Globethics Repository

La rappresentazione dell'uomo politico in Aristotele dal "Protreptico" all'"Etica Nicomachea" (The Man of Politics as Represented in Aristotle from Protrepticus to Nicomachean Ethics)

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Article
Authors	Bertelli, Lucio
Publisher	EUT Edizioni Università di Trieste
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-11-09 01:47:50
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/188224

La rappresentazione dell'uomo politico in Aristotele dal "Protreptico" all'"Etica Nicomachea"

Lucio Bertelli

Università di Torino,

Dipartimento di Filologia Linguistica Tradizione Classica

Abstract

Among the aristotelian works which have been passed on to posterity there isn't one specifically dedicated to the description of the man of politics : little can be said of the lost dialogue *Politikós*. In this choice Aristotle is very evidently in contrast with Plato who, in his political and philosophical theory, considered of great importance the doctrine of the man of politics.

This research sets out to indicate a solution to this problem by analysing the *Protrepticus* and the passages of the two *Ethics* which refer to the man of politics and to the legislator.

The analysis demonstrates that Aristotle, already in his early dialogue, favours the legislative function over the political function :this preference for the role of the *nomothétês* can be explained with reference to the importance Aristotle gives to law with a view to the education to virtue.

However, the absence of a clear collocation of the man of politics in the more general field of political science leaves open the question of the addressee of the "architectural politics": this problem can only be solved by drawing on implicit references.

The discussion on *phrónêsis* offers some explanation , even if in a doxographical form, of how Aristotle conceived the different levels of the political activity and the corresponding different types of politicians.

Nonetheless these passages are always asides to the more general discussion on virtue.

1. *Premessa*

Tra le opere aristoteliche conservate nessuna dedica all'"uomo politico" una trattazione paragonabile a quella platonica, anche se tra i "dialoghi" perduti compare un'opera con questo titolo (1): questa assenza si può spiegare come la conseguenza della rottura del "vincolo costitutivo fra sapere teorico, pensiero morale e prassi politica" (2) su cui si fondava la funzione dell'*anêr politikós* in Platone? Il fatto che nel sistema aristotelico l'uomo politico e i problemi della sua formazione e qualificazione non si presentino come un oggetto dominante può apparire già di per sé una scelta polemica nei confronti del modello platonico (3). Il rifiuto aristotelico dell'identificazione di filosofo e politico e della legittimazione dell'archê sulla base del sapere teorico imponeva l'esigenza di ridefinire non solo i fondamenti della politica come scienza pratica, ma anche il ruolo del politikós nel contesto di una koinônía politikê in cui l'esercizio del potere era una funzione dipendente dalla "naturalità" politica dell'uomo e dalla sua appartenenza

in quanto polítês a una politeía. È infatti legittimo chiedersi come possa occupare un proprio spazio nella comunità aristotelica l'uomo politico inteso come soggetto attivo di iniziativa politica, stante l'identità tra políteuma, "potere sovrano" (tò kúrion) e polîtai depositari del "potere deliberativo e giudiziario" (archê bouleutikê kaì kritikê) (4).

Tuttavia da ciò non consegue che il *politikós* sia assente dal discorso politico aristotelico, ma soltanto che esso non vi occupa una posizione centrale: sono le ragioni di questa presenza, per così dire, periferica che vanno esaminate, tenuto conto che, anche se non assume il ruolo privilegiato che ha nella teoria platonica, la figura del politico è presente in tutti gli snodi essenziali dell'analisi della comunità politica sia dal punto di vista normativo sia dal punto di vista descrittivo. Ma, nel caso di Aristotele, si dovrà parlare, come vedremo, più di "figure del politico", che di *anêr politikós* orientato in modo uniforme, come quello platonico.

Qualunque sia l'immagine dell'uomo politico nella sua teoria, Aristotele doveva confrontarsi con un quadro di riferimento rappresentato da tre configurazioni del suo ruolo: quella storico-istituzionale peculiare della democrazia ateniese, ben nota ad Aristotele, come appare dal c. 28 dell'*Athenaíôn Politeía*, dove la storia politica di Atene è riassunta attraverso la successione dei suoi *leaders*, quella platonica, e quella isocratea.

2. *Prostatai, demagogoi e rhetores*

Il leader democratico, sotto qualsiasi nome sia designato - *prostátês toû dêmou*, *dêmagôgós*, *rhêtôr* (5) - è la figura più rappresentativa, ma nello stesso tempo più inquietante, di quel delicato equilibrio tra il potere decisionale del demos in assemblea e iniziativa politica affidata al "volontariato" del singolo cittadino che prende la parola nelle diverse sedi di esercizio del potere (6). La democrazia ateniese, nonostante il suo statuto isonomico garantisse a tutti pari opportunità di accesso alla decisione politica, non avrebbe potuto funzionare senza l'impulso all'azione di una leadership politica influente: la funzione extra-costituzionale del "capo del popolo" era infatti l'unica soluzione per assicurare una certa continuità di iniziativa e di coerenza politica ad un sistema dove non era previsto un organo duraturo di governo e tutte le cariche erano annuali, anche se alcune rinnovabili (7).

Ora su che basi era costruita l'influenza politica del *prostátês tou dêmou* o del *dêmagôgós*? Sul tema "basi del potere" è necessario fare una netta distinzione tra il leader del V sec. fino all'età di Pericle e quello dell'età successiva, come del resto riconosceva già esplicitamente Tucidide (II,65). I fondamenti del potere della leadership durante il primo periodo sono stati indicati in modo convincente dagli studi di Connor e di Davies (8): ricchezza famigliare, che permette elargizioni al popolo (9) o liturgie prestigiose, tradizione famigliare di ruolo politico rilevante, appoggio di eterie o del *ghenos*, politica matrimoniale, legami di *philía* (10): l'assunzione della carica più prestigiosa - la strategia - veniva a coronare e a legittimare in una certa misura il ruolo politico extra-costituzionale, piuttosto che a determinarlo (11). Pericle costruisce la sua immagine di *prostátês* dell'ala democratica prima di essere eletto stratego (12). La *cháris* (13) di cui godeva presso il popolo l'uomo politico prima degli anni '30, era determinata non tanto dall'ufficio, quanto da mezzi di influenza legati allo status sociale e alla capacità di persuasione delle masse. Tuttavia era normale che il *prostátês* rivestisse anche la strategia, che gli permetteva un accesso diretto e costante alla *boulê* e perciò gli assicurava un effettivo potere di iniziativa politica (14). D'altra parte l'assunzione di quella *archê* era anche una garanzia per il popolo di

poter tenere sempre sotto controllo la politica dei suoi leaders, dal momento che essi, in quanto strateghi, erano per legge sottoposti alla verifica del loro operato e, nel caso di cattiva condotta della carica, alla procedura di accusa pubblica (*eisangelía*) (15).

Nella democrazia post-periclea non soltanto muta lo standard sociologico dei leaders che ora provengono preferibilmente dalle classi imprenditoriali, ma cambia anche radicalmente la qualificazione dell'uomo politico (16): è ormai il suo rapporto diretto col demos (*dêmagôgía*) e la capacità, esaltata dagli strumenti della retorica, di interpretare, favorire e orientare le sue tendenze che costituisce la base della sua influenza, non tanto la carica, che può venire in seguito - come nel caso di Cleone - o essere irrilevante ai fini della carriera politica (17), tanto da essere ricordata in modo dubbio dalle fonti, come dimostrano gli esempi dei "capi-popolo" democratici della fine della Guerra del Peloponneso, Iperbolo e Cleofonte (18). Alcibiade è l'eccezione in nome della tradizione famigliare. La rappresentazione del demagogo Cleone in Aristofane e in Tucidide, anche se caricata di connotazioni negative evidentemente faziose,nella sostanza rispecchia il nuovo rapporto tra il demos e il suo leader: ma con essa comincia anche la carriera del demagogo agitatore dell'*orghê* delle masse e all'occasione corrotto profittatore per interesse personale dei beni pubblici (19).

Alcune novità di rilievo si presentano nella classe politica del IV sec., specie nella seconda metà: innanzi tutto lo stabilizzarsi della tendenza evidente alla specializzazione dei ruoli con una distinzione tra leadership militare e direzione politica, sempre meno legata al rivestimento di una carica (20), testimoniata anche linguisticamente nell'espressione *rhêtores kaì stratêgoí* con cui viene complessivamente designata la categoria di coloro che sono impegnati attivamente nella direzione della città (21). In questa distinzione la funzione di iniziativa politica diventa ormai riserva esclusiva dei *rhêtores*, i quali da parte loro sviluppano la coscienza di appartenere a un *méros* della cittadinanza,per dirla in termini aristotelici, con una funzione specifica e riconosciuta, anche giuridicamente (22). Simmetrica a questa coscienza - e soprattutto in relazione all'aumento di importanza delle cariche di tipo amministrativo-finanziario - si evidenzia da parte del pubblico a cui il *politeuómenos* deve rivolgersi, una precisa richiesta di competenza almeno sugli aspetti generali dell'azione politica che deve essere definita e decisa in sede istituzionale (assemblea) (23). Una eccellente esemplificazione di questa esigenza si può ricavare dalla breve lezione di politica impartita da Socrate a Glaucone nei *Memorabili* (III,6) senofontei: si va dalla necessità di conoscere i problemi finanziari delle entrate e delle uscite del bilancio cittadino alle questioni strategiche di difesa del territorio o di attacco dei vicini, al calcolo delle rendite minerarie e ai problemi di approvvigionamento della popolazione, ed è piuttosto interessante notare che alcune di queste rubriche ricompaiono nell'ordine del giorno dell'*ekklêsía* come punti fissi da discutere e decidere (24). Questi stessi argomenti li ritroviamo nei manuali di retorica del periodo come i campi peculiari in cui si esercita la capacità di persuasione del politico, oltre alla sfera giudiziaria (25). Ma la richiesta di competenza non nasceva dall'astratta esigenza intellettualistica di avere una classe politica "còlta", ma dal bisogno molto concreto che il politico fosse in grado di interpretare nel massimo grado l'interesse (*tò symphéron*) della comunità (26): perché questo era ciò che si richiedeva al "capo del popolo" sotto qualsiasi veste - ed era una richiesta sanzionata anche dalla legge -, che sapesse articolare le richieste della maggioranza in una proposta vantaggiosa per tutta la città. Due erano gli ostacoli che l'uomo politico ateniese si trovava di fronte per realizzare questo scopo: uno era il forte antagonismo dei concorrenti,l'altro il giudizio del demos che doveva essere convinto che la proposta era la migliore tra quelle possibili (27). In entrambi i casi il politico metteva in gioco ogni volta la sua abilità oratoria e il suo prestigio, non potendo contare su nessun privilegio che non derivasse dalla sua stessa autorevolezza o carisma. Elemento essenziale nel meccanismo della politica democratica, il demagogo o il retore non avevano nessuna delle sicurezze di cui gode il "politico professionista" moderno che "vive per la politica", ma anche "della politica" (28) secondo la celebre formula weberiana, sostenuto dall'appoggio di un'organizzazione di

partito che gli può assicurare protezione e continuità politica.

E che i *politeuómenoi* nella democrazia ateniese costituissero una minoranza - più ristretta nel V sec., più estesa nel IV (29) - è una realtà evidente a chi consideri le "basi del potere" delle diverse forme sotto cui si presenta la *prostasía toû dêmou* in Atene: già lo Ps.Senofonte (I,3) riconosceva questa "anomalia" della democrazia che affidava le cariche più importanti ai "più capaci", ma anche più "potenti" (*dunatôtatoi*); e lo stesso Aristotele deve riconoscere che i "capi del popolo" (*demagôgoûntes*) fino a Pericle provenivano dalle fila degli *epieikeîs* (*Ath.Pol.*,28,1); i demagoghi "sfrontati" e servili a compiacere le masse dell'epoca successiva, da lui tanto disprezzati (28,4), erano elementi comunque della classe sociale più agiata e più preparata in campo giudiziario e politico (30).

3. *L'anêr politikós platonico*

La richiesta di competenza e la selezione dei leaders sono i temi intorno ai quali si concentra anche la teoria platonica dell'"uomo politico", ma con soluzioni radicalmente contrarie a quelle della democrazia storica.

La critica alla democrazia di Platone unisce gli elementi della polemica aristocratica tradizionale sulla capacità del demos a governare e sulla legittimità dell'egualitarismo con un giudizio del tutto svalutativo dell'adeguatezza della classe politica passata e presente a realizzare il "bene" della città (31). Nella sua lettura del sistema democratico la distinzione di ruoli tra *prostátai* e demos si trasforma in un fattore di instabilità e di disordine, in quanto i "governanti" e i "ricchi" si trasformano in detentori dispotici del potere o in "nemici del popolo", con la conseguente divisione del corpo politico in due "città" ostili e contrapposte (32): non c'é nessuna concessione nell'analisi platonica all'equilibrio dinamico, fondato sul ricambio dei ruoli politici, tra leadership e base del potere (demos). Un'unica caratteristica li accomuna: la mancanza di competenza (*Resp.* 448). L'esperienza della città reale suggerisce solo un modello conflittuale di politica in quanto l'*archê* si fonda su valori tra loro intercambiabili (potenza,ricchezza,eguaglianza,libertà), ma di segno opposto e, soprattutto, il governo della città reale assume come principio la regola non del bene pubblico, ma dell'interesse privato (33).

La stabilità e l'ordine nel sistema politico andranno allora ricercati in una scala di valori extra-costituzionali in quanto tutti i regimi storici hanno dato cattiva prova di sé e sono egualmente condannabili.

Se la politica deve essere riscattata dall'aleatorietà e casualità dell'incompetenza generalizzata o dalla falsa leggittimazione del sapere retorico, essa si dovrà adeguare strutturalmente alle condizioni di un sapere "tecnico" con un proprio statuto epistemologico (34). Ma se la politica è sapere scientifico, essa in prima istanza parteciperà del requisito "sociale" proprio di ogni sapere specifico, quello cioè di essere privilegio di pochi, in secondo luogo - ma prioritario in senso assiologico - troverà la sua legittimità ultima nella finalità a cui è destinata in quanto "arte terapeutica" di un soggetto costituito sulla gerarchia anima-corpo: il bene dell'uomo stesso in quanto affermazione e perpetuazione di questa gerarchia. Pertanto l'uomo politico sarà qualificato alla sua funzione non in base ai requisiti sociali della ricchezza o della potenza o del numero, ma, in una visione "depoliticizzata" dell'*archê* che la sottrae ai condizionamenti del ruolo effettivamente svolto (35), lo sarà solo in base al reale possesso di requisiti scientifici: il possesso cioè della scienza del bene, che può articolarsi secondo i casi nella "scienza della

misura" o nella scienza regolativa che sovrintende e delimita gli ambiti di competenza delle "tecniche" sussidiarie subordinate (36). Ciò comporta che il "terapeuta" dell'anima dell'individuo e della città - ché per Platone c'è una corrispondenza biunivoca tra struttura dell'anima individuale e struttura dell'ethos della città - assuma in ogni caso - sia che si tratti del "custode" dell'armonia della *Repubblica* sia dell'*anêr basilikós* del *Politico* sia del *nomothétês* delle *Leggi* - un ruolo fondativo in quanto dà inizio a un nuovo paradigma dell'ordine politico fondato sulla norma "naturale" dell'unicità della funzione (*oikeiopraghía*) e sulla concezione dell'*archê* come funzione della sola competenza (*epistémê*). Una competenza che solo a un livello inferiore può essere surrogata dallo strumento della legge. L'attribuzione della tecnica politica e del diritto/obbligo ad esercitarla al solo *anêr politikós* (37) risolveva anche il problema dell'antinomia insita nell'*archê* reale tra potere di iniziativa e diritto di decisione: solo chi possiede la nozione scientifica di che cosa sia "comandare" ha il diritto e l'obbligo di governare; in tal modo la gerarchia delle forme di sapere si convertiva in una gerarchia delle forme di potere in una saldatura perfetta tra capacità di iniziativa e potere di decisione, ma, soprattutto, in una specularità perfetta tra teoria e prassi.

4. *Il "politico ben educato" di Isocrate*

Anche il retore Isocrate sente una forte insoddisfazione nei confronti del sistema politico contemporaneo: anche lui non meno di Platone giudica in termini estremamente negativi la demagogia dei retori che occupano permanentemente la tribuna politica e i tribunali (38). E le accuse sono quelle consolidate dalla tradizione: adulazione del demos, incapacità, corruzione; gli Ateniesi si scelgono come "consiglieri" (*súmbouloi*) per le questioni pubbliche gente a cui non affiderebbero i loro patrimoni privati (39). La proposta positiva per uscire dal disordine e dall'*aporía* in cui versa la democrazia, si richiama alla restaurazione di quell'ordine antico che aveva dato buona prova di sé fino alle Guerre Persiane: la "costituzione dei padri" (*pátrios politeía*), diretta dall'Areopago come organo di controllo morale e da una classe politica agiata che non ricercava le magistrature per trarne vantaggi, ma per puro spirito di "servizio" (*oikétai*) nei confronti della comunità (40). La qualificazione di questo ceto di governo, se ha il suo fondamento socio-economico nel criterio di una ricchezza sufficiente (*hoi bíon hikanòn kektêmênoi*) ad assicurare il tempo libero (*hoi scholên ághein dunámenoi*) per la politica attiva (41), dal punto di vista etico e intellettuale si richiama al concetto isocrateo di *philosophía*, che, pur nella sua genericità e vaghezza, in definitiva risulta consistere nel possesso di un'arte retorica efficace a creare consenso intorno alle soluzioni politiche più utili alla città (42). La strumentazione di tale arte prevede il possesso di una "virtù" sulla quale Isocrate è estremamente impreciso (43): ciò che appare evidente è che questa "virtù" si identifica con la reputazione sociale di cui gode il politico (44); l'abilità che sta alla base di questo credito, si rivela nella capacità di ottenere i migliori risultati attraverso le "opinioni" opportunamente espresse nel discorso (45). Rispetto alla genericità dei contenuti positivi della *paideía* proposta da Isocrate all'uomo politico, risulta al contrario molto chiaro ciò che egli deve evitare o considerare di importanza inferiore rispetto all'educazione retorica: innanzi tutto occuparsi di scienze esatte, come matematica, geometria, astronomia, relegate al ruolo di "ginnastica intellettuale" propedeutica all'impegno più serio nella retorica (46); in secondo luogo invocare una qualsiasi pretesa di scientificità in fatto di concezioni morali (47); infine preoccuparsi troppo dell'aspetto legislativo dell'arte politica in quanto per trovare nuove leggi è sufficiente ispirarsi alla quantità enorme già esistente (48), tanto più che un'eccesso di legiferazione è solo sintomo di un cattivo governo (49) ed è meglio attenersi alla tradizione piuttosto che inventare nuove soluzioni politiche (50).

È ovvio che questi tre "divieti" hanno un chiaro bersaglio polemico: l'ambizione accademica di ridurre la politica a *tèchnê* fondata su chiari ed espliciti principi gnoseologici ai quali adeguare anche il suo contenuto pratico (legislazione). La soluzione isocratea è una combinazione di tradizioni sofistiche (esaltazione gorgiana del *lógos*, ma anche richiamo ai "contenuti" nobili della retorica protagorea) e di adesione alla tendenza di una "restaurazione democratica" in chiave moderata (*pátrios politeía*) che imponeva prioritariamente il rinnovamento della classe politica: un rinnovamento tuttavia che non aveva nulla di "eversivo", ma consisteva alla fine in null'altro che nella legittimazione dell'esistente - la supremazia politica della "classe agiata" - fondata su una revisione ad hoc della storia costituzionale ateniese in cui a questa stessa classe era assegnato un ruolo preminente; a ciò si aggiungeva una certa scelta di stile nella denuncia e nel rifiuto della demagogia rozza e interessata solo al guadagno personale, da sostituirsi con una retorica delle buone intenzioni che nell'equilibrio tra volontà della maggioranza e abilità del buon politico nell'indirizzarla fosse garante delle decisioni più opportune in vista del bene della collettività.

Il buon *súmboulos* di Isocrate non è dotato di nessuna particolare competenza in qualche campo né è rivestito di alcun speciale carisma politico: è solo un abile amministratore del consenso attraverso il dominio della parola. Nel proporre il modello dei grandi politici del passato - da Solone a Pericle (51) - nei quali abilità politica e capacità esecutive, anche sul piano militare, costituivano la base del prestigio, il retore si mostrava contrario a quella "specializzazione" dei ruoli evidente nell'opposizione *rhêtores/stratêgoí* propria del sistema democratico dei tempi suoi, opposizione che egli giudicava una delle cause della sua decadenza (52).

5. *Risposte aristoteliche*

Questi sono gli elementi del quadro ideologico ed istituzionale rispetto ai quali fin dall'inizio Aristotele deve fare i conti nell'individuare il ruolo dell'"uomo politico" all'interno della sua teoria politica.

Va subito detto che delle tre posizioni indicate egli coglie correttamente gli aspetti essenziali solo di due, l'esigenza platonica di competenza specifica e la riduzione di abilità politica ad abilità retorica di Isocrate. Rispetto al terzo elemento del quadro - la situazione istituzionale del politico nella "democrazia dei tempi suoi", cioè post 403 (53) - Aristotele, anche se percepisce esattamente la questione del potere come espressione della volontà della maggioranza, opera una forte riduzione svalutativa, in buona misura falsificante, della cornice normativa entro cui agiva quell'*archê* del demos e il suo rapporto con i politici: non solo non riconosce la legalizzazione del sistema costituzionale ateniese attuata nel 404, dove i *nomoi,* ormai stabilmente codificati, erano diventati il criterio della deliberazione politica (54), non solo ignora nell'*Athenaíôn Politeía* - probabilmente volutamente - la distinzione tra procedura della *nomothesia* e procedura dell'emanazione degli *psêphísmata* (55), ma, pur teorizzando la differenza tra *nómos* e *psêphisma* nell'*Etica Nicomachea* (56), in pieno accordo con le categorie giuridiche vigenti nella democrazia contemporanea (57), poi si guarda bene dall'utilizzare questa distinzione fondamentale nel giudizio sulla "quarta democrazia" o "democrazia attuale" della *Politica* e dell'*Athenaion Politeia*. Del resto non è neppure disposto a riconoscere che la funzione ormai istituzionalizzata del *rhêtôr* non era più compatibile con l'immagine dell'incontrollato arruffapopoli sotto le cui spoglie egli presenta il *dêmagôgós* democratico - prototipo del genere il Cleone di *Ath.Pol.*, 28,3, immagine fortemente suggestionata dalle rappresentazioni di Aristofane, Tucidide e Platone (58); e d'altra parte non è affatto sensibile alla nuova realtà giuridica secondo la quale anche il demos, dei cui arbitrari desideri lo stesso demagogo era il servo/padrone, non aveva più quella assoluta libertà di decisione (e forse nella misura aristotelica non l'aveva mai avuta) (59), al di là di ogni possibilità di controllo da parte delle *archaí* e della

legge, come egli suppone sia in ambito teorico nella *Politica* (60) sia nell'indagine storica nell'*Athenaíôn Politeía* (61). La cecità volontaria di Aristotele di fronte a questa nuova realtà della democrazia è resa evidente dal fatto che nell'*Athenaíôn Politeía* la serie di *prostátai toû dêmou* si ferma al 404 e dopo questa data si ha solo la successione anonima dei demagoghi "intenzionati a mostrare la loro insolenza e a favorire compiacenti la massa, guardando solo al presente" (*Ath. Pol.* 28,4), anonimato interrotto solo dal posto d'onore concesso al moderato Archino nell'opera di pacificazione (*Ath.Pol.* 40), mentre i nuovi polititici sono rappresentati da Agirrio e Eraclide di Clazomene impegnati nella nobile gara a chi erogava un *misthós* più alto al popolo dell'assemblea (62). I *dêmagôgoí* della IV democrazia della *Politica* non solo altro che questi "coppieri" dell'eccessiva libertà del popolo, secondo la ben nota immagine platonica (63). In Aristotele la visione della democrazia - e quindi anche dell'uomo politico che ne era il rappresentante deputato - era bloccata tra i termini contrapposti di una fase iniziale dominata da figure di grandi legislatori come Solone e, in parte, anche Clistene, una democrazia che rispondeva quindi ancora al requisito della legge e dove il politico era investito del ruolo fondamentale di *nomothétês*, e una fase recente - iniziata nel 462, ma arrivata a piena maturazione nella democrazia restaurata del 403 (64) -, in cui il sistema si è ormai allontanato dalle sue origini nobilitate dalla legge e alla legge si è sostituita progressivamente la volontà pura del *plêthos* con la parallela trasformazione dell'uomo politico in puro e semplice amministratore di questa volontà.

