

# Da Epitteto a Nietzsche, e ritorno

Paolo Pagani  
*Facoltà di Teologia, Lugano*

## 1. UNA GENEROSITÀ "PRINCIPIALE"

Nella seconda delle sue *Diatribè*, Epitteto<sup>1</sup> si rivela buon alleato di Aristotele nel far valere i diritti elenctici delle supreme ovvietà<sup>2</sup> del pensiero. Ma, e più ancora, si rivela alleato di chiunque intenda riconoscere ciò che è semplicemente irrinunciabile (e irrinunciabile al riconoscere stesso): ciò che, appunto per questa sua riconoscibile irrinunciabilità, ha assunto già nel dire più antico dei Greci il nome di "principio". Ma ecco alcune delle parole stesse dello schiavo-filosofo. Leggiamo: "Di ciò che è retto ed evidente si avvalgono di necessità anche coloro che lo contraddicono.<sup>3</sup> E si potrebbe

<sup>1</sup> Gli otto libri delle *Diatribè* - di cui solo quattro sono giunti fino a noi - sono in realtà l'attendibile redazione che lo storico Flavio Arriano ci ha lasciato delle lezioni tenute da Epitteto a Nicopoli alla fine del I secolo d.C.

<sup>2</sup> "Ovvietà" è detto qui per attrazione dal tradizionale "degnità"; ma vuol indicare qualcosa di ancor più radicale (e, per meglio dire, principale). Se con "degnità" si rende - vichianamente - lo scolastico *dignitas*, e remotamente l'aristotelico *ἀξίωμα* - cioè l'elemento di valore o di stabilità cui una certa analisi mette capo -, l'*ob-vium* (letteralmente, "ciò che viene incontro") è il carattere, non semplicemente assiomatico, ma propriamente principale, appartenente a quelle strutture che, revocate in dubbio, non possono però essere evitate (da qualunque parte si voglia portare l'analisi).

<sup>3</sup> «τοῖς ὑγίεσι καὶ ἐναργέσιν ἐξ ἀνάγκης καὶ οἱ ἀντιλέγοντες προσχρῶνται».



quasi dare come prova suprema dell'evidenza di qualcosa, il fatto che esso sia riconosciuto necessario e sia preso in prestito<sup>4</sup> per sè, anche da chi lo contraddice".<sup>5</sup>

Ora, non occorre riprendere analiticamente il complesso argomentare aristotelico del libro "Gamma" della *Metafisica*, per cogliere come Epitteto ne riviva qui il motivo dominante: quello elentico; motivo che il verbo *συγχράομαι* rende con chiarezza insuperabile. Che cos'è infatti *elenchos* se non la messa in chiaro della inevitabile implicazione di una certa struttura principale nella stessa (pretesa) negazione di essa? Un principio, infatti, è realmente tale, se non appare possibile la sua messa fuori gioco; ovvero se ogni dire e fare - ivi compreso il dire e il fare di chi progettasse la messa fuori gioco suddetta - risulta strutturato (anche) secondo quel principio: pena, appunto, il non dire e il non fare niente.<sup>6</sup> Anzi, la natura principale di alcunché - come lo stesso Epitteto indica - diviene riconoscibile esplicitamente grazie appunto all'esperimento elentico, mentre in precedenza può essere solo ipotizzata.

In tal senso, si può affermare che ogni progetto di negazione di una realtà effettivamente principale, in qualunque forma esso intenda realizzarsi - come enunciazione verbale di invalidità (negazione formulata), oppure come controesempio fattuale o immaginativo (negazione effettuale) -, non potrà che risultare come una concreta determinazione del principio astrattamente negato. Non potrà, insomma, se non vivere parassitariamente di quel principio; il quale, nella sua generosità trascendentale, risulterà prestare se stesso anche ai progetti che intendono negarlo.

## 2. FORME DELLA REDUCTIO

Il progetto di violazione di qualche dimensione del trascendentale è dunque, per quel che realizza, attuazione (anche) della dimensione che intende violare; e non è, proprio per quel che realizza, effettiva violazione di essa. Questa eterogenesi dei fini può essere letta, in prima battuta, come una contraddizione performativa; ma il suo senso più profondo è un altro: quello elentico, appunto, che indica, al di là della autoconfutazione della negazione, l'obiettivo convenire di essa con la struttura negata.

