare altro principio che più di questo non abbia bisogno di dimostrazione»⁶.

Come si vede, Aristotele riprende qui la nozione di *apaidensia* che aveva introdotto poche righe prima, in un passo la cui traduzione è contestata, ma che nella sostanza riguarda le condizioni che si devono dare affinché qualcosa venga accolto come vero:

«Per quanto riguarda, poi, i tentativi, fatti da alcuni di coloro che trattano la verità, di determinare a quale condizione si debba accogliere qualcosa come vero, bisogna dire che essi nascono dall'ignoranza [*apaidensia*] degli *Analitici*; perciò, occorre che i miei uditori abbiano una preliminare conoscenza delle cose dette negli *Analitici*, e non le ricerchino mentre ascoltano queste lezioni»⁷.

Indipendentemente dal fatto che lì il termine *analytikon* indichi gli *Analitici* o il metodo analitico, il dato importante è che, tanto in questo, quanto nel passo precedentemente citato, il riferimento all'*apaidensia* svolge un ruolo determinante dal punto di vista metodologico ed epistemologico, ma con più ampie conseguenze che definirei di ordine antropologico.

Per capire, però, la portata concettuale che il riferimento alla *paideia* assume in *Metafisica Gamma* e prima di svilupparne le implicazioni teoriche, è determinante andare a rintracciare una serie di altri passi del *Corpus* in cui questa nozione si configura non tanto nella sua accezione etico-pedagogica⁸,

⁶ *Met.*, 1005b35-1006a11 (traduzione di G. Reale leggermente modificata).

⁷ *Met.*, 1005b1-5. Nella versione italiana del testo di B. Cassin e M. Narcy, *La decisione di significare. Il libro Gamma della Metafisica*, ed. it. a cura di S. Maso, Zanichelli, Bologna 1987 viene proposta la seguente traduzione: «E tutti i tentativi che fanno coloro che discutono sulla verità chiedendosi come essa sia ammissibile, ebbene li intraprendono mancando di preparazione [*apaidensia*] all'analisi: occorre infatti – a tale proposito – disporre già di un sapere e non mettersi alla ricerca solo quando si sente trattare il problema», p. 73.

⁸ Si veda E.-L. Fortin, *The Paradoxes of Aristotle's Theory of Education in the Light of Recent Controversies*, in «Laval théologique et philosophique» 2 (1957), pp. 248-260.

ma come uno snodo cruciale proprio in prospettiva epistemologica e metodologica⁹.

Il passo probabilmente più celebre è quello che si trova quasi in chiusura del primo capitolo del primo libro dell'*Etica Nicomachea*, laddove Aristotele si interroga sul grado di rigore ed esattezza (*akribes*) che si può pretendere dai vari tipi di indagine, a seconda dell'oggetto di cui si occupano:

«Avremo detto abbastanza se avremo dato chiarimenti in maniera conforme alla materia trattata. Bisogna ricercare l'esattezza, infatti, non allo stesso modo in tutti i discorsi. [...] Si deve essere soddisfatti, dunque, quando si parla di questioni e premesse di tal genere [*per lo più*], che la verità si mostri in maniera approssimativa e a grandi linee e che, quando si parla di questioni *per lo più* e di premesse di tal genere, anche le conclusioni siano di tal genere. [...] Infatti, è proprio della persona con *paideia* ricercare in ciascun genere di cose l'esattezza in quella misura in cui lo ammette la natura della cosa [*physis tou pragmatos*]; sembra, infatti, lo stesso accettare che un matematico faccia appello a discorsi persuasivi e richiedere ad un retore delle dimostrazioni»¹⁰.

Il possesso della *paideia* sembra qui configurarsi come una sorta di sguardo *preliminare* che riguarda l'approccio conoscitivo da mettere in atto a seconda dell'oggetto di indagine¹¹. Anche qui, come nel caso della seconda occorrenza in *Metafisica Gamma*, la discussione si articola, di fatto, attorno alla pretesa di un procedimento dimostrativo, l'*apodeixis*, come una sorta di vincolo che, solo, possa validare e garantire la verità dei risultati dell'indagine.

Nello specifico, in questo passo dell'*Etica Nicomachea* la richiesta di un procedimento dimostrativo come unico garante di verità, si scontra con

⁹Non ci convince del tutto la distinzione che alcuni autori fanno tra una *paideia* del metodo e una *paideia* dei principi, dal momento che le due questioni si intrecciano in maniera inestricabile. Su questa distinzione si veda M.I. George, *The notion of paideia in Aristotle's De Partibus Animalium*, in «American Catholic philosophical quarterly» 3 (1993), pp. 299-319.

