



DANIELA BONANNO

Prosperare al di là del merito: il senso della *nemesis* in Aristotele tra giustizia distributiva e giustizia correttiva*

Introduzione

L'interesse per il ruolo delle emozioni nell'elaborazione dei giudizi, e per la loro capacità di incidere sulla virtù, è una delle cifre caratterizzanti il pensiero aristotelico¹. Ad esse, il filosofo dedica un'analisi sistematica nel secondo libro della *Retorica*, proponendo una rassegna di quelle che il buon oratore deve sapere sollecitare per orientare le decisioni dell'uditorio. Egli le definisce con lucidità quei «fattori in base ai quali gli uomini, mutando opinione, differiscono in rapporto ai giudizi e sono accompagnate da piacere e da dolore»². Riconosce quindi nelle

* Ringrazio la Fondazione A. v. Humboldt (Bonn), che ha finanziato il progetto nell'ambito del quale si pubblica questo studio, il Seminar für alte Geschichte della Westfälische Wilhelms Universität Münster e il Max-Weber-Kolleg, Universität Erfurt che hanno accolto le mie ricerche negli anni tra il 2012 e il 2014. Questo testo rappresenta un approfondimento e una rielaborazione delle riflessioni già presentate in un lavoro di imminente pubblicazione, nel volume curato da E.A. Huppés-Cluysenaer e N.M.M.S. Coelho, *Aristotle on Emotions in Law and Politics*, scritto in collaborazione con Lucia Corso (Università di Enna). A lei va la mia più sentita gratitudine per avermi suggerito spunti di analisi e prospettive di lettura.

¹ La bibliografia sul catalogo aristotelico delle emozioni e sul ruolo ad esse assegnato è piuttosto ampia ed è andata aumentando negli ultimi decenni sull'onda dell'interesse scientifico manifestato dagli studiosi nei confronti della cosiddetta *History of emotions*. Per uno *status quaestionis* e una presentazione dei metodi e gli approcci alla "storia delle emozioni", cfr. HITZER 2011. Sull'importanza delle emozioni nel ragionamento etico e nelle relazioni sociali, fondamentali sono gli studi di M. Nussbaum che grande attenzione dedica al pensiero aristotelico, e in particolare: NUSSBAUM 1996; 2004; 2012; 2014. Specificamente sulla trattazione aristotelica delle emozioni nella *Retorica* limito a segnalare gli studi più recenti: GASTALDI 1990; GASTALDI 1995; KONSTAN 2006A; MOTTE 2012; CENTRONE 2015 e i lavori raccolti in HUPPÉS-CLUYSENAER- COELHO in c.d.s.

² Arist. *Rhet.* II 1, 1378a 19-22. Le traduzioni della *Retorica* di Aristotele, seppure talora leggermente modificate sono di M. Dorati 1996.



emozioni sia una componente cognitiva, nella capacità che esse hanno di orientare il giudizio degli ascoltatori; sia una componente neurobiologica nel piacere e nel dolore che si accompagna ad ogni loro manifestazione. Quattordici sono le emozioni toccate dalla riflessione aristotelica, presentate in modo che le relazioni reciproche di opposizione, complementarità o analogia che legano l'una all'altra, regolino il ritmo della trattazione. Così dall'ira (ὀργή), la prima delle emozioni esaminate, si passa alla mitezza (πραότης); dall'amicizia (φιλία) all'inimicizia (ἔχθρα) e all'odio (τὸ μισεῖν); dal timore (φόβος) al coraggio (θάρσος) e così via³.

Un secondo nucleo di pulsioni emotive, caratterizzato da analoghi rapporti di simmetria, complementarità o opposizione, è quello che gravita intorno al senso dell'indignazione. La capacità di indignarsi (τὸ νεμεσᾶν) è un'emozione che, secondo Aristotele, è opportuno (δεῖ) provare nei confronti di chi prospera immeritabilmente, poiché è ingiusto (ἄδικον) quanto accade contro il merito individuale (παρὰ τὴν ἀξίαν). Per questo – aggiunge – «attribuiamo agli dèi lo sdegno»⁴. Come ha rilevato David Konstan, in uno studio del catalogo aristotelico delle emozioni, il filosofo recupera un concetto un po' *old-fashioned*⁵. Infatti, ancor prima che nella riflessione aristotelica, il campo semantico della *nemesis* è rappresentato nell'epica omerica.

Il termine vi ricorre, come sostantivo e nelle varianti verbali denominative (*nemessao; nemesizomai*), in più di una sessantina di passi variamente tradotti come manifestazioni di "ira", "biasimo", "indignazione". La *nemesis* raccontata nei poemi omerici è per lo più una reazione attribuita agli uomini, in cui concordemente è stata riconosciuta, dagli studiosi moderni, quella forma di indignazione che si scatena nell'osservatore esterno nei confronti dei comportamenti altrui ed esprime il senso della disapprovazione sociale⁶. Come tale, essa è complementare all'*aidos* che, al contrario, esprime la vergogna soggettiva dell'individuo nei confronti delle sue stesse azioni⁷.

Al centro della mia riflessione in questa sede è dunque, in primo luogo, l'uso che Aristotele fa di quel particolare tipo di indignazione espressa attraverso il sostantivo *nemesis* e la forma verbale *nemessao*. Mi occuperò poi di illustrare il

³ Arist. *Rhet.* II 2, 1378a 30; 3 1380a 7; 4, 1380b 35; 1382a 1; 5, 1382a 21; 1383a 16.

⁴ *Ibidem*, II 9, 1386b 13-14.

⁵ KONSTAN 2006, 127-128.

⁶ LAROCHE 1949, 90-91; GERNET 2001², 232 n. 2; CAIRNS 1993, 54; CAIRNS 2003, 33; SCHEID-TISSINIER 2010, 28-30.

⁷ Sull'*aidos*: VON ERFFA 1937; CAIRNS 1993; RUDHARDT 2001; sulla relazione di complementarità tra *aidos* e *nemesis*: LAROCHE 1949, 90-91; ROBERTSON 1964, 3; LONG 1970; TURPIN 1980; SCOTT 1980; RICCIARDELLI APICELLA 1994 (con uno *status quaestionis*); REDFIELD 1994², 115-118; LÉVY 1995, 193-208; KONSTAN 2006, 117; WILLIAMS 2007, 97-98; SCHEID-TISSINIER 2012, 276-279. Sulle diverse espressioni umane e divine della *nemesis* nei poemi omerici e per altri riferimenti bibliografici, mi permetto di rinviare a BONANNO 2013; BONANNO 2014.



modo in cui essa si collega alla tradizione poetica arcaica e, infine, di mostrare in che termini essa partecipi della riflessione aristotelica sulla giustizia, all'interno della quale la nozione di merito occupa un ruolo centrale.