<sup>4</sup> *συγχρίσασθαι*

<sup>5</sup> Continuando la lettura: «Così, se qualcuno contraddice che ci sia qualcosa di universalmente vero, è chiaro che costui è tenuto a porre l'asserzione opposta: niente è universalmente vero. Schiavo, neanche questo sarà vero. Infatti, che cosa significa ciò, se non che, se qualche asserzione è universale, essa è falsa? E ancora, se venisse qui qualcuno e dicesse "sappi che niente è conoscibile, e tutto è incerto", o un altro che dicesse "credimi che ti conviene: a un uomo non si può credere affatto", o ancora un altro che dicesse "impara da me, uomo, che niente si può imparare: te lo dico io, e se vuoi te lo insegnerò"; in che cosa dunque differiscono da questi..., coloro che si proclamano Accademici? "O uomini,... credete a noi che diciamo che nessuno crede a nessuno"» (cfr. EPITTETO, *Diatriba*, II, 20, 1-5; testo greco di J. SOULHÉ).

<sup>6</sup> Non rientra nell'orizzonte del presente intervento una trattazione sistematica della questione dell'*elenchos*. Questa meriterebbe ben altro spazio, ed è stata per altro trattata distesamente - anche da chi scrive - in altri luoghi.



Ora, questa prospettiva più profonda è certamente nota ad Epitteto, anche se la superficie del suo testo insiste più facilmente sul momento che, nel linguaggio oggi alla moda, abbiamo chiamato della contraddizione performativa: la contraddizione, cioè, che può verificarsi, nella asserzione, tra il contenuto locutorio e la proiezione - sullo stesso piano locutorio - del contenuto illocutorio della medesima.

È chiaro, per altro, che la riconduzione a contraddizione performativa è una figura di più diffusa portata rispetto ad *elenchos*. Essa va infatti ad investire casi anche diversi da quelli che riguardano il trascendentale stesso. In generale, è possibile distinguere casi di contraddizione performativa che potremmo chiamare "occasionalni" - cioè, legati alle particolari condizioni pragmatiche in cui si realizzano<sup>7</sup> -, da casi che potremmo invece chiamare "strutturali", nei quali ad esser violate sono condizioni, non contingenti, ma appunto strutturali dell'atto di discorso: quelle che riguardano, (1) le particolari forme dell'illocutorio in quanto tali, o (2) l'atto di discorso in quanto tale.

Come esempio del caso (1), si può pensare alla asserzione di un contenuto proposizionale che smentisca esplicitamente la possibilità dell'impegno di verità che l'asserzione, come tale, implica.<sup>8</sup> Quanto al caso (2), esso coincide con una sorta di autoesclusione per immediata inconcepibilità, come quella che riguarda la violazione delle strutture semantiche o sintattiche o pragmatiche che reggono l'atto del discorso in quanto tale.<sup>9</sup> Ora, negare la regia di tali strutture è possibile solo facendone comunque uso.

Perciò, se la negazione in gioco si propone come atto di discorso, allora può essere ricondotta - come sappiamo - ad un caso eminente di contraddizione performativa strutturale (eminente, perché riguardante fattori trascendentali e non categoriali dell'apofantico); se essa invece intende propriamente mettere fuori gioco qualcuno dei fattori trascendentali, allora non può che delinearsi o come intenzionale autosottrazione all'orizzonte noetico-linguistico (cioè al discorso con sé e con altri), o come atto di discorso mancato, cioè come conato di qualcosa che, compendosi, costituirebbe un controesempio del proprio intento progettuale. In tal senso, si può dire che la movenza elentica si realizza, in prima battuta, come rilevamento di una speciale contraddizione performativa - dovuta all'impossibilità di non esercitare la struttura che viene segnatamente negata -; e, in seconda battuta, come evidenziazione della impossibilità di porre alcunché, di detto o di fatto, prescindendo da quella struttura.<sup>10</sup>

<sup>7</sup> Ciò significa che il realizzarsi di contraddizione performativa, in questi casi, si ottiene in relazione o a determinati tipi di enuncianti, o a determinati tipi di interlocutori, o a determinate modalità pratiche di enunciazione. Dalla contraddizione performativa occasionale si può occasionalmente uscire (come occasionalmente ci si è entrati), modificando il fattore - enunciante, interlocutore o modalità di enunciazione - che genera l'incongruenza.

<sup>8</sup> Può valer qui come paradigma il noto paradosso di Moore: "p ma non ci credo" (cfr. G.E. MOORE, *Etica* (1912), tr. it., F. Angeli, Milano 1982, pp. 125ss).

<sup>9</sup> Valgano qui tre esempi paradigmatici. Rispettivamente: (a) la rinuncia alla determinatezza del contenuto di discorso; (b) la rinuncia alla coerenza del discorso; (c) la rinuncia alla responsabilità illocutoria circa il discorso.