¹⁰*Et. Nic.*, 1094b11-28 (traduzione nostra).

¹¹Appare inadeguata in questi passi la traduzione di *paideia* con "cultura", dal momento che quest'ultima «suggerisce l'idea di un ammasso statico di conoscenze accumulate, e non già un'abilità o disposizione intellettuale alla correttezza del metodo» (H. Zagal Arregujn, *L'attualità del metodo aristotelico*, in S. Brock [ed.], *L'attualità di Aristotele*, Armando, Roma 2000, p. 139).

la natura intrinsecamente *per lo più* e quindi contingente delle questioni che Aristotele si appresta ad indagare e che, opportunamente, vengono esemplificate dalla retorica, la quale è, per definizione, pratica e disciplina (*techne*, in una parola), che si occupa di ciò che può essere diversamente da com'è. La consapevolezza preliminare della refrattarietà di un *pragma*, per via della sua stessa *physis*, alla dimostrazione (e, per converso, alla persuasione, nel caso simmetrico dei *pragmata* della matematica), la capacità di sapere trovare il metodo che sia adeguato all'oggetto di indagine, rientrano, dunque, nel possesso della *paideia* che in questo modo si configura come argine ad *innaturali* – riprendendo il riferimento alla *physis* – pretese di verità altrimenti dirompenti.

Il richiamo alla *paideia* in riferimento a presunte pretese dimostrative proprie della matematica, in ambiti in cui invece non è *lecito* richiedere la dimostrazione, ritorna anche nel secondo libro della *Metafisica*:

«Dunque, alcuni non danno retta a quelli che parlano, se non si parla in termini matematici, mentre altri se non si parla per esempi. [...] Alcuni vogliono tutto con rigore, mentre ad altri il rigore dà fastidio. [...] Infatti bisogna avere *paideia* su come ogni cosa debba essere dimostrata. [...] E non bisogna esigere in tutte le cose l'esattezza matematica, ma in quelle che non hanno materia»¹².

Ritorna in fondo la questione dell'adeguatezza del metodo e il carattere, per così dire, non *onnipotente* della dimostrazione, la quale va modulata – ancora una volta grazie ad un possesso preventivo di *paideia* – a seconda che l'oggetto di indagine abbia materia o meno e, quindi, a seconda che sia o meno soggetto a movimento.

Manca il riferimento alla dimostrazione, ma rimane forte quello all'adeguatezza, questa volta tra *logoi* e *pragmata*, anche in un passaggio dell'*Etica Eudemia* in cui Aristotele ricorre ancora una volta alla nozione di *paideia* – più precisamente nella forma della sua assenza, dell'*apaideusia* – per chiarire lo specifico di questa assenza: «È, infatti, *apaideusia* il non essere in grado di giudicare [*krineis*], in ogni questione [*pragma*], le argomentazioni [*logoi*] appropriate [*oikeious*] e quelle estrinseche [*allogrious*]»¹³.

¹² *Met.*, 995a5-17 (traduzione nostra).

¹³ *Et. Eud.*, 1217a8-10 (traduzione nostra).

Ancora più interessante è un'altra occorrenza del concetto di *paideia* in un passaggio – anche questo molto noto e centrale dal punto di vista metodologico ed epistemologico – che ritroviamo proprio in apertura del *De partibus animalium*: «È tipico di chi ha *paideia* il saper distinguere in una maniera che dimostra perspicacia [*eustochia*] ciò che è stato detto o non detto propriamente da chi fa un'esposizione»¹⁴.

Questa occorrenza, dicevamo, risulta particolarmente interessante perché apre un orizzonte interpretativo che è utile utilizzare anche a proposito dei passi di *Metafisica Gamma*. Tale orizzonte si dispiega a partire dalla presenza, nel passo in questione, dell'avverbio *eustochos*, riconducibile a sua volta alla nozione di *eustochia*, la cui ricchezza semantica solo parzialmente può essere resa dalla traduzione con “perspicacia” che abbiamo proposto¹⁵. Ma ricollochiamo, anzitutto, il riferimento alla *paideia* all'interno del passo aristotelico. Come spesso capita nelle opere dello Stagirita, nei capitoli iniziali vengono date delle indicazioni generali di metodo e, nel caso specifico, la questione riguarda quali siano i criteri grazie ai quali si possa valutare la forma delle esposizioni nella ricerca naturale, «a prescindere dalla questione se la verità stia in un modo piuttosto che in un altro»¹⁶.