Questa riduzione, nella quale più che la lezione della storia traspare - almeno per la fase terminale - la lezione di Platone, ha le sue buone ragioni, funzionali al sistema di valutazione del regime democratico attuale in Atene (65).

6. *Dal "Politico" al "Protreptico": il politico come filosofo*

Alla trattazione dell'"uomo politico" Aristotele aveva dedicato un dialogo dall'omonimo titolo che nel catalogo di Diogene Laerzio (n.4) risulta essere stato composto in due libri (66): dalle poche citazioni rimaste sarebbe difficile ricavare un'idea anche vaga del modo in cui era affrontato l'argomento, tranne il fatto che in esso si delineava, forse sotto forma dialogica, la figura del *princeps* o *praestans vir* nello stato (67); nè del resto sul tema ci illumina la citazione dal secondo libro del dialogo, riportata da Siriano, che, cioè, "di tutte le cose è misura esattissima il bene" (68). A parte la genericità dell'affermazione svincolata dal contesto, essa, se da qualcuno è stata intesa come un importante indizio di una visione ancora platonizzante della politica (69), non aiuta tuttavia a comprendere in che modo fosse trattata la funzione del politico. D'altra parte l'assenza di una considerazione sistematica di questo tema nella teoria politica più matura non ci permette di riempire il vuoto del *Politico* con rinvii a "citazioni" nei trattati di scuola, come per esempio è stato fatto nel caso del *Perì dikaiosúnês* dal Moraux (70).

Se poco possiamo dedurre dalla evanescente norma del bene nel *Politico* in relazione ai criteri di una corretta azione politica, questa preoccupazione appare ben presente nel *Protreptico*. Come è noto, una delle "prove" messe in campo da Aristotele per esaltare il primato della filosofia contro le accuse di "inutilità" rivoltele da Isocrate, era l'argomento appunto della sua utilità nella sfera politica.

Isocrate nell'*Antidosis* - e altrove, come si è già visto (71) - aveva attaccato l'insegnamento accademico di una "virtù e saggezza ignorate dagli altri" e su cui non vi era neppure accordo tra

chi le proponeva (72). Nella stessa orazione (cc.79-83) il retore istituiva un paragone tra l'arte della legislazione e l'arte del discorso, in cui la retorica otteneva la supremazia (73) in base al principio della difficoltà di trovare argomenti nuovi: data la grande quantità di discorsi e leggi esistenti e in base al principio secondo il quale della legge si approvava l'antichità, del discorso la novità, ne conseguiva che era più difficile fare un discorso che non ripetesse cose dette da altri, che una legge valida per la quale non si richiedeva la novità, ma la conformità a quelle già in vigore da qualche parte; nel campo delle leggi era sufficiente "tentare di raccogliere quelle approvate presso altri", cosa facile per chiunque (74).

La risposta (75) di Aristotele è affidata alla duplice - ma indissolubile - natura della *phrónêsis* del *Protreptico*: virtù insieme contemplativa e direttiva, essa non è rivolta soltanto alla *theôría*, ma si dispiega anche come "scienza d'uso" dei beni, e in tal senso - come lo strumento della vista -, pur non essendo produttrice di nulla, in quanto la sua funzione è soltanto quella di distinguere (*krínein*) e di manifestare (*dêloûn*) le cose percepite, tuttavia "essa ci dà la possibilità di agire e ci è di grandissimo aiuto nelle azioni (infatti saremmo pressoché immobili, senza di essa), così è anche chiaro che, pur essendo questa scienza contemplativa, tuttavia noi possiamo fare innumerevoli azioni in conformità di essa, e in base ad essa alcune le scegliamo, altre le evitiamo e, in generale, per mezzo di essa ci procuriamo tutti i beni" (76). Il riconoscimento di questa funzione orientativa della filosofia viene posto nel modo più esplicito nelle premesse parenetiche dell'opera, secondo un modulo di pensiero che è evidentemente platonico: "Bisogna filosofare se vogliamo essere buoni cittadini e vivere utilmente la nostra vita" (77).

Prescindendo dal problema se la *phrónêsis* del *Protreptico* sia una scienza teorica investita di una "prestazione pratica" in una *palíntropos harmonía* tra teoria e prassi (78), o se in essa debbano essere individuati due aspetti distinti, uno teorico e uno pratico (79), o, ancora, se "il carattere dispositivo della saggezza" sia da considerarsi "un aspetto derivato del suo carattere contemplativo e inattivo (80), la prova della sua utilità è dedotta dall'uso sul versante politico: il molto discusso fr.13 W. (= B46 D.) si apre con la dichiarazione che la saggezza teorica (*theôrêtikê phónêsis*) è di grandissima utilità nella vita dell'uomo (81) ed è rilevante il fatto che l'ambito pratico sia circoscritto all'attività politica (82): infatti era proprio sul tema del rapporto tra sapere teorico e sfera politica che le critiche isocratee richiedevano una risposta (83). L'argomentazione aristotelica è intessuta di echi di ben noti paradigmi platonici, quali il parallelismo "medico (ginnasta) - politico" (*Politico*), la gerarchia tra strumenti delle arti demiurgiche e strumenti delle scienze (*Filebo*), l'identità tra filosofo e politico inteso come "contemplatore delle realtà eterne" (*Repubblica*) (84): ma, anche se nell'utilizzazione di queste eredità platoniche Aristotele si permette notevoli innovazioni che rivelano una sua raggiunta autonomia specialmente nel nesso tra *phónêsis* e prassi politica - e l'inserimento di queste varianti in un tessuto argomentativo fondamentalmente platonico può essere percepito come un secondo e più dissimulato registro polemico - l'obiettivo più rilevante e più scoperto della polemica consiste nella confutazione della concezione empirica - in senso banale - della politica in Isocrate.

L'analogia tra *téchnai* medico-ginniche (in quanto *dêmiourgoí* della virtù fisica) e politici - *nomothétai* (in quanto *dêmiourgoí* della virtù dell'anima) con cui si apre la difesa del rapporto *phónêsis* (teorica) - politica nel fr.13 W (85). non è soltanto un'ovvia suggestione platonica, ma anche un chiaro riferimento al parallelo tra ginnastica e retorica (o "filosofia") istituito da Isocrate nella "genealogia" dell'educazione oratoria in *Ant.* 180-185, con una finalità tuttavia decisamente diversa da quella dell'argomentazione aristotelica: Isocrate ammette la gerarchia tra anima e corpo, ma dal punto di vista metodico non vede alcuna differenza tra le tecniche relative al corpo e quelle relative all'anima (86); entrambe si propongono soltanto di suggerire i dati di esperienza consistenti per le prime negli *schémata* per gli esercizi fisici, per le seconde nelle *idéai* usate nei discorsi, al fine di rendere rispettivamente le anime "più sagge" (*phronimôteras*), i

corpi "più utili" (*chrêsimôtera*); ma sia le arti del corpo sia quelle dell'anima hanno in comune di non possedere "la scienza per mezzo della quale le une possono rendere atleta, le altre buoni oratori chiunque vogliano" (87). In altre parole né la tecnica della ginnastica né la retorica possiedono uno statuto scientifico nel loro operare.

Al contrario il parallelo con le *téchnai* nel fr.13 W. è introdotto allo scopo specifico di porre l'istanza di scientificità per la politica, dedotta con uno schema argomentativo *a minore* proprio dalla condizione delle arti (medicina, ginnastica) (88) che non possono prescindere per assolvere pienamente il loro ruolo dall'"esperienza della natura" (*perì phúseôs empeírous eînai*) (89): in una proporzione in cui i due termini "anima/corpo" stanno tra loro in un rapporto di maggiore-minore, ciò che vale per le tecniche "creatrici della virtù fisica" vale a maggior ragione per quelle "creatrici della virtù dell'anima". Nella trama dei riferimenti polemici incrociati si deve osservare che nel fr. 13 W. "filosofia" (90) - e ricordiamo che per parte sua con questo termine Isocrate definiva la sua *paideía tôn lógôn* - equivale per Aristotele a "conoscenza della natura" (91). Va inoltre notato di passaggio che nel frammento aristotelico l'attività del politico è identificata con quella del "buon legislatore", e a "coloro che creavano leggi" eran rivolte le riserve di Isocrate in *Ant.* 82.

Ma la polemica antiisocratea raggiunge il suo vero obiettivo nell'ulteriore sviluppo del parallelo "arti-politica" del fr.13 W.: infatti là dove Isocrate vedeva una somiglianza di metodi tra le arti del corpo e quelle dell'anima, Aristotele con estrema coerenza in base alla gerarchia dei due campi già prima stabilita nel *Protreptico* (92) sottolinea la differenza dal punto di vista epistemologico tra arti "demiurgiche" e politica al fine di contrapporre due ambiti del sapere tra loro complementari (93), ma gerarchicamente distinti. La nozione di "strumento" è ciò che lega l'analogia tra arti demiurgiche e politica: dalla prima costatazione della comune necessità di strumenti la cui esattezza è misurata sulla corrispondenza con la "natura", deriva che anche per la politica - in opposizione all'opinione sostenuta da Isocrate che la politica non possa avere uno statuto scientifico - sono necessari "principi definiti" (*hóroi*) (94) dedotti dalla natura: e questo è possibile solo a chi possieda un sapere scientifico.

Ed è a questo punto che nell'ambito dell'analogia "arti-politica" si opera la divaricazione metodologica: gli strumenti delle arti demiurgiche sono sì derivati dalla natura, ma non direttamente, bensì attraverso imitazioni di secondo, terzo grado, mentre l'azione del politico, che qui è identificato semplicemente col filosofo, è "imitazione delle realtà primarie nella loro esattezza" (95). Tirando le fila dell'analogia con le arti e in base a questa nuova "gerarchia delle imitazioni", Aristotele può ora confutare pienamente la concezione *routinière* della politica isocratea: come il buon *oikodómos* nelle sue costruzioni non si servirà dei modelli di case già esistenti, ma di strumenti esatti, così il "buon legislatore" e il "buon amministratore politico" non imiterà le costituzioni esistenti, ma cercherà di tradurre nelle leggi e nelle azioni i "principi" eterni e stabili che lo guidano. Tra il sapere scientifico del politico e il piano dell'*empeiría* non c'è alcun contatto, non perché Aristotele nel *Protreptico* consideri assolutamente negativo l'ambito dell'empiria, ma perché il modello di essa che era in discussione e al quale doveva essere sottratta l'attività politica, si identificava con quello banalizzato e volgare di Isocrate (96). È il tipo di esperienza esemplificato con l'imitazione delle costituzioni di Sparta e di Creta (97). Al contrario nel porre l'esigenza della scientificità della politica - in chiave antiisocratea - anche l'"esperienza della natura" propria delle arti - ben diversa dall'empiria isocratea - aveva una sua funzione positiva, se non altro per correlare prima, e distinguere poi tra loro, sapere scientifico e sapere demiurgico.

È evidente - ed è stato notato concordemente dalla critica - che il modello di uomo politico qui proposto da Aristotele è ispirato all'*aner basilikos*, dotato di scienza, del *Politico* platonico (98): in un certo senso era una scelta obbligata, in quanto Aristotele rispondeva a nome

dell'Accademia all'obiezione di non-scientificità della politica avanzata da Isocrate, ed era questo il punto che andava sottolineato. Ma va osservato anche che l'allievo usa la lezione del maestro con una certa libertà che in certi tratti suona quasi come una polemica. Esula - fortunatamente - dal nostro discorso stabilire che cosa sia esattamente il concetto di *physis* o di "realtà primarie" (*tà prôta*) usato da Aristotele nel fr.13 W.: tuttavia è certo che la dimensione della "contemplazione" attribuita al filosofo-politico nel fr.13 W. non è coerente con la definizione di scienza politica data da Platone nel *Politico*, dove la *politikê téchnê* è sì direttiva, ma non contemplativa sul modello delle scienze matematiche (99). Il concetto stesso di "imitazione" che da Aristotele è usato in senso positivo per definire il metodo del politico, nel dialogo platonico compare solo come dimensione negativa nella valutazione dei sistemi politici che imitano la vera costituzione, che è espressione diretta della scienza dell'*anêr basilikós* (100).

Ma c'è un aspetto dell'uomo politico, nettamente esaltato nel fr.13 W., in cui il distacco dal modello platonico dell'*anêr basilikós* è evidente: la sua configurazione come "buon legislatore" e il ruolo della legge nell'attività politica. In un certo senso il fr.13 W. risolve l'apparente antinomia tra "governo dell'uomo migliore" e "governo della legge" del fr.5a W.: in questo testo il *phrónimos* era assunto a "criterio" (*kanôn*) di determinazione di ciò che è bene e di ciò che è male, in quanto egli è dotato di scienza o *phrónêsis*; la riprova era indicata nel fatto che il comando (*árchein*) è *per consenso comune* affidato a chi è "il più eccellente" (*spoudaiótatos*) e "il migliore per natura" (*krátistos tên phúsin*); ma contestualmente si affermava che "la legge è l'unica a comandare e ad avere il potere: infatti essa è una forma di saggezza (*phrónêsís tis*) e un discorso derivante da saggezza" (101). Nel fr.13 W. è evidente che l'uomo politico dotato di *phrónêsis* governa attraverso la legge che è prestazione derivata dalla sua scienza. Lo strumento di governo caratteristico dell'uomo politico dotato di scienza per Aristotele è la legge. Ora è vero che anche nel *Politico* platonico si parlava di *politikòs kaì agathòs nomothétês* (309d1) e si ammetteva che la legislazione era parte dell'"arte regia", ma al tempo stesso si dichiarava anche che "il meglio è che abbiano forza non le leggi, ma l'uomo regio dotato di saggezza" (294a6-8) e nel confronto tra "governo delle leggi" e "governo della scienza politica" la superiorità era attribuita senza esitazioni al secondo, mentre le leggi altro non erano che "imitazioni" della verità, anche quando erano redatte dai "competenti" (*hoi eidótes*) (300 c 5-7). Anche se la "scienza politica" è definita come "quella che governa a tutte le altre e si prende cura delle leggi e di tutti gli affari della città" (305 e 2 s.), lo strumento della legge resta rispetto ad essa un puro accessorio contingente e soprattutto non vincolante la vera arte del governo (297a-b; 300 c-d) (102).

La posizione personale di Aristotele nell'accentuazione del rapporto sostanziale tra scienza del politico e legislazione non è una questione di sfumature: per rispondere alle critiche di Isocrate proprio sul tema della legiferazione egli era in un certo senso obbligato a mettere al centro dell'attività del politico la sua capacità di emanare leggi ispirate dalla *phrónêsis*; i *nómoi bébaioi* (103) diventavano dunque il segno tangibile del possesso della scienza da parte del politico. E con questa presa di posizione innovativa all'interno della tipologia ancora sostanzialmente platonica del politico-filosofo Aristotele avviava quel discorso sulla razionalità della legge come strumento primario di governo destinato a svilupparsi nella sua teoria politica più matura.

7. *Una scienza alla ricerca di un soggetto: la politica come "scienza architettonica" in EN I*

La soluzione del *Protreptico*, pur nella sua ambigua adesione al modello platonico, aveva per lo

meno il vantaggio della semplicità: la capacità politica era una diretta emanazione di un sapere teorico, qualsiasi fossero i suoi fondamenti.

Il quadro diventa notevolmente più complesso quando si affronta la tematica dell'uomo politico all'interno della *philosophía perì tà anthrôpeia,* in virtù del moltiplicarsi dei pretendenti a quel titolo secondo i diversi contesti problematici.

In assenza di una definizione specifica dell'*anêr politikós* che non incontriamo né nelle *Etiche* né nella *Politica*, si deve ricorrere per necessità a un procedimento indiziario per individuarne i caratteri e la fisionomia.

Procedendo per successive approssimazioni, dalla discussione sugli *éndoxa* a proposito dei "generi di vita" , sia in *EE* sia in *EN,* si profila ancora in termini molto generali e attraverso un processo di esclusione il campo proprio del politico.

Distinti in corrispondenza con i beni desiderabili in vista della felicità (*phrónêsis*, *aretê, hedonê)* i tre generi di vita - *philósophos, politikós*, *apolaustikós* - (104), in *EE* I 4, 1215b3 s. il *bios politikós* viene definito sulla misura delle "belle azioni" (*kalaì práxeis*) che provengono dalla virtù e, in alternativa alle scelte della *phrónêsis* e dell'*hedonê,* viene qualificato più oltre (1216a19 ss.) contrapponendo tra loro "veri" e "falsi" politici:

"la maggioranza di coloro che si dedicano alla politica ricevono questa denominazione non correttamente: infatti essi non sono politici secondo verità, perché l'uomo politico è colui che sceglie le azioni belle per se stesse,mentre la maggior parte sceglie questo genere di vita in vista delle ricchezze e del desiderio di potere." (*EE* I 5, 1216a23-28) (105)

In che cosa consistano queste "belle azioni" scelte per se stesse che distinguono i "veri politici" non viene precisato, a meno che esse non debbano essere identificate con il genere di azioni tipiche della *kalokagathía* di VIII 3, il che comporterebbe la coincidenza di *bíos politikós* con quell'ideale di vita etica (106): la genericità della definizione del *bíos politikós* del resto ben si accorda con l'evasività con cui è definita la politica e la "scienza suprema del bene" in questo stesso libro dell'*EE* (107).

Con un atteggiamento più disponibile verso l'esperienza comune (108) in *EN* I 3, 1095b22-32 ai *charíentes kaì praktikoí* (109), rappresentanti della "vita politica" (110), è assegnato come fine - o bene - l'onore (*timê*) (111): ma questa definizione del *bíos politikós* risulta essere "più superficiale" (e*pipolaióteron*) di quella che dovrebbe cogliere la vera natura della "vita politica", in quanto il tipo di *aretê* coinvolta è condizionata da fattori esterni (il credito e la fama) ed è incompleta (*atelestéra*), in quanto il fine non è né autonomo né stabile (112).

Ora è evidente che Aristotele, pur rinunciando al disprezzo per i *polloí* indebitamente compresi nella categoria dei "politici" di *EE* I 5, anche in *EN* I 3 non identifica nei *charíentes kaì praktikoí* i rappresentanti della politica secondo la sua finalità specifica (113).

Una approssimazione maggiore alla tipologia del "vero politico" emerge da *EN* I 13,1102a5-13:

"Dal momento che la felicità è un'attività dell'anima secondo la virtù perfetta, sarebbe opportuno indagare intorno alla virtù: infatti forse in questo modo potremmo avere una migliore visione anche della felicità. Si ritiene infatti che anche il vero uomo politico dedichi il massimo impegno ad essa; egli infatti desidera rendere i cittadini virtuosi e sottomessi alle leggi. Come esempi di questi vediamo i legislatori di Creta e di Sparta e quanti altri siano esistiti dello stesso genere. E se questa indagine è propria della politica, la ricerca risulterà essere evidentemente conforme

all'assunto iniziale." (114)

L'indicazione del campo in cui è impegnato il "vero politico" è reso dall'ambiguo *perì taútên* che potrebbe riferirsi sia ad *eudaimonía* sia ad *aretê*: ma dall'enunciazione dei fini della sua attività nei termini di "rendere i cittadini buoni e sottomessi alle leggi" si evince che il termine di riferimento è piuttosto la virtù come condizione della felicità (115). L'esempio dei "legislatori" spartani e cretesi conferma che l'ambito di attività del "politico" è l'educazione alla virtù, come del resto si deduce anche dal passo parallelo di II 1,1103 b2-6 dove la "testimonianza" dei *nomothétai* è richiamata in causa per descrivere il meccanismo di acquisizione delle virtù attraverso le abitudini. Merita osservare di passaggio che in questa prima comparsa del "vero politico" nell'*EN* si propone la sua equiparazione col *nomothétês* alla maniera del *Protreptico.*

Ma ciò che più importa è che Aristotele all'interno di un'argomentazione un po'slegata - e ne vedremo le ragioni - introduce una inattesa qualificazione dell'uomo politico come "conoscitore dell'anima":

"Se le cose stanno così (116), è chiaro che il politico deve possedere una certa conoscenza delle questioni relative all'anima, come anche chi cura gli occhi deve conoscere anche tutto il corpo, e a maggior ragione quanto la politica ha un rango più elevato ed è migliore della medicina; anche i medici raffinati si dedicano al molti studi sulla conoscenza del corpo. Perciò anche il politico deve indagare sull'anima, ma indagare in vista dei fini indicati (117) e nella misura in cui è sufficiente per i risultati che cerca, in quanto una maggiore precisione sarebbe forse troppo laboriosa rispetto allo scopo." **(**1102 a18-26)

Questo secondo richiamo al politico in *EN* I 13 non ha la funzione probatoria del primo, che si è visto sopra: esso si inserisce in una catena argomentativa che, partendo dalla premessa che (a) sia l'*aretê* sia l'*eudaimonía* sono pertinenze dell'anima (umana), deve giungere alla distinzione (c) di 13,1103a tra "virtù dianoetica" e "virtù etica"; le informazioni (b) sulle parti dell'anima contenute in 13,1102a26-1103a1 sono l'esempio di quella conoscenza "sommaria" richiesta al politico. Qual è allora la funzione di questo rinvio al politico che non contribuisce in alcun modo a rafforzare la struttura argomentativa (118)? Semplicemente quella di giustificare secondo la *prohaírhesis* iniziale - cioè politica (119) - una ricerca come quella sull'anima che, in sé, politica non è (120). La riprova di questa torsione logica risulta chiara dal confronto con l'analoga catena argomentativa di *EE* II 1,1219b27-1220a13 nella quale in modo molto più lineare la dimostrazione è costruita su tre blocchi strettamente consequenziali: (1) premessa (dalla virtù all'anima); (2) parti dell'anima; (3) forme della virtù. E che l'orditura di *EN* I 13 sia tessuta su *EE* II 1,1219b27 ss. non pare dubbio: basterà ricordare il ripetersi dell'esempio della circonferenza (*EE* II 1,1219b34 s. = *EN* I 13,1102a30 s.) e l'esclusione della parte vegetativa dell'anima - il *phutikón* o *threptikón (EE* II 1,1219b37-39 = *EN* I 13,1102b11s.) (121).

Per quanto il secondo richiamo al politico si possa considerare "inorganico" alla dimostrazione, tuttavia l'esigenza della conoscenza dell'anima, proprio perché non è affatto scontata, è presentata con molta circospezione sia nella premessa sia nelle conclusioni, anche se il contesto, sottoposto a diverse sollecitazioni, non è un esempio di chiarezza. L'analogia col medico, che costituisce la premessa, contiene, rispetto ai fini dell'argomentazione, una parte eccedente - la questione del rapporto parte/tutto, chiara eco del *Carmide* (e del *Fedro*) platonico (122) - e una parte pertinente - la superiorità della politica rispetto alla medicina in ragione della superiorità dell'anima rispetto al corpo, e quindi per deduzione *a minore* la necessità per il politico di studiare l'anima, commisurata a quella del medico di studiare il corpo (123).