Suscitare l'indignazione: il recupero di un'emozione del passato

Aristotele introduce la menzione dell'indignazione già nella rubrica dedicata alla vergogna (αἰσχύνη), ovvero quella forma di sofferenza individuale relativa ad azioni colpevoli riferite al passato, al presente e al futuro e capaci di arrecare disonore⁸. Dopo avere esaminato la disposizione d'animo che genera il sentimento della vergogna, egli passa a osservare le circostanze che ne favoriscono l'insorgere: «la vergogna risiede negli occhi»⁹, dice citando un proverbio. Individua così in quanto accade alla luce del sole, quelle situazioni che possono provocarla. Riconosce poi nelle persone intransigenti, quelle rispetto alle quali ci si vergogna di più, perché – aggiunge – «si ritiene che un uomo non si indigni (οὐ νεμεσᾶν) con gli altri per le azioni che egli stesso compie, e di conseguenza, è chiaro che è per le azioni che non compie che si indigna (νεμεσᾶ)»¹⁰. Aristotele ripropone così il vecchio binomio *vergogna/indignazione*¹¹, riconoscendo nella complementarietà delle due manifestazioni emotive, un legame che passa attraverso il vedere e l'essere visti. Sostituisce però al concetto omerico di *aidos*¹², il termine *aischyne*. Successivamente, procede con l'analisi della *charis*, poi della compassione, per approdare finalmente alla trattazione del *nemesan*.

Secondo la consueta logica oppositiva separa quest'ultima reazione emotiva dalla compassione (ἔλεος): se *to eleein* esprime quindi il dolore per le sventure immeritate¹³, a sua volta *to nemesan* riferisce quello per le fortune immeritate. Tanto la compassione, quanto l'indignazione sembrano ruotare così intorno alla nozione di merito. Entrambe inoltre sono dette proprie di un animo nobile. Aristotele passa poi a distinguere la *nemesis* da un'altra manifestazione emotiva ad

⁸ Arist. *Rhet.* II 6 1383b 10-15.

⁹ *Ibid.* 1384a 33-34.

¹⁰ *Ibid.* 1384b 4-5.

¹¹ *Ibid.* 1384b 1-4

¹² Il senso dell'*aidos* ha comunque un posto nella riflessione etica di Aristotele come espressione di un pudore legato alla saggezza (*EE* III 7, 1234 a 32).

¹³ Arist. *Rhet.* II 9, 1386b 16-20: δόξειε δ' ἂν καὶ ὁ φθόνος τῷ ἐλεεῖν τὸν αὐτὸν ἀντικεῖσθαι τρόπον, ὡς σύνεγγυς ὦν καὶ ταῦτὸν τῷ νεμεσᾶν, ἔστι δ' ἕτερον· λύπη μὲν γὰρ ταραχώδης καὶ ὁ φθόνος ἐστὶν καὶ ἐπὶ εὐπραγία, ἀλλ' οὐ τοῦ ἀναξίου ἀλλὰ τοῦ ἴσου καὶ ὁμοίου. «Anche l'invidia potrebbe sembrare nello stesso modo, contrapposta alla compassione – in quanto prossima o identica all'indignazione – ma in realtà differente; anche l'invidia è una forma di sofferenza che sconvolge l'animo ed è diretta contro la felicità, ma non quella della persona che non la merita, bensì quella di una simile e di pari condizione».



essa connessa, individuata nello φθόνος: l'invidia nei confronti delle fortune di persone di *simile e di pari condizione* (*isos kai homoios*), con chiaro riferimento allo *status* sociale. Tanto la compassione, quanto l'indignazione e l'invidia sono caratterizzate dal fatto di interessarsi a persone vicine. Lo *phthonos* però, come precisato nell'*Etica nicomachea*, è un difetto, tipico di un'indole malvagia, cui fa da contrappeso la *nemesis*, definita una "medietà" tra quest'ultimo e l'*epichairekakia* quella forma di malevolenza, che i tedeschi tradurrebbero con *Schadenfreude*¹⁴, che porta l'individuo a gioire delle disgrazie altrui¹⁵.

Come per ogni emozione, anche per l'indignazione, Aristotele procede indicando le tipologie di individui e la disposizione d'animo che la sollecitano. Il *nemesian* non ha mai come bersaglio un uomo che acquista virtù, giustizia e coraggio, essendo questi ultimi beni «che si possiedono per natura»¹⁶. Essa si concentra piuttosto su quelli di cui sono degni gli uomini nobili come *ploutos* e *dynamis*, ricchezza e potere. Dal momento che i beni che si possiedono da lungo tempo assomigliano a quelli che si possiedono per natura, l'indignazione sarà diretta piuttosto verso coloro che hanno acquisito ricchezze e cariche pubbliche da tempi più recenti¹⁷.

Aristotele si fa così palesemente promotore di una polemica sociale diretta verso i «nuovi ricchi» (οί νεόπλουτοι) e coloro che, da poco, sono stati investiti di cariche pubbliche, «poiché essi infastidiscono di più di coloro che sono ricchi e che governano da lunga data»¹⁸. Il motivo di fondo è che questi ultimi, diversamente dagli altri, sembrano possedere quel che spetta loro in base al merito. La *nemesis* appare dunque nella riflessione aristotelica un'emozione *top-down*¹⁹, espressa cioè da un individuo in base a una supposta superiorità morale o sociale nei confronti di un altro individuo considerato inferiore.

Il filosofo lo sostiene con chiarezza, fornendo al lettore anche un parametro in più per la determinazione di tale condizione di superiorità, e nella fattispecie quando fa esplicito riferimento all'analogia e alla convenienza che dovrebbero accompagnare l'attribuzione dei beni:

«E dal momento che ogni bene non spetta al primo che capita, ma si trovano in questo una certa corrispondenza e una certa convenienza

¹⁴ KONSTAN 2006, 115.

¹⁵ Arist. *E.N.* 1108b 3-4 1108b 3-4: νέμεσις δὲ μεσότης φθόνου καὶ ἐπιχαιρεκακίας. «L'indignazione poi è una medietà tra invidia e malevolenza». Le traduzioni dei passi tratti dall'*Etica Nicomachea* e dall'*Etica Eudemia*, con qualche leggera modifica, sono a cura di A. Fermani (*Aristotele, Le tre Etiche*, Bompiani, Milano 2008).

¹⁶ Arist. *Rhet.* II 9, 1387a 14.

¹⁷ *Rhet.* II 9, 1387a 15-16.

¹⁸ *Ibid.* 1387 a 8-23.

¹⁹ KONSTAN 2006, 125.