E dimostra ancora una volta *paideia*, colui il quale giudica in maniera adeguata, distingue qualcosa che è opportuno fare da qualcos'altro che non è opportuno. Ma in questo passo Aristotele precisa che nel mostrare di possedere questo senso dell'opportunità, questa *paideia*, il *pepaideumenos* esibisce anche *eustochia*. Con questo termine – derivato dal verbo *stochazesthai* – Aristotele si riferisce alla capacità di procedere – in maniera razionale

¹⁴ *De part. An.*, 639a5-7 (traduzione nostra).

¹⁵ Nell'edizione a cura di Diego Lanza e Mario Vegetti, l'avverbio in questione è tradotto con “con precisione”, ma crediamo che così si perda ancor di più lo specifico della nozione. Sul ruolo dell'*eustochia* nel pensiero aristotelico si veda F. Piazza, *Prendere la mira e cogliere nel segno. L'eustochia nella filosofia aristotelica*, in «Forme di vita» 2/3 (2004), pp. 95-103.

¹⁶ *De part. An.*, 639a15-16 (traduzione nostra). Su questo passo e sulla connessione tra *paideia* e metodo dialettico si veda quanto sostenuto da Vegetti in Aristotele, *Opere biologiche*, a cura di D. Lanza - M. Vegetti, Utet, Torino 1971, pp. 495-503. Si veda anche J.G. Lennox, *Aristotle on Norms of Inquiry*, in «HOPOS: The Journal of the International Society for the History of Philosophy of Science» 1 (2011), pp. 23-46.

ma non algoritmica – alla soluzione di un problema, capacità che si manifesta quando «non abbiamo a disposizione una regola che ci assicuri, in un numero finito di passi, il buon esito dell'operazione»¹⁷. E infatti Aristotele vi fa ricorso quando deve spiegare il funzionamento di attività apparentemente molto diverse tra di loro e, però, unite dall'assenza di regole certe ed inequivocabili da seguire: «la costruzione di sillogismi, la realizzazione della virtù e l'invenzione di metafore»¹⁸. Non è un caso, inoltre, che lo Stagirita definisca «un tipo di *eustochia*» l'*anchinoia*¹⁹, che – insieme al *nous*, la *synesis* e l'*euphyia* – è uno di quegli «abiti epistemicici non discorsivi»²⁰ che hanno in comune un atto di intuizione immediata. È proprio questa immediatezza che si manifesta nella natura di *abito* che caratterizza l'*eustochia*.

Il punto essenziale, rispetto alla questione della *paideia* che a noi interessa, è esattamente questo: essere *pepaideumenoí*, in fondo, implica essere *eustochoi*, ovvero essere in grado di cogliere, in maniera *abituale*, ciò che è opportuno fare – sia essa la distinzione tra discorsi appropriati e non appropriati, sia essa la scelta del metodo adeguato, sia essa la richiesta o meno di dimostrazioni – senza che però vi sia una strada tracciata, un sentiero sicuro ed esplicitabile, che possa fare da guida²¹.

Questo intreccio tra *eustochia* e *paideia* fa emergere bene il motivo per cui

«una tale perspicacia epistemologica non è un lavoro scientifico [...], ma soprattutto consiste nel saper applicare le regole epistemologiche *ad casum*: ora con elasticità, ora con un rigore. È destrezza, sagacia, abilità [*skill*] epistemologica, non una regola fissa. In definitiva è una capacità del soggetto. L'uomo colto è in grado di argomentare secondo l'oggetto e le circostanze di ogni caso. La cultura epistemologica è un'abilità previa all'esercizio della dimostrazione scientifica propriamente detta»²².

¹⁷F. Piazza, *op. cit.*, p. 95.

¹⁸*Ibi*, p. 96.

¹⁹Cfr. *Anal. Post.*, 89b10 ss.

²⁰H. Zagal Arregujn, *op. cit.*, p. 133.

²¹Sulla difficoltà di rendere discorsivamente cosa implichi possedere questo tipo di *paideia*, si osservi il fatto che Aristotele privilegia la definizione del suo opposto, l'assenza di *paideia*, l'*apaideusia*.

²²H. Zagal Arregujn, *op. cit.*, p. 142.