La conclusione del ragionamento evidenzia i limiti di quel genere di studio che dovrà essere compatibile con le finalità di una "scienza" già precedentemente designata come sommaria e "tipologica" (I 1,1094b20) (124).

Le indicazioni che si sono fin qui raccolte sulla funzione del politico - ovviamente quello "vero" - nell'*EN* tendono ad identificare - almeno parzialmente - le finalità della sua attività con quelle stesse della politica come "scienza" (125): il che non è affatto sorprendente in quanto il "politico vero" nella sua veste di legislatore è chiamato in causa come testimone degli obiettivi della politica.

In effetti anche alla politica come "scienza direttiva e architettonica" è riconosciuta una vocazione "dispositiva" in relazione alle scienze che le sono subordinate (strategia,economia,retorica) (126) e "legislatrice" in ordine alla moralità dei cittadini (127), in quanto per realizzare il fine ultimo - l'*eudaimonía* come attività dell'anima secondo la virtù (perfetta) - deve "mettere molta cura nel rendere i cittadini dotati di certe qualità, cioè buoni e capaci di compiere azioni belle" (128), che, come si è visto, è anche la finalità dell'azione del politico-legislatore. Ma a questa stessa scienza compete anche di determinare la definizione del bene, anche se "in modo approssimativo e secondo uno schema generale" (*túpôi*) e in un quadro epistemologico connotato dalla variabilità e dall'instabilità (*plánê kaì diaphorá*) o dalla probabilità (*tà hôs epì tò polú*) degli oggetti dell'indagine (129): tuttavia lo scopo di questa conoscenza resta irrimediabilmente pratico, in quanto essa deve metterci nella condizione "come gli arcieri che mirano a un bersaglio, di cogliere meglio ciò che dobbiamo fare" (130).

È all'interno di questa duplicità della politica come scienza architettonica - insieme "teorica", pur con tutti i limiti derivanti dal suo oggetto, e pratica - che si avverte la divaricazione rispetto all'attività del politico-legislatore, il quale, se è tenuto ad avere un certo grado di conoscenza, tuttavia è impegnato soprattutto nella *realizzazione* di un obiettivo - quello dell'areté dei cittadini - i cui fondamenti risiedono altrove - nella scienza della politica appunto - e dei quali egli non è il *responsabile*. Questa divisione di ruoli tra "scienza architettonica" e prassi politica nella sua forma ottimale non è esplicitamente dichiarata da Aristotele nel contesto di *EN* I, ma è facilmente deducibile dalla funzione riservata ai protagonisti della politica, i quali sono investiti solo del ruolo di educatori alla virtù e pertanto, in un certo senso, esecutori della vocazione "legislativa" della scienza politica. Ma se il "vero politico" non è *anche* il detentore della "scienza architettonica" - che è scienza del fine ultimo e dei fini intermedi -, e pertanto non si ripropone l'identità platonica tra "scienza regia" e uomo politico o l'identità del *Protreptico* tra "demiurgo della virtù" e teoreta, chi è allora il soggetto di quella scienza? (Bodéus,Savoir,101 ss.) Potrebbe sembrare una questione oziosa in quanto la risposta sembra presentarsi spontaneamente: il filosofo della politica, cioè Aristotele stesso (131).

Ma questa conclusione non emerge da un'attestazione esplicita della dottrina, bensì da una serie di indizi che lasciano trasparire una certa reticenza da parte di Aristotele nell'affermare la distinzione dei ruoli tra il "filosofo pratico" (132), in altre parole il soggetto della "scienza architettonica", e il politico nella sua funzione attiva.

Un esempio palmare della mancanza di chiarezza su questo problema, resa evidente dall'uso di un linguaggio eminentemente metaforico, è offerto dall'immagine dell'"architetto del fine" nell'introduzione alla trattazione del piacere in *EN* VII 12:

"Lo studio teorico (*theôrêsai*) del piacere compete a chi fa uno studio filosofico della politica (*toû tên politikên philosophoûntos*): perché costui è l'architetto del fine (*toû telous arkhitéktôn*), guardando al quale (sc. fine) definiamo ciascuna cosa ora un male ora un bene in senso assoluto (*haplôs*)" (VII 12, 1152b1-3)

Il prosieguo dell'indagine sugli *éndoxa* relativi al piacere (*EN* VII 12-13) esibisce quel carattere dialettico che secondo una tesi spesso ribadita da Berti è il metodo peculiare della politica aristotelica (133).

A prima vista si potrebbe concludere, confrontando *EN* VII 12 e I 13, 1102a18-26 sopra considerato, per l'identità tra questo *arkhitéktôn* del fine e quel politico "conoscitore (all'ingrosso) dell'anima": questa parebbe in effetti la conclusione scelta da Bodéüs, il quale dà grande rilievo all'espressione *toû tên politikên philosophoûntos* (134). Ora questa interpretazione è per lo meno dubbia: l'"architetto del fine" riveste la stessa funzione della politica come scienza architettonica, cioè fornire il criterio *assoluto* per la distinzione del bene e del male, quindi questa figura metaforica, che porta lo stesso titolo della scienza politica, non può essere altro che la *personalizzazione* del concetto di scienza politica architettonica di *EN* I 1, dunque in definitiva il filosofo della politica (135), non il politico nel suo ruolo di architetto (Bodéüs), ma neppure il "vero politico" in veste di moralista (136).

L'ambiguità non viene neppure sciolta dai rari riferimenti all'uditorio delle "lezioni di politica":

"Perciò il giovane non è un uditore adatto della politica: infatti non ha esperienza delle azioni della vita, mentre è da esse e intorno ad esse che si fanno i discorsi (della politica); inoltre, in quanto pronto a seguire le passioni, l'ascolterà invano e inutilmente, poiché il fine (della politica) non è la conoscenza, ma l'azione…Ad individui di tal fatta la conoscenza non porta vantaggi, come agli intemperanti; invece per coloro che indirizzano i loro istinti e agiscono secondo ragione sarà di grande utilità la conoscenza di questa scienza" (*EN* I 1, 1095a2-11)

Altrove si ribadisce che lo studio della politica è accessibile e utile solo a chi abbia già una sviluppata educazione etica, derivata dall'esperienza (137).

Ora questi accenni agli uditori ideali della politica riguardano la loro condizione etica, non la loro funzione attuale o futura, ed è difficile vedervi con tutta la buona volontà un possibile uditorio di futuri legislatori (138): questi uomini ben educati che assistono alle lezioni di filosofia politica possono essere piuttosto i "gentlemen" ateniesi di Lord (139), comunque non risolvono il problema del *politikós* come destinatario preferenziale della politica.

8. *Intermezzo: legislatori tra paideia e legge*

Si è visto come in *EN* I 13 a riprova dell'impegno del "vero uomo politico" nel campo della virtù – un *éndoxon* (140) che giustifica l'interesse della scienza politica per l'*aretê* – viene addotto l'"esempio" (*parádeigma*) dei legislatori di Creta e Sparta "e quanti altri siano esistiti dello stesso genere" (141). L'argomento "legislatori" rientra dunque nel tema "educazione alla virtù" (142). Quest'uso è confermato nell'indagine sulla definizione della virtù di *EN* II: premesso infatti che (a) la virtù etica nasce dall'abitudine e non la possediamo per natura (II 1, 1103a17-35), ne consegue che (b) compiendo azioni giuste,diventiamo giusti, compiendo azioni moderate, moderati, azioni coraggiose, coraggiosi (1103a34-1103b2); la verifica della conseguenza (b) è dedotta dalla "testimonianza" (*martúrion*) delle città, in realtà dei legislatori delle città che rendono buoni i concittadini influendo sulle loro abitudini (*ethízontes*): come? evidentemente con le leggi, anche se non è esplicitamente detto, ma si può facilmente arguire dalla constatazione seguente sul successo o fallimento dell'opera del legislatore, identificata con la buona o la cattiva costituzione (1103b4-6) (143).

I *nomothétai* sono di nuovo chiamati in causa come prova degli argomenti riguardanti la volontarietà delle azioni: a *EN* III 1, 1109b 34s. la definizione di ciò che è volontario e di ciò che è involontario si ammette come utile non solo per chi ricerca sulla virtù, ma anche ai legislatori

"in vista degli onori e delle punizioni"; che le azioni virtuose al pari dei vizi siano atti o comportamenti volontari, il cui principio risiede nell'individuo, viene provato (*martureîsthai*) sia dalla condotta privata del singolo sia dai legislatori, che puniscono chi compie azioni malvage e premiano chi compie azioni nobili, al fine di reprimere i primi, incoraggiare i secondi (III 7, 1113b21-26). La ragione per cui la definizione di volontario/involontario è dichiarata utile anche per i legislatori emerge nel corso dell'esposizione della prova: infatti Aristotele non si limita a richiamare le punizioni o i premi dei legislatori, ma articola il discorso in una direzione che prende in considerazione particolari specie giuridiche nell'erogazione della pena o nel giudicare della colpevolezza, quali l'agire per costrizione o per ignoranza non responsabile (1113b24), o al contrario le aggravanti dell'ubriachezza e dell'ignoranza della legge per negligenza (1113b30-14a4).

L'esemplificazione giuridica fa intravedere a quale genere di legislatori Aristotele sta pensando: non certo ai "corpi legislativi" della polis storica (assemblea, bulé), ma ai legislatori arcaici, a quei "demiurghi delle leggi", di cui fa un breve elenco in *Polit.* II 12, 1274a 22 ss., che avevano stabilito i criteri del diritto positivo.

Le figura del legislatore e del suo prodotto – la legge – esce dall'uso paradigmatico per assumere un ruolo attivo nel discorso sulla giustizia in *EN* V: la definizione stessa di *dikaiosúnê* e di *díkaion* chiamano infatti in causa la legge:

"Si ritiene che chi viola la legge, come chi pretende più del dovuto e non rispetta l'eguaglianza (144), sia ingiusto, perciò è evidente che sarà giusto chi rispetta la legge e l'eguaglianza. E dunque ciò che è giusto è ciò che è legale ed eguale, ciò che è ingiusto è ciò che viola la legge ed è ineguale."

Che cosa sia il *nomimon* qui equiparato al giusto è chiarito in V 3, 1129b11-19:

"Poiché chi viola la legge è ingiusto, e chi la rispetta è giusto, è chiaro che tutto ciò rispetta la legge è in certo modo giusto: infatti le prescrizioni della scienza legislativa (145) sono legali, e ciascuna di esse diciamo che è giusta. Le leggi dànno prescrizioni su ogni cosa, mirando o all'utilità comune di tutti o dei migliori o dei detentori del potere secondo virtù (146) o secondo qualche altro criterio; sicché in un modo definiamo giusto tutto ciò che produce e conserva la felicità e le sue parti a vantaggio della comunità politica."

Quindi non si tratta di qualsiasi forma di legge, ma di quella stabilita dalla corretta forma di legislazione che ha di mira la felicità della collettività (147). La giustizia che si identifica col rispetto della legge – quella ovviamente rettamente posta, che comanda di vivere secondo tutte le virtù e astenersi da tutti i vizi (1129b19-25) – è virtù perfetta e globale, la cui essenza è di essere un bene che riguarda gli altri (1130a 3: *allótrion agathón*), cioè una virtù di relazione: ora a 1130b25 s. si ribadisce che gli "elementi produttivi" (*tà poiêtiká*) della virtù globale (*hólê aretê*) consistono nelle disposizioni stabilite dalla legge intorno all'educazione (*paideía*) in vista della collettività.

Il legame giustizia-legge-collettività si precisa ulteriormente nella trattazione del "giusto politico" (*tò politikòn díkaion)* di V 10. Rispetto alla relazione *díkaion – nómimon* che si traduce nel fine della felicità per la collettività, qui si inaugura una nuova prospettiva, che mette in azione quella definizione di giustizia come "bene allotrio" già anticipata a V3.

La comunità in cui deve funzionare il "giusto politico" è immaginata come una società di liberi ed eguali – in senso distributivo o aritmetico – in cui i rapporti siano regolati dalla legge dell'alternanza al potere (1134b14 s.) (148); ma dove c'è legge, può anche esserci ingiustizia nel senso di un'eccessiva appropriazione di privilegi da parte di qualcuno: l'alternativa è fra governo

dell'individuo tirannico, cioè in pratica della *pleonexía*, o una forma di governo che rispetti i principi del giusto e dell'eguale, nella quale chi governa dovrà essere solo il "guardiano del giusto e dell'eguale" (1134b1-2: *phúlax toû dikaíou kaì toû ísou*); ora questa forma di governo che rispetta il giusto e l'eguale è definita governo del *lógos* dalla maggioranza dei testimoni, mentre il solo M^b (Marcianus) introduce la variante *nómos* che è tutt'altro che insensata e probabilmente è nata dall'eco del passo parallelo di *Polit.* III 16, 1287a18-22 (149): in effetti più che una variante pare un'*interpretatio* del testo in quanto se di *lógos* si tratta, esso è la "regola" razionale che si esprime nella legge (150). In ogni caso l'*árchôn,* che qui va inteso in senso personale, in opposizione al "tiranno", come effettivamente colui che esercita un'*archê*, diventa un puro amministratore del diritto a vantaggio degli altri. La funzione legislativa ritorna come carattere peculiare del "giusto legale" (*díkaion nomikón*), distinto da quello naturale: il "giusto legale" è quello che correntemente noi chiamiamo diritto positivo e che esiste solo in conseguenza di una deliberazione legittima: infatti gli esempi addotti da Aristotele si rifanno ad atti legislativi particolari (*psêphismatôdê*).

La variabilità delle prescrizioni legislative, comparabile alla variabilità dei regimi politici, non impedisce tuttavia ad Aristotele di dichiarare che rispetto alle azioni (*tà prattómena*) le leggi sono "come l'universale rispetto ai particolari". E questa frase isolata nel contesto del "giusto politico" prelude alla trattazione dell'"equità" (*epieíkeía*) di V 14.

La questione dell'universalità della legge (151) e della sua compatibilità con i casi particolari è un ben noto argomento platonico: nel *Politico* infatti Platone denunciava l'incapacità della legge – scritta o non scritta – di adattarsi alle singole situazioni in virtù del suo carattere generale (*hôs epì tò polú)* (152), e in questo consisteva anche il suo limite maggiore; il correttivo a questa rigidità non stava nella possibilità di modificazione della legge, ma nella sua sostituzione con la vera arte di governo fondata sulla scienza dell'*anêr basilikós* (153).

Ora l'argomentazione aristotelica innanzi tutto riscatta il carattere dell'universalità della legge (ma sarebbe forse più giusto parlare di generalità) (154) dalla censura platonica, dichiarandolo non un errore della legge o del legislatore, ma una qualità naturale della legge rispetto ai casi particolari. L'adattabilità della legge alle singole circostanze è prevista come intervento correttivo (*epanorthoûn*) attraverso l'applicazione del criterio dell'"equo" (*epieikés*), che integra la legge, non la sostituisce. Il meccanismo della correzione è affidato alla politica empirica nella fattispecie del decreto (*psêphisma*) che decide sul caso singolo: l'equità dunque agisce come il "regolo di Lesbo" (1137b30 s.) che si adatta alle superfici. Ma chi amministra questa forma di giustizia correttiva? La menzione del *psêphisma* richiama una qualche forma di assemblea (155): tuttavia è piuttosto equivoco che Aristotele pensi allo stesso strumento sia per il *díkaion nomikón* (1134b20) sia per il suo correttivo. Vegetti (156) propone un'analogia tra il giudice-mediatore di V 7, 1132a20 ss. e l'azione del cittadino *epieikês*: il realtà in V 14 dietro l'azione correttiva del *psêphisma* non c'è l'*epieikês*, cioè l'equità di un giudice arbitro; questa figura invece è chiaramente indicata come fonte dell'equità in *Rh*. I 13, dove l'*epieikés* funziona non solo come correttivo della legge, ma anche come espressione dell'"indulgenza" (*sungnômê*) per le colpe involontarie, quindi all'interno della sfera della giustizia.

Possiamo dunque ora raccogliere i risultati di questo intermezzo tra educazione e legislazione:

viene posta una stretta circolarità tra educazione alla virtù e funzione del legislatore, che nella sua missione di "rendere virtuosi" i cittadini è lo strumento per realizzare il fine principale della scienza politica;

nell'ambito della legislazione viene distinto un doppio ordine di prescrizioni e quindi di attività deliberativa: quello delle leggi generali o universali e quello dei decreti relativi a situazioni particolari.

Queste due attività corrispondono a figure diverse del sistema politico aristotelico, e, se sì, a quali? A questa domanda risponde la controversa e dibattuta ricerca sulla *phrónêsis* di *EN* VI.

9. *La saggezza del politico*

Fino a questo punto le due figure della politica applicata – legislatore e il politico – sono comparse sulla scena o come argomenti di prova delle finalità della politica o come interpreti del rapporto flessibile universale/particolare proprio dell'applicazione della legge alle circostanze particolari, ma la loro presenza nel discorso non presuppone anche una definizione della loro funzione o dei loro titoli a svolgere quelle funzioni, semplicemente Aristotele si appella alla nozione convenzionale del loro ruolo, vincolato per l'occasione alla finalità della politica, cioè generazione della virtù e della felicità per l'intera comunità politica. Per ora non è stata fatta nessuna precisazione sulla loro dotazione etica o conoscitiva, se non nei termini molto generali che il fine della loro attività deve essere la virtù e la felicità di tutti.

Quale sia la virtù specifica che definisce l'attività del politico e quale la sua forma di sapere, emerge dal tortuoso discorso sulla *phronêsis* di *EN* VI.

Prima di arrivare a definire il ruolo della *phronêsis* nell'ambito dei *praktá* individuali o collettivi (*EN* VI 8), in coerenza con la proposizione della ricerca che riguarda la definizione e il criterio (*hóros*) della "retta ragione" (*orthòs lógos*) (157), troviamo una lunga premessa volta a determinare a) a quale specie delle virtù dell'anima appartenga il "ragionamento retto", b) la differenza della *phronêsis* rispetto alle altre virtù dianoetiche.

Nell'ambito dell'azione che muove da una scelta deliberata e da un desiderio retto, risultato di una disposizione del carattere, la parte razionale dell'anima identificata come "calcolatrice" (*logistikón*) è presente nella forma di "ragionamento vero" (*lógos alêthês*) orientato ad un fine (retto). Nella struttura dell'azione saranno dunque presenti sia una parte di intelletto sia una parte di facoltà desiderante. Gli oggetti della deliberazione tuttavia sono del genere delle "cose che possono essere diversamente da quelli che sono" (*tà endechómena állôs échein*), in quanto è impossibile la deliberazione sulle cose che non possono essere mutate. Nella modalità dell'azione è dunque implicata una forma di *diánoia* pratica pertinente alla parte calcolatrice dell'anima razionale. Si tratta allora di stabilire la natura di questa razionalità pratica e qui il discorso riprende dal tema delle virtù dianoetiche con cui si apriva VI 2.

Nell'ordine delle virtù dianoetiche a cui essa appartiene, la *phronêsis* è collocata in una gerarchia che vede sovraordinate la scienza, la sapienza e l'intelletto in virtù degli oggetti di loro pertinenza – le realtà immutabili e superiori rispetto all'uomo e i principi delle dimostrazioni -, e subordinata solo l'arte (*téchnê*), che pur avendo come oggetti di pertinenza "le cose che possono essere diversamente" come la saggezza, tuttavia produce oggetti che non hanno in sé il fine (158). Dal confronto con le altre forme della virtù intellettuale derivano alcuni caratteri della saggezza che servono a definirne il campo:

rispetto agli oggetti essa si occupa di realtà mutevoli, ma in quanto il suo fine è l'azione, il suo "prodotto" è un fine in sé;

quanto alla sua essenza, la saggezza non è unica, ma variabile in quanto si occupa del bene che non è sempre lo stesso in tutte le circostanze;

a differenza della scienza e dell'arte, il suo apprendimento avviene attraverso l'esperienza, non l'insegnamento, e una volta acquisita, non può essere dimenticata; inoltre, essendo essa una virtù, non c'è eccellenza della saggezza.

Tuttavia proprio in virtù di questi suoi caratteri essa è dichiarata inferiore alla sapienza, e in questa valutazione è associata alla politica, che con la saggezza ha in comune il connotato della variabilità e l'oggetto (l'uomo) di natura inferiore a quello della sapienza (159).

La definizione della *phronêsis* a VI 5 (160) non utilizza solo gli argomenti derivati dagli oggetti di pertinenza e dalle prestazioni, come nel caso delle altre virtù dianoetiche, ma anche prove dialettiche derivate dalle *dóxai* e dai paradigmi. Infatti come prima mossa definitoria si trova il richiamo agli individui che comunemente vengono ritenuti *phrónimoi*: la capacità della corretta deliberazione su ciò che è buono e vantaggioso in vista della vita buona è la qualità che caratterizza l'uomo saggio. In coerenza con le premesse sopra indicate la deliberazione del saggio verterà su realtà variabili e avrà come finalità l'azione che è un fine in sé: in altre parole la saggezza non né scienza né arte, ma una "abitudine vera unita a ragionamento, rivolta all'azione, che ha per oggetti il bene e il male per l'uomo" (1140b4-6) (ripetuta a 1140b20-21), che è funzione della parte razionale dell'anima definita qui come "doxastica", attributo equivalente al *logistikón* di VI 2.

Il modello del *phrónimos* in modo un po'sorprendente (vd. Platone) è indicato in Pericle e negli individui della sua specie, capaci di percepire il bene per se stessi e per i loro concittadini. Quindi il paradigma del saggio, che all'inizio era confinato nel proprio "particulare", ora si allarga a comprendere la funzione politica in quanto causatrice di bene per tutti.

A VI 8 dopo un sommario riassunto dei tratti tipici della saggezza, considerata qui sotto il profilo della deliberazione, già enunciati a VI 5, sui quali si sostiene la formula che "chi delibera bene in assoluto è colui che ha di mira il migliore dei beni praticabili per l'uomo in base a un calcolo razionale", si passa ai campi di applicazione della *phronêsis*. Ma prima di questa rubrica Aristotele introduce un'ulteriore premessa sugli oggetti di pertinenza della *phronêsis* che risulta piuttosto sorprendente in quanto non compresa nei caratteri di questa virtù elencati fino a questo punto:

"La saggezza non riguarda solo gli universali, ma deve conoscere anche i particolari; infatti il suo fine è l'azione e l'azione verte sui particolari" (VI 8, 1141b7-9).

A questa affermazione segue una valutazione positiva degli *émpeiroi* i quali, pur senza conoscere i principi universali, sono in grado di giudicare correttamente nelle singole circostanze, per finire con una conclusione equilibrata che alla saggezza per dirigere l'azione serve la conoscenza sia degli universali sia dei particolari, con la riserva che la seconda è preferibile alla prima.

Il ragionamento non è sicuramente un modello di coerenza argomentativa, anche perché manca l'enunciazione dell'elemento che dovrebbe giustificare perché alla saggezza compete sia la conoscenza degli universali sia quella dei particolari. Infatti fino a questo punto trattando degli oggetti di pertinenza della *phrónêsis* Aristotele si è limitato a designare la categoria delle "cose che possono essere diversamente" e ha assunto come campo prioritario delle scelte razionali del *phrónimos* "i vantaggi particolari", salvo estenderlo anche all'ambito della polis quando il *phrónimos* coincida col politico; ma finora è stata del tutto assente dal discorso la dicotomia universale/particolare.