(ἀναλογία καί τι ἀρμόττον) – armi belle per esempio non sono adatte all'uomo giusto, ma a quello coraggioso, matrimoni illustri non ai nuovi arricchiti, ma ai nobili – il fatto che una persona, pur essendo di valore, non ottenga ciò che le si addice può provocare l'indignazione (νεμεσιτόν); e anche quando l'inferiore si oppone al superiore, soprattutto riguardo a quel che hanno in comune. Per questo si è detto:

“Ma evitava la lotta con Aiace Telamonio;
perché Zeus si sarebbe sdegnato con lui, se avesse combattuto
con un uomo più forte (οἱ νεμέσασχ', ὅτ' ἀμείνωνι φωτὶ
μάχοιτο)”

Altrimenti, nel caso in cui l'inferiore si opponga al superiore su qualunque fronte, come ad esempio, se un musicista si oppone a un uomo giusto, in quanto la giustizia è superiore alla musica»²⁰.

Stando al passo appena citato, non tutti i beni sono adeguati a individui di valore, ma è opportuno che essi siano in relazione a un determinato tipo di virtù. Aristotele introduce così una nozione di merito, relativa non solo al bene, ma all'individuo e alla virtù di cui è portatore. Per sostenere il suo ragionamento riporta proprio due versi dell'*Iliade* (il secondo non compare in nessuno dei manoscritti giunti fino a noi), in cui l'eroe cretese Idomeneo si astiene dal confronto in armi con Aiace per evitare la *nemesis* di Zeus che si sarebbe indignato a vederlo combattere contro uno più forte. Il timore dell'indignazione divina interviene, in questo caso, come misura preventiva a risolvere una situazione di conflitto, in un contesto altamente competitivo. Alla *nemesis* viene dunque attribuita una sorta di funzione arbitrale e normativa che denuncia la rottura di un equilibrio tra chi è ritenuto inferiore e chi invece si considera superiore²¹.

La menzione dei versi omerici da parte di Aristotele ci porta ora alla seconda parte di questo studio e quindi al rapporto con la poesia di Omero. È vero, come sostiene David Konstan, che la distinzione tra *phthonos* e *nemesis*, proposta da Aristotele, non ha riscontri nella produzione letteraria di età arcaica²². *Phthonos*, quasi assente in Omero e anche in Esiodo²³, ricorre invece nella poesia

²⁰ Arist. *Rhet.* II 9, 1387a 26-34.

²¹ Alla *nemesis* e all'*aidos* è stata riconosciuta la capacità di iscrivere gli individui su un orizzonte cooperativo, in contrasto con quanto sosteneva ADKINS 1987, convinto che, all'interno della società omerica, interpretata, sulla scia di DODDS 2005², quale “civiltà della vergogna”, gli eroi fossero più portati al raggiungimento del successo, a scapito degli altri: per una critica sistematica alle posizioni di Adkins sull'etica omerica, cfr. LONG 1970 e, più in generale, WILLIAMS 2007, 98.

²² KONSTAN 2006, 123-124.

²³ In Omero ed Esiodo è presente la forma verbale *phthoneo* e (una volta nell'*Odissea*, *epiphthoneo*, cfr. XI 149), per lo più con il significato di *negare* o *impedire* (*Il.* IV 55; *Od.* I 346 VI 68; XI 381; XVII 400; XVIII 16; XIX 348; Hes. *Op.* 26).



lirica e nelle orazioni, assumendo in età classica una connotazione negativa²⁴. Al contrario, il ricorso al sostantivo *nemesis* e ai verbi ad esso associati, al di fuori del *corpus* aristotelico, è estremamente raro e, per lo più attestato su fonti di provenienza ateniese²⁵: l'uso che il filosofo ne fa sembra effettivamente potersi riferire all'orizzonte omerico.

Nell'*Iliade* e nell'*Odissea*, quella della *nemesis* è un'emozione che è sempre meglio saper prevenire, evitare o tenere a distanza. È raramente manifestata e quando ciò accade, le conseguenze possono essere particolarmente dirompenti e drammatiche. Il rischio di suscitare la *nemesis* ricorre in una vasta gamma di situazioni (che non elenco in questa sede), per lo più connesse con un mancato riconoscimento del ruolo assegnato a ciascun individuo all'interno di un gruppo in base alla sua *time*, ovvero quella parte di onore che pertiene a ogni eroe omerico all'interno della comunità di riferimento. Allo stesso modo, l'esplosione della *nemesis* può scaturire dal venir meno da parte del singolo alle proprie responsabilità in seno al gruppo²⁶.

Aristotele sembra recuperare direttamente dal mondo omerico questa nozione di *nemesis* quale emozione, fondamentale e pertinente a un contesto eroico e aristocratico²⁷. Egli la rifunzionalizza però, nel quadro più ampio di una riflessione sulla giustizia incentrata, non più su una *time* astrattamente connessa al

²⁴ Sull'uso strumentale dello *phthonos* nell'oratoria attica, cfr. SANDERS 2012, 374-379; SANDERS 2014, 79-99.

²⁵ Al di là dei poemi omerici e di quelli esiodici, il sostantivo *nemesis*, talora con riferimento alla dea omonima, e le voci verbali denominative ricorrono poi con scarsa frequenza in epoca arcaica e classica: li ritroviamo per esempio in Teognide (I 280; 660; 1182) e in Pindaro (*Ol.* VIII 86; *Pyth.* X 44; *Isth.* I 3). Il sostantivo compare poi come *hapax* in Erodoto (I 34) e undici volte nel *corpus* tragico, (Aesch. *Sept.* 235; Fr. 228c; 244; 266 Mette; Soph. *Phil.* 518; 602; 1193; *El.* 1467; Eur. *Or.* 1362; *Phoen.* 182; Fr. 1040 Nauck). Una commedia di Cratino (Ps. Eratosth. *Catast.* 25; Fr. 107-119 Koch) è dedicata specificamente alla dea Nemesis, evocata anche in alcuni frammenti di Menandro (Fr. 48, 4; 266 e 321) e in un inno di Callimaco (*Hymn.* 6, 56), che impiega il termine e le voci verbali anche in altri inni (*Hymn.* 3, 64; 4, 16). Nell'oratoria l'uso del termine e delle voci verbali derivate è abbastanza sporadico (cfr. Dem. XX 161; XLV 71, 2; Aesch. *Ep.* X 8, 8; *In Ctesiph.* 66, 3), mentre ricorre con maggiore frequenza nei dialoghi platonici (*Crat.* 401a 5; *Theaet.* 175e 2; *Symp.* 195a 6; *Euth.* 282b 4; *Min.* 319a 3; *Leg.* 684e 4; 717d 3 [con riferimento alla divinità]; 853d 1; 876d 1; 927c 1; 943e 2).

²⁶ Per un'analisi dei diversi passi omerici, cfr. BONANNO 2013. *Contra* WILLIAMS 2007, 118 che ritiene, in generale che la vergogna necessiti di "un altro interiorizzato, che non è semplicemente il rappresentante di un gruppo sociale identificato indipendentemente, e le cui reazioni l'agente può rispettare". Per quanto condivisibili queste affermazioni, il timore manifestato sistematicamente dagli eroi omerici nei confronti della *nemesis*, che possono suscitare nella loro immediata cerchia sociale di riferimento, resta un dato da valorizzare.