3. *Apaideusia* e recalcitranza in *Metafisica Gamma*

Possiamo a questo punto tornare a *Metafisica Gamma*, dove, come dicevamo, Aristotele ricorre alla *paideia*, per neutralizzare una prima tipologia di negatore del principio, che comprende colori i quali chiedono la dimostrazione del principio per lasciarsi persuadere della sua validità.

Il riferimento alla *paideia* – più precisamente, all'*apaideusia* – in quel passo, appare del tutto coerente con quanto abbiamo detto fino ad ora,

«si caratterizza come un sapere previo [...] in grado di distinguere ciò che non ha bisogno di dimostrazione. La natura particolare di un tale sapere non permette però di intendere la *paideia* come la previa conoscenza di un altro ambito [...]. Essa è piuttosto l'*habitus* in cui giunge a maturazione una capacità determinante del sapere stesso: quella di uscire dal mero possesso dei principi per risalire fino ad essi. La *paideia* è un certo modo del sapere “formato all’intero”»²³.

L'*apaideusia*, quindi, si configura ancora una volta come una sorta di «vizio epistemologico»²⁴, e il ricorso ad essa consente ad Aristotele di operare una difesa della validità del principio che non si incunea nelle pieghe stringate delle logica (come farà negli altri casi che discuterà)²⁵, ma si limita – se di limitazione si può parlare – all'esibizione di un vincolo che è, sì epistemologico, ma come abbiamo visto di una natura particolare tale da invadere anche la dimensione antropologica.

Proprio su questo punto vorrei soffermarmi brevemente. In fondo, l'intero libro *Gamma* può essere letto come un breve compendio di antropologia. In effetti «è come se nella discussione sul PNC non fosse a repentaglio la possibilità di averla vinta e di avere ragione, ma fosse messa a tema, innanzitutto, la possibilità di *diventare o restare umani*»²⁶. La questione che emerge a più riprese, infatti, pur sotto forme diverse, riguarda la

²³L. Samonà, *op. cit.*, p. 205.

²⁴H. Zagal Arregujn, *op. cit.*, p. 138.

²⁵Si veda A. Cozzo, *Tra comunità e violenza. Conoscenza, logos, e razionalità nella Grecia antica*, Carocci, Roma 2001, p. 129.

²⁶M. Mazzeo, *Contraddizione e melanconia. Saggio sull'ambivalenza*, Quodlibet, Roma 2009, p. 19.

specificità dell'essere umano tanto come animale che manifesta il possesso del *logos* – si pensi alla duplice confutazione di chi questo possesso non lo esibisce e viene considerato alla stregua di un vegetale –, quanto come animale che vive in comunità, lo *zoon politikon*. Che la questione in gioco nel libro *Gamma* riguardi l'essere umano in rapporto alla socialità è dato anzitutto dal fatto che Aristotele prova a sancire la validità del principio di non contraddizione, ma sempre in costante dialettica con degli oppositori, con degli ipotetici interlocutori. Nel momento in cui tratta la questione della ricerca del principio primo, quindi, Aristotele mette contestualmente in scena una icastica ed esemplare rappresentazione di confronto pubblico, di battaglia dialettica, che vede una comunità spaccata: lo Stagirita contro un novero di negatori.

E in questo confronto, essere fino in fondo *zoon politikon* vuol dire anche sapere giocare *responsabilmente* il gioco dell'argomentare, da una parte, e del chiedere ragioni, dall'altra. Come è stato giustamente notato, l'*apaideusia*, infatti,

«non è stupidità, assurdità, errore logico, neppure ostinazione. È l'assenza di *paideia*, l'educazione con pratica e precetti che inizia un giovane greco alle modalità della sua comunità; la parola è usualmente tradotta con “acculturazione” o “educazione morale”. Caratterizzata dall'*apaideusia* è, per esempio, la condizione dei Ciclopi (Euripide, *Cicl.* 493), creature umanoidi che vivono isolate dalla comunità umana»²⁷.

Chi si ostina a pretendere la dimostrazione di ciò che non può essere dimostrato è come se non mostrasse fino in fondo il suo essere *zoon politikon*, il saper vivere in comunità; chiede, insomma, di giocare un gioco seguendo regole che la comunità non prevede, manifesta «la mancanza di un qualche tipo di consapevolezza sociale o interpersonale»²⁸.

L'abbiamo visto in precedenza: la *paideia* non ha natura discorsiva, è un abito che si acquisisce con la pratica, che si affina stando in comunità, che ci consente di comprendere, *eustokos*, fino a dove possiamo spingere la

²⁷M. Nussbaum, *La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*, tr. di M. Scattola, il Mulino, Bologna 1996, p. 252.