<sup>10</sup> Il paradigma, qui, è ovviamente quello del celebre "tronco" aristotelico. È importante rilevare, al



Da parte sua, Epitteto non opera una distinzione tematica tra forme della contraddizione performativa strutturale; per questo, non sempre egli appare consapevole della differenza specifica che segna, rispetto agli altri, i casi a sviluppo elentico; o, per lo meno, esegue confutazioni dell'uno e dell'altro tipo, senza metterne a fuoco la differenza. Comunque, nel suo testo è reperibile una sorta di crescendo, in cui si presentano - in ordine - entrambe le forme della contraddizione performativa strutturale.

Egli, in primo luogo, conduce una appassionata polemica contro l'individualismo epicureo<sup>11</sup>, impostandola appunto come una *reductio* a contraddizione performativa, in cui la dimensione illocutoria delle formule "epicuree" viene esplicitata sul piano locutorio<sup>12</sup>. Ora, l'esplicitazione in parola conduce a riconoscere che l'invito a superare l'idea di una connaturata socialità dell'uomo, si innesta proprio su quello stesso ceppo che intenderebbe svellere. Leggiamo: «Quando Epicuro vuol negare<sup>13</sup> la comunione naturale che lega gli uomini tra loro, prende in prestito precisamente ciò che ha negato<sup>14</sup>. Che cosa dice infatti? "Non illudetevi, uomini, non lasciatevi sviare né ingannare: non c'è alcuna comunione naturale che unisca tra loro gli esseri razionali; credetemi. Quelli che dicono diversamente, vi ingannano con falsi ragionamenti"».

«Ma a te che cosa interessa? Lascia pure che veniamo ingannati... Uomo, perché ti preoccupi e vegli su di noi? perché accendi la lampada, ti alzi e scrivi libri così ponderosi? È per timore che qualcuno di noi si lasci ingannare e creda che gli Dei si occupino degli uomini, o che qualcuno pensi che l'essenza del bene sia altra dal piacere?... Ma che te ne importa di come gli altri la pensino - correttamente o scorrettamente - su queste cose? Che cosa c'è infatti tra te e noi?».<sup>15</sup>

Ora, la contraddizione performativa in cui cade l'*epicureo* di Epitteto si coglie, in superficie, nell'interessamento attivo a che si riconosca un'originaria indifferenza: più a fondo, sta tra l'esercizio appassionato della comunicazione e il contenuto della stessa, secondo cui non è proprio dell'essere razionale il comunicare<sup>16</sup>. Si tratta, così chiarito, di un felice esempio di contraddizione performativa strutturale, che ha come

---

riguardo, che il rendersi esplicito di *elenchos* (nella sua seconda e decisiva battuta), non è affatto logicamente mediato dalla necessità di evitare la contraddizione performativa: ciò che chiaramente introdurrebbe una petizione di principio. Piuttosto, l'elemento elenticamente propulsivo sta nella scoperta che certi fattori sono implicati inevitabilmente anche nelle varie forme della loro negazione. Dunque, non solo implicati (il che vale genericamente per la contraddizione performativa), ma implicati in modo inevitabile, cioè: (a) indipendentemente dalle variazioni di enunciante, di interlocutore e di modalità di enunciazione, di cui sopra si diceva; (b) indipendentemente dalle particolari categorie dell'illocutorio secondo le quali la negazione scegliesse di esprimersi.

<sup>11</sup> Di cui Epitteto dà certamente una interpretazione iperbolica, estranea all'autentico intendimento epicureo.

<sup>12</sup> Tale esplicitazione, in un linguaggio a noi contemporaneo, verrebbe chiamata "proiezione".

<sup>13</sup> ἀναρπῆν.

<sup>14</sup> αὐτῷ τῷ ἀναιρουμένῳ συγχρῆται.

<sup>15</sup> Cfr. EPITTETO, *Diatriba*, II, 20, 6-11.

<sup>16</sup> L'opportunità di una simile modifica estensiva dell'enunciato di Epitteto sta nel fatto che, nell'ipotesi in cui si ponessero un enunciante ed un interlocutore non umani, non si avrebbe più contraddizione - e si retrocederebbe così al caso della contraddizione performativa occasionale.



motivo la comunicazione della (propria e altrui) incomunicabilità - motivo che resta indipendente dall'eventuale variare dell'enunciante, dell'interlocutore e della modalità enunciativa.