²⁷ Secondo KONSTAN 2006, 127-128, il recupero e la valorizzazione del *to nemesan* da parte di Aristotele va letto in diretta connessione con l'importanza assunta dal culto della dea Nemesis a Ramnunte. L'ipotesi senz'altro stimolante necessita, a mio avviso, di un supplemento d'indagine.



valore individuale, ma su un merito individuato nel concreto di specifici contesti e situazioni. E proprio nel mancato riconoscimento del merito, Aristotele scorge la miccia che può scatenarne l'insorgere.

Giudicare secondo il merito

Nel V libro dell'*Etica nicomachea*, la nozione di merito è richiamata all'interno della trattazione della *dikaiosyne*, la virtù della giustizia: «quello stato abituale cioè da cui si è resi in grado di compiere azioni giuste»²⁸. Egli distingue tra la giustizia che rappresenta la virtù nella sua interezza e le sue forme particolari. La prima consiste «nella distribuzione di onori, di ricchezze e di qualsiasi altra cosa possa essere distribuita tra i membri della comunità politica»²⁹: una giustizia, quindi, di carattere distributivo (διανεμητικὸν δίκαιον³⁰). Il secondo tipo di giustizia particolare è invece quello che «apporta correzioni» a livello dei rapporti privati, volontari e involontari, cioè il giusto correttivo (διορθωτικὸν δίκαιον)³¹.

Nel primo caso, il giusto è frutto di una proporzione di tipo geometrico che stabilisce un'uguaglianza tra gli individui, in relazione alle cose: a individui uguali andranno beni uguali; a individui disuguali, beni disuguali. Il mancato rispetto di tale proporzione dà luogo a scontri e rivendicazioni. «Il concetto – precisa Aristotele – risulta chiaro anche dal principio della distribuzione secondo il merito (κατ'ἀξίαν)³²». Nell'ambito delle distribuzioni, infatti, è opinione comune che si debba procedere secondo il merito, ma quest'ultimo non è inteso da tutti allo stesso modo. Per i democratici infatti il merito consiste nella libertà; per gli oligarchici nella nobiltà di nascita e nella ricchezza; per gli aristocratici nella virtù³³.

Aristotele ammette così un concetto fluido e cangiante di merito relativo al contesto e alla comunità politica che ne stabilisce i parametri e, come abbiamo visto poco fa nella *Retorica*, alla virtù specifica di cui tale merito è espressione. Nella *Politica* il concetto è espresso, in modo ancora più efficace, attraverso il ricorso all'esempio di un'eventuale distribuzione di flauti a un gruppo di auleti particolarmente dotati. Aristotele non ha dubbi nell'affermare che lo strumento di maggior pregio debba essere assegnato all'auleta più bravo, a prescindere dal fatto

²⁸ Arist. *E.N.* V, 1, 1129a 7-8.

²⁹ *Ibid.* 1130b 30-33.

³⁰ *Ibid.* 1131b 27.

³¹ *Ibid.* 1131b 25-27.

³² *Ibid.* 1131a 10-24.

³³ *Ibid.* 1131a 20-30.



che egli sia o meno di nascita nobile o di bell'aspetto³⁴. È chiaro quindi che la giustizia distributiva, basata sul merito, che egli teorizza è anche legata al fine che tale merito consente di raggiungere³⁵.

Prima di passare al tema della giustizia correttiva, Aristotele insiste ancora una volta sul fatto che il giusto che deriva dalla distribuzione delle ricchezze comuni rispetta sempre la proporzione evocata poco prima (quella geometrica) e che, se si dovrà procedere ad una distribuzione dei beni, lo si dovrà fare in base al rapporto in cui si trovano, l'uno rispetto all'altro, i contributi iniziali (*ta eisenechthenta*)³⁶. Il termine sembrerebbe genericamente alludere alla partecipazione finanziaria dei cittadini alla "cosa pubblica"³⁷.

Ad Atene, per esempio, quelli più facoltosi erano chiamati a contribuire alla difesa e alla gestione della *polis* attraverso il sistema delle liturgie, o finanziando l'organizzazione dei cori, di feste religiose, di banchetti pubblici o ancora l'allestimento di navi, tramite la trierarchia, o pagando contributi di guerra³⁸. Non di rado, inoltre, nelle orazioni, l'accusato evocava per discolarsi di fronte ai giudici i propri meriti nei confronti della cittadinanza: il servizio militare, la trierarchia, le varie liturgie³⁹. Proprio al sistema politico ateniese potrebbe riferirsi Aristotele, straniero trapiantato in Attica, portato a confrontarsi con una *polis* fortemente indebolita dalle guerre e dalla progressiva implosione della democrazia. Ad alimentare la sua riflessione potevano concorrere, da un lato, l'attenzione a un ideale aristocratico di merito, basato sulla virtù; dall'altro, l'interesse scientifico verso le forme costituzionali, e quella di Atene in particolare, in cui il merito e quindi le fortune che potevano da esso legittimamente derivare, erano in diretta connessione con un'adeguata partecipazione alle esigenze dello Stato e con le responsabilità che essa comportava.

Indipendente dal merito e dalle parti in causa è invece la seconda forma di giustizia – il giusto correttivo – che egli ritiene basato su una proporzione diversa,

³⁴ Arist. *Pol.* III 12, 1282b 30-1383a 1.

³⁵ SANDEL 2010, 211-212.

³⁶ *Ibid.* 1131b 28-31: τὸ μὲν γὰρ διανεμητικὸν δίκαιον τῶν κοινῶν ἀεὶ κατὰ τὴν ἀναλογίαν ἐστὶ τὴν εἰρημένην· καὶ γὰρ ἀπὸ χρημάτων κοινῶν εἴαν γίνηται ἡ διανομή, ἔσται κατὰ τὸν λόγον τὸν αὐτὸν ὅνπερ ἔχουσι πρὸς ἄλληλα τὰ εἰσενεχθέντα. «Infatti il giusto che consiste nella distribuzione dei beni comuni è sempre conforme alla proporzione ricordata precedentemente; infatti se si deve procedere ad una distribuzione dei beni comuni, lo si farà secondo lo stesso rapporto in cui si trovano l'uno rispetto all'altro i diversi contributi forniti all'inizio».

³⁷ Anon. *In Aristotelis Ethica Nicomachea*, ii-v comm. p. 218, l. 35. Cfr. anche Arist. *Pol.* III 9, 1281a 4-5.

³⁸ Cfr. Xen. *Oec.*, II 6; VII 2; 41; Is. IV 27-31; VI 60; VII 35-42.

