



## Bernard Williams, *Vergogna e necessità*



Il Mulino Collezione di Testi e di Studi

recensione di Francesco Pesci

Bernard Williams (1929-2003) è tra quei non molti filosofi analitici che sono stati disposti a riconoscere – come hanno fatto tra gli altri Stanley Cavell e Cora Diamond – ‘l’incompletezza della filosofia’ e a cercarne un completamento non in direzione della scienza, che non fornirebbe un modello adeguato di conoscenza per la comprensione dei nostri dilemmi morali (in un modo diverso da come accade alla filosofia), bensì rivolgendosi alla storia e alla letteratura. Questo libro, arricchito da una *Presentazione* di Giuseppe Cambiano, raccoglie il contenuto delle Sather Lectures, tenute dall’autore all’Università della California a Berkeley nel 1989 ed è un pregevole quanto agile testo di filosofia. La prosa piana e limpida di Williams avvia, senza mai eccedere nei tecnicismi, un fecondo dialogo con il sapere storico-filosofico e letterario dell’antichità. Nell’intento di migliorare la comprensione che abbiamo dei concetti etici dell’epoca contemporanea, Williams interroga il mondo antico, in particolare la Grecia del V secolo a.C., e lo fa non valendosi dei testi dei filosofi che hanno dato origine alla storia del pensiero occidentale, bensì servendosi di Omero e della tragedia antica, confrontandosi con le opere di Sofocle, Euripide, Eschilo e Tucidide.

Il fatto che un filosofo analitico rivolga il suo sguardo non solo a un luogo filosofico così lontano, ma lo faccia chiedendo aiuto alla letteratura, è qualcosa che richiede una spiegazione. Diventa dunque necessario rispondere a due interrogativi: perché Williams ritiene che il mondo antico ci aiuti nella comprensione dei nostri concetti etici? E perché le tragedie (e Omero) possono farlo meglio della filosofia? «Se la nostra moderna comprensione etica comporta delle illusioni, essa si regge solo perché è supportata da modelli di comportamento umano che sono più realistici di quanto si riconosce. Sono questi modelli a essere espressi in maniera differente, e sotto certi aspetti in maniera più diretta, nel mondo antico. In questa relazione c'è, come implica il titolo di questo capitolo [“La liberazione dell'antichità”, N.d.R.], un percorso a due sensi tra presente e passato; se siamo in grado di porre fine alla tendenza a fraintendere i greci, allora questo stesso processo ci può aiutare a porre fine alla tendenza a fraintendere noi stessi» (p. 18). L'antichità si leva a strumento di delucidazione della nostra vita morale, ma se deve farlo bene, è necessario che noi ci liberiamo di alcune categorie storiografiche, che offuscano la nostra lettura e che wittgensteinianamente impediscono di vedere ciò che è difficile vedere perché sotto gli occhi di tutti. La risposta alla prima domanda trova così terreno fertile nel desiderio di Williams di contrastare quella concezione «progressista» (p. 12), sostenuta da autori come Adkins, Snell e altri, in base alla quale le moderne concezioni etiche renderebbero conto in modo più raffinato e più evoluto, e dunque più penetrante, della nostra vita morale, essendo il prodotto di una esperienza morale più matura e affinata. Per Williams non è così: se guardiamo alla Grecia antica, troviamo tutti i presupposti di un apparato concettuale in grado di spiegare la base delle nostre esperienze morali. Tale operazione è svolta lungo delle linee che non intendono, e su questo Williams è chiaro, enfatizzare analogie filosofiche, sociali o politiche tra il nostro mondo e quello antico, bensì dare rilievo al modo in cui certi «modelli di comportamento umano» (p. 18) siano più efficacemente e direttamente espressi in quelle opere piuttosto che nella successiva storia del pensiero, al punto che «se siamo in grado di arrivare a comprendere i concetti etici dei greci, li possiamo riconoscere in noi stessi» (p. 17). La concezione progressista diventa dunque un ostacolo in questo senso: se le idee dei Greci hanno un valore e dicono qualcosa di interessante e vero per noi, leggendole sotto una luce interpretativa distorta, rischieremo di fraintendere noi stessi. È abbastanza chiaro come questa impostazione sia in linea con il progetto filosofico più generale di Williams, espresso compiutamente a partire da *Ethics and the limits of Philosophy* nel 1985, con l'intenzione cioè di offrire una filosofia morale che si liberi da certe concezioni della razionalità (*in primis* quella kantiana e quella utilitarista), che neghi qualsiasi teoria omnicomprensiva della moralità e accolga come più genuina concettualizzazione della nostra vita morale una filosofia che utilizzi e dia peso a nozioni quali quelle di 'esperienza personale', 'istituzioni sociali', 'carattere' e 'sorte'. Se dunque, come sosteneva Veca nel 1987, Williams «assume un atteggiamento di sostanziale pessimismo nei confronti dei poteri della “teoria morale”» dal momento che «essa sembra risolvere in modo del tutto inadeguato la tensione essenziale fra riflessione e pratica» (S. Veca, *Introduzione*, p. VIII, in B. Williams, *Sorte morale*, Il Saggiatore, Milano 1987), diventa più semplice capire perché egli si rivolga alla letteratura del V secolo e non – se non in maniera critica – a Platone e Aristotele.