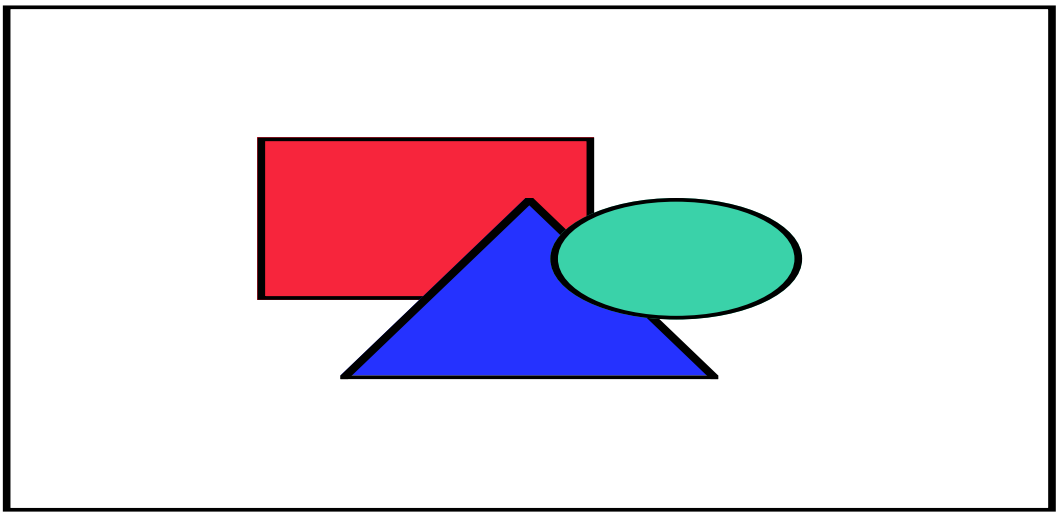
L'anello mancante dell'argomentazione si deduce dalla seconda parte dell'affermazione: la saggezza ha come fine l'azione e l'azione verte sui particolari, che altro non è se non un richiamo implicito, adattato al contesto della *phrónêsis*, di un principio enunciato altrove a proposito dei

"discorsi che riguardano le azioni":

"È necessario che ciò (sc. la virtù come medietà) sia detto non solo in generale, ma che si adatti anche ai casi particolari. Infatti nei discorsi che che riguardano le azioni, se quelli fatti in generale si applicano a un maggior numero di casi, quelli particolari sono più veri, perché le azioni riguardano i casi particolari, e ed è necessario essere in armonia con questi" (*EN* II 7, 1107a28-32).

Stabilita la prefereribilità dei particolari in quanto è di pertinenza della *phrónêsis*, Aristotele tuttavia concede subito che anche nell'ambito della saggezza vi sarà una forma "architettonica", cioè sovraordinata rispetto ad altre. Questa ammissione non giustificata né richiesta dal contesto, in quanto per ora si sta solo parlando degli oggetti della *phrónêsis*, è l'indizio che Aristotele si prepara ad analizzare la saggezza da un altro punto di vista rispetto a quello seguito fino a questo punto: finora infatti l'immagine della *phrónêsis* è risultata unitaria in base alla definizione di 1140b4-6, le differenze riguardavano solo gli ambiti di prestazione di questa virtù, il privato e il pubblico, ma il fine – il bene dell'uomo – restava unitario, anche se si distingueva quantitativamente (bene del singolo vs bene della comunità). L'indicazione di una specie "architettonica" della *phrónêsis* fa capire che ora Aristorele è pronto a classificare questa virtù – almeno per quanto riguarda l'ambito pubblico – non solo secondo un criterio di *prestazion*, ma anche di *strumenti* messi in opera. Inoltre l'uso dell'attributo "architettonica" fa immediatamente scattare un confronto con l'altro sapere definito nello stesso modo, la politica: il rapporto tra saggezza e politica è posto in termini di identità per quanto riguarda la disposizione abituale (*hexis*), ma di diversità per quanto riguarda l'essenza (*tò eînai*). L'affermazione tutt'altro che perspicua si può intendere nel senso che il fine del bene giustifica la comune disposizione abituale, mentre i diversi ambiti di applicazione (privato e pubblico per la *phrónêsis*, solo pubblico per la politica) ne differenziano l'essenza.

La classificazione delle forme di *phrónêsis* procede dall'ambito pubblico (*perì tên pólin*) a quello privato:



La *politikê* si occupa delle cose particolari ed in effetti è produttrice di deliberazioni in forma di decreto; la metafora dei "manovali" (*cheirotéchnai*) con cui vengono descritti coloro che si dedicano a questo tipo di attività politica, dichiara esplicitamente la sua subordinazione alla "saggezza legislativa", architettonica in quanto appunto dirige il "lavoro" degli altri; la distinzione poi della "politica" in "deliberativa" (*bouleutikê*) e "giudiziaria" (*dikastikê*) non fa altro che assumere come norma generale le due istituzioni fondamentali di ogni comunità politica greca.

Come si può vedere, Aristotele propone una chiara gerarchia delle forme di attività politica: al vertice l'attività legislativa, in basso l'attività dei *politeuómenoi* che si occupano delle deliberazioni particolari e dei giudizi. È ovvio che la *politiké* che qui occupa un ruolo subordinato rispetto alla "saggezza architettonica" non è la scienza architettonica di *EN* I, ma il genere di attività politica a cui è affidata in *EN* III l'applicazione della legge ai casi particolari.

Tuttavia tra la *phrónêsis* e la politica intesa come scienza architettonica corrono notevoli e sorprendenti analogie:

come nell'apprendimento della scienza politica, anche per la *phrónêsis* è fondamentale l'esperienza (1142 a 11 ss.): la "prova dell'apprendimento" è costruita in parallelo con quella della politica come scienza;

la *phrónêsis* è imperativa (*epitaktikê*) (1143a 8 s.);

la *phrónêsis* indaga sulle condizioni della felicità (1143b19-21);

la *phrónêsis* insegna a compiere le azioni sagge, non è pura conoscenza (1144a10-37);

la *phrónêsis* rispetto alla *sophía* dispone le condizioni della sua realizzazione, ma non comanda ad essa (1145a6-9): e su questo argomento l'analogia con la politica è espressamente dichiarata dallo stesso Aristotele: "sarebbe come dire che la politica comanda sugli dei, perché comanda su tutte le faccende nella città" (1145a 10 s.), dove non è facile decidere se la politica cui si fa riferimento debba identificarsi con quella di VI 8, comune nell'*hexis* con la *phrónêsis*, ma differente per essenza, o con la politica architettonica di I 1; probabilmente Aristotele non intendeva essere più preciso, ma si riferiva genericamente alla politica in quanto "tecnica di comando" (*epitaktikê*).

La questione che resta da risolvere di fronte all'immagine della *phrónêsis* nel suo impiego politico – e in particolare dunque con la sua forma "architettonica" – e quale sia il suo rapporto con la "politica architettonica" di *EN* I e quale sia il soggetto politico che la rappresenta.

Ora è notorio che ponendo questo problema si evoca almeno parzialmente la grande controversia sulla natura della *phrónêsis* aristotelica e il suo ruolo nella teoria politica (161). Ed è ovvio che essendo il nostro obiettivo molto più limitato e mirato alla tipologia del politico aristotelico, non ci corre l'obbligo di prendere posizione su questa mai risolta querelle. Ci limitiamo qui ad accennare ad alcune posizioni critiche che possono chiarire i termini del problema.

Berti (162) distingue nettamente tra scienza politica, che è una *epistêmê* teoretica identificabile con la "scienza architettonica" di *EN* I 1 (1990, 26), e *phrónêsis*, anche nella sua forma "architettonica", in quanto questa per Aristotele non si configura mai come "conoscenza dei fini", ma solo come "conoscenza dei mezzi" e in questo ambito esprime la sua vocazione eminentemente rivolta agli aspetti particolari della realtà; anche se conosce l'universale, essa si rivela in definitiva come "la capacità di applicare la regola generale al caso particolare" (163); di qui la sua esemplificazione col *phrónimos* nella versione sia privata che pubblica (Pericle), mentre i paradigmi della sapienza teoretica sono Anassagora e Talete, della filosofia pratica Socrate. Berti non dà nessun particolare rilievo alla *phrónêsis* nomotetica o architettonica, in quanto la sua dimostrazione tende soprattutto confutare la tesi che la *phrónêsis* possa identificarsi con la filosofia pratica o con la scienza politica tout-court.

Bodéüs, che a più riprese ha affrontato il problema (164), è sostanzialmente d'accordo con Berti sulla distinzione tra *phrónêsis* e filosofia politica, ma concede un ruolo speciale alla *phrónêsis nomothetiké* che si identifica con la "scienza" che deve possedere il legislatore per organizzare secondo i criteri stabiliti dalla filosofia politica lo stato; la "saggezza legislativa" è dunque

l'espressione più alta di quella politica di cui si parla in *EN* I, ed è un'operazione intellettuale in quanto non si mescola alla *phrónêsis* politica applicata al contingente.

Si intravvedono dunque in base a questa interpretazione della *phrónêsis* tre convitati intorno al tavolo della politica: a) il filosofo teorico che può "assistere" il legislatore con l'appoggio dei suoi *logoi* sui fini dell'uomo e dello stato, ma la cui presenza non è mai evocata direttamente; b) il politico legislatore che in base alla sua esperienza e alla conoscenza della teoria politica si dedica alla costruzione di una nuova legislazione o al miglioramento di una esistente; c) infine i *cheirotéchnai* della politica che dànno esecuzione pratica e contingente alle prescrizioni legislative del *nomothétês*. Questi tre livelli della politica, che possono ridursi a due se si considera l'attività legislativa un aspetto della politica applicata, come propone Bien (165), trovano conferma anche nell'analisi dell'epistemologia della "Politica", come ha dimostrato in un saggio molto importante W. Leszl (166).

10. *Passaggio alla "Politica" o come si diventa legislatori*

L'ultimo capitolo dell'*Etica Nicomachea* (*EN* X 10) dà compimento ad un tema più volte enunciato come opinione comune – il rapporto tra educazione e legislazione (167) – e al problema specifico con questo connesso anticipato a V 5, dove, dato per convenuto che l'educazione pubblica stabilita da leggi sia produttiva della "virtù totale", si rinviava ad altra occasione la soluzione del problema se anche l'educazione individuale (*hê kath'hékaston paideía*) rientrasse o meno nei compiti della politica (168). Ma posta la necessità della legislazione in vista dell'educazione alla virtù, alla fine dell'*Etica* finalmente Aristotele affronta anche l'argomento che finora era rimasto dissimulato dietro i doveri della scienza politica delegata ai legislatori o ai politici o alla legge: come si diventa legislatori?

Ma l'uscita allo scoperto della scienza politica avviene nel segno di uno scacco, in quanto viene dichiarata apertamente la sua insufficienza a rendere virtuoso qualsiasi individuo.

L'argomentazione di *EN* X 10 è costruita su tre blocchi ben scanditi da clausole di passaggio (169): a) insufficienza dei *logoi*, cioè della teoria, in vista dell'educazione alla virtù (1179a33-b31); b) educazione alla virtù e leggi (1179b31-80a32); c) come si diventa legislatori (1180a33-81b12). A queste tre parti segue come appendice il ben noto programma di un "corso di politica".

Riprendendo un argomento già usato in precedenza per qualificare come pratica l'indagine sulla politica (170), anche qui Aristotele ribadisce che nel campo dei *praktá* il fine non è tanto la teoria e la conoscenza, quanto l'esercizio della virtù, e questa affermazione sposta l'attenzione sull'insufficienza del solo *eidénai* in vista della sua acquisizione. È notevole che come introduzione all'argomento Aristotele citi un verso di Teognide (434) (171) che già Platone aveva richiamato nel *Menone* (95e6) per la questione dell'insegnabilità della virtù: in effetti vi è più di una ragione per credere che Aristotele imposti il problema "come possiamo diventare buoni" – o come si impara la virtù – secondo uno schema platonico in cui sono presenti echi sia del *Menone* sia delle *Leggi,* ma anche del *Protagora* (172).

La prova che i discorsi – cioè l'esposizione teorica dei problemi etici – sia insufficiente ad educare sta nell'impermeabilità della maggioranza (*hoì polloí*) all'insegnamento, che si rivela efficace solo sui giovani già predisposti per loro disposizione (naturale?) ad accettarlo (173); la gente comune risponde solo allo stimolo della paura della punizione (174). Subito dopo le

premesse negative sull'efficacia dei *logoi,* la questione "come si diventa buoni" viene affrontata in termini più generali a partire dalla *doxa* sui tre modi di realizzare questo fine - *phúsei*, *éthei*, *didachêi* – *doxa* nella quale Aristotele condensa uno dei temi più importanti del confronto tra Sofistica e Platone (175): le conclusioni sono le stesse a cui si arrivava attraverso il ragionamento induttivo, l'insegnamento ha efficacia solo per chi possiede già una predisposizione (*proupárchein*) (176) alla virtù.

La seconda sezione del ragionamento – educazione e legge – sostituisce all'effetto dei *logoi* provati come insufficienti la capacità delle leggi di conformare i caratteri alla virtù, secondo il principio già enunciato a *EN* V 5 che "la legge comanda di vivere secondo ogni tipo di virtù e vieta di vivere secondo ogni tipo di malvagità", talché "i fattori produttivi della virtù completa sono le prescrizioni legislative stabilite intorno all'educazione comunitaria" (1130b23-26) (177). A parte i richiami platonici in questa concezione pedagogica della legge nella doppia funzione di incitamento al bene e di repressione o deterrente delle cattive tendenze (178), i termini dell'alternativa all'interno di questo ragionamento sono i vantaggi relativi dell'educazione pubblica rispetto a quella privata. La preferenza data all'educazione pubblica, corroborata dall'esempio positivo di Sparta dichiarato superiore allo stile di educazione "ciclopico" delle altre città (e qui l'allusione è principalmente ad Atene (179)), si giustifica soprattutto in base alla natura coercitiva della legge (1180a20 s.: "la legge ha potenza costrittiva"), anche se non dimentica il suo contenuto razionale (*lógos apó tinos phronêseôs kaì noû*) (180) che presumibilmente avrà efficacia solo su chi sia disposto a vivere "secondo una certa ragione e un ordinamento retto dotato di forza" (1180a17-18) (181). L'educazione privata, fondata sull'autorità paterna, non ha la stessa efficacia, non avendo il potere coercitivo della legge: essa è una soluzione di ripiego, là ove manchi un'organizzazione pubblica dell'educazione (1180a30). La conclusione quindi della prima parte del ragionamento fonda la necessità di una legge statale che provveda all'educazione pubblica sulla constatazione dell'incapacità dell'educazione privata a indirizzare gli individui alla virtù, se non in misura limitata.

Tuttavia la carenza di efficacia dell'educazione privata viene riscattata dall'introduzione nella dinamica educativa del parametro della legge, la cui necessità è già stata stabilita. L'enunciato – espresso in forma di *doxa* dubitativa (1180a33s.: "da quanto di è detto parrebbe che ciascuno potrebbe ottenere soprattutto questo risultato (sc. educare nel privato) se diventasse *nomothetikós*" (182)) – introduce il fattore della legislazione che vien fatto operare sia a livello privato (ma è in privato che si conforma al pubblico) sia a livello pubblico. Dopo la premessa che le leggi valgono sia nella sfera dell'educazione pubblica sia in quella privata dove sono presenti sotto forma di *patrikoì lógoi*, che è indifferente se la legge sia scritta o non scritta, se l'educazione stabilita dalle leggi si rivolga a molti o a uno solo, l'argomentazione oscilla tra la preferenza per la "cura individuale" o per quella "collettiva": ma è ovvio che la soluzione dell'aporia non poteva che propendere per la "conoscenza universale", se la legislazione deve esprimersi come conoscenza scientifica e teorica (183), anche perché non poteva essere smentito il carattere universale della legge; tuttavia i vantaggi delle conoscenze particolari applicate alla "cura individuale" lasciano aperta la possibilità che anche nella scienza legislativa sia necessaria questa forma di conoscenza "empirica". La conclusione dunque di questa prima parte del ragionamento "come si diventa legislatori" colloca il "muoversi verso l'universale" (1180b22) in una posizione superiore rispetto alla conoscenza particolare, pur senza rinnegare anche a questa una validità (184). Di fronte all'alternativa "conoscenza particolare/conoscenza generale" in tema di legislazione ci ritroviamo in una situazione analoga a quella della *phrónêsis* di *EN* VI 8, dove dopo aver ammesso che si può agire saggiamente anche solo avendo conoscenze particolari, si dà il primato alla "saggezza architettonica", cioè legislativa, che non può agire che in termini generali.

Stabilito il genere di conoscenza necessaria al legislatore, e trattandosi,come è ormai evidente, di

una *téchnê* e di una *theôría* (185), l'ultimo – e più scottante – argomento da affrontare è quello della "fonte" (*póthen*) di questa conoscenza, una questione che risulta condizionata dalle premesse sulla forma di conoscenza necessaria al legislatore, che si possono riassumere nei due binomi "conoscenza particolare-conoscenza universale" e "esperienza-capacità di giudizio". Questa indagine alla scoperta di chi è in grado di trasmettere la "tecnica" della legislazione tra le attuali "capacità" e "professioni" ha un illustre precedente platonico, quello dell'esame dei "parenti prossimi" pretendenti alla "scienza regale" in *Politic.* 304a ss.: tuttavia con un radicale cambiamento nei criteri di esame, in quanto Platone procedeva a un confronto tra i titoli di ciascun "pretendente" (strategia, retorica sofistica, prerogativa giudiziaria) e quelli dell'"arte regale" per confutare via via i fondamenti delle false pretese alla scienza politica direttiva, mentre Aristotele esamina le "fonti", che o per opinione comune (politici) o per autoproclamazione (i Sofisti) si indicano come depositarie del sapere politico, dal punto di vista dei due criteri pertinenti alla "tecnica e teoria" legislativa, l'esperienza e l'oggetto della scienza legislativa.

Posti i due principi che nelle "altre scienze e facoltà" c'è identità tra chi le pratica e chi le insegna (esempi: la medicina e la pittura), e che la legislazione è parte della politica (186), ne dovrebbe derivare che le persone abilitate ad insegnarla sono o coloro che la praticano – i politici (*hoi politeuómenoi*) – o coloro che se ne proclamano maestri – i Sofisti. Ma per diverse ed in parte opposte ragioni entrambe le categorie sono dichiarate inadatte al compito.

I politici – e qui si tratta sicuramente dei politici "pratici", quelli cioè che esercitano la *phónêsis* politica di VI 8, divisa in "deliberativa" (*bouleutikê*) e "giudiziaria" (*dikastikê*), dato che la loro attività è connotata dai discorsi all'assemblea (*lógoi dêmêgorikoí*) e dai discorsi giudiziari (*lógoi dikanikoí*) (187) – sono inadatti perché la loro attività se pure è il risultato di una certa capacità e di esperienza, non ha parte della razionalità (*diánoia*): la prova che la loro sia solo una pratica empirica senza riflessione sta nell'incapacità di tradurre la loro esperienza in una forma teorica o di trasmetterla ad altri (188); il rimpianto di Aristotele che i politici abitualmente non si dedichino alla scrittura di trattati sulla loro "arte" (1181a3-5), rivela la mentalità "scolastica" del ricercatore di fonti dossografiche sulle singole discipline.

Tuttavia, coerentemente all'oscillazione tra conoscenza particolare (empirica) e conoscenza generale (teorica) con cui è introdotta l'argomentazione sulle fonti, Aristotele riconosce ai politici almeno il merito dell'esperienza, che è una delle due parti necessarie alla conoscenza scientifica della legislazione (1181a9-12).

La polemica contro i Sofisti è organizzata su due fronti: a) essi si proclamano "maestri" di politica, ma non la praticano, quindi la loro pretesa difetta di uno dei fattori su cui si regge una conoscenza completa della politica; b) il loro diritto ad insegnare la politica viene poi smentito dal fatto che essi non sanno neppure quale sia l'oggetto di questa scienza, infatti essi la identificano con la retorica o ad un livello ancora inferiore; per quanto poi riguarda la legislazione, essi la esauriscono semplicemente nella raccolta delle leggi esistenti considerate degne di approvazione.

Ora questa immagine dei falsi "pretendenti" all'insegnamento della politica comporta alcuni elementi che chiariscono a sufficienza qual è il bersaglio della polemica aristotelica: non certo la Sofistica storica, contro cui si batteva Platone, ma Isocrate. La frase "è più facile legiferare se uno ha raccolto le leggi considerate valide" (1181a15 s.) ripete quasi alla lettera un'espressione analoga dell'*Antidosis* isocratea (83), e il paragone tra politica e retorica riconduce ancora a quel contesto (*Antid.* 80) (189); inoltre la stessa scelta del verbo *epaggéllesthai* (1180b35, 81a12) per designare la pretesa all'insegnamento dei Sofisti suona quasi una parodia dello stile isocrateo che usa quello stesso verbo nei confronti dei suoi avversari sia sofisti sia "teorici" della morale (190). La polemica iniziata (forse) anni prima col *Protreptico* trova qui la sua conclusione (191): quella

che andava confutata era l'immagine di una scienza legislativa ridotta a pura routine di selezione e compilazione da un campionario di norme già note. Non che Aristotele rinneghi l'utilità delle raccolte di leggi e costituzioni - avrebbe rinnegato l'opera a cui lui stesso e la sua scuola stavano dedicandosi -, ma richiede che la selezione e l'uso del materiale raccolto sia presieduta da "intelligenza" (*súnesis*) e "retto giudizio" (*krînai orthôs*) (1181a16-20): e queste qualità possono sorgere solo in chi abbia esperienza degli oggetti in questione e abbia un "abito" a trattare di queste faccende (1181b7-12). Come non si diventa medici leggendo i manuali di medicina, così le raccolte di leggi saranno utili solo a chi ha già un'esperienza derivata da abitudine della loro applicazione ai casi particolari. Il ruolo dell'esperienza, che significa conoscenza delle circostanze particolari, e della conoscenza scientifica – richiamata nella capacità di *theôrêsai kaì krînai* di 1181b8 - nell'attività legislativa secondo l'esigenza aristotelica si colloca nello stesso orizzonte conoscitivo della *phónêsis* nella sua forma politica: perciò non pare azzardato concludere che il legislatore ideale qui prefigurato da Aristotele sia l'omologo dell'"ascoltatore ideale" di *EN* I 1 – istruito ed esperto sulle "azioni della vita" e ben educato alla virtù -, e del *phónimos* in veste di politico-legislatore di VI 8, che unisce la conoscenza del particolare e quella universale.

Conclude la rubrica "come si diventa legislatori" il controverso finale sul "programma" che dovrebbe portare a compimento "la filosofia delle cose umane" (*hê perì tà anthrôpina philosophía*) (1181b13 – 23). È noto che queste righe in cui Aristotele delinea una ricerca complessiva sulla *nomothesía* e sulla *politeía* sono state abitualmente intese come un rinvio alla *Politica* in uno stadio di elaborazione in cui esistevano già i libri II, V, VII-VIII (192); anzi secondo la celebre interpretazione di Jaeger in questo "programma" troveremmo la dichiarazione aristotelica della svolta dalla politica *more geometrico* ancora sotto l'influenza platonica al "nuovo corso empirico" attestato dai libri centrali della *Politica* (193). Si potrebbe discutere *ad nauseam* a quale stadio della *Politica* corrisponda questo programma (194), se Aristotele parli qui da "empirico" o da "tardo platonico" (195) o semplicemente da "accademico" (196): quel che ci preme capire è se c'è un legame tra questo programma e la sezione precedente, e, se c'è, di che genere.