### 3. SULLA VIOLENZA IMPOTENTE

Quando poi Epitteto porta più a fondo la sua polemica, il tema della semplice autoconfutazione per contraddizione performativa sembra passare in second'ordine, mentre in primo piano emerge il tema propriamente elentico: quello per cui, dalla negazione delle strutture trascendentali, si giunge alla *homologia*<sup>17</sup> con esse. Così, leggiamo che - con la sua dottrina - «Epicuro ha amputato tutte le prerogative che sono proprie dell'uomo<sup>18</sup>, del padre di famiglia, del cittadino, dell'amico, ma le tendenze umane più profonde<sup>19</sup> non le ha amputate: infatti, non ha potuto farlo, così come i frivoli Accademici non possono rinnegare o accecare le proprie percezioni, malgrado lo vogliano sopra ogni cosa».<sup>20</sup>

«Amputare» (*ἀποκόπτει*), in questo contesto, vuol dire negare ciò che appartiene alla *physis*, che stoicamente è la struttura delle realtà. Ora, nel caso in cui la realtà considerata sia lo stesso trascendentale, allora l'amputazione genera - come sappiamo -, non solo contraddizione performativa, ma anche e principalmente elenchos: cioè, riconoscimento di inevitabilità.

Nel caso, poi, in cui la realtà considerata sia quella dell'uomo, e l'amputazione ipotizzata riguardi le dimensioni specifiche dell'umano - cioè quelle in cui il trascendentale ha occasione di manifestarsi come tale -, anche qui essa ha un esito elentico. Infatti, il tentativo di mettere fuori gioco una realtà che sia implicata inevitabilmente nella manifestazione delle strutture trascendentali, non fa altro che riproporre per altra via la realtà in questione - come insegna esemplarmente il *si fallor sum* di Agostino<sup>21</sup>. L'esistenza di un io capace del pensiero (cioè dell'essere che si manifesta come tale), e dunque implicato, in senso noetico e affettivo, con la verità (cioè, con l'autenticità di quel manifestarsi), non è un dato puramente ontico, che possa venir messo fuori gioco, senza che ne soffra la sensatezza del procedimento. Piuttosto, il senso stesso di quel procedere non potrebbe, a sua volta, se non innestarsi sull'esistenza dell'io pensante -

<sup>17</sup> Il verbo *ὁμολογεῖν* è impiegato - per illustrare l'esito elentico - da Alessandro di Afrodisia nel suo celebre commentario al testo aristotelico (cfr. ALESSANDRO DI AFRODISIA, *In Aristotelis Metaphysica commentaria*, ed. M. Hayduck, Berlin 1891, 298-300).

<sup>18</sup> «Τὰ μὲν ἀνδρὸς πανταπεκόβητο».

<sup>19</sup> «Τὰς δὲ προθυμίας τὰς ἀνθρωπικάς».

<sup>20</sup> Cfr. EPICURO, *Diatribes*, II, 20, 20.

<sup>21</sup> Cfr. AGOSTINO, *De civitate Dei*, XI, 26. Nel celebre passo agostiniano, si mostra come non possa essere messa fuori gioco l'esistenza dell'io che pensa e che desidera.



quantunque problematico nelle sue ulteriori connotazioni -, e sulla sua tensione ad una verità riconoscibile come tale.

Questo, ultimamente, il contenuto della riflessione di Epitteto. Questi allarga poi il proprio orizzonte polemico alle posizioni scettiche di quegli Accademici che, dai cosiddetti errori dei sensi, argomentano in favore di una universale indiscernibilità<sup>22</sup>, equivalente per altro a quella "banalizzazione"<sup>23</sup> integrale che discenderebbe anche da una diretta negazione del principio di non contraddizione<sup>24</sup>.

#### 4. SERVITÙ NICCIANA

È proprio un ipotetico sostenitore di tali posizioni che Epitteto rappresenta, più avanti, in poche e incalzanti battute. Tali battute assumono ben presto il tono di una commedia, nella quale non manca forse lo spunto autobiografico. Leggiamo: «Uomo, che cosa fai? Ti smentisci da solo ogni giorno<sup>25</sup>, e non vuoi abbandonare queste morte argomentazioni? Quando mangi dove porti la mano: alla bocca o all'occhio? Quando fai il bagno, dove entri? Quando mai tu chiami piatto la pentola o spiedo il mestolo? Se fossi il servitore di uno di questi signori, anche a costo di essere frustato a sangue da lui ogni giorno, lo metterei io alla tortura. "Ragazzo, versa un po' d'olio nell'acqua del bagno". Andrei a prendere della salamoia e, tornato, gliela verserei sulla testa. "Che cos'è questo?". "Mi è venuta una rappresentazione indiscernibile<sup>26</sup> da quella dell'olio, proprio uguale; lo giuro sulla tua buona sorte". "Dammi qui la tisana". E io gli porterei una tazza piena di aceto. "Non ti ho chiesto la tisana?". "Sì, signore: e questa è la tisana". "Ma questo non è aceto?". "Che altro, se non tisana". "Prendi e annusa, prendi e assaggia". "Ma da che cosa lo sai, se i sensi ci ingannano?". Se solo avessi tre o quattro compagni con le mie stesse intenzioni, lo porteremmo, schiumante di rabbia, a impiccarsi oppure a cambiare idea. Insomma, costoro si prendono gioco di noi, ma intanto usano di tutti quei doni della natura - che pure sopprimono a parole»<sup>27</sup>.