Il primo obiettivo di Williams è di mostrare come l'*Iliade* e l'*Odissea* contengano elementi sufficienti a delineare una “teoria dell'azione” del tutto compatibile con le nostre esigenze esplicative rispetto a nozioni caratterizzate in termini etici come quelle di 'responsabilità', 'intenzione', 'ragioni per agire', ecc.

La lettura progressista ha voluto leggere nell'assenza in Omero del dualismo tra anima e corpo l'assenza di una concezione unitaria del corpo e di una concezione unitaria dell'anima. Snell ha

portato avanti queste tesi, arrivando a sostenere che gli antichi greci concepivano il corpo come un mero «assemblaggio di parti» (p. 33) e l'anima come un insieme di parti distinte (ad esempio *thumos*, *noos* e *phren*), interpretate in analogia con gli organi fisici. La critica di Williams a Snell si svolge su due livelli: innanzitutto nel mostrare come l'unità del corpo e dell'anima non fossero espresse nei luoghi in cui le cercava Snell. In particolare, gli antichi greci esprimevano l'integrità e l'unità della persona nella sensibilità per l'integrità del cadavere, affermando contemporaneamente l'idea che l'unità che essi così salvaguardavano era la stessa unità che era stata viva. Allo stesso tempo, Snell risulta incapace di vedere l'unità dell'anima, dal momento che «l'unità necessaria per avere pensieri ed esperienze è lì ed è la stessa unità che i personaggi omerici riconoscevano quando pensavano e provavano qualcosa: essi stessi» (p. 35). Il punto più generale di queste osservazioni e il secondo livello della critica si incontrano nel dubbio williamsiano che il dualismo tra anima e corpo descriva realmente ciò che siamo. Secondo Williams, il dualismo è 'affetto' dalla necessità di render conto della psicologia umana nei termini di una teoria morale. Questa critica, che risulterà rilevante anche per la psicologia morale di Aristotele, è molto importante. Ciò che viene evidenziato è, essenzialmente, l'idea che nella storia del pensiero filosofico le teorie psicologiche siano sempre state sviluppate in connessione a una teoria morale e che i termini psicologici siano potuti essere adeguatamente spiegati e compresi solo in termini etici (esemplare in questo senso, sarebbe la 'volontà' kantiana). La teoria dell'azione è stata quasi sempre al servizio delle esigenze etiche. E non stupisce dunque che si resti delusi nel riscontrare in Omero l'assenza di un dualismo anima-corpo o di termini quali 'volontà' e 'intenzione', che oggi riteniamo tra le migliori espressioni per descrivere la nostra psicologia. Williams crede che la psicologia e la "teoria dell'azione" non 'eticizzate' di Omero, siano "teorie" del tutto sufficienti a servire gli stessi scopi esplicativi dell'etica che noi riteniamo correttamente svolti solo da elaborate nozioni di 'anima' e 'volontà'.

La critica al dualismo, in quanto schema concettuale che impedisce di vedere le genuine risorse intellettuali di Omero e provoca dei fraintendimenti di noi stessi, si ripete per la nozione di 'volontà'. Snell è convinto che a Omero sia ignoto il vero e proprio atto della decisione umana – tesi per la quale porta come argomento il frequente intervento degli dèi nelle azioni degli uomini. Williams risponde con due ragioni: la prima è che quando gli dèi intervengono, «abituamente non fanno solo in modo che le persone agiscano, caricandole, per così dire, e puntandole in una certa direzione» (p. 38), ma offrono "ragioni per agire" nei casi di esitazione, lasciando che la scelta sia compiuta dall'agente; se un eroe si trova in uno stato di indecisione, «egli si sta domandando quale sia l'azione migliore. Un dio può aiutarlo a rispondere a questa domanda. Nel caso di Achille [...] la dea lo fa fornendogli un motivo nuovo e divino. Un dio può ugualmente aiutare qualcuno a rispondere alla domanda nei suoi termini originari» (p. 39). La seconda ragione è che «gli stessi dèi deliberano e giungono a conclusioni» (p. 40) e che quindi, se anche intervenissero costantemente nella vita degli esseri umani, ciò non dimostrerebbe che a Omero mancava il concetto di decisione autonoma.