³⁹ Cfr. Lys., VII 31; XXV 12; XXX 26. Il ricorso ad argomenti stragiudiziali e l'insistenza sul contributo personale al benessere della città emergono frequentemente nelle orazioni: cfr. PODDIGHE 2014, 284-294.



di tipo aritmetico. La giustizia correttiva guarda infatti – o dovrebbe guardare – soltanto alla natura del danno prodotto, con l'obiettivo di ristabilire l'uguaglianza tra chi ha commesso ingiustizia e chi l'ha subita, a prescindere dal fatto che si tratti di persone dabbene o dappoco⁴⁰. Il giudice chiamato a intervenire in questo tipo di controversie deve essere un mediatore capace di ristabilire la perfetta uguaglianza tra le parti.

Ricorrendo a una fantasiosa paretimologia, Aristotele afferma che proprio, per questo motivo, il giudice si chiama *dikastes*, perché il suo compito è dividere in parti uguali (*dicha*); egli è dunque il *dichastes*, «colui che divide in due parti uguali»⁴¹.

Ma, se dunque tale è il compito della giustizia correttiva, quello cioè di restituire l'uguaglianza aritmetica tra le parti all'interno delle relazioni private, siano esse volontarie (acquisto, vendita, prestito etc.) o involontarie (furto, adulterio, omicidio volontario o involontario, maltrattamenti etc.), perché allora Aristotele assegna poi, nella *Retorica*, a un fattore come quello emotivo un peso così determinante nella costruzione del giudizio e quindi anche nell'applicazione di una giustizia correttiva? E perché, tra le emozioni che l'oratore deve essere in grado di sollecitare, inserisce proprio il *nemesan* che invece per definizione richiama i termini di una giustizia distributiva, in quanto sollecitata da un merito non riconosciuto e da una fortuna mal assegnata?

La risposta alla prima questione può trovarsi nel capitolo 18 del II libro della *Retorica*, in cui Aristotele ammette che «colui che giudica (il κριτής) è [...] un uomo che deve essere persuaso⁴²»: le emozioni dunque sono uno strumento di persuasione nelle mani dell'oratore che deve convincere i giudici. E uomini erano infatti quei giudici popolari, scelti per sorteggio, privi di competenze giuridiche, chiamati a presiedere dietro compenso i tribunali, nel sistema giudiziario ateniese⁴³. Costoro si impegnavano con un giuramento, all'inizio del loro mandato, ad esprimersi non solo secondo le leggi⁴⁴, ma anche secondo la *gnome dikaiotate*, ovvero l'opinione più giusta⁴⁵ che consentiva al giudice di superare eventuali carenze e ambiguità nella normativa e di interpretarla. Un concetto quest'ultimo,

⁴⁰ Arist. *E.N.* 1132a 1-7.

⁴¹ Arist. *E.N.* 1132a 28-31.

⁴² Arist. *Rhet.* II 18, 1391b 10-12.

⁴³ Aristotele era in generale dell'idea di privilegiare l'applicazione della legge. Tuttavia egli era ben consapevole che, in regimi democratici, come quello ateniese, i giudici potevano godere di un ampio potere discrezionale, sul quale l'oratore faceva leva tentando di orientarne la sentenza attraverso la sollecitazione delle emozioni. A proposito della posizione aristotelica in merito al funzionamento dei tribunali, quale emerge dalla lettura della *Politica*, della *Costituzione degli Ateniesi* e della *Retorica*, cfr. MIRHADY 2006.

⁴⁴ Dem. XXIV, 149-151.

⁴⁵ Dem. XXIII, 96-97.



che non appare troppo dissimile da quello di *epieikeia* (equità), valorizzato da Aristotele stesso, in base al quale, nell'emettere una sentenza, è opportuno guardare «non alla legge ma al legislatore e cioè non alla lettera della legge ma al proposito del legislatore»⁴⁶.

Alla formazione dell'opinione più giusta – e di un giudizio ispirato ad equità – concorrevano evidentemente anche i discorsi ascoltati⁴⁷, frutto della sapiente applicazione di una *techné* che, tuttavia, Aristotele non si astiene dal criticare, considerando, nel primo libro della *Rhetorica*, che nelle città dotate di buona costituzione, gli autori di trattati sull'arte del parlare non avrebbero nulla da dire, poiché basterebbero le leggi a guidare nella presentazione degli argomenti, né servirebbe il ricorso alle emozioni, capaci di traviare il giudice, conducendolo all'ira o alla compassione: «il che equivale a deformare lo strumento di cui ci si serve per la misurazione»⁴⁸.

Aristotele si riferisce qui con precisione a quei contesti giudiziari in cui la sollecitazione della sfera emotiva poteva risultare piuttosto efficace: quelli cioè in cui, diversamente da quanto accadeva nell'Areopago, era consentito «parlare al di là del soggetto (ἔξω τοῦ πράγματος λέγειν)⁴⁹». Per questo motivo dedica programmaticamente al ruolo delle emozioni nel processo giudiziario e deliberativo un'analisi approfondita, inserendo nella sua trattazione anche il *nemesian*, alla cui manifestazione assegna una sorta di primato rispetto alle altre⁵⁰. Tale primato può leggersi in un passo tratto dall'*Etica Eudemia*, consentendoci di proporre una risposta anche al secondo interrogativo. Qui la *nemesis* è indicata come un'emozione che contribuisce alla giustizia, la *dikaiosyne*, laddove invece, per esempio, lo *phthonos* partecipa dell'ingiustizia (*adikia*) e l'*aidos* della saggezza (*sophrosyne*)⁵¹.

Incoraggiando così l'oratore a suscitare questo particolare tipo di indignazione, in un contesto giudiziario, Aristotele automaticamente auspica, da

⁴⁶ Arist. *Rhet.* I 13, 1374a 27-b; 15, 1375 a 29-30. Sul dibattito relativo al rapporto tra *gnome dikaiotatè* ed *epieikeia* aristotelica O'NEIL 2001 e, per un'interpretazione che ne metta in luce i punti di contatto, BEARZOT 2013. L'effettivo ricorso all'*epieikeia* nei tribunali ateniesi è analizzato da HARRIS 2013. Per una riconsiderazione di questo concetto quale virtù utile alla valorizzazione del merito, DI PIAZZA – PIAZZA in questo volume, 386-400.

⁴⁷ Sulla capacità dell'oratore di orientare l'uditorio, BEARZOT 2007 con ampia bibliografia precedente.

⁴⁸ Arist. *Rhet.* I 1354a 25-26.

⁴⁹ Sul significato di questa espressione nell'ambito della giustizia areopagica e sul suo spazio di applicazione, BEARZOT 1990.

⁵⁰ GASTALDI 1995, 61.