Dunque, nel fare i conti con la negazione del principio di non contraddizione, il nostro autore mette in rilievo l'impraticabilità di una simile posizione, analogamente a

<sup>22</sup> Il riferimento di Epitteto sembra essere a quella che Sesto Empirico chiamava "Terza Accademia", e al suo scolarca Carneade.

<sup>23</sup> Qui, "banalizzazione" è detto nel senso propriamente logico che il termine riceve in riferimento al principio dello "pseudo-Scoto".

<sup>24</sup> Nel senso - messo assai bene in rilievo da Aristotele - che, se non valesse il principio di non contraddizione, non sarebbe possibile alcuna differenza (cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, IV, 1007b 18-23; testo greco di G. Reale).

<sup>25</sup> «ἄνθρωπε, τι ποιεῖς; αὐτὸ σεαυτὸν ἐξελέγχεις καθ' ἡμέραν».

<sup>26</sup> «ἀδιάκριτος».

<sup>27</sup> «παρὰ τῆς φύσεως διδόμενοις πᾶσι χρώμενοι, λόγῳ δ' αὐτὰ ἀναιροῦντες» (cfr. EPITTE-TO, *Diatriba*, II, 20, 28-31).



quanto Aristotele aveva fatto in un celebre passo di *Gamma* (cfr. 1008b 2-31). Ma le assonanze aristoteliche non finiscono qui. Epitteto, infatti, usa un termine che in Aristotele è addirittura tecnico: si tratta del verbo *ἀναιρέω* usato dallo Stagirita per indicare il tentativo di mettere fuori gioco le esigenze del *logos* - secondo la formula *ἀναιρῶν λόγον ὑπομένει λόγος*<sup>28</sup> -, e ripreso da Epitteto per indicare il tentativo di mettere fuori gioco le esigenze della *φύσις* (corrispettivo stoico del *logos* aristotelico)<sup>29</sup>.

Comunque, un privilegiamento così esplicito della versione pratica<sup>30</sup> di *elenchos* circa il principio di non contraddizione, non può non richiamare alla mente la pagina nicciana de *La gaia scienza*, dedicata alla "genealogia" della logica.

Come si ricorderà, Nietzsche vuol ricondurre la consapevolezza umana delle fondamentali strutture logiche - quelle di portata trascendentale - ad un'origine di tipo darwiniano, pensando in tal modo di demistificarle, indicandole come caratteri acquisiti<sup>31</sup> da alcuni individui all'interno della evoluzione filogenetica: caratteri capaci di determinare un decisivo vantaggio nella lotta per la sopravvivenza, e dunque una significativa piega in ordine alla selezione della specie.

Ma leggiamo la narrazione nicciana, nella sua provocatoria - ed efficacissima - sommarietà. «Chi non riusciva a trovare abbastanza spesso l'uguale, relativamente alla nutrizione o agli animali a lui ostili, colui che quindi procedeva troppo lento, troppo cauto nella sussunzione, aveva più scarsa probabilità di sopravvivere di chi invece, in tutto quanto era simile, azzeccava subito l'uguaglianza. Ma l'inclinazione prevalente a trattare il simile come l'uguale, un'inclinazione illogica - perché nulla di uguale esiste - ha creato in principio tutti i fondamenti della logica. Similmente, perché nascesse il concetto di sostanza... non si dovette per lungo tempo né vedere né sentire il permutarsi delle cose... In sé e per sé... ogni inclinazione scettica è un grande pericolo per la vita. Non si sarebbe conservato alcun essere vivente, se non fosse stata coltivata... l'opposta inclinazione, diretta ad affermare piuttosto che a sospendere il giudizio, a errare e a immaginare piuttosto che a restare in posizione d'attesa, ad assentire invece che a negare».<sup>32</sup>

<sup>28</sup> «Chi toglie il *logos*, lo conferma» (cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, IV, 1006a 26). La formula in questione è quella che, meglio di ogni altra, sigilla il senso della triplice esecuzione di *elenchos* (a livello semantico, a livello sintattico e a livello pratico) che lo Stagirita ci offre in *Gamma*. È interessante che Alessandro di Afrodizia abbia poi ripreso la formula di Aristotele usando il verbo *χράσμαι* tipico (in questo contesto teorico) di Epitteto: «ἀναιρῶν δὲ λόγον χρηταὶ λόγῳ» (cfr. ALESSANDRO DI AFRODISIA, *In Aristotelis Metaphysica commentaria*, 274, 27).