L'analisi su chi può insegnare legislazione si conclude con un risultato negativo: le possibili fonti di questo sapere – politici e Sofisti – si sono rivelate inadeguate allo scopo; il programma di indagine è introdotto da un *oûn* che lo farebbe ritenere come la conclusione del ragionamento precedente, ma i *próteroi* menzionati come coloro che hanno lasciato inesplorato il campo della legislazione (1181b13 s.) difficilmente si possono identificare con i politici e i Sofisti: e infatti dietro quei "predecessori" si ravvisa comunemente Platone e l'affermazione che "essi avrebbero lasciato inesplorato il tema della legislazione" una critica non troppo velata alla *Repubblica* e alle *Leggi* (197). Ora se la condizione della scienza politica è una totale mancanza di "fonti" attendibili per la formazione del legislatore, è comprensibile la conclusione di Aristotele: "allora forse è meglio che noi stessi esaminiamo il problema della legislazione e in generale quello della *politeia*" (1181b14-15): ma ciò che segue non è presentato come il programma di studio del compiuto legislatore, bensì il completamento della "filosofia dell'uomo", una formula inedita nel vocabolario aristotelico, modellata sulla "filosofia delle cose divine" (*hê perì tà theîa philosophía*) di *Part.an.* I 5, 645a4. Ora che questa "filosofia delle cose umane" si debba intendere in termini generali come "l'enterprise de tous ceux qui se sont efforcés de diriger, par leur pensée, le devenir humain", come l'ha interpretata Bodéüs (198), appare poco convincente, mentre sembra più probabile che, proprio in quanto conclusione del ragionamento dell'inadeguatezza dei politici e dei Sofisti, nonché dei "predecessori", a dare risposte utili al problema della legislazione, il programma delineato sia la risposta aristotelica alla necessità di una formazione scientifica del legislatore: che poi questo progetto corrisponda o meno all'attuale *Politica* e che sia una previsione post factum in quanto le parti qui annunciate già esistevano, è indifferente, almeno dal punto di vista delle intenzioni di Aristotele nel prendere questo

impegno.

11. *Epilogo (provvisorio)*

Percorrendo l'itinerario che va dal *Protreptico* al finale dell'*Etica Nicomachea* si presentano dunque varie raffigurazioni del politico: dal filosofo che si dedica alla legislazione dell'opera "giovanile" fino al compiuto legislatore di *EN* X 10 che deve essere in grado di realizzare i fini della "politica architettonica" per l'educazione alla virtù dei cittadini e per assicurare loro la felicità compatibile con l'esercizio della virtù etica. La figura dunque di spicco come referente della scienza politica è il legislatore, mentre la presenza dei "politici" o è l'esemplificazione di una vita pratica orientata a beni di secondo ordine o è relegata al ruolo di "manovalanza" nell'applicazione contingente delle prescrizioni generali imposte dalla legge, ruolo che tuttavia per la sua vocazione pratica particolare è un necessario correttivo dell'universalità della legge. In ogni caso sempre di apparati legislativi si parla, mai di costruzione o di interventi su organismi politici o *politeîai*, di cui si parla non a caso solo nel programma finale di *EN* che segna appunto il passaggio allo studio non solo dei *nómoi* adatti a ciasuna costituzione, ma delle costituzioni stesse.

Questo ruolo privilegiato assegnato al legislatore nell'*EN* non né casuale né una *reductio* illecita del politico al legislatore: esso è perfettamente coerente col piano dell'opera che studia i modi di indirizzare gli individui – e i cittadini in particolare – sulla via della virtù per arrivare alla felicità. In questa prospettiva la legge è lo strumento primario per l'educazione collettiva e pertanto il legislatore è l'esecutore di questo mandato della "politica architettonica". Il problema del rapporto del legislatore con la comunità politica diretta dalle sue leggi, anche se adombrato nelle articolazioni della *phrónêsis* politica e nella teoria dell'*epieíkeia*, non è esplicitamente discusso, anche perché ad Aristotele interessa per ora solo la funzione della legge in vista dell'educazione alla virtù, non l'organizzazione della città in vista dello stesso fine, che sarà invece il tema della *Politica* (199). In *EN* si determinano soltanto le condizioni e le finalità generali dell'opera del legislatore: il *nomothétês* all'opera lo si vedrà nella *Politica* e in particolare nella costruzione etica della città perfetta di *Polit*. VII-VIII, ma nella *Politica* il suo non è un ruolo esclusivo, al suo fianco si trova il politico nella doppia facies di rappresentante o di promotore di un regime degenerato – il politico sulla scena della città storica, in particolare democratica – e di tecnico esperto della scienza politica che ricerca i mezzi più adatti alla conservazione dei regimi esistenti o alla costruzione di una costituzione che, senza essere la migliore, è tuttavia la preferibile nelle condizioni storiche determinate. È significativo a questo proposito che nella *Politica* là dove Aristotele indica i campi di applicazione della scienza politica (IV 1, 1288b21-89a8), il discorso sia rivolto sia all'*agathòs nomothétês* sia al "vero politico" (*ho hôs alêthôs politikós*): ma dove indica tra i compiti della politica quello di "venire in soccorso (*boêtheîn*) delle costituzioni esistenti (1289a6-7), il legislatore scompare per lasciare il posto al politico. Solo un'analisi del ruolo di questa figura nella *Politica* permetterà di individuare i tratti di questo terapeuta di situazioni politiche contingenti: ma questo sarà impegno di una futura ricerca.

Note

(1) Per le tracce del dialogo *Politikos (*Diog. L., V, 22, 4) in due libri vd. più avanti pp.16 ss. back

(2) Vegetti (1989), p.159. back

(3) Cfr. Schütrumpf (1980), pp.26 s. back

(4) Vd. *Polit.* III 6, 1278b8-11, 7, 1279a25-28, 1, 1275b17-19; cfr. Johnson (1990), pp.125 ss. back

(5) Sulla tipologia del politico in età pre e post-periclea vd. in part. Connor (1971), pp.108 ss.: *prostátês tou dêmou* ha buone probabilità di essere introdotto già in età periclea (vd. Hdt. 3, 82, 4; Meiggs-Lewis, n.20, 34, dalla Locride Opuntia, 500-475 a.C., non ha ancora significato politico di"leader del popolo"); *rhêtôr* compare come sicura restituzione nel decreto per la colonia di Brea (ca.445 a.C.: IG I3 46, 21 [= Meiggs-Lewis, n.49, 21]) e diventa di uso comune dal 425 in poi (Aristoph. *Acharn.* 38, 680 [ma nell'ambito giudiziario]; *Eq.* 60; Eupol.fr.7, 1 [*Demoi*];94, 3, 6;96, 1 K.; Trasimaco fr.1 [85 DK B1, p.323, 12]); sulla sua possibile diffusione a partire dalla metà del V sec. vd. Piccirilli (1988), p.5; nel IV sec. - specie negli oratori diventa il termine tecnico per indicare il politico; *dêmagôghía* è attestata a partire dal 424 (Aristoph.*Eq*. 191, 217in senso neutro, e *Ranae* 419; dalla formula *Kléôn ho Kleainétou*, *anêr dêmagôgós* di Tucidide IV, 21, 3 si potrebbe dedurre che questo termine entri nell'uso in epoca post-periclea. Anche se le connotazioni negative del termine *dêmagôgós* sono nettamente prevalenti, non mancano casi di uso neutro o positivo sia negli oratori (vd.p.e. Lys., *In Epicr*. 10, 2; Isocr., *Hel*. 37;*Ad Nicocl*. 16; *De Pace* 126 (Pericle);133; *Ant*. 234 (Pericle);Aeschn., *In Ctes*. 78;Dem., *In Arist*. II, 4;Hyper., *In Dem*. fr.4, 26;5, 22 Jensen) sia nello stesso Aristotele (p.e. *AP* 28, 2). Sul ruolo e la raffigurazione del "demagogo"nell'Atene del V e IV sec. vd. in part. Lossau (1969), pp.83-8; De Ste.Croix (1972), pp.359 s.; Finley (1974), pp.1-25; Zoepffel (1974), pp.69-90; Canfora (1993), pp.9-20. L'aggettivo *politikós* sostantivato maschile per designare il politico non viene impiegato prima di Platone e anche nel IV sec. esso è proprio solo del linguaggio tecnico filosofico: tra gli oratori unica eccezione è Aeschn. *De fals.leg.* 184 in cui la chiamata in causa di *hoì politikói kaì sôphrones ándres* - contrapposti a *stratêgoí* - è un chiaro omaggio ad Eubulo; neppure negli stessi retori politici (Isocrate, Anassimene di Lampsaco) l'aggettivo compare mai in questa accezione. Per la identificazione e la terminologia del politico vd. in part. i lavori di Hansen (1981), pp.368-70; (1983), pp.33-55; (1983bis), pp.151-80; (1984), pp.123-155; (1991), pp.266 ss. back

(6) Sul ruolo del *boulómenos* come fonte dell'iniziativa politica e giudiziaria vd. in part. Hansen (1981). back

(7) Cfr. Jones (1978[3)], p. 126; Finley (1974), p.4; Sinclair (1988), p.37; Hansen (1991)., pp.225 ss. back

(8) Davies (1984[2]). back

(9) Per l'uso evergetico della *turannikê ousía* di Cimone vd. Arist., *AP* 27, 3; Theop. 115 F 89, su cui Connor (1963), pp.107-114; Rhodes (1981), pp.338 ss.; Finley (1985), pp.60 s.; Ferretto (1984), pp.25 ss. back

(10) Connor (1971), pp.9 ss.; Davies (1984[2)], pp.88 ss. back

(11) Cfr. Hignett (19623), p.263; d'altra parte è giusta anche l'osservazione di Ehrenberg (1950), p.528 n.1 (= 1965, p.278 n.1) che la funzione del *prostátês tou dêmou* si sviluppò con la carica rinnovabile della strategia. Non va infatti sottovalutato il "contributo" dell'"abilità militare e dei successi" al "prestigio e alla potenza" politica (Connor [1971], p.145), almeno fino all'età di

Pericle. back

(12) La prima strategia sicura di Pericle è quella del 455/4 o 454/3 in occasione della spedizione contro Sicione (Thuc.I, 111, 2: cfr. Fornara [1971], p.46); Plutarco, *Per.*, 10, 2 attesta la sua partecipazione alla battaglia di Tanagra (457), ma non dice in quale veste (in qualità di stratego secondo Gomme, *HCT*, I, p.387, e Sealey [1967], p.68; dubitativamente Develin [1989], p.76), ma proprio dalla testimonianza plutarchea si deduce che già a quest'epoca Pericle si era costruito un seguito politico: sono infatti *hoì phíloi toû Perikléous* ad allontanare Cimone dal campo di battaglia. La spedizione di Pericle oltre le isole Chelidonie (Plut., *Cimon*, 13, 4 > Callistene 124 F 16) è probabilmente da porsi in epoca posteriore (440 ca.: cfr. Thuc.I, 116, 3, su cui J.P.Rhodes, in *CAH V 2*, 1992, p.46; cfr. Fornara [1971], p.46 n.24; *contra* Meiggs [19753], pp.79 e n.1, 91 [strategia alla fine degli anni '60], e Piccirilli [1988], pp.17-19 [strategia di Pericle nell'anno 467/6]). Per l'incertezza della data cfr. Develin (1989), p.71. back

(13) Le due illustrazioni più perfette di ciò che i Greci intendevano per *cháris* risalgono l'una all'*Odissea* (VIII, 170-175), l'altra ad Esiodo, *Theog*. 80-93; *cháris* opposta a *phóbos* in Thuc.I, 9, 3; sul concetto in generale vd. Meier (1989), in part.pp.49 ss. back

(14) Hignett (1962[3]), pp.243 ss.; Rhodes (1972), pp.43 ss. back

(15) Hignett (1962[3],) p.263; Hansen (1975). back

(16) Per la caratterizzazione della nuova classe politica vd. in part.Connor (1971), pp.66 ss.; per il mutamento della base economica Davies (1984[2]), pp.68 ss., 114 ss. Per la questione dell'esperienza amministrativa soprattutto in campo economico vd. le opposte interpretazioni di Andrewes (1962), p.83 e Thompson (1981), pp.153-59. back

(17) Cfr. Connor (1971), p.146. back

(18) La strategia di Iperbolo è fondata sulla dubbia allusione di Aristoph. *Eq.* 1313 e scholia Aristoph.*Ach.* 846, *Pax* 1319. In effetti Davies, *APF*, p.517, non la menziona affatto; dubitativi Connor (1971), p.146, Baldwin (1971), p.152, Brun (1987), pp.188-90, mentre propendono ad accettarla Camon (1963), pp.46-48 e Develin (1989), p.130, sopravvalutando lo *stratêgôn* di Aristoph. *Eq.* 1313. Anche la notizia dello schol. Aristoph.*Ran*. 679 sulla strategia di Cleofonte (406/5 o 405/4) è di dubbio valore in quanto potrebbe essere un autoschediasmo sulla base di Lys., *In Agor*., 12. Cfr. Lewis (1961), p.123; Fornara (1971), p.70;; Develin (1989), p.187; gli otto ostraka rinvenuti nell'Agorà col nome di Cleofonte (vd. Lang [1990], pp.90 s.) non dimostrano altro se non la sua posizione di rilievo già nel 417.Va tuttavia ricordato che il padre di Cleofonte, Kleippides, è menzionato come stratego nel 428 da Thuc.III, 3, 2. back

(19) Sulla rappresentazione di Cleone nelle fonti - di solito ostili - vd. Dorey (1956), pp.132-9; Paladini (1958), pp.48-73; Woodhead (1960), pp.289-317; Bourriot (1982), pp.404-35. back

(20) Vd. Jones (1978[3]), pp.128 ss.; Sinclair (1988), pp.45 ss., 136 ss. back

(21) Su questo tema vd. in part. gli articoli sopra citati di Hansen (1983), (1983bis), (1984). back

(22) I *politeuómenoi* costituiscono una classe opposta al resto del demos, da loro sfruttato, in Dem., *Olynth.III*, 31; Hyper., *In Euxen*., 29-30 attesta una *eisangelía* contro i retori "che fanno discorsi contrari agli interessi migliori del demos, in cambio di denaro"; nella stessa orazione (l.c.) oppone nettamente la condizione del privato cittadino (*idiôtês*) a quella "ufficiale" del *rhêtôr*; [Dem.], *In Timoth*., 67 parla di accusa per aver ingannato il popolo; Dinarch., *In Dem*., 72 ricorda una *dokimasía tôn rhêtórôn* nella quale i retori dovevano esibire gli stessi requisiti degli strateghi, ma secondo l'opinione diffusa (vd.Jones [1978[3]] p.138; Sinclair [1988], p.160) essa era

abitualmente disattesa. back

(23) Cfr. Jones (1978[3]), pp.132 s.; Sinclair (1988), pp.211 ss.; secondo Connor (1971), pp.124 s. l'esigenza dell'"indispensabile esperto" si avverte già nell'età di Cleone. Ma su ciò vd. le osservazioni di Thompson (1981). La specializzazione "economica" dei *politeuómenoi* è riconosciuta anche da Arist. *Polit.* I 12, 1259a35. back

(24) Cfr. Arist., *AP*, 43, 4-5. back

(25) Cfr. p.e. Anaxim., *Rhet*. 2, 13 ss.; Arist., *Rh.*, I 4, 1359b21 ss. back

(26) Cfr. Hyper., *In Euxen.*, 29 (legge dell'*eisangelía* contro i *rhêtores*); Anaxim., *Rhet*., 11; l'accusa più diffusa contro i *rhêtores* o i *politeuómenoi* in genere è di non tenere in conto l'utile della città (ex.gr. Dem., *Olynth.III*, 26: i "politici di un tempo" non pensavano ad arricchirsi in proprio, ma *tò koinòn aúxein*). back

(27) Cfr. Sinclair (1988), pp.169 ss.; sui processi agli uomini politici del IV sec. vd. in part. Cloché (1960), pp.80-95, e Hansen (1975), *passim*. back

(28) Vd.Weber (19734), pp.56 ss. back

(29) Per il IV sec. vd. in part. Hansen (1984). back

(30) Cfr. in part. Perlman (1963), pp.327-55 e (1967), pp.161-76. back

(31) *Gorg.* 503b-c, 515-16; *Meno*, 93-94. Per le critiche tradizionali alla democrazia vd. Jones (1978[3]), pp.41 ss.; Raaflaub (1989), pp.33-70. back

(32) *Resp.* 463; 547b; 551. back

(33) In generale sul giudizio di Platone riguardo alla democrazia vd. Maurer (1970). back

(34) Sul tema il rinvio d'obbligo è a Cambiano (1971). back

(35) Accolgo questo suggerimento dall'interessante lavoro di Accattino (1995), pp. 203 -212. back

(36) È noto che nel *Politico* in un primo momento la politica è assimilata alle "arti della misura" (283-285: su questo paradigma vd. in part. Krämer (1967[2]), pp. 158 ss.) e solo nel finale è identificata con la "scienza direttiva" che presiede alle competenze specifiche e ne delimita gli ambiti di praticabilità, ma soprattutto rispetto alle tecniche subordinate (strategia, retorica, giudiziaria) detiene il "potere di iniziativa e di decisione" (305 d: cfr. su ciò Accattino [1995], p. 208 s.). back

(37) Sul tema del dovere/diritto del "filosofo" a governare vd. in part.Cambiano (1988), pp.43-56. back

(38) Vd. in part. la tirata contro i retori di *Pax,* 4-14 e il confronto tra antichi e nuovi politici in *Areop*., 24 ss. Sulle critiche, ispirate ad un atteggiamento fondamentalmente aristocratico di disprezzo della massa, a quella che egli efficacemente definisce *dunasteía epì toû bêmatos* vd. Pöhlmann (1913), pp.10 ss.; cfr. anche Cloché (1963), pp.76 ss.; Bringmann (1965), pp.58 ss. back

(39) *Pax*, 4. La critica era già tradizionale: cfr. Eupoli, fr. 384 K.-A. (forse dai *Dêmoi*), e *Poleis*, fr.219 K.-A. back

(40) *Areop.*, 17 ss.; cfr. *Paneg.*, 75 ss.: sull'ideologia teramenista della *pátrios politeía*, condivisa da Isocrate, molto è stato scritto: vd. in part. Fuks (1953); Cecchin (1969); Finley (1981), pp.38 ss.; Mossé (1978), pp. 81-89; sull'interpretazione isocratea di questa posizione vd., oltre Pöhlmann (1913), pp.109 ss., Mathieu (1966^2), pp.126 ss.; Jaeger (1940), pp.440 ss.; Cloché (1963), pp.83 ss.; Bringmann (1965), pp.75 ss.; Baynes (1960), pp.158 ss. (sulla linea di Pöhlmann). back

(41) La formula *hoi tên scholên ághein dunámenoi kaì bíon hikanòn kektêmênoi* si trova in *Areop.*, 26, *Ant*. 304; in *Areop*, 45 ritorna solo la seconda parte, in *Ant*., 39 la prima; sull'uso di *scholê* come indice sociale in Isocrate cfr. L.Bertelli, *La scholé aristotelica tra norma e prassi empirica*, "A.I.O.N.", 6, 1984, pp.102 s. back

(42) Nonostante il frequente appello alla *philosophía* come scopo ultimo del proprio insegnamento (55 menzioni nel *corpus*), il massimo sforzo definitorio dei suoi contenuti non supera mai la soglia della genericità di *Ant.* 183 in cui si rivela che la conoscenza teorica fondamentale trasmessa ai loro discepoli dai "maestri di filosofia" - cioè Isocrate stesso - consiste nelle *idéai tôn lógôn*, che, comunque le si voglia intendere, non sono altro che le "forme del discorso" adattabili alle diverse circostanze, come già indicato esplicitamente da Isocrate nel discorso programmatico *Contro i Sofisti* (16). Ovviamente le *idéai* isocratee non hanno nulla a che fare con quelle platoniche: esse hanno piuttosto la stessa natura empirica degli *eidê* ippocratici (cfr.[Hipp.] *Ant. Med.*, 15; 19; 24; vd. Festugière [1948], pp.50 ss.; Diller [1952], p.404). Nonostante gli intelligenti sforzi di Mikkola (1954) e di Eucken (1983) di dare consistenza concettuale a questo concetto di *philosophía* isocrateo, la sua natura resta limitata alla cultura retorica. back

(43) Anche questa è una parola-chiave del linguaggio isocrateo (153 volte nel *corpus*, compreso lo spurio *Ad Demonicum*): ma non è meglio precisata di *philosophía*; in termini negativi essa risulta *non insegnabile* e dipendente da una tendenza naturale del soggetto (*In soph.* 21 e altrove), in termini "positivi" essa viene definita come la *virtù su cui c'è generale consenso (Ant.*, 84) e il suo contenuto è deducibile dall'associazione con altre virtù particolari (giustizia, temperanza, santità etc.: per la panoplia vd. Mikkola[1954], pp.135 ss.). back

(44) *Ant*., 272 ss.: Isocrate fa largo uso del "principio di autorità" in base al quale sono persuasive le argomentazioni presentate da chi possiede più prestigio (*Ant*., 278). back

(45) Sul duplice statuto di *dóxa* come "opinione" e come "credito", che interagiscono tra di loro nel momento del discorso, vd. in part. Eucken (1983), pp.32 ss. back

(46) *Ant*., 261-69, celebre luogo antiplatonico (ma non solo, in quanto Isocrate se la prende anche con le teorie degli "antichi sofisti" fino a Gorgia: 268); cfr. Eucken (1983), pp.56 ss. back

(47) *In soph*., 21; *Ant*., 274. back

(48) *Ant*., 83. back

(49) *Areop*., 40. back

(50) *Ant*., ibid.:adattamento dell'argomento "cleoniano" che è meglio una legge mediocre, ma applicata, che una legge sofisticata, ma inapplicata (Thuc., III, 37, 3). back

(51) Vd. la serie in *Ant.*, 230 ss. back

(52) *Pax,* 54 s. back

(53) Per la definizione vd. Arist. *A.P.* 42, 1: sul valore cronologico di questa definizione cfr. Day

- Chambers (1962), pp.188 s. e Bertelli (1993), pp.60 ss. back

(54) Vd. decreto di Tisameno (403 a.C.) in And. *De Myst*. (I), 83-84 e e legge anonima ibid. 87; vd. commento di MacDowell (1962), pp. 121 ss., 196 ss.; sul problema della codificazione e della *nomothesía* molto si è scritto negli ultimi anni: vd. ora Rhodes (1988) e (1991); Robertson (1990); per una presentazione complessiva del problema vd. ora anche Ostwald (1986), pp.412 ss., 497 ss.; Hansen (1978), (1979), (1985) e (1987), pp.94 ss. back

(55) Cfr. Bertelli (1993), pp.77 ss. back

(56) Vd. *EN* V, 10, 1134b23 ss.; 14, 1137b20 ss.; VI, 8, 1141b23 ss. back

(57) Cfr. in part. Hansen (1979). back

(58) Su questo retroterra letterario nell'immagine aristotelica del demagogo vd. in part. Zoepffel (1974), pp.76 ss. back

(59) Sugli effettivi poteri dell'ecclesia nel IV sec. vd. ora la lucida esposizione di Hansen (1987), pp.94 ss.; un quadro d'insieme molto persuasivo si trova anche in Sinclair (1988), pp.77 ss. back

(60) Per i quattro (o cinque) tipi di democrazia vd. *Polit*. IV 4; 6, 1292b23-93a11; VI 4; soltanto nel tipo estremo di democrazia il potere del demos, espresso attraverso l'ecclesia, è assoluto al di là della "sovranità" della legge. È doveroso tuttavia sottolineare che "il quarto tipo, la democrazia 'estrema', è essenzialmente un'astrazione ideale", così come gli altri tipi rispondono più a "considerazioni teoretiche che storiche" (Mulgan[1977], p.75). Per il tentativo - non riuscito - di far coincidere i quattro (o cinque) tipi con altrettante situazioni storiche Day – Chambers (1962), pp.66 ss. back