⁵¹ Arist. *E.E.* 1234a 30-34: ὁ μὲν οὖν φθόνος εἰς ἀδικίαν συμβάλλεται (πρὸς γὰρ ἄλλον αἰ πράξει αἰ ἀπ' αὐτοῦ) καὶ ἡ νέμεσις εἰς δικαιοσύνην, ἡ αἰδῶς εἰς σωφροσύνην [...] «L'invidia, dunque, contribuisce all'ingiustizia (infatti le azioni che ne derivano sono dirette contro un'altra persona) e la *nemesis* alla giustizia, l'*aidos* alla saggezza».



parte dei giudici, una riflessione sul merito, affinché – spiega – non nasca la compassione verso coloro che non sono degni di ottenerla⁵². L'indignazione è dunque concepita come antidoto alla compassione, cui giurie popolari, come quelle ateniesi, potevano essere facilmente preda⁵³. La valutazione del merito, riconosciuto anche nel contributo individuale alle esigenze dello stato, e la fiducia in un giudizio dettato dall'indignazione, sembra doversi tradurre nell'auspicio che i giudici stessi siano nelle condizioni di porsi, a loro volta, al di sopra delle situazioni esaminate.

Il *nemesan* è diretta espressione di un senso di superiorità giustificato dalla consapevolezza del proprio merito in un ambito specifico, che è tale in quanto riconosciuto dalla comunità di riferimento. L'indignazione, infatti, non può che essere sollecitata con successo soltanto in giudici cui concordemente sono riconosciuti dei meriti, soltanto quindi negli *agathoi* e gli *spoudaioi*, i nobili e i virtuosi, perché solo loro sanno «giudicare correttamente (κρίνουσί τε γὰρ εὖ). Le persone servili invece, ordinarie e prive di ambizione – precisa Aristotele – non sono per nulla inclini all'indignazione (νεμεσητικοί): infatti non c'è nulla di cui si sentano meritevoli⁵⁴.

Conclusioni

Come leggere queste riflessioni di Aristotele sulla giustizia? È legittimo inferire da queste ultime considerazioni l'aspirazione da parte del filosofo a un sistema giudiziario amministrato da una classe di giudici, non solo nobili e virtuosi, ma consapevoli della loro superiorità sociale e morale, come pure eventualmente delle loro competenze professionali?

Ebbene, rispetto a quest'ultimo punto, non sembra, come già sottolineato da E. Poddighe⁵⁵, che l'assenza di un ceto specializzato di giuristi o di un diritto positivo formalizzato abbia costituito per Aristotele materia di riflessione, benché egli affermi nella *Politica* che un'educazione adeguata consente ai magistrati di giungere all'*opinione più giusta*, e di intervenire così su quelle norme che necessitano di essere perfezionate⁵⁶. Tuttavia, secondo quanto egli dichiara sempre nella *Politica* ciò che identifica un cittadino è proprio il diritto di partecipare all'amministrazione della giustizia e al governo⁵⁷. Tale quindi è necessariamente

⁵² Arist. *Rhet.* II 9, 1387b 19-20.

⁵³ Sulla frequenza dell'appello alla compassione in ambito ateniese, cfr. GASTALDI 2015, 212-218. Talora la compassione verso la vittima dell'imputato era impiegata per sollecitare sentimenti di rabbia nella giuria: RUBINSTEIN 2013.

⁵⁴ Arist. *Rhet.* II 9, 1387b 4-15.

⁵⁵ Poddighe 2014, 259.

⁵⁶ Arist. *Pol.* III 16, 1287a 25-27.

⁵⁷ Arist. *Pol.* III 1, 1275 a 22-23: πολίτης δ' ἀπλῶς οὐδενὶ τῶν ἄλλων ὀρίζεται μᾶλλον ἢ τῷ μετέχειν κρίσεως καὶ ἀρχῆς. «Per identificare un cittadino nel vero senso del termine non serve



solo il cittadino che vive all'interno di un regime democratico⁵⁸. Aristotele non fa riferimento a competenze giuridiche specifiche, convinto com'è, d'altra parte che le decisioni prese a maggioranza, seppure una maggioranza formata di uomini non tutti necessariamente valorosi, siano migliori di quelle prese dal singolo⁵⁹.

La sua critica è semmai rivolta verso la radicalizzazione dei sistemi democratici come quella cui andò incontro Atene, a seguito delle trasformazioni di carattere storico e istituzionale che avevano stravolto l'assetto costituzionale voluto da Solone. Quest'ultimo era, secondo Aristotele, una felice sintesi, di diverse forme di governo: quella oligarchica rappresentata dall'Areopago; quella aristocratica basata sul carattere elettivo delle cariche pubbliche e quella democratica costituita dalla partecipazione di tutti i cittadini alle giurie popolari. Questo equilibrio fu pesantemente alterato a seguito di una serie di avvenimenti individuati con precisione: la vittoria contro i Persiani, e in particolare quella di Salamina, conseguita grazie all'apporto dei teti; la limitazione, voluta da Efialte, delle prerogative dell'Areopago; il compenso assegnato da Pericle ai giudici popolari; e, per finire, l'affermarsi progressivo della supremazia dei decreti del popolo rispetto al dettato della legge che aprirono la via all'attività dei demagoghi⁶⁰.

Se Solone riteneva che il popolo dovesse partecipare al potere giudiziario e all'elezione dei magistrati, ma non alle cariche pubbliche che dovevano restare appannaggio dei nobili e dei benestanti; Aristotele considerava che, nella sua "città ideale", la funzione deliberativa e quella giudiziaria, unitamente all'attività militare potessero essere esercitate da tutti i cittadini, seppure in momenti diversi della vita: e quindi dagli anziani – maggiormente dotati di senno – le une e dai giovani – più vigorosi – l'altra perché – afferma – «è utile e giusto ripartire le responsabilità nel modo suddetto, in quanto è una divisione fatta secondo il merito⁶¹». La superiorità che Aristotele auspica di ritrovare nei giudici sembra quindi essere, in prima battuta, di carattere morale. Una superiorità che non è basata sui tecnicismi delle competenze, né sull'impeto delle passioni, ma costruita su una virtù che dalle passioni è corroborata. Che poi, però, di fatto, alcune delle categorie sociali che popolavano le giurie ateniesi fossero, nella concezione aristotelica, incapaci di "atti virtuosi" e quindi inadatte ad essere annoverate nel

altro che partecipare all'amministrazione della giustizia e del governo». Le traduzioni dei passi tratti dalla *Politica* sono di R. Radice - T. Gargiulo 2014.

⁵⁸ Arist. *Pol.* III 1275b 5-7.

⁵⁹ Arist. *Pol.* III 2, 1281b.

⁶⁰ Riguardo a questi sviluppi, cfr. Arist. *Pol.* II 12, 1273b 35- 1274a 21.

⁶¹ Arist. *Pol.* VII 9, 1329 a 15-17.



corpo civico, in quanto prive di quell'agiatezza che solo la proprietà procura, questa è, come si dice, un'altra storia⁶².