<sup>29</sup> Si può ricordare, in proposito, che lo stesso testo aristotelico autorizza l'accostamento, ad esempio quando - proprio in *Gamma* (cfr. 1008b 5) - cita il termine *φύσις* quale corrispettivo presocratico di *λόγος*.

<sup>30</sup> "Pratica", appunto, e non "pragmatica" - come capita spesso di leggere. Infatti, "pragmatica" si potrebbe dire, genericamente, ogni versione di *elenchos*.

<sup>31</sup> A causa della frequente confusione operata - a livello divulgativo - tra darwinismo e neo-darwinismo, è forse opportuno ricordare che nel pensiero di Darwin viene accettato - e addirittura dilatato - il dogma lamarckiano della ereditarietà dei fattori acquisiti (cfr. C. DARWIN, *L'origine delle specie* [1844], tr. it., Newton Compton, Roma 1974, I, 3).

<sup>32</sup> Cfr. F. NIETZSCHE, *La gaia scienza* (1882), tr. it., Adelphi, Milano 1979, n. 111.



Non è qui il luogo per una analisi approfondita di questo testo. Ma occorre dire che, se esso ha di mira, in prima battuta, il carattere obiettivo e distributivo dei concetti universali (caratteri, per altro, entrambi elencticamente riscattabili), ultimamente il suo obiettivo polemico sembrano essere i primi principi dell'essere, di cui intende negare il carattere originariamente ontologico. Ebbene, se l'argomento nicciano sta nella esibizione di una "utilità" dell'esercizio dei principi, di una loro «applicabilità alla vita»<sup>33</sup> - che dovrebbe rivelarne la "genealogia" pratica, e dunque l'indole pragmatica -, si potrebbe commentarlo osservando che il breve esperimento mentale di Epitteto suggerisce, della medesima funzionalità pratica dei principi, una lettura esattamente opposta: i principi non sono posti come veri perché di fatto funzionano, bensì funzionano di fatto, proprio perché sono veri.

Il nocciolo della questione sta qui: non è la loro una validità pratica occasionale, meramente incidentale, sulla quale azzardare una previsione che sia al più statisticamente ragionevole; si tratta invece di una validità pratica più profondamente fondata. Infatti, anche chi decidesse di non accettarla - per porsi in quell'atteggiamento presuntamente primordiale che Nietzsche vuol evocare -, non per ciò cesserebbe di riconoscerla, ad esempio individuando, e reciprocamente distinguendo, l'un atteggiamento e l'altro (almeno, per non ricadere in quello che egli riterrebbe dei due l'*ingiusto*).

Come si ricorderà, già Aristotele indicava l'almeno potenziale autolesionismo del negatore effettuale del principio di non contraddizione<sup>34</sup>; come a dire che la violenza del suo atteggiamento, impotente circa il trascendentale, può tradursi invece nel disordine ontico (il trattare una cosa per un'altra), che è la cifra stessa della immoralità - come anche Epitteto non manca di rilevare.<sup>35</sup> Un disordine, questo, il cui limite ideale - seguendo una paradossale coerenza - sarebbe in fondo l'automutilazione del violento (la ἀποκοπή di cui già si diceva). Tale automutilazione, poi, coincide con la ἀπραξία, che già Alessandro di Afrodisia indicava nel suo commento a *Gamma*: un atteggiamento-limite, che non coincide tanto col non agire, quanto con l'agire a caso, senza giudizio - come quando si pronuncia qualcosa, senza dire niente<sup>36</sup> -, se è vero che il giudizio è ciò che specifica l'agire umano, rispetto al semplice muoversi del generico vivente.<sup>37</sup>

<sup>33</sup> Cfr. F. NIETZSCHE, *La gaia scienza*, n. 110.

<sup>34</sup> Il quale, se volesse attuare realmente il proprio progetto, dovrebbe agire senza annettere differenze, ad esempio, tra il cadere e il non cadere in un precipizio, o in un pozzo (cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, IV, 1008b 14-17).

<sup>35</sup> «τί οὖν κατὰ σε ἀγαθόν ἢ κακόν, αἰσχρόν ἢ καλόν ταῦτα ἢ ταῦτα» (cfr., in generale, EPIITETO, *Diatriba*, II, 20, 32-37).