(61) *Ath. Pol.* 41, 2-3. back

(62) Vd. *Ath.Pol.* 41, 3 e Rhodes (1981), pp.492 s.; su Agirrio di Collito vd. Davies, *APF*, pp.278 s.; su Eraclide di Clazomene, soprannominato "il Re", vd. Kahrstedt (1912), coll.457 s. back

(63) Vd. *Resp*. VIII, 562d1. back

(64) Nonostante non sia accettabile la loro critica alla "riforma efialtica", Day - Chambers (1962), pp.134 ss., sottolineano giustamente la continuità dal punto di vista aristotelico tra la democrazia del 462 e quella "restaurata" dopo il 404, anche se si può dubitare che vi sia una corrispondenza speculare tra IV democrazia della *Politica* - che è un "idealtipo" - e la storia della democrazia dal 462 alla "costituzione attuale". back

(65) Su questo aspetto vd. Bertelli (1993), pp.80 ss.; sul giudizio aristotelico della democrazia ateniese vd. anche Strauss (1991), pp. 212- 233. back

(66) Diog. L., V, 22, 4. back

(67) Cic. *de fin.* V, 4, 11 (= Testimonia 1 Ross): *cumque uterque* (scil. *Aristoteles et Theophrastus) eorum docuisset qualem in re publica principem <esse> conveniret.*.; vd. ora anche l'edizione a cura di Laurenti (1987), t.I, testimonia 1 (p.302); Cic. *ad Quint.fr.*, 3, 5, 1 (= fr.1 Ross = fr.1 Laurenti): *hi libri (*scil. *de re publica*) *cum in Tusculano mihi legerentur audiente Sallustio, admonitus sum ab illo multo maiore auctoritate illis de rebus dici posse, si ipse loquerer de re publica, praesertim cum essem non Heraclides Ponticus sed consularis et is qui in maximis versatus in re publica rebus essem. Quae tam antiquis hominibus attribuerem, ea visum*

iri ficta esse..Aristotelem denique quae de re publica et praestanti viro scribat ipsum loqui. Sulla base di quest'ultima testimonianza ciceroniana pare fondata l'ipotesi di Stark (19722), p.19, riproposta sostanzialmente da Laurenti (1987), pp.319 s., che il *Politico* aristotelico comprendesse sia una teoria dello stato (probabilmente ideale) sia la rappresentazione dell'uomo politico in esso operante; molto di più tuttavia non si può ricavare. Per una diversa interpretazione (*de republica* come riferimento al *perì dikaiosúnês*) vd. Jaeger (1935), p.37, nn.1 e 2. back

(68) Syrian. *in Metaph.* 168, 33-35 (= fr.2 Ross = fr.2 Laurenti): *pántôn gàr akribéstaton métron tagathón estin*. La frase è stata intesa in due sensi diversi: "il bene è la misura più esatta fra tutte" (Jaeger [1935], p.113) o "per ogni cosa il bene è misura esattissima" (Stark [1972^2], p.46); pur riconoscendo che l'interpretazione dello Stark è probabilmente la più corretta, tuttavia sia la deduzione di un "ideale di un'etica geometrica" sullo stile del tardo Platone, avanzata da Jaeger, sia quella di una "metafisica pratica" fondata su un concetto di misura ispirato al *Politico* e al *Filebo* platonici, proposta dallo Stark (pp.38 ss; cfr. anche Krämer [1967^2], p.351 n.194), da questa semplice citazione slegata dal contesto (vd. su ciò le giuste osservazioni di Düring (1976), p.539) mi sembrano eccessive. Sulla questione vd. il bilancio equilibrato di Berti (1962), pp.447 s.; Laurenti (1987), pp.331 ss. propende per una relazione tra il concetto di "bene" del *Politico* e quello presentato nel *Perì tagathoû*. back

(69) Vd. Jaeger (1935), pp.113 s., giudizio sostanzialmente riproposto da Krämer (1967^2), p.225 e n.160. back

(70) Vd. Moraux (1957). Nei capitoli di *Polit.* III, 4-5 il cui tema sono le virtù specifiche dell'*archôn* non compaiono citazioni ad opere essoteriche o anteriori; il sistema di *Selbszitate* di *Polit.* III riguarda solo il problema delle diverse forme di *archê* nei cc.6-7, su cui vd. in part. Moraux (1957), pp.22 ss., e due rinvii alla teoria della giustizia nelle opere etiche (9, 1280a18; 12, 1282b19), identificabili allo stato attuale con *EN* V, 6, ma che potrebbero appartenere anche a *EE* IV (vd. Dirlmeier [1962], pp.114 s.); cfr. Braun (1965), pp.88, 127 e n.292. back

(71) Vd.sopra p.11. back

(72) *Ant.* 84. Per la polemica antiplatonica, oltre il già citato Eucken (1983), ancora utili Dümmler (1890=1901), pp.79-139 e Gomperz (1905) e (1906). back

(73) *Ant.* 81. Che l'indicazione *hoi nómous títhentes kaì gráphontes* possa alludere al Platone della *Repubblica* e delle *Leggi*, in corso di redazione, riteneva Mühll (1941), p.262, raccogliendo ed estendendo una suggestione di Dümmler (1890=1901), p.94: in realtà il riferimento alle leggi e all'attività del *tithénai nómous* qui è più generale, come si può arguire dall'introduzione dell'argomentazione al c.79 e dall'accenno alle condizioni originarie della società in c.82; l'attività legislativa va intesa in senso più estensivo della sola "Ideal-Gesetzgebung" (Dümmler); la situazione appare cioè ben diversa da quella del *Filippo* del 346 dove (c.12) Isocrate critica i *nómoi* e le *politeîai* "redatti dai sofisti" (*hupò tôn sophistôn gegramménai*), qui sì con chiara allusione alle "costituzioni" teoriche platoniche (cfr.Gomperz [1906], p.16). back

(74) *Ant.* 82-83. Per la risonanza polemica di questi due capitoli isocratei in *EN* X 10 vd. più avanti. back

(75) Già Dümmler (1889), p.65 n.1, e (1894 = 1901), p.447 n.1, supponeva una qualche relazione tra l'*Antidosis* isocratea e il *Protreptico* aristotelico, nel senso che quella era la risposta ad attacchi da parte del giovane filosofo accademico; anche Gomperz (1906), p.15 riteneva il discorso isocrateo una difesa contro *Angriffe* aristotelici; nell'interpretazione di Jaeger (1935), pp.74 ss., il *Protreptico* era uno "scritto di propaganda per la scuola platonica" a cui gli Isocratei

avrebbero risposto con l'*Ad Demonicum* (cfr. già Wendland [1905], pp.92 ss.). Su queste basi Mühll (1941), pp.259 ss., cercava di provare che il *Protreptico* era anteriore all'*Antidosis,* mentre la risposta aristotelica a questo discorso si troverebbe in *EN* X 10; Einarson (1936), al contrario, aveva sottolineato i puntuali riscontri tra *Protrept.* e *Ant*. per arrivare alla conclusione contraria dell'anteriorità del discorso isocrateo; alla teoria di v.d.Mühll aderivano Stark (1972[2]), pp.22 s., e in un primo tempo anche Düring (1954), p.147 n.2, (1955), p.85, (1956), p.116, il quale tuttavia in (1961), pp.33-35, e (1976), pp.459 s., riconosceva la fondatezza degli argomenti di Einarson; vd. anche Berti (1962), pp.522 s. back

(76) Fr.13 W. (=B51 D.) = Iambl. *Protr.* 10, p.56, 4-12 Pist. back

(77) Fr.4 W. (=B8 D.) = Iambl. *Protr.* 5, p.37, 9-11 Pist. Per l'interpretazione testuale di questo frammento vd. Düring (1961), pp.179 ss. back

(78) Così Stark (1972[2]), p.12; ma vd. già Gadamer (1928), pp.143 s.; cfr. inoltre Berti (1962) pp.486 s. back

(79) Vd. Einarson (1936), p.266 n.19; Düring (1954), p.157 (ma identità [1961], p.218). back

(80) Vd. Viano (1959), p.315. back

(81) Fr.13 W. (=B46 D.) = Iambl. *Protr*. 10, 54, 10-13 Pist.: *Allà mên hóti ge kaì ôpheleías tàs megístas hêmîn pròs tòn anthpôpinon bíon paréchetai hê theôrêtikê phrónêsis.* back

(82) Ibid. = Iambl. *Protr.* 10, 54, 16-18: *houtô kaì toùs agathoùs nomothétas empeírous eînai deî tês phúseôs*. back

(83) Le due linee argomentative adottate da Aristotele per la difesa della filosofia tendono a dimostrare che: 1) la filosofia teoretica è un bene in sé e non ha bisogno di essere giustificato in base alla sua utilità (fr.12 W. = B42-44 D.: vd. conclusione di B45 D.) in risposta alle critiche isocratee centrate sul tema dell'utilità (vd. Berti [1962], pp.519 ss.); 2) la filosofia teoretica o *phónêsis* ha una funzione direttiva anche nella vita pratica e nella vita politica, tema annunciato in fr.4 W. = B8-9 D., a cui va aggiunto B7 assente in W.; quest'ultima linea argomentativa, se per un verso era imposta dalla destinazione dell'opera a un principe come Temisone di Cipro, per altro si giustifica come seconda linea di difesa contro gli attacchi di Isocrate con la duplice finalità di: a) mettere in evidenza la "prestazione pratica" della filosofia; b) riconoscere un fondamento scientifico-filosofico all'attività del politico. back

(84) Per l'analisi dei luoghi platonici paralleli vd. in part. Düring (1960), pp. 42 ss.; (1961), pp.212 ss. back

(85) Fr. 13 W. (= B 46 D.) = Iambl. *Protr*. 10, 54, 12-22. back

(86) *Ant*. 181-82. back

(87) *Ant*. 184-85. back

(88) Aristotele impiega qui uno strumento argomentativo a lui consueto, *tò parádeigma tò perì tôn technôn (*vd. *Polit*. II 8, 1269 a19, cfr. III 16, 1289 a32 s.; ex. gr.: *EN* II 1, 1103a32; V 8, 1133 a 14), combinato con il luogo "a minore vel a maiore", su cui vd. *Topic.* II 10, 114 b 36 ss., 11, 115a25 ss.; V 8, e *Rh*. II 23, 1397 b 12 ss. back

(89) Düring (1961), p.214 rinvia al "ben noto topos" platonico di *Charm*. 156 b-c (sul quale vd. Vegetti [1966], pp.14 ss.), ma forse per il problema del rapporto medina-conoscenza della natura sarebbe più pertinente il celebre luogo del *Fedro* 270 c sul quale vd. Diller (1952); Joly (1961),

pp. 69-92 e (1983); Cambiano (1966). back

(90) Vd. 54, 22 Pistelli. back

(91) Vd. 55, 2 Pist.: *apò tês phúseôs autês kaì tês alêtheías:* è nota l'interpretazione di Jaeger (1935), pp.117 ss. che in questa espressione, negli *autà tà prôta* di 55, 9 Pist. e *autà tà akribá* di 55, 13 Pist. ravvisava la presenza della teoria delle idee platoniche a fondamento di un'"etica geometrica" nel *Protrept.*, interpretazione confutata da Gadamer (1928), pp.155 ss., Stark (1972^2), pp.13 ss., Düring (1960), pp.42 ss. e (1961), pp.217 ss.; Berti (1962), pp.527 ss. Sul concetto normativo di *phúsis* nel *Protrept.*, oltre Theiler (1924), pp. 83 ss., vd. K.v.Fritz - E.Kapp (19612), pp.36 ss. back

(92) Fr.5 W. (= B34 D.) = Iambl. *Protr.* 6, 38, 14-22 Pist.; per i problemi interpretativi cfr.Berti (1962), pp.477 ss. back

(93) È Viano (1959), p.318 che parla di "complementarietà" tra sapere scientifico ed esperienza - o ambito delle *téchnai* -, pur rimanendo ferma "la superiorità della scienza sull'esperienza" in quanto riferite ad ambiti di oggetti tra loro diversi gerarchicamente; un "completamento" dell'empiria nella teoria propone invece Stark (1972^2), p.19, la cui visione appare tuttavia influenzata dal presupposto di una continuità lineare tra teoria del sapere nel *Protrep.* e in *EN* X 10. Sul rapporto tra *empeiría* e *theôría* poco si può ricavare dall'incerto e contraddittorio c.XXVI di Iambl. *De Comm. Math. Scientia*, p.79, 1-81, 7 Festa, presente come fr.5b in W., rivendicato al *Protrept.* da E.de Strycker (1960), pp.76 ss., ma accolto solo limitatamente alle righe 79, 15-80, 1 Festa in Düring, B52 (vd. le ragioni dell'esclusione in [1961], pp.207 ss.). back

(94) Per il significato di *hóros* vd. Düring (1960), pp.36 ss., e (1961), p.216; cfr.Berti (1962), p.526; vd. anche Kullmann (1974), pp.103 ss. back

(95) La connotazione di *empeiría* in 55, 11 Pist. – *toùs te lógous ex empeirías lambánousin* (scil. *hai téchnai*) - è diversa da quella di *émpeiroi tês phúseôs* di 54, 16, 17 Pist.: qui si tratta genericamente di conoscenza, là di "esperienza" contrapposta a "conoscenza dei principi primi". Cfr. Viano (1959), p.318 n.62. Dalla definizione dell'attività politica del "filosofo" come *mímêsis tôn akribôn* si dovrebbe dedurre in base al fr.11 W. (= B11-21) che l'attività politica si configura come una *téchnê* che imita la natura al più alto grado di esattezza (cfr.Gadamer [1928], p.157; Düring [1961], p. 20). Va tuttavia sottolineato che in questo contesto la funzione politica del filosofo non è designata come una tecnica specifica - una *téchnê politikê* in senso proprio: infatti l'obiettivo dell'argomentazione non è quello di stabilire la condizione dell'arte politica rispetto alle altre arti, ma il grado di esattezza e di verità di un'attività che è compresa nelle prestazioni possibili della *theôretikê epistémê.* D'altra parte che l'"arte del comando" non sia pensata come una *téchnê* specifica si può dedurre dal fr.5a W. (39, 13-20 Pist.) (= B38-39 D.), dove appare evidente l'assimilazione tra lo *spoudaiótatos kaì tên phúsin krátistos*, unico abilitato a "comandare" (*árchein*), e il *phrónimos* che funge da *kánôn* o da *hóros* nel campo delle scelte morali. Sull'identità tra *spoudaîos* e *phrónimos* nell'*EN* e nella *Polit.* vd. Gastaldi (1987), pp.72 ss., e (1990), pp. 89 ss. back

(96) Cfr.Gadamer (1928), p.160; Stark (1972^2), p.25: è dubbio tuttavia che il rifiuto della "triviale empirische Abrichtung" sofistica (così Stark, l.c.) implichi che già nel *Protrept.* Aristotele sia disponibile a un riconoscimento della funzione dell'empiria analogo a quello di *EN* X 10. back

(97) Nella critica all'uso di Sparta e di Creta come modelli costituzionali Stark (1972^2), p.17 ravvisava un "superamento" e una critica implicita delle *Leggi* platoniche: in effetti Isocrate in *Ant.* 80 parlava di Greci e dei barbari, senza menzione specifica dei due modelli di Sparta e di

Creta, che invece rivestono un ruolo rilevante nella discussione dei primi tre libri delle *Leggi*. A parte la questione cronologica - irrisolvibile - dello stato di elaborazione delle *Leggi* quando Aristotele scriveva il suo *Protreptico,* resta comunque vero il fatto che prima dell'opera platonica non incontriamo altrove l'associazione di Sparta e di Creta come modelli politici, anche se la leggenda dell'importazione licurghea delle leggi spartane da Creta era già nota ad Erodoto (Hdt.1, 65, 4). Del resto la costituzione cretese doveva essere oggetto di discussione all'interno dell'Accademia, un membro della quale - un certo Isos - pare fosse originario dell'isola (cfr. Walzer [1939], pp.416 s. e Morrow (1960), pp.26 s., n.44). D'altra parte l'etnografia cretese di Eforo (*FGrHist* 70F145-49), se può essere stata una fonte per l'Aristotele di *Polit.* II (cfr. Wilamowitz (19662), I, pp.305 s.; Jaeger (1935), p.386 e n.2; Huxley (1971), p.515 n.28; ma vedi i dubbi di Jacoby, *FGrHist*, C II, pp.79 s.), è più difficile che possa essere stata un modello per il *Protr*. scritto tra il 353 e il 351 (Düring [1976], p.461). Su Platone e Creta vd. H.v.Effenterre (19682), pp.45 ss., che rifiuta l'ipotesi di Wilamowitz ([19662],II, p.26; e ancora in [1959 5], I, p.524) di un "Forschungsreisende" del IV sec. come informatore di Platone, in favore di una sua esperienza diretta. back

(98) Sia Jaeger (1935), p.119 n.2, sia Düring (1961), pp.212 ss., e (1976), p.472 n.105, da punti di vista opposti, ammettono entrambi l'influenza del *Politico* platonico; cfr. Stark (1972[2]), pp.15 s. back

(99) In *Polit*. 260 c Platone distingue l'"arte direttiva" (*téchnê epitaktikê*), con cui identifica la politica, dalle "arti critiche" (*téchnai kritikaí*), come la matematica, il cui orientamento si configura come "contemplazione" (260c2: *theatês*); al contrario nel *Protreptico,* in coerenza con la definizione di filosofia (fr.4 W. = B9 D.) come capacità insieme "critica" (*hê toû krínein échousan tên orthóteta*), "razionale" (*hê tôi lógôi/ chroménê*), e "contemplativa" (*hê tò hólon agathòn theôroûsa*), comprensiva della *anamártêtos epitaktikê phrónêsis*, la dotazione del filosofo-politico prevede non solo il *krinein* e l'*epitattein*, ma anche la contemplazione: egli infatti è *tôn autôn* (*tôn akribôn*) *theatês* (55, 13-14 Pist.) e *pròs tên phúsin blépôn.. kaì pròs tò theîon* (55, 26-27 Pist.) stabilisce le norme di vita. Su questa divergenza da Platone vd. le giuste osservazioni di Viano (1959), p.315 e n.55. back

(100) Cfr. *Polit.* 293e, 300c, 303c; hanno attirato l'attenzione su questa differenza Kapp, (1938), p.191; Düring (1961), p.220; Schütrumpf (1980), p.26 n.92. back

(101) Fr.5a W. (=B38 D.) = 39, 15-16 Pist. Per i problemi testuali vd. Düring (1961), p.203. back

(102) Anche v.Fritz – Kapp (1961[2]), p.36 sottolineavano questa differenza tra il *Politico* platonico e il *Protreptico;* cfr. anche le giuste osservazioni di Accattino (1995), p. 210 n.19, che mette in rilievo come l'*arché* del politico platonico si estende sulle leggi, ma non è condizionata da esse. back

(103) Vd. 55, 25, Pistelli. back

(104) Sul tema dei "generi di vita" vd. Boll (1950), pp.303-331); Jaeger (1928), pp.390-421 (= tr.it. in appendice a [1935], pp.557-617); Joly (1956), in part. pp.105 ss.; Festugière (1971), pp.117-156; Kraut (1989), pp. 15 ss. back

(105) Per la struttura dell'esposizione dei tre generi vd. in part. Gigon (1971), pp.111 ss.; meno convincente l'interpretazione di A.v.Fragstein (1974), pp.20 s. back

(106) In effetti la relazione *kalaì práxeis - aretê - bíos politikós* è del tutto assimilabile a quella tra *kalaì práxeis - aretê (teleía) - kalokagathía* di *EE* VIII 3: che il *bíos politikós* sia convertibile in *EE* nella categoria più generale del *bíos praktikós* il cui oggetto sono le *kalaì práxeis*, è tesi sostenuta sia da A.v.Fragstein (1974), pp.415 s., sia da Gigon (1971), pp.112, 128 s. Ciò tuttavia

comporta un certo grado di "depoliticizzazione" in quanto le *kalaì práxeis* non hanno la polis "come loro specifico luogo" (Gigon [1971], p.112); anche Dirlmeier (1962), p.176, riconosceva che nell'*EE* il tema non era quello del "vero politico", ma la "virtù di quelli che vivono nella polis"; meno chiaro è come possa identificare gli *héteroi* di 1216a21 con i "führende Männer". back

(107) *EE* I 5, 1216b18: "eunomia o qualche altro fine simile della politica"; 1218b12 ss.: "questo (sc. il bene in sé) ricade sotto la scienza signora di tutte e questa è politica, economia e saggezza" (tr.it. di Donini [1999], p. 25). La prima definizione è poco rilevante in quanto introdotta soltanto a scopo esemplificativo: la seconda, pur nella sua "stenografica" enunciazione (cfr.Dirlmeier [1962], p.215) ha maggiore peso, anche se manca nel contesto una motivazione di questa tripartizione della scienza (o tecnica) politica "su tutte dominante"; la soluzione più ovvia è che essa sia distinta per ambiti passando dal maggiore al minore (città, famiglia, individuo); cfr. infatti *EN* VI 8, 1141b31 s.; è ovvio che in questo contesto *phrónêsis* è "saggezza pratica" (vd.Dirlmeier [1962], pp.214 s.; cfr. Rowe [1971], pp.73-92, che tuttavia non considera il nostro caso). Resta naturalmente il dubbio se la spiegazione di questa definizione tachigrafica debba essere ricercata nel "libro comune" *EN* VI 8. back

(108) Anche se i generi di vita sono gli stessi elencati in *EE* I 4, in *EN* I 3 la loro definizione non è dedotta dai tre tipi di beni (piacere, virtù, sapienza), ma dall'esperienza di chi opera le diverse scelte (cfr. Gauthier-Jolif [1959], t.II, p.30; già Jaeger (1935), p.317 n.3). back

(109) Da intendere qui, come suggerisce Burnet (1900), p.20 ad l., nel senso di *epieikeîs* o *métrioi*, "an urbane equivalent for *agathoí*". Come "hommes du monde" li intendono Gauthier-Jolif (1959), p.26. back

(110) Rispetto all'anonimato degli *héteroi* di *EE* I 5, 1216a19, qui i cultori della "vita politica" sono indicati con una chiara connotazione etica e sociologica che li distingue soprattutto dai *polloí* dediti al *bíos apolaustikós,* ma anche dai "molti che si trovano in condizioni di potere" (per l'espressione cfr. *EE* I 4, 1215a36) che perseguono lo stesso genere di vita. Per il riferimento proverbiale a Sardanapalo cfr. *Protrept.* fr.16 W. e *EE* I 5, 1216a16 s. back

(111) *EN* I 3, 1095b23: la *timê* cui qui Aristotele si riferisce è probabilmente il "bene più grande tra quelli esteriori" descritto in *EN* IV 7-10 in relazione alla *megalopsuchía.* Da sottolineare il fatto che, se pure in *EN* questo genere di vita subisce una diminuzione di standard rispetto alle *kalaì práxeis* e all'*aretê* proposte come criterio del *bíos politikós* in *EE* I 4 -5, tuttavia l'*aretê* pur "incompleta" implicita nella ricerca della *timê* rivaluta la scelta dei *charíentes kaì praktikoí* rispetto ai "politici" di *EE* I 5, motivati solo dai *chrêmata* e dalla *pleonexía*. back