Daniela Bonanno
Università degli Studi di Palermo
Dipartimento Culture e Società
Viale delle Scienze-Ed. 15
90128 Palermo
daniela.bonanno@unipa.it
on line dal 03.12.2017

⁶² Arist. *Pol.* VII 9, 1329a 11-22. ἡ δὲ τῶν ἀδυνάτων ἐστὶ τοὺς δυναμένους βιάζεσθαι καὶ κωλύειν, τούτους ὑπομένειν ἀρχομένους αἰεὶ, ταύτη δὲ τοῖς αὐτοῖς. οἱ γὰρ τῶν ὀπλων κύριοι καὶ <τοῦ> μένειν ἢ μὴ μένειν κύριοι τὴν πολιτείαν. λείπεται τοίνυν τοῖς αὐτοῖς μὲν ἀμφοτέρω ἀποδιδόναι τὴν πολιτείαν ταῦτα, μὴ ἅμα δέ, ἀλλ' ὥσπερ πέφυκεν ἢ μὲν δύναμις ἐν νεωτέροις, ἢ δὲ φρόνησις ἐν πρεσβυτέροις εἶναι· οὐκοῦν οὕτως ἀμφοῖν νενεμηθῆναι συμφέρει καὶ δίκαιόν ἐστιν· ἔχει γὰρ αὕτη ἡ διαίρεσις τὸ κατ' ἀξίαν. ἀλλὰ μὴν καὶ τὰς κτήσεις δεῖ εἶναι περὶ τούτους. ἀναγκαῖον γὰρ εὐπορίαν ὑπάρχειν τοῖς πολίταις, πολῖται δὲ οὗτοι. τὸ γὰρ βάνανσον οὐ μετέχει τῆς πόλεως, οὐδ' ἄλλο οὐθὲν γένος ὃ μὴ τῆς ἀρετῆς δημιουργόν ἐστιν. «[...]Poiché rientra fra le cose impossibili che quanti hanno la forza di imporre la propria volontà e di opporsi agli altri siano sempre disposti a lasciarsi comandare, allora queste mansioni dovranno competere alle stesse persone: giacché chi dispone delle armi decide altresì della sopravvivenza del potere cittadino o della sua caduta. Non rimane altra soluzione se non che la costituzione attribuisca l'una e l'altra funzione ai medesimi individui, ma non nello stesso momento, bensì in accordo con la natura, che concede vigore ai più giovani e senno ai più anziani. In tal senso è utile e giusto ripartire le responsabilità nel modo suddetto, in quanto è una divisione fatta secondo il merito. Però è anche necessario che le proprietà siano di costoro. Quelli di cui parliamo sono cittadini, e i cittadini devono godere di agiatezza. L'operaio non è parte della città, come non lo è alcun altro tipo d'uomo che non sia artefice di virtù». Oltre ai lavoratori manuali, come operai e artigiani, che comunque godevano nelle città greche e ad Atene in particolare dei diritti civili, Aristotele riteneva che dovessero esserne esclusi dalla cittadinanza anche le donne, gli schiavi. Sulla posizione di Aristotele in proposito vd. *Pol.* III 5, 1278a 1-25; VII 9, 1328 a 38-42; VIII 2, 1337b 8-15 e le riflessioni in merito di KRAUT 2002, 215-217 e FREDE 2005. Sulla considerazione di cui godevano gli artigiani nell'Atene di V sec. a.C., cfr. anche Giorgianni in questo volume, 420-437.



Bibliografia

ADKINS 1987

A.W.H. Adkins, *La morale dei Greci*, Roma-Bari 1987 (ed. or. Oxford 1960).

BEARZOT 1990

C. Bearzot, *Sul significato del divieto di "ἔξω τοῦ πράγματος λέγειν" in sede areopagitica*, «*Aevum*» 64,1 (1990), 47–55.

BEARZOT 2007

C. Bearzot, *Diritto e retorica nella democrazia ateniese*, «*Etica e politica/Ethics and Politics*» 9.1 (2007), 113-134.

BEARZOT 2013

C. Bearzot, *La gnome del giudice dell'oratoria attica*, in C. Bearzot - E. Vimercati (a cura di), *La giustizia dei Greci tra riflessione filosofica e prassi giudiziaria* (Atti della Giornata di studio, Milano, 5 giugno 2012), Milano 2013, 85-98.

BONANNO 2013

D. Bonanno, *Coltivare e prevenire l'indignazione. Espressioni umane della nemesis nei poemi omerici*, in N. Cusumano - D. Motta (a cura di), *Xenia. Studi in onore di Lia Marino*, Caltanissetta-Roma 2013, 13–37.

BONANNO 2014

D. Bonanno, *"She shuddered on her Throne and Made high Olympus Quake". Causes, Effects and Meanings of the Divine Nemesis in Homer*, «*Mythos*» n.s. 8 (2014), 93–111.

CAIRNS 1993

D.L. Cairns, *Aidos. The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*, Oxford-New York 1993.

CAIRNS 2003

D.L. Cairns, *Ethics, ethology, terminology: Iliadic anger and the cross-cultural study of emotions* in S. Braund - G.W. Most (eds), *Ancient Anger. Perspectives from Homer to Galen*, Cambridge et al. 2003, 11-49.

CENTRONE 2015

B. Centrone (a cura di), *La Retorica di Aristotele e la dottrina delle passioni*, Pisa 2015.



DODDS 2005²

E.R. Dodds, *I Greci e l'irrazionale*, Milano 2005² (ed. or. Berkeley 1951).

ERFFA VON 1937

C. von Erffa, *ΑΙΔΟΣ und verwandte Begriffe in ihrer Entwicklung von Homer bis Demokrit*. Vol. 2. *Philologus*, Supplementband XXX, Leipzig 1937.

FREDE 2005

D. Frede, *Citizenship in Aristotle's Politics*, in R. Kraut, S. Skultety (eds), *Aristotle's Politics: Critical Essays*, Lanham 2005, 167–84.

GASTALDI 1990

S. Gastaldi, *Aristotele e la politica delle passioni: retorica, psicologia ed etica dei comportamenti emozionali*, Torino 1990.

GASTALDI 1995

S. Gastaldi, *Il teatro delle passioni. Pathos nella Retorica antica*, «*Elenchos*» 16 (1995), 59-82.

GASTALDI 2015

S. Gastaldi, *L'analisi aristotelica dell'ἔλεος nel cap. 8 del libro II della Retorica e il ruolo dell'ἐλεεινολογία nel discorso pubblico ateniese*, in B. Centrone (a cura di), *La Retorica di Aristotele e la dottrina delle passioni*, Pisa 2015.

GERNET 2001²

L. Gernet, *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce. Étude sémantique*, Paris (ed. or. Paris 1917).

HARRIS 2013

W.V. Harris, *How strictly did the Athenian courts apply the law. The role of epieikeia*, «*BICS*» 56, 1 (2013), 25-46.

HITZER 2011

B. Hitzer, *Emotionsgeschichte - ein Anfang mit Folgen*, «*H-Soz-u-Kult*» novembre (2011), 1-80 (disponibile on line: <http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/forum/2011-11-001>).