<sup>36</sup> Cfr. ALESSANDRO DIAFRODISIA, *In Aristotelis Metaphysica commentaria*, 300, 2. Analogamente, si può dire che la autentica ἀφασία cui è destinato il negatore del principio di non contraddizione, non è tanto il silenzio assoluto (che resta un limite inattuabile), ma piuttosto quell'insignificante pronunciare parole, che il vocabolario tecnico di Aristotele indica col verbo φεγγομαι (cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, IV, 1008b 8-9).

<sup>37</sup> Aristotele parla del tendenziale regredire, da parte dell'ipotesico negatore effettuale del principio di non contraddizione, al livello puramente vegetativo: di πεφυκώς appunto (cfr. *Ivi*, 1008b 11-12; seguendo, qui, la variante offerta dai codici *Vindobonensis* e *Laurentianus*).



Del resto, anche chi progettasse di regredire al livello del generico vivente - paradigma nicciano della "giustizia" verso la natura -, sarebbe poi costretto dalla viva forza delle cose<sup>38</sup> (e cioè dalla natura stessa) a regolarsi obiettivamente secondo le strutture del trascendentale. Dunque, egli realizzerebbe non più quell'obbedienza intenzionale alle necessarie condizioni del vivere, che qualifica l'essere libero, ma semplicemente subirebbe un convenire obiettivo con la necessità; e così - stante l'inevitabile consapevolezza -, vivrebbe in sé la situazione, non del puro vivente, ma dello schiavo. Del resto, proprio così - come "schiavo" -, il nostro autore aveva apostrofato il negatore nel brano da cui eravamo partiti: uno schiavo che poi, nel brano che tra i suoi abbiamo citato per ultimo, rivestiva il ruolo sociologico del padrone, secondo una inversione di ruoli che al liberto Epitteto doveva apparire forse suggestiva.<sup>39</sup>

## 5. CHE COSA STAI FACENDO?

La variante pratica di *elenchos* in relazione ai primi principi non è una parente povera, o addirittura imbarazzante, di versioni più nobili e radicali (quella semantica e quella sintattica) - come invece è stato autorevolmente sostenuto<sup>40</sup>. Infatti, la sua sostanza non sta nel mostrare che il riconoscimento di alcune differenze ontiche e prati-

<sup>38</sup> Aristotele direbbe che i negatori che non si persuadono liberamente della validità dei principi trascendentali, sono costretti poi a rispettarli per forza: «οὐ μὲν γὰρ πειθούς δέονται οἱ δὲ βίας» (cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, IV, 1009a 17-18); dove *βίαν* non indica l'ipotesi di una violenza che il difensore dei principi dovrebbe praticare, ma indica piuttosto la forza stessa delle cose, che impone la logica trascendentale anche a chi non la riconosce (cfr., al riguardo, *ivi*, IV, 1011a 15). Ora, la nota espressione aristotelica potrebbe essere intesa nello stesso senso in cui Epitteto usa l'espressione *ἐργα* quando dice che il negatore diventa egli stesso, per la forza dei fatti (*ἐργα*), l'accusatore delle proprie opinioni: «αὐτοῦ ἐργῶ κατήγορος γένου τῶν αὐτοῦ δογμάτων» (cfr. EPITTETO, *Diatriba*, II, 20, 16-17).

<sup>39</sup> Non è infatti un caso che, in quel brano, la posizione teoreticamente libera, e umanamente piena di iniziativa, competa proprio ai servi-filosofi.

<sup>40</sup> Si pensi invece a quanto scrive al riguardo Emanuele Severino, con diretto riferimento al testo aristotelico. «Anche se l'interpretazione problematica del comportamento dello scettico diventasse qualcosa di evidente e di incontrovertibile - se cioè fosse evidente che lo scettico non pensa che sia lo stesso gettarsi o non gettarsi nel pozzo -, lo scettico potrebbe replicare dicendo che, appunto, è la sua volontà di sopravvivenza, è il suo istinto a fargli considerare come differenti il gettarsi e il non gettarsi nel pozzo, ma che questa volontà e che questo istinto non sono da confondere con la verità, e cioè che la "verità" è la maschera dietro alla quale l'istinto di sopravvivenza si nasconde e protegge se stesso. La critica di Nietzsche al principio di non contraddizione aristotelico è cioè pienamente valida in relazione alla variante pragmatica dell'*elenchos* (anche se Nietzsche non considera analiticamente l'*elenchos* e tanto meno distingue le varie forme di esso). In altri termini, lo scettico può riconoscere la propria incapacità di fatto di "smontare" dal riconoscimento della determinatezza - incapacità prodotta da svariati motivi, non ultimo la volontà di sopravvivenza e di rendere il mondo vivibile -, ma lo scettico non riconosce verità alle proprie idiosincrasie. Così come non riconosce verità all'idiosincrasia consistente nel riconoscimento dei presupposti che si accettano partecipando alla discussione, o nel riconoscimento dei presupposti che si accettano per il fatto stesso di vivere» (cfr. E. SEVERINO, "Elenchos", in *La tendenza fondamentale del nostro tempo*, Adelphi, Milano 1988, p. 103). Nella pagina precedente, Severino aveva indicato un altro aspetto problematico della variante di *elenchos* da



che è un "presupposto" che deve essere accettato da chi non rinuncia all' "istinto di sopravvivenza" - per cui, chi vuole sopravvivere, deve fare come se le scelte  $x$  e  $y$  non fossero indifferenti tra loro.