(112) Ha chiarito bene il passo Natali (1989), p.247. back

(113) Rientrano almeno in parte in questa categoria anche i politici menzionati a *EN* X 7, 1177b12 ss., i quali ricercano, oltre l'impegno politico, il potere e gli onori; quanto alla felicità per sé e per i concittadini proposta come altro obiettivo, il testo corrotto (cfr. Ramsauer [1878=1987], p.693 ad l.; Gauthier-Jolif [1959], p.887; Rackham [1962 7], ad l.) non permette di capire di che tipo di felicità si tratti, a meno di correggere l'incongruo *politikês* in *theôretikês* (interpretazione data da Michele di Efeso, *CAG*, XX, p.588, 25 s. Heylbut) oppure eliminare il secondo *hetéran oûsan*: in entrambi i casi si verrebbe a dire che il politico ricerca una felicità diversa da quella teoretica - il che è perfettamente coerente con la sua *ascholía* -; ma allora il suo impegno coinciderebbe con l'obiettivo della scienza politica, come vedremo subito dopo. Per una diversa spiegazione vd. Natali (1989), p.287. Il concetto di politica implicito nel passo di *EN* in questione potrebbe essere identificato con quelle "political activities" strumentali al bene, ma non coincidenti col bene stesso, di cui parla Irwin (1990), p.76 e n.5. back

(114) L'*endoxon* dell'uomo politico che deve rendere buoni e sottomessi alle leggi i suoi concittadini in realtà è una derivazione dalla topica platonica (cfr. *Gorgia* 515; *Menone* 93 e altrove). back

(115) Scioglie l'ambiguità nello stesso modo anche Bodéüs (1982), p.123. Per l'esegesi del passo vd. Joppolo (1990), pp.126 s. back

(116) La premessa a 1102a14-18 è che sia l'*eudaimonía* in quanto *enérgheia* dell'anima sia la virtù in quanto proprietà dell'anima (cfr. *EE* II 1, 1219b27 s.), hanno a che fare con l'anima, non col corpo. La precisazione non fa che espandere in modo pletorico l'assunto molto più schematico di *EE* II 1, 1219b27-28. back

(117) In vista cioè dell'*eudaimonía* e dell'*aretê*. back

(118) Anche Dirlmeier (19643), p.291, considera "unorganisch" il rinvio al "vero politico" in questo luogo. back

(119) Vd. *EN* I 13, 1102a 12 s. back

(120) L'esigenza di una conoscenza dell'anima da parte del politico è data per solito come scontata (cfr. Bodéüs [1982] p.124; Hardie (19802), p.68; le giustificazioni di Kamp [1985], p.322 non sono convincenti): infatti questa connotazione del politico non compare altrove in Aristotele ed essa non è equiparibile alla conoscenza del "piacere e del dolore" richiesta "a chi si occupa filosoficamente di politica" (*EN* VII 12, 1152b1-3), come suggerisce Bodéüs (l.c.), in quanto una cosa è la conoscenza della struttura dell'anima, un'altra quella delle passioni; inoltre i due soggetti cui l'indagine è riferita sono diversi, come vedremo tra poco; il richiamo a *EN* VII 12 può valere come esempio di richiesta di scientificità nella politica, come è stato giustamente inteso da Leszl (1989), p.101. back

(121) Nonostante ne parli più diffusamente che in *EE*, anche in *EN* Aristotele arriva poi alla stessa conclusione che il *threptikón* (*phutikón* di *EE*) non ha nulla a che fare con la virtù. Non ci riguarda la questione degli *exoterikoì lógoi* a cui Aristotele qui rinvia come fonti per la sua piccola lezione sull'anima: sull'argomento vd. Jaeger (1935), pp.335, 452 s.e n.1; Gauthier-Jolif (1959), pp.93 s.; Hardie (1980^2), pp.69 ss. back

(122) In effetti nel *Carmide*, 156 b, la funzione dell'analogia è di provare l'equazione "anima: corpo = tutto: parte"; la stessa relazione "tutto/parte" è richiesta dal ragionamento del *Fedro*, 270 a; ora questa relazione tra anima e corpo non è esplicitamente dichiarata nel passo di *EN,* anche se forse è sottintesa nella distinzione tra virtù dell'anima e virtù del corpo richiamata a 1102a16 s.; in ogni caso qui il modello è direttamente Platone, come giustamente osserva Dirlmeier (1964^3) p.292, non *Protr.* 13 W. (B46 D.), come sembrano suggerire Gauthier-Jolif (1959), p.92. back

(123) In questo caso invece è possibile avvertire un'eco dell'argomento del fr.13 W. del. *Protreptico* (vd. sopra p.19), anche se la ragione della superiorità della politica sulla medicina non è enunciata nei termini colà usati di gerarchia tra anima e corpo. back

(124) Per la definizione della politica come scienza "tipologica" vd. Berti (1989), pp.113 ss. Le limitazioni invocate a 1102a23-26 non hanno affatto quell'"aria di scusa" che vi vedeva Jaeger (1935), p.453, n.1, ma intendono semplicemente rendere compatibile la conoscenza psicologica con le finalità e il metodo della politica (cfr. Gauthier-Jolif [1959], p.93; vd. anche Bien [1985], p.90). back

(125) Su questa nozione di politica come "scienza (architettonica)" presentata in *EN* I 1,

ammesso che essa sia identificabile con la "scienza pratica" di cui si dà definizione in *Metafisica* (VI 1, 1025 b 19 ss.;cfr. *Topici* VI 6, 145a 15 s.;VIII 1, 157 a 11), mi sembra necessario assumere in via preliminare che essa non coincide né con un concetto di *epistémê* come "qualità cognitiva dell'uomo immerso nell'azione", e pertanto identica alla *phrónêsis nomothetiké* di *EN* VI 8 (sulla quale vd. più oltre), come propone Bodéüs (1982), pp.47 s. (e passim), né alla politica come "nomotetica", coincidente a sua volta con la *phrónêsis nomothetikê*, come propongono Gauthier – Jolif (1959), I, p.11;II, p.499; la definizione di *EN* I 1 è data in base all'oggetto della scienza pratica, non al soggetto che la detiene (cfr. Bien [1989], pp.123 ss.; Natali [1989], p.244). Cfr. sul tema, oltre Berti (1989), pp.113 ss., Leszl (1990), pp.65-118, e Cortella (1989), pp.23 ss. back

(126) *EN* I 1, 1094 a26-94 b2: come è noto questa caratterizzazione della politica come "scienza architettonica" si muove "in pieno orizzonte platonico" (Vegetti [1989] p.167; cfr. Burnet [1900], pp.XXIV s.; Gauthier – Jolif [1959], II, p.9): basta ricordare le distinzioni platoniche di *Polit*. 258b-260b, *Cratyl.* 390a-b; tuttavia va sottolineata anche una forte differenza: alla "scienza architettonica" aristotelica non inerisce anche l'*archê* come alla "scienza regia" platonica (*Polit.* 259a6 ss.; 305c-d). Aristotele è molto attento all'uso delle parole in questa circostanza: la politica come "scienza architettonica" infatti non *comanda*, ma *dispone* (*diatássei*) le scienze che devono essere praticate nella città e fino a qual punto; ha colto molto bene il valore di *diatássein* Ramsauer (18787, p.5 ad l., il quale rinviava giustamente a *EN* VI 13, 1145 a6-9 (rapporto tra *phrónêsis* e *sophía*); cfr. uso di *prostáttein* in V 3, 1129b19, di *epitáttein* in VI 13, 1145a9, 11. Mi sembra che in questo senso interpreti la funzione della "scienza politica" anche Irwin (1990), p.74 e n.3. Infine anche rispetto alle "scienze" subordinate alla politica c'è una notevole differenza rispetto alla serie di *Polit.* 304 ss.: la sostituzione dell'*oikonomía* al potere giudiziario significa da una parte il rifiuto dell'identità platonica delle forme di *archê* sotto il profilo quantitativo (*Polit.* 259 b: sul problema vd. anche *Politica* I 1), dall'altra un ruolo particolare attribuito alla funzione del giudice, come vedremo più avanti. back

(127) *EN* I 1, 1094 b5 s.: "la politica dispone per legge che cosa bisogna fare e da che cosa bisogna astenersi": questa accentuazione della funzione legislativa della politica non si può intendere come uno semplice sviluppo di Platone, *Polit*. 305e, come interpretano Gauthier-Jolif (1959), pp.9 s.; come già si è notato a proposito del *Protreptico* (vd. sopra pp.23 s.), anche qui in *EN* la vocazione legislativa della politica ha un ben diverso rilievo rispetto alla "cura delle leggi" attribuita all'uomo politico da Platone, tanto più che questo potrebbe anche governare senza nessuna legge. Ciò che è accessorio nella definizione platonica, diventa sostanziale in quella aristotelica. back

(128) *EN* I 10, 1199b30-32: il passo rinvia all'inizio del libro (cioè a 1094a26-b11; cfr.Gauthier-Jolif [1959], p.75), dove appunto la scienza architettonica è dichiarata, come si è visto sopra, legislativa il fare e il non fare. back

(129) *EN* I 1, 1094 b14-22. Berti (1989), pp.118 ss., ha molto insistito sulla *regolarità* degli oggetti della politica indicati con la definizione *tà hôs epì polú* (1094b21), a cui vengono assimilati anche quelli precedentemente designati sotto le categorie di *diaphora*; *kaì plánê* (1094b15 s.), regolarità che permetterebbe di confrontare il metodo della politica con quello della fisica; ora, a parte la possibilità di confronto metodologico tra politica e fisica (su cui vd. anche Rossitto [1987], pp.1-19; Leszl [1990], pp.65-118), ritengo convincente la dimostrazione di Donini (1989), pp.47 ss., che in *EN* 1094 b21 s. si tratti di una classe di oggetti diversa rispetto a quella di 1094b15 s. e che *si aggiunge* a questa come ulteriore campo della politica; il che porta come conseguenza che gli oggetti della scienza politica non possiedono lo stesso tipo di regolarità dei fenomeni della fisica (cfr. su questo punto Leszl [1989],p.98), in quanto almeno una delle due categorie - i *kalà* e i *díkaia* - sono connotati da *pollê diaphora*; *kaì plánê*. Cfr.

Vegetti (1989), p.160. back

(130) *EN* I 1, 1094a23 s. Cfr. l'esplicita dichiarazione di II 2, 1103 b26 30 che "la presente trattazione non ha per fine la conoscenza teorica (*theôrías héneka*) come le altre, in quanto non indaghiamo per conoscere che cosa è la virtù, ma per diventare virtuosi". Sul duplice carattere - teorico e pratico - della scienza politica, oltre Bien (1985), pp.124 s., vd. le intelligenti osservazioni di Leszl (1989), pp.97 ss. back

(131) Vd. p.e. Rowe (1977), p.170. back

(132) Cfr. Vegetti (1989), p.167; anche Cortella (1990), p.27, sottolinea la "singolare concisione" con cui Aristotele parla della "filosofia pratica". back

(133) Vd. Berti (1989), pp. 113 ss.; Berti (1993), pp. 435 ss.; la dialettica come metodo dell'*Etica* e della *Politica* – nonché di tutto l'apparato dimostrativo della filosofia aristotelica – è la base di Irwin (1988); per la *Politica* vd. anche Bertelli (1977). back

(134) Bodéüs (1982), pp.123 s.; Bodéüs (1990), p. 101: a proposito del *philosophôn* di *EN* VII 12 egli pensa (Bodéüs [1982], p. 124 n. 24) che esso indichi solo la necessità dello studio "dans le chef du *politikós* en son rôle d'*arkitéktôn*"; ma la conclusione è inficiata dal termine di paragone del *politikós* che non è la "scienza politica" o lo scienziato della politica aristotelico, ma il "filosofo-re" di Platone. back

(135) Così anche Bien (1985), p.220; Vegetti (1989), p.167; cfr. anche Leszl (1989), p. 101. back

(136) Gauthier-Jolif (1959), p. 784. back

(137) *EN* 2, 1095b4-6; VI 9, 1142a 16-18. back

(138) Che i destinatari della scienza politica siano in prima istanza i legislatori è opinione piuttosto diffusa: oltre Lord (vd. n. successiva) cfr. Bodéüs (1982), pp. 181 ss.; (1990); Mulgan (1977), p.9. back

(139) Lord (1982), p.32; (1990), pp. 213 s. back

(140) Infatti l'argomento è introdotto da un *dokeî*: non si tratta di un dato di fatto, ma di un'opinione condivisa da tutti; sul tipo di argomentazione vd. Irwin (1988), p. 349. back

(141) Per il significato del *parádeigma* Sparta-Creta vd. sopra n. 97; forse si può aggiungere che l'argomento di *EN* I 13 è più vicino al fr. 13 W. del *Protreptico* che alla trattazione delle costituzioni esemplari in *Polit.* II, dove il criterio di analisi è la conformità delle leggi all'*hypóthesis* della costituzione; su ciò cfr. Bertelli (1977), pp. 64 ss. back

(142) Cfr. Bien (1985), p. 213. back

(143) Ci sarebbe molto da dire su questo modo di distinguere le buone dalle cattive costituzioni in base all'opera del legislatore, un criterio che richiama piuttosto l'analisi di *Pol*. II che il principio fondamentale della conformità delle leggi alla costituzione/*politeía* di *Pol*. IV; sull'argomento vd. in part.Johnson (1990), pp. 91 ss. back

(144) Si accoglie il testo del Bywater (*ho pleonéktês kaì ánisos)* attestato dalla *vulgata*; sulla questione testuale vd. Gauthier-Jolif (1959), II, pp. 334 s. back

(145) Traduco *nomothetikê* sottintendendo *epistémê*, non *téchnê* secondo il suggerimento di Irwin (1985), p. 332 ad 1129b12. back

(146) Bywater espunge *kat'aretên* in quanto non attestato dal Laurentianus: tuttavia il successivo *kat'állon tinà trópon* lo richiederebbe; per questa soluzione vd. Natali (1999), p.175. back

(147) Tuttavia a 1129b24 s. Aristotele parla di legge "rettamente posta" (*keímenos orthôs)* e di legge improvvisata (*aposchediasménos*), per cui si resta nel dubbio che a 1129b15 egli in realtà stia parlando di regimi corretti e di regimi deviati; cfr. Irwin (1985), p. 332 ad l. back

(148) Il ragionamento quindi prescinde dalla differenza tra i regimi: esso è applicabile altrettanto bene sia a regimi di tipo paritario (democrazia) sia a quelli di tipo selettivo (aristocrazia e simili): infatti l'alternanza al potere per sé non implica un governo democratico, ma solo la parità di diritti all'esercizio del potere, e il connotato della "libertà", anche se altrove (*Polit.* IV 4, 1291b34 s.; 8, 1294a11) è segno caratteristico della democrazia, qui può essere inteso solo come contrario di stato servile. Sul tema "rotazione del potere" in Aristotele vd. ora Cambiano (2000). back

(149) Gauthier-Jolif (1959), II, p. 388, in compagnia di Susemihl, Burnet e Rackham, preferivano *nómon*, rinviando appunto al passo della *Politica*; Bywater accoglie dalla tradizione *lógon*. back

(150) Per questa soluzione conciliativa vd. Irwin (1985), pp. 335 s. ad 1134a35. back

(151) Cfr. *Polit.* III 11, 1282b 4-6; 15, 1286a9-12 (*éndoxon* platonico); *Rh*. I 13, 1374a 26-32. back

(152) Plato, *Pol*. 294a-b, 295a4-7. back

(153) Sulla "seconda via", cioè sul governo che si affida alle leggi immodificabili, vd. ibid. 299b-301a; la giustificazione positiva per l'uso delle leggi immodificabili è che queste siano imitazione della "costituzione dell'uno che governa secondo la tecnica" (301a1 s.); sull'argomento vd. Accattino (1997), pp. XXVII ss. back

(154) Infatti il *kathólou* (1137b14, 15) è spiegato come *hôs epì tò pléon* (1137b 15 s.); cfr. *Rh*. I 1374a31. back

(155) In effetti in *Polit.* III 15, 1286a24-28 dove affronta lo stesso problema Aristotele si chiede chi deve risolvere i casi di incertezza della legge "il migliore o tutti", e constata che "oggi (tutti) si riuniscono e giudicano (*dikázousi*), prendono decisioni (*bouleúontai*), decidono (*krínousin*), e i giudiczi vertono tutti su casi singoli"; qui evidentemente pensava alle procedure assembleari – sia giudiziarie sia legislative – della democrazia ateniese. back

(156) Vegetti (1989), p. 197. back

(157) Per la distinzione delle due direzioni dell'indagine vd. Gauthier-Jolif (1959), II, pp. 438 s., anche se è molto dubbio che l'*horos* sia identificabile con la sapienza; diversamente Irwin (1985), p. 148. back

(158) Per la logica del confronto vd. Petit (1997); Chateau (1977). back

(159) Bataillard (1977), p. 95: ma confuso. back

(160) Vd. Besnier (1997). back

(161) Per un'esposizione complessiva dei problemi e delle diverse interpretazioni vd. in part. Bodéüs (1982), pp. 60 ss.; Natali (1989). back

(162) In part. Berti (1990), pp. 23-63; ma anche (1989), pp. 142 ss.; (1990bis), pp.23-34; (1993),

pp. 435-59. back

(163) Berti (1990), p. 57. back

(164) Bodéüs (1982), pp. 78 ss.; vd. anche (1990), pp. 101-23; (1991), pp. 1-55. back

(165) Bien (1985), pp. 212 s. back

(166) Leszl (1989), pp. 75-159; vd. anche (1990), pp. 65-118. back

(167) *EN* II 1, 1103 b2-6; III 7, 1113b21-26. back

(168) *EN* V 5, 1130b25-28; il corollario al problema – "forse non è la stessa cosa essere uomo buono e buon cittadino in ogni caso" (1130b28-s.: secondo l'interpretazione di Irwin [1985], p. 122) pare piuttosto riferirsi alla tematica di *Polit*. III 4 (cfr. Natali [1999], p. 489 n.429) che a *EN* X 10. back

(169) Vd. anche Bodéüs (1982), p. 97: tuttavia la scansione che propongo è diversa in quanto amplia i limiti della terza sezione "come si diventa legislatori". back

(170) Vd. *EN* I 1, 1095a 5 s.; II 2, 1103b26-30; cfr. anche VI 13, 1143b19-28; per il rapporto tra *EN* I e X 10 vd. le giuste osservazioni Bodéüs (1982), pp. 106 ss. back

(171) Con un *dikaíôs* che nel testo teognideo non c'è e rende impossibile il pentametro, tanto che K^b per sanare il metro ha eliminato *megálous*. back

(172) Bodéüs (1982), pp. 97 ss. insiste soprattutto sull'ispirazione dal *Menone* e dalle *Leggi*, ma la funzione educativa della legge – sia nella forma prescrittiva sia in quella repressiva (1180a8-11) – ricorda anche gli argomenti del *logos* di Protagora in *Protag*. 323c-326e. back

(173) In *EN* I 1, 1095a2-9 in realtà i giovani erano usati ad esempio di ascoltatori inadatti per le lezioni di politica proprio in quanto inesperti dei *praktá* e incapaci di controllare le passioni, ergo per loro la conoscenza era inutile; in X 10 Aristotele riprende l'argomento, ma rovesciandolo per contrapporre l'utilità dell'insegnamento teorico per i giovani ben nati all'inutilità per la maggioranza che vive sotto l'impero delle passioni; quindi è credibile che Aristotele pensi a giovani dotati *naturalmente* (vd. VI 13, 1144b1-13), come si può dedurre in effetti dall'eccezione di 1179b29-31. back

(174) L'argomento è già protagoreo: vd. Plato, *Protag*. 325a7-b1. back

(175) Sugli aspetti generali di questo dibattito vd. Bodéüs (1982), pp. 100 ss. back

(176) Non mi sembra accettabile l'interpretazione di questo verbo in Bodéüs (1982), p. 106. back

(177) La traduzione di *perì paideían tên pròs tò koinón* "for education promoting the common good" proposta da Irwin (1985), p. 122, non mi pare esatta: infatti nella frase successiva si parla di "educazione individuale" (*perì tên kath'hékaston paideías*), perciò si tratta dell'opposizione tra educazione pubblica e privata, argomento appunto di X 10, a cui il testo di V 5 rinvia. La traduzione di Natali (1999), p. 179 ("l'educazione dei giovani alla vita sociale") aggiunge un "giovani" non presente nel testo. back

(178) Vd. e.g. Plato, *Prot.* 325 a-b; *Politic*. 308e-309 a; *Leg*. IV, 718c-723 d; IX, 862c –863a; per i passi paralleli v. Gauthier-Jolif (1959), II, p. 902. back

(179) Vd. infatti il principio del "vivere ciascuno come vuole" tipico della democrazia in Plato, *Resp*. VIII, 557b4-6; Aristot., *Polit*. VI 2, 1317b11 s.; sul tema pericleo dell'*hedonê* come stile di

vita democratico vd. in part. Musti (1995), pp. 103 ss. back

(180) L'espressione di 1180a21 è piuttosto interessante: infatti essa per quanto concerne il *noûs* richiama la formula di *Polit.* III 16, 1287a32, per la *phrónêsis* potrebbe essere eco di *EN* VI 8, 1141b24 s., ma come ha giustamente indicato Gauthier-Jolif (1959), II, p. 903, potrebbe risalire alla formula del *Protreptico*, fr. 5a W. *phrónêsís tis kaì lógos apò phronêseôs*. back

(181) Non vedo l'opportunità di accogliere l'emendamento *noûn* in *nómon* proposto da Rackham (1962[7]), p. 632 (vd. Natali [1999], p. 549) che sarebbe un inutile doppione di *táxin orthên*. back

(182) Irwin (1985), p. 294 traduce "if he acquires legislative science"; Natali (1999), p. 445 "se diviene esperto in legislazione"; il ragionamento che segue si imposta sul parallelismo tra leggi e costumi della città (1180b3 s.) e *patrikoì lógoi* e costumi domestici (1180b5 ss.), pertanto è possibile che il significato di *nomothetikós* si possa effettivamente intendere come "esperto di legislazione" (cfr. 1180b29) e si riferisca alla coerenza tra leggi pubbliche, di cui il padre deve avere conoscenza, e prescrizioni dell'educazione privata. In questo senso vd. Bodéüs (1982), pp. 112 s.; Irwin (1988), p. 622 n.31; Natali (1999), pp.549 s. n.1106. back

(183) *EN* X 10, 1180b20-23: "Nondimeno forse si potrebbe pensare che chi voglia diventare esperto nell'arte e dedicarsi a uno studio scientifico debba procedere verso l'universale, e arrivare a conoscere anche questo, per quanto possibile." back

(184) Non ritengo che il *diaphérousin* di 1180b7 si possa intendere "sono superiori" (vd. Irwin [1985], p. 295; Natali [1999], p. 445), ma come il precedente *diaphérein* di 1180a1 significhi "sono differenti", a meno di una solenne contraddizione nel discorso. back

(185) Che la frase a 1180b 20-23 voglia stabilire un parametro generale di scientificità per chi voglia dedicarsi alla legislazione, mi pare evidente, perciò l'attività in questione viene equiparata a una *téchnê* e a una *theôría*; cfr. Leszl (1989), pp. 125 s. back

(186) Un'affermazione di questo genere in realtà non ha precedenti nell'*EN:* invocare il confronto con VI 8, 1141 b24 s., come fanno Gauthier-Jolif (1959), II, p. 907, e sulla loro scorta Natali (1999), p. 550 n.1107, è fuorviante perché in quel luogo si parla di "saggezza legislativa" come parte della *phónêsis*, non della politica; data la proprietà transitiva ricavabile da quel passo tra *phónêsis* e politica, si può forse dire che implicitamente quello che vale per la *phónêsis,* vale anche per la politica; in ogni caso si tratta di un rapporto implicito, così come è implicito nel paradigma dei legislatori come esempi del buon uso della politica. back

(187) In questa connotazione dei *politeuómenoi* come *rhêtores* attivi in assemblea e nei tribunali Aristotele rispecchia perfettamente la realtà della classe politica del suo tempo; v. sopra par. 1.1. back

(188) L'argomento dell'incapacità di trasmettere l'esperienza politica ai figli è platonico: cfr. Plato, *Men.* 93-94; *Protag*. 319 e-320b; *Gorg.* 515a-516e; ma Platone misurava il fallimento dei politici ateniesi anche sul fatto che non erano riusciti a migliorare eticamente i loro concittadini. back

(189) Su questi parallelismi vd. già Immisch (1935), pp. 54-61. back

(190) Cfr. Isocr., *C.Soph*. 8; *Hel*. 9, 57; *Ad Demon*. 19. back

(191) Forse con un episodio intermedio di cui si ha un indizio in *Polit*. II 1, 1260b33 s., se è vera l'interpretazione proposta in Bertelli (1977), pp. 21 ss. back

(192) Per la storia delle interpretazioni di questo passo si rinvia a Gauthier-Jolif (1959), II, pp.