HUPPES-CLUYSENAER- COELHO (in c.d.s.)

E.A. Huppès-Cluysenaer e N.M.M.S. Coelho, *Aristotle on Emotions in Law and*



Politics, in c.d.s.

KONSTAN 2006

D. Konstan, *The Emotions of the Ancient Greeks: Studies in Aristotle and Classical Literature*, Toronto [Ont.] 2006.

KRAUT 2002

R. Kraut, Richard, *Aristotle: Political Philosophy*, Oxford 2002.

LAROCHE 1949

E. Laroche, *Histoire de la racine NEM- en grec ancien (νέμω, νέμεσις, νόμος, νομίζω)*, Paris 1949.

LÉVY 1995

E. Lévy, *Arétè, timè, aidôs et némésis: le modèle homérique*, «*Ktéma*» 20 (1995), 176-211.

LONG 1970

A.A. Long, *Morals and Values in Homer*, «*JHS*» 90 (1970), 121-139.

MIRHADY 2006

D. Mirhady, *Aristotle and the Law Courts*, «*Polis: The Journal for Ancient Greek Political Thought*» 23, 2 (2006), 302-18.

MOTTE 2012

A. Motte, *L'Art rhétorique d'Aristote, une œuvre pour notre temps?*, «*Peitho. Examina antiqua*» 1, 3 (2012), 13-30.

NUSSBAUM 1996

M. Nussbaum, *Aristotle on Emotions and Rational Persuasion*, A. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Rhetoric*, Berkeley 1996, 303-23.

NUSSBAUM 2004

M. Nussbaum, *L'intelligenza delle emozioni*, Bologna 2004 (ed. or. Cambridge 2001).

NUSSBAUM 2012

M. Nussbaum, *Nascondere l'umanità. Il disgusto, la vergogna, la legge*, Roma 2012 (ed. or. Princeton 2004).



NUSSBAUM 2014

M. Nussbaum, *Emozioni politiche: perché l'amore conta per la giustizia*, Bologna 2014 (ed. or. Cambridge Mass. 2013).

O'NEIL 2001

J.L. O'Neil, *Was the Athenian Gnome Dikaiotete a principle of equity?*, «*Antichthon*» 35 (2001), 20-29 (*non vidi*).

PODDIGHE 2014

E. Poddighe, *Aristotele, Atene e le metamorfosi dell'idea democratica. Da Solone a Pericle (594-451 a.C.)*, Roma 2014.

REDFIELD 1994²

J.M. Redfield, *Nature and Culture in the Iliad: the Tragedy of Hector*, Chicago 1994 (I ed. 1975).

RICCIARDELLI APICELLA 1994

G. Ricciardelli Apicella, *Αἰδώς e νέμεσις in Omero e in Esiodo*, «*SMEA*» 33 (1994), 131-43.

ROBERTSON 1964

N.D. Robertson, *Nemesis: the history of a social and religious idea in early Greece*, Ann Arbor 1964.

RUBINSTEIN 2013

L. Rubinstein, *Evoking Anger through Pity Portraits of the Vulnerable and Defenceless in Attic Oratory*, in A. Chaniotis - P. Ducrey (eds), *Unveiling Emotions II: Emotions in Greece and Rome: Texts, Images, Material Culture*, Stuttgart 2013.

RUDHARDT 2001

J. Rudhardt, «*Quelques remarques sur la notion d'aidôs*», in Éd. Deruelle - V. Pirenne-Delforge: *Kêpoi: De la religion à la philosophie*, *Kernos Suppléments*15, Liège, 2001, 1-21.

SANDEL 2010

M. Sandel, *Giustizia: il nostro bene comune*, Milano 2010 (ed. or. New York 2009).

SANDERS 2012

Ed. Sanders, «*He Is a Liar, a Bounder, and a Cad*». *The Arousal of Hostile Emotions in Attic Forensic Oratory*, in A. Chaniotis (ed.), *Unveiling Emotions. Sources and Methods*



for the Study of Emotions in the Greek World, Stuttgart 2012, 359–87.

SANDERS 2014

Ed. Sanders, *Envy and Jealousy in Classical Athens: A Socio-Psychological Approach*, Oxford-New York 2014.

SCHEID-TISSINIER 2010

É. Scheid-Tissinier, L'énoncé des normes dans le monde homérique et leur application, «*Mètis*» n.s. 8 (2010), 21–38.

SCHEID-TISSINIER 2012

É. Scheid-Tissinier, *Du bon usage des émotions dans la culture grecque*, in P. Payen - É. Scheid-Tissinier (eds), *Anthropologie de l'Antiquité. Anciens objets, nouvelles approches*, 1, Turnhout 2012, 263–89.

SCOTT 1980

M. Scott, *Aidos and Nemesis in the Works of Homer, and their Relevance to Social or Co-Operative Values*, «*AClas*» 23 (1980), 13–35.

TURPIN 1980

J.-C. Turpin, L'expression ΑΙΔΟΣ ΚΑΙ ΝΕΜΕΣΙΣ et les "actes de langage", «*REG*» 93 (1980), 352-67.

WILLIAMS 2007

B. Williams, *Vergogna e necessità*, Bologna 2007 (ed. or. Berkeley-Los Angeles 1993).



Abstract

L'articolo prende in esame quella particolare forma di indignazione che Aristotele indica, nel secondo libro della *Retorica*, con l'infinito sostantivato *to nemesan*, derivato dal termine *nemesis*. Si tratta della reazione che si genera in un animo nobile contro chi prospera al di là del merito. Il sostantivo e i suoi derivati risultano poco usati in età classica e ricorre più frequentemente nell'epica omerica e in Esiodo. Aristotele sembra recuperarlo proprio dalla tradizione poetica arcaica, assegnandogli un ruolo nella sua riflessione sulla giustizia e in particolare nella differenza tra la forma distributiva e quella correttiva. Egli individua così in questa forma di indignazione, un'emozione da coltivare e sollecitare in quei giudici che, come accadeva nell'Atene classica, erano chiamati a formulare una sentenza, non solo sulla base della legge ma anche secondo un principio di equità.

Parole chiave: Aristotele, *nemesis*, indignazione, merito, giustizia distributiva, giustizia correttiva

The article examines a particular form of indignation indicated by Aristotle, in the second book of the *Rhetoric*, with the infinitive *to nemesan*, derived from the noun *nemesis*. It describes the reaction of a noble mind towards people who prosper beyond merit. The noun and its derivatives are scarcely used in the classical age, but occur more frequently in the Homeric epics and in Hesiod. Aristotle retrieves them from the archaic poetic tradition and uses them in his general reflection about justice. He identifies *nemesis* as a useful emotion to be cultivated in the judges acting in contexts where they were called upon to formulate a judgement, not only according to the law but also following a principle of equity.

Keywords: Aristotle, *nemesis*, indignation, desert, distributive justice, corrective justice