Piuttosto, la sostanza dell'argomento consiste nel rilevare che un agire che volesse porsi come controesempio delle strutture trascendentali, si prospetterebbe, per ciò stesso, come privo di possibile contenuto poietico; o meglio, come una intenzione pratica cui non potrebbe conseguire alcunché di attivo - se non a patto di modellarsi su quelle stesse strutture. Insomma, la variante pratica di *elenchos* può essere ridetta così: agire è inevitabilmente scegliere; l'azione, cioè, si struttura inevitabilmente sulla alternativa - tematizzata o no - tra i contraddittori. E ciò in analogia con la versione semantica di *elenchos*, per cui pensare è determinare, cioè il pensiero si struttura sulla alternativa tra i contraddittori.

Il velleitarismo del negatore semantico - ben espresso da Pierre Aubenque - potrebbe essere declinato anche per il negatore pratico. Osserva Aubenque che il negatore del principio di non contraddizione, negando, dice «ciò che non può voler dire». <sup>41</sup> Infatti, quel che egli dice, negando, è un impossibile, ovvero qualcosa che, non potendo essere propriamente pensato, neppure può essere in quanto tale voluto. Ma, analogamente, si può aggiungere che egli, neppure può voler fare (o semplicemente può fare) qualcosa che sia in linea con la sua negazione.

Infine, quando Epitteto, retoricamente, chiede al negatore che cosa stia facendo («ΤΙ ΠΟΛΕῖς;») egli implica opportunamente, con ciò, che il contenuto intenzionale dell'agire <sup>42</sup> - e dunque l'incontradittorietà obiettiva di esso -, sia qualcosa che può solo essere confessato ad altri (o a sé come altri) dall'agente stesso - e non invece interpretato strategicamente da altri <sup>43</sup>. Insomma, se l'incontradittorietà della dimensione fisica dell'agire è immediatamente alla portata di qualunque osservatore, l'incontradittorietà del giudizio che guida l'azione è disponibile immediatamente solo a chi la compie. Così, alla domanda «che cosa stai facendo?», può rispondere solo chi se la sente rivolgere. <sup>44</sup> Che cos'è, del resto, tutto l'appassionato discorrere di Epitteto, se non un serrato appello alla nostra interiore consapevolezza e vigilanza?

lui detta "pragmatica": essa avrebbe bisogno di ammettere il presupposto della intersoggettività (cfr. *Ivi*, pag. 102). In realtà, il procedimento elentico che Aristotele propone integralmente in chiave dialogica, può benissimo essere riproposto - senza perdere valore - anche in altre chiavi, meno compromesse con la convinzione dell'esistenza di una pluralità di coscienze. Basterebbe riproporre il dialogo tra i due interlocutori retorici, come dialogo interiore alla coscienza del singolo, o ad una ipotetica coscienza trascendentale.

<sup>41</sup> Cfr. P. AUBENQUE, *Le problème de l'être chez Aristote*, P.U.F., Paris 1966<sup>2</sup>, p. 126.

<sup>42</sup> In termini scolastici l'*objectum actionis*, in termini analitici l'*azione-base-intenzionale*.

<sup>43</sup> È questo un punto su cui, meglio di altri, si è espresso P. RICOEUR (cfr. *La semantica dell'azione* (1977), tr. it., Jaca Book, Milano 1986, pp. 64.74).

<sup>44</sup> E, in tal modo, trova risposta anche un'altra obiezione mossa da Severino all'*elenchos* pratico: quella per cui esso presupporrebbe la possibilità, da parte del difensore dei principi, di "interpretare" obiettivamente l'esteriore comportamento (cioè, l'*azione-base-fisica*) del negatore (cfr. E. SEVERINO, "*Elenchos*", pp. 102-103). In realtà, non occorre alcuna interpretazione psicologica delle intenzioni da parte di un interprete altro dall'agente; piuttosto, nell'*elenchos* pratico è in questione una interpretazione ontologica che può essere anche sollecitata da altri (e aiutata da altri a trovare una adeguata espressione teorica), ma che l'agente stesso dovrà compiere sul proprio agire.