²⁸*Ibi*, p. 491, n. 30.

richiesta di prove e giustificazioni. Come nota Nussbaum, questo considerare l'*apaidensia* come una mancanza di educazione attraverso l'esperienza è perfettamente in linea con la nozione aristotelica di *nous*, quella funzione che permette di cogliere istantaneamente i principi primi, perché anche il *nous* «viene conquistato [...] attraverso l'esperienza e l'abitudine»²⁹.

Effettivamente, come nota Samonà, è pur vero che l'accusa di *apaidensia*

«può sembrare la prova dell'imposizione surrettizia di una visione su come stanno le cose. [...] [S]embra per certi versi togliere drasticamente spazio di movimento alla filosofia, bloccando proprio quel domandare nel quale si esprime nel suo diritto incondizionato la libertà del pensiero, ed emarginando chi non sta alle regole dell'argomentazione»³⁰.

Lo stesso Samonà dà però una lettura alternativa, affermando che «la precognizione che la *paideia* implica, ben lungi dal bloccare con un divieto l'indagine, è il maturare di una conversione dello sguardo, la raggiunta capacità di mettere a tema la *risalita* verso il principio inconcusso che governa dall'inizio alla fine il movimento del pensiero»³¹.

Ma c'è anche la possibilità di porre una domanda che ci appare del tutto lecita: fino a che punto, davvero, il domandare è l'espressione più piena della libertà del pensiero? Quanto questo diritto è davvero incondizionato? In fondo il caso che Aristotele ci sottopone è un *unicum*, riguarda un principio minimo che, per così dire, non ha grandi pretese e richiede un riconoscimento che agli occhi di Aristotele non dovrebbe neppure discutersi. Eppure, tutte le varie tipologie di negatori del principio si configurano come veri e propri recalcitranti nell'accezione che ne danno Perelman e Tyteca, ovvero come coloro che si ostinano a non vedere ciò che all'uditorio universale – l'insieme degli uomini *adulti e normali* – appare evidente³². Aristotele è

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ L. Samonà, *op. cit.*, pp. 204-205.

³¹ *Ibi*, p. 206.

³² C. Perelman - L. Olbrechts-Tyteca, *Trattato dell'argomentazione. La nuova retorica*, tr. di C. Schik - M. Mayer - E. Barassi, Einaudi, Torino 1966, p. 36.

convinto – ottimisticamente – che sia facilmente sanabile (*eyiatos e agnoia*)³³ l'errore di coloro che negano il principio per un errore di *aisthesis* (percezione) ma che hanno una *dianoia* corrispondente alle parole che dicono. Ma per tutti gli altri, tanto quelli che negano solo a parole, quanto quelli che si ostinano a non dir nulla per non essere istantaneamente confutati, quanto quelli – ed è il caso su cui ci siamo soffermati – che hanno pretese irrealizzabili (la dimostrazione dell'indimostrabile), per tutti questi Aristotele è autorizzato ad utilizzare l'ultima arma legittimamente a disposizione, quella che sempre Perelman e Tyteca chiamano la squalifica del recalcitrante³⁴.

Rimanendo ancora sul caso che abbiamo scelto di analizzare – il negatore che pretende la dimostrazione del principio –, come dicevamo la squalifica *via apaideusia* è giustificata dal fatto che la pretesa riguarda i principi primi, il più saldo di tutti, addirittura. Ma Aristotele è pronto anche in altri casi ad interrompere, talora anche bruscamente, la richiesta di giustificazioni³⁵. In un passo molto noto dei *Topici*, per esempio, dice molto chiaramente che, in alcuni casi, la vanga delle giustificazioni – per dirla con Wittgenstein – può essere lecitamente bloccata:

«Non bisogna poi esaminare tutte le formulazioni di una ricerca o tutte le tesi, ma soltanto quelle rispetto a cui sia in dubbio qualcuno che ha bisogno di un discorso concludente, non già di un biasimo o di una sensazione: coloro infatti che sono in dubbio se occorre onorare gli dei ed amare i genitori, oppure no, hanno necessità di essere biasimati, quelli invece che sono incerti se la neve sia bianca, oppure no, hanno bisogno di una sensazione»³⁶.