910-912, e Bodéüs (1991), pp. 72 ss.: l'interpretazione comune è che l'esame delle teorie dei predecessori (1181b16-17) corrisponderebbe a *Polit*. II (ma solo fino al c.8, in quanto non si accenna all'esame delle costituzioni esemplari), l'analisi dei fattori di "salvezza e rovina" delle città (1181B18-19) a *Polit*. V, la menzione all'*arístê politeía* a *Polit*. VII-VIII; le espressioni "per quali cause alcune città sono ben governate, altre al contrario" (1181b20) e "come ogni costituzione è ordinata e di quali leggi e costumi si serve" (1181b22-23), potrebbero riferirsi al contenuto di *Polit.* III (classificazione costituzionale) e *Polit*. IV (le forme costituzionali esistenti). back

(193) Jaeger (1935), pp. 361 ss. back

(194) Vd. e. g. Brandt (1974), pp. 196-200 che riduceva l'annuncio ai soli libri IV-VI della *Politica*. back

(195) Vd. Dönt (1972), pp. 93-102, in virtù degli stretti rapporti tra tema della legislazione e *Leggi* platoniche. back

(196) V. Fritz- Kapp (1961^2), p. 43: perciò i *próteroi* non comprenderebbero Platone, ma i filosofi anteriori a lui. back

(197) L'uso del termine *anereunêton* sarebbe secondo Gauthier-Jolif (1959), II, p. 912 (cfr. anche Bodéüs [1991], p. 83) indizio di polemica con Platone, in quanto *hapax* in Aristotele, è termine famigliare a Platone (*Hipp.Ma*. 298c; *Cratyl*. 421 d3 *aneúreta*). back

(198) Bodéüs (1991), p. 88. back

(199) Non fa eccezione la trattazione delle forme costituzionali in *EN* VIII 12-13 che costituiscono i paradigmi su cui giudicare le relazioni tra membri della famiglia e della città. back

Bibliografia

Accattino P.

1995 *L'ARCH del "Politico"*, in: Rowe Ch.J. (ed.), *Reading the Statesman*, "Proceedings of the III Symposium Platonicum", Sankt Augustin, pp. 203 -212 .

Andrewes A.

1962 *The Mytilene Debate: Thucydides 3.36-49*, "Phoenix", 16, pp. 64-85

Baldwin B.

1971 *Notes on Hyperbolus*, "Acta Classica", 14, pp. 151-6

Bataillard M.-Ch.

1995 *Ethique à Nicomaque, VI, 10-11. Thalès, Périclès et les poissons*, in Chateau J.-Y. (ed.), 1997a, pp. 87-115

Baynes N.H.

1960 *Isocrates*, in: Baynes N.H., *Byzantine Studies and other Essays*, Westport, pp. 144-67

Bertelli L.

1977 *Historia e Methodos,* Torino

1993 *La "Costituzione di Atene" era una democrazia?*, in: Cresci L.R.- Piccirilli L. (a cura di), *L'"Athenaion Politeia" di Aristotele*, Genova, pp. 53-98

Berti E.

1962 *La filosofia del primo Aristotele*, Padova

1989 *Le ragioni di Aristotele*, Roma-Bari

1993 *Phrónêsis et science politique*, in: Aubenque P. – Tordesillas A. (eds.), *Aristote. Politique.Etudes sur la Politique d'Aristote*, Paris, pp. 435-59

Besnier B.

1997 *Ethique à Nicomaque, VI, 5. Le rôle du chapitre 5*, in: Chateau J.-Y(ed.), 1997a, pp. 69-85

Bien G.

1985 *La filosofia politica di Aristotele*, tr. it. a cura di Violante M.L., Bologna

Bodéüs R.

1982 *Le philosophe et la cité*, Paris

1990 *Savoir politique et savoir philosophique*, in: Patzig G. (ed.), 1990, pp. 101-123

1991 *Politique et philosophie chez Aristote*, Namur

Boll F.

1950 *Vita Contemplativa*, "Sitzungsber. der Heidelberger Akad. der Wissenschaften", 8, 1920 (= *Kleine Schriften zur Sternkunde des Altertums*, Leipzig, pp.303-331)

Bourriot F.

1982 *La famille et le milieu social de Cléon*, "Historia", 31, pp.404-35

Brandt R.

1974 *Untersuchungen zur politischen Philosophie des Aristoteles*, "Hermes", 102, pp. 196-200

Braun E.

1965 *Das dritte Buch der aristotelischen "Politik". Interpretation*, "Sitzungsber. der Ôsterreichischen Akad. der Wissenschaften", 247, 4, Bringmann K.

1965 *Studien zu den politischen Idee des Isokrates*, Göttingen

Brun P.

1987 *Hyperbolos, la création d'une "legende noire"*, "Dialogues d' histoire ancienne", 13, pp.188-90

Burnet J.

1900 *The Ethics of Aristotle*, London

Cambiano G.

1966 *Dialettica, medicina, retorica nel "Fedro" platonico*, "Rivista di Filosofia", 57, pp.284-305

1971 *Platone e le tecniche*, Torino

1988 *I filosofi e la costrizione a governare nella Repubblica platonica*, in: Casertano G. (a cura di), *I filosofi e il potere nella società e nella cultura antiche*, Napoli, pp.43-56.

Camon F.

1963 *Le cariche pubbliche di Iperbolo*, "Giornale Italiano di Filologia", 16, pp.46-48

Canfora L.

1993 *Demagogia*, Palermo

Cecchin S.A.

1969 *Patrios politeia.Un tentativo propagandistico durante la Guerra del Peloponneso*, Torino

Chateau J.-Y. (ed.)

1997a *Le verité pratique. Aristote Étique à Nicomaque livre VI*, Paris

1997b *L'object de la phronèsis et la vèrité pratique. Sur l'unité et la cohérence de l' Ethique à Nicomaque*, in: Chateau J.-Y. (ed.), 1997a, pp. 185-261

Cloché P.

1960 *Les hommes politiques et la justice populaire dans l'Athènes du IVe siècle*, "Historia", 9, pp.80-95

1963 *Isocrate et son temps*, Paris

Connor W.R.

1967 *Theopompos' Treatment of Cimon*, "Greek Roman & Byzantine Studies", 4, pp.107-114

Connor W.R.

1971 *The New Politicians of Fifth-Century Athens*, Princeton

Cortella L.

1989 *La riabilitazione ed i limiti della "phronesis"*, in Berti E. –Napolitano Valditara L. (a cura di), *Etica, Politica, Retorica. Studi su Aristotele e la sua presenza nell'età moderna*, L'Aquila, pp. 23-29

Davies J.K.

1984[2] *Wealth and the power of wealth in classical Athens*, Salem

Davies, J.K.

1971 *Athenian Propertied Families 600-300 B.C.,* Oxford

Day J. - Chambers M.

1962 *Aristotle's History of Athenian Democracy*, Berkeley - Los Angeles

De Ste. Croix G.E.M.

1972 *The Origins of the Peloponnesian War*, London

de Strycker E. de

1960 *On the first section of fragment 5A of the Protrepticus*, in: Düring I. – Owen G.E.L (eds.), *Aristotle and Plato in the mid-fourth century*, Göteborg, pp. 76-104

Develin R.

1989 *Athenian Officials 684-321 B.C.*, Cambridge

Diller H.

1952 *Hippokratische Medizin und attische Philosophie*, "Hermes", 80, pp. 385-409

Dirlmeier F.

1962 *Aristoteles.Eudemische Ethik*, Darmstadt

1964[3] *Aristoteles. Nikomachische Ethik,* Darmstadt

Donini P.

1989 *Ethos. Aristotele e il determinismo*, Alessandria

1999 (a cura di), *Aristotele. Etica Eudemia*, Roma-Bari

Dorey T.A.

1956 *Aristophanes and Cleon*, "Greece & Rome", s.II, 3, pp.132-9

Dümmler F.

1889 *Akademica*, Giessen

1890-1901 *Chronologische Beiträge zu einigen platonischen Dialogen aus den Reden des Isokrates*, Progr.Univ.Basel, 1890 = *Kleine Schriften,* Leipzig, vol.I, pp.79-139

1894-1901 *Kulturgeschichtliche Forschung im Altertum*, Leipzig 1894 = *Kleine Schriften*, Leipzig, vol. II, pp. 443-62

Düring I.

1954 *Problems in Aristotle's Protrepticus*, "Eranos", 52, pp. 139-71

1955 *Aristotle in the Protrepticus, nel mezzo del cammin*, in: AA.VV., *Autour d'Aristote*, Louvain, pp. 81-97

1956 *Aristotle and Plato in the mid-fourth Century*, "Eranos", 54, pp. 109-120

1960 *Aristotle on ultimate principles from 'nature and reality ',* in: Düring I. - Owen G.E.L (eds.), *Aristotle and Plato in the mid-fourth century*, Göteborg, pp.35-55

1961 *Aristotle's Protrepticus*, Göteborg

1976 *Aristotele*, tr. it. a cura di Donini P., Milano

Düring I.-. Owen G.E.L (eds.)

1960 *Aristotle and Plato in the mid-fourth century*, Göteborg

Ehrenberg V.

1950 *Origins of Democracy,* "Historia", 1, pp. 515-48 (= *Polis und Imperium*, Zürich-Stuttgart 1965, pp. 264-97)

Einarson B.

1936 *Aristotle's Protrepticus and the Structure of the Epinomis*, "Transactions and Proceedings of the American Philological Association", 67, pp.261-285

Eucken Ch.

1983 *Isokrates.Seine Positionen in der Auseinandersetzung mit den zeitgenössischen Philosophen*, Berlin-New York

Ferretto C.

1984 *La città dissipatrice.Studi sull'excursus del libro decimo dei Philippika di Teopompo*, Genova

Festugière A.J.

1948 *Hippocrate.L'ancienne médecine*, Paris

1971 *Les trois vies*, in: *Études de philosophie grecque*, Paris, pp. 117-156

Finley M.I.

1974 *Athenian Demagogues*, in: Finley M.I. (a cura di), *Studies in ancient society*, London-Boston

1981 *La Costituzione degli antenati,* in: Finley M.I., *Uso e abuso della storia*, tr. it. a cura di MacLeod B., Torino, pp.38-ss. (la lezione inaugurale era del 1971)

1985 *La politica nel mondo antico*, tr. it. a cura di Lo Cascio E., Roma-Bari

Fornara Ch.

1971 *The Athenian Board of Generals from 501 to 404*, "Historia Einzelschr.H.16", Wiesbaden

Fuks A.

1953 *The Ancestral Constitution*, London

Gadamer H.G.

1928 *Der aristotelische Protreptikos und die entwicklungsgeschichtliche Betrachtung der aristotelischen Ethik*, "Hermes", 63, pp. 138-64

Gastaldi S.

1987 *Lo spoudaios aristotelico tra etica e poetica*, "Elenchos", 8, pp. 63-104

1990 *Aristotele e la politica delle passioni*, Torino

Gauthier R.A. - Jolif J.Y.

1959 *L'Étique à Nicomaque*, t. II, 1-2, Paris

Gigon O.

1971 *Das Prooimion der eudemischen Ethik*, in: Moraux P.- Harlfinger D. (eds.), *Untersuchungen zur eudemischen Ethik*, Berlin, pp. 93-133

Gomperz H.

1905 *Isokrates und die Sokratik*, "Wiener Studien", 27, pp.163-207

1906 *Isokrates und die Sokratik*, "Wiener Studien", 28, pp.1-42.

Hansen M.H.

1975 *Eisangelia*, Odense

1978 *Nomos and Psephisma in Fourth-Century Athens*, "Greek Roman & Byzantine Studies", 19, pp.315-30

1979 *Did the Athenian Ecclesia legislate after 403/2 B.C. ?*, "Greek Roman & Byzantine Studies", 20, pp.27-53

1981 *Initiative and Decision: the Separation of Powers in Fourth-Century Athens,* "Greek Roman & Byzantine Studies", 22, pp.368-70

1983a *The Athenian 'Politicians', 403-322B.C.*, "Greek Roman & Byzantine Studies", 24, pp.33-55

1983b *Rhetores and Strategoi in Fourth-Century Athens*, "Greek Roman & Byzantine Studies", pp.151-80

1984 *The Number of Rhetores in the Athenian Ecclesia, 355-322 B.C.*, "Greek Roman & Byzantine Studies", 25, pp.123-155

1985 *Athenian Nomothesia*, "Greek Roman & Byzantine Studies", 26, pp.123-55

1987 *The Athenian Assembly in the Age of Demosthenes*, Oxford

1991 *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes*, Oxford - Cambridge (Mass.)

Hardie W.F.R.

1980[2] *Aristotle's Ethical Theory*, Oxford

Hignett Ch.

1962[3] *A History of the Athenian Constitution*, Oxford

Huxley G.

1971 *Crete in Aristotle's Politics*, "Greek Roman & Byzantine Studies", 12, pp. 505-15

Immisch O.

1935 *Der Epilog der Nikomachischen Ethik*, "Rheinisches Museum", 84, pp. 54-61

Irwin T.H.

1985 *Aristotle. Nicomachean Ethics*, Indianapolis

1988 *Aristotle's First Principles*, Oxford

1990 *The Good of Political Activity*, in Patzig G., 1990, pp. 73-98

Jaeger W.

1928 *Ursprung und Kreislauf der philosophioschen Lebensideal*, "Sitzungsber. der Preussichen Akad. der Wissenschaften", 1928, pp.390-421 (= tr.it. in appendice a Jaeger [1935], pp. 557-617);

1935 *Aristotele*, tr. it. a cura di Calogero G., Firenze

1940 *The date of Isocrates' Areopagiticus and the Athenian Opposition*, in: *Athenian Studies presented to W.S.Ferguson*, "Harvard Studies in Classical Philology", suppl.1, pp.409-50

Johnson C.N.

1990 *Aristotle's Theory of the State*, New York

Joly R.

1956 *Le thème philosophique des genres de vie dans l'antiquité classique*, Bruxelles

1961 *La question hippocratique et le témoignage du Phèdre*, "Révue des Etudes Grècques", 74, 1961, pp.69-92

1983 *Platon, Phèdre et Hippocrate:vingt ans après*, in: Lasserre F.- Mudry Ph. (eds.), *Formes de pensée dans la collection hippocratique*, Paris, pp.407-421

Jones A.H.M.

1978[3] *Athenian Democracy*, Oxford

Joppolo A.M.

1990 *Virtue and Happiness in the First Book of the Nicomachean Ethics*, in: Alberti A. (a cura di), *Studi sull'Etica di Aristotele*, Napoli, pp. 119-148

Kahrstedt U.

1912 s.v. *Herakleides (1)*, PW, RE, VIII, 1, coll.457 s. .

Kamp A.

1985 *Die politische Philosophie des Aristoteles und ihre metaphysischen Grundlagen*, Freiburg - München

Kapp E.

1938 *Theorie und Praxis bei Aristoteles und Platon*, "Mnemosyne", s.III, 6, pp. 179-94

Krämer H.J.

1967[2] *Arete bei Platon und Aristoteles*, Amsterdam

Kraut R.

1989 *Aristotle on the Good*, Princeton

Kullmann W.

1974 *Wissenschaft und Methode.Interpretationen zur aristotelischen Theorie der Naturwissenschaft*, Berlin-New York

Lang M.L.

1990 *The Athenian Agora.*, vol.XXV:*Ostraka*, Princeton

Laurenti R.

1987 *I frammenti di Aristotele*, Napoli

Leszl W.

1989 *La politica è una "techne"? E richiede un'"episteme"? Uno studio sull'epistemologia nella "Politica" di Aristotele*, in: Berti E.– Napolitano Valditara L. (a cura di), *Etica, Politica, Retorica. Studi su Aristotele e la sua presenza nell'età moderna*, L'Aquila, pp. 75-159

1990 *Alcune specificità del sapere pratico in Aristotele*, in: Alberti A. (a cura di), *Studi sull'Etica di Aristotele*, Napoli, pp. 65-118

Lewis D.M.

1961 *Double Representation in the Strategia*, "Journal of Hellenic Studies", 81, pp.118-123

Lord C.

1982 *Education and culture in the political thought of Aristotle*, Ithaca-London

1990 *Politics and Education in Aristotle's "Politics"*, in: Patzig G., 1990, pp. 203-15

Lossau M.

1969 *DEMAGOGOS. Fehlen und Gebrauch bei Aristophanes und Thukydides*, in: Steinmetz R. (ed.), *Politeia und Res Publica*, "Palingenesia IV", Wiesbaden, pp.83-8

MacDowell D.

1962 *Andocides on the Mysteries*, Oxford

Mathieu G.

1966[2] *Les idées politiques d'Isocrate*, Paris, (1925[1])

Maurer R.

1970 *Platons 'Staat' und die Demokratie*, Berlin

Meier Ch.

1989 *Politica e grazia*, tr.it., Bologna,

Meiggs R.

1975[3] *The Athenian Empire*, Oxford

Meiggs R. - Lewis D. (eds.)

1969 *A Selection of Greek Historical Inscriptions to the End of the Fifth Century B.C.*, Oxford

Mikkola E.

1954 *Isokrates.Seine Anschauungen im Lichte seiner Schriften*, Helsinki

Moraux P.

1957 *À la recherche de l'Aristote perdu. Le dialogue "Sur la Justice"*, Louvain-Paris

Morrow G.R.

1960 *Plato's Cretan City*, Princeton

Mossé C.

1978 *Le théme de la patrios politeia dans la pensée grecque du IVe siécle*, "Eirene", 16, pp. 81-89

Mulgan R.G.

1977 *Aristotle's Political Theory*, Oxford

Musti D.

1995 *DEMOKRATÍA. Origini di un'idea*, Roma-Bari

Natali C.

1989 *La saggezza di Aristotele*, Napoli

1999 (a cura di), *Aristotele.Etica Nicomachea*, Roma-Bari

Ostwald M.

1986 *From Popular Sovereignty to the Sovereignty of Law*, Berkeley-Los Angeles - London

Paladini M.L.

1958 *Considerazioni sulle fonti della storia di Cleone*, "Historia", 7, pp.48-73

Patzig G.

1990 (ed.), *Aristoteles' "Politik"*, Akten des XI. Symp. Aristotelicum, Göttingen

Perlman s.

1963 *The politicians in the Athenian democracy of the Fourth-Century B.C.*, "Athenaeum", n.s., 41, pp.327-55

1967 *Political Leadership in Athens in the Fourth Century B.C.,* "Parola del Passato", 22, pp.161-76.

Petit A.

1997 *Ethique à Nicomaque, VI, 3-4. Epistèmè et tekhnè: un difficile partage*, in: Chateau (ed.) 1997, pp. 57-67

Piccirilli L.

1988 *Efialte*, Genova

Pöhlmann R.v.

1913 *Isokrates und das Problem der Demokratie*, "Sitzungsberich. der Bayerischen Akad. der Wissenschaften", München

Raaflaub K.A.

1989 *Contemporary perceptions of Democracy in Fifth-Century Athens*, "Classica et Mediaevalia", 40, pp.33-70

Rackham H.

1962[7] *Aristotle.The Nicomachean Ethics*, London - Cambridge (Mass.)

Ramsauer G.

1878 *Aristotelis Ethica Nicomachea*, Lipsiae [rist.an.New York - London 1987]

Rhodes P.J.

1972 *The Athenian Boulé*, Oxford

1981 *A Commentary on the Aristotelian Athenaion Politeia*, Oxford

1988 *Nomothesia in Classical Athens*, in: AAVV, *L'educazione giuridica*, Perugia, V, 2, pp.5-26

1991 *The Athenian Code of Laws, 410-399 B.C.*, "Journal of Hellenic Studies", 111, pp.87-100

Robertson N.

1990 *The Laws of Athens, 410-399 B.C.:the Evidence for Review and Publication*, "Journal of Hellenic Studies", 110, pp.43-75

Rossitto C.

1987 *Analogie strutturali tra fisica e filosofia pratica in Aristotele*, "Scienza e Cultura", 1, pp.1-19

Rowe C.J.

1971 *The meaning of phrónesis in the Eudemian Ethics*, in: Moraux P.- Harlfinger D. (a cura di), *Untersuchungen zur eudemischen Ethik*, Berlin, pp.73-92,

1977 *Aims and Methods in Aristotle's Politics*, "Classical Quarterly", 27, pp.159-72

Schütrumpf e.

1980 *Die Analyse der Polis durch Aristoteles*, Amsterdam

Sealey R.

1967 *The Entry of Pericles into History*, in: *Essays in Greek Politics*, New York

Sinclair R.K.

1988 *Democracy and Participation in Athens*, Cambridge

Stark

1972[2] *Aristotelesstudien*, München

Strauss B.

1991 *On Aristotle's Critique of Athenian Democracy*, in: Lord C.– O'Connor D. K. (eds.), *Essays on the Foundation of Aristotelian Political Science*, Berkeley – Los Angeles – Oxford

Theiler W.

1924 *Zur Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristoteles*, Zürich

Thompson W.E.

1981 *Athenian Leadership:Expertise or Charisma ?,* in: Shrimpton G.S. - McCargar D.J. (eds.), *Classical Contributions.Studies in honour of M.F.McGregor*, Locust Valley (N.Y.), pp.153-59.

v. Effenterre

1968[2] *La Crète et le monde grec de Platon à Polybe*, Paris

v. Fragstein A.

1974. *Studien zur Ethik des Aristoteles*, Amsterdam

v. Fritz K. – Kapp E.

1961[2] *Aristotle's Constitution of Athens and related texts*, New York

v.d. Mühll P.

1941 *Isokrates und der Protreptikos des Aristoteles*, "Philologus", n.F., 48, pp.259-65

Vegetti M.

1966 *La medicina in Platone,* "Rivista critica di Storia della Filosofia", 21, pp.3-39

1989 *L'etica degli antichi*, Roma-Bari

Viano C.A.

1959 *L'esperienza in Aristotele*, "Rivista di Filosofia", 50, pp. 299-335

Walzer R.

1939 *Fragmenta Graeca in litteris arabicis, I: Palladius and Aristotle*, "Journal of Asiatic Society", pp. 407-22

Weber M.

1973[4] *Il lavoro intellettuale come professione,* tr. it. a cura di Giolitti A., Torino

Wendland P.

1905 *Anaximenes von Lampsakos*, Berlin

Wilamowitz U.v.

1959[5] *Platon,* Berlin

1966[2] *Aristoteles und Athen*, Berlin-Dublin-Zürich

Woodhead A.G.

1960 *Thukydides' Portrait of Cleon*, "Mnemosyne", 13, pp.289-317

Zoepffel R.

1974 *Aristoteles und die Demagogen*, "Chiron", 4, pp.69-90