³³ Anche se, come è stato osservato, «bisognerà, poi, chiedersi se basta *ragionare* perché si realizzi una *libera accoglienza* del potere inaggrabile che il principio sembra detenere» (G. Palumbo, *Attitudine critica e riconoscenza. Una lettura dell'elenchos in chiave agatologica*, in C. Agnello et al. [eds.], *Il campo della metafisica. Studi in onore di Giuseppe Nicolaci*, Palermo University Press, Palermo 2018, vol. II, p. 90).

³⁴ Ovviamente l'argomentazione di Perelman e Tyteca è più sottile e complessa ma non abbiamo qui lo spazio per svilupparla in dettaglio.

³⁵ Su questo punto si veda anche A. Cozzo, *op. cit.*, pp. 129-130.

³⁶ *Top.*, 105a3-7, in Aristotele, *Organon*, a cura di G. Colli, Adelphi, Milano 2003.

E ancora, nell'*Etica Eudemia*, qualcosa di simile: «Sarebbe infatti assurdo tentare un'argomentazione [*logos*] con chi non ha bisogno di argomentazioni ma di passioni»³⁷.

4. Conclusioni

Come abbiamo visto, nel libro *Gamma* della *Metafisica*, nel trattare la questione cruciale della ricerca di un principio che funga da fondamento incolmabile del sapere, Aristotele mette in gioco, tra le altre, una nozione, quella di *paideia*, che assume un significato assai peculiare e che funge da grimaldello – con tutte le implicazioni che ne conseguono – per disinnescare almeno una delle possibili obiezioni che si immagina gli possano essere mosse, ovvero la mancata dimostrazione della validità del principio di non contraddizione.

L'importanza del ricorso a questa nozione si comprende nella misura in cui Aristotele sta, di fatto, mettendo in scena delle potenziali situazioni di disaccordo profondo³⁸, ovvero una situazione paradigmatica in cui degli interlocutori, appartenenti ad una stessa comunità, si trovano in disaccordo su qualcosa che invece dovrebbe apparire – almeno stando ad uno degli interlocutori – evidente ad entrambi. Il riferimento all'*apaideusia*, come abbiamo visto, si configura di fatto come una mossa che mette letteralmente fuori gioco il contestatore, relegandolo così ai margini della comunità, la cui appartenenza contribuisce a definirne l'essenza di uomo.

Si tratta, ovviamente, di un'operazione rischiosa e sempre potenzialmente violenta, ma che punta a garantire l'apertura di uno spazio minimo di cooperazione, senza il quale la vita comunitaria rimarrebbe intrappolata in un'incomunicabilità paralizzante e radicalmente conflittuale. In fondo Aristotele si assume il rischio di salvaguardare questo spazio con una mossa che ha i tratti della radicalità, con tutte le conseguenze che questo comporta. Del resto, questa mossa Aristotele la riserva laddove non vede spazi di manovra, dove il disaccordo gli appare radicalmente ingiustificato e non

³⁷ *Et. Eud.*, 1215a2-3, traduzione nostra.

³⁸ Sulla nozione di disaccordo profondo (*deep disagreement*), la letteratura è numerosissima. Ricordiamo qui soltanto l'articolo seminale di R. Fogelin, *The Logic of Deep Disagreement*, in «Informal Logic» 1 (1985), pp. 3-11.

trova un appiglio di verosimiglianza nella posizione del suo interlocutore. È interessante notare, per esempio, che laddove Aristotele si fa carico di *sanare* l'errore di chi sinceramente crede che i contrari si possano dare nello stesso tempo, porta avanti le sue argomentazioni su una strada strettissima ed impervia, e lo fa perché vede, nel punto di vista di quel contestatore del principio, una traccia di ragionevolezza (*eikotos*) sebbene fondata su presupposti errati³⁹. Vede, insomma, uno spazio di manovra.

In fondo Aristotele ci pone, in maniera esemplare, di fronte ad una constatazione: se è vero che c'è un *dovere* nel riconoscere l'altro come nostro interlocutore – anche quando dissente – ed è su questo riconoscimento che si fonda una convivenza libera e democratica che ci impegna alla ricerca di argomenti e giustificazioni, è vero anche che in alcuni casi il dissenso è *radicalmente* insanabile per il fatto che anche l'altro, da parte sua, non si è guadagnato fino in fondo il *diritto* ad essere considerato un vero interlocutore, mettendo così in crisi quello stesso spazio di democrazia dentro il quale l'uomo, *zoon politikon*, piacevolmente si ritrova.

³⁹ *Met.*, 1010a1-5.