Le indagini di Williams proseguono alla ricerca delle forme nascoste sotto le quali in Omero si cela il concetto di responsabilità. Fra i molti possibili, Williams individua due luoghi omerici (riguardo a Telemaco nell'*Odissea* e ad Agamennone nell'*Iliade*), dai quali è possibile «ricavare quattro idee: in virtù di ciò che ha fatto, qualcuno ha causato una situazione negativa; egli intendeva o non intendeva farlo; era o non era in uno stato mentale normale quando l'ha causata; il suo compito, se ce n'è uno, è di offrire un risarcimento. Potremmo designare questi quattro elementi rispettivamente come causa, intenzione, stato (mentale), reazione: gli elementi essenziali di ogni

concezione della responsabilità» (p. 67). Questo scheletrico apparato, rinforzato dalla esplicita presenza della nozione di *aition* (al contrario di un equivalente per il nostro 'intenzione'), permette a Williams, da un lato, di affermare che i greci antichi avevano delle idee di responsabilità e riparazione molto simili alle nostre e, dall'altro, di mostrare il funzionamento e la connessione di queste con un concetto fondamentale come quello di 'vergogna' (*aidos*), distinguendolo accuratamente da quello di colpa, uno di quei termini 'eticizzati' tipici della tradizione di pensiero successiva. Williams crede che la vergogna sia connessa in modo molto più stretto e trasparente al sé morale di ognuno rispetto alla colpa, la quale tenderebbe a evidenziare un sé morale privo di carattere e a manifestare talvolta un sospetto desiderio di punizione (pp. 107-111). La preferenza per la nozione di vergogna (la cui relazione con la colpa è tuttavia più complessa di quanto sia qui possibile rappresentare) e il ritenerla espressiva di genuine emozioni etiche si affianca alla dura critica che Williams compie delle tesi di Adkins, secondo il quale la 'cultura della vergogna' del mondo antico era essenzialmente espressione dell'interesse che l'individuo nutriva verso il proprio successo a spese degli altri. Sebbene ci sia «qualche verità nell'idea che la società omerica fosse caratterizzata da una cultura della vergogna» (p. 96), le idee di Adkins sono sbagliate in linea di principio, perché non riconoscono che «le strutture di *aidos* e *nemesis* sono essenzialmente intersoggettive e non servono solo a dividere ma anche a unire le persone» (p. 98). Le idee di Williams sul concetto di vergogna lo spingono a tratteggiare un quadro in cui, la cultura della vergogna, nel suo ritenere biasimevoli certe azioni e ammirevoli altre, esprimerebbe delle genuine opinioni etiche, manifestate spesso nelle relazioni dei personaggi con se stessi, frutto dell'interiorizzazione di aspettative sociali e di aspettative individuali rispetto al mondo e alla propria vita all'interno di quel tipo di società. L'Aiace di Sofocle si suicida perché non «poteva vivere come l'uomo che aveva fatto queste cose; sarebbe stato impossibile, in virtù delle relazioni sussistenti fra ciò che egli si aspettava dal mondo e ciò che il mondo si aspettava da un uomo che aveva tali aspettative» (p. 84).

Se i meccanismi della vergogna sono anche i termini entro i quali risulta appropriato comprendere quella 'necessità interna' dell'agente, in relazione al rispetto di sé e alle aspettative sociali, nel mondo antico è presente un'altro tipo di necessità (*anangke*): quella 'esterna'. I vari modi in cui questa nozione è predicata sono analizzati da Williams dapprima per escludere che la concezione antica della schiavitù girasse attorno alla polarità giusto-ingiusto: «gli antichi greci riconoscevano senza dubbio che le rimostranze degli schiavi erano davvero tali, obiezioni avanzate da persone razionali. La schiavitù, agli occhi della maggior parte delle persone, non era giusta, ma necessaria, e poiché era necessaria, come istituzione non era nemmeno considerata ingiusta» (p. 138). In secondo luogo, la concezione della necessità è illustrata nella sua ricchezza attraverso l'*Agammennone*, i *Sette contro Tebe* e le *Coefore* di Eschilo, l'*Aiace* e l'*Edipo re* di Sofocle e nuovamente attraverso Omero. Ciò che emerge in tutti questi casi, al di là delle non piccole differenze, è il carattere 'intenzionale', 'sovranaturale' e 'misterioso' della necessità. Eppure, questa nozione, in tutta la sua peculiarità, sembra avere un ruolo anche per noi, ad esempio nel chiamare «inevitabilmente in causa l'immagine dell'essere in potere di qualcuno» (p. 174), immagine che si lega molto bene alla nostra concezione della libertà e degli ostacoli che le si oppongono, che non sono – come osservava correttamente John Stuart Mill – metafisici, ma psicologici, sociali e politici. La nozione di necessità svolge tuttavia un lavoro più profondo nella connessione della tragedia con la modernità. Al contrario di quanto hanno cercato di fare Platone, Aristotele, Kant ed Hegel, credendo che «l'universo o la storia o la struttura della ragione umana possa, quando compresa appropriatamente, fornire un modello che dà senso alla vita e alle aspirazioni umane» (p. 186), «la tragedia greca rifiuta proprio di presentare esseri umani che sono idealmente in armonia con il loro

mondo che, se fosse compreso abbastanza bene, sarebbe in grado di mostrarci come potremmo essere in armonia con esso» (p. 187). Sofocle e Tucidide sono in questo senso simili «perché ci lasciano senza una tale convinzione» (p. 186). Nel marcare l'importanza della tragedia per noi, Williams conclude ricordando che la nostra situazione etica oggi va al di là dell'eredità cristiana, kantiana ed hegeliana e che ci troviamo, dal punto di vista etico, più vicini agli uomini del passato di quanto non lo siano stati nel corso del tempo gli uomini occidentali. Oggi «siamo come quei greci che nel V secolo, e ancora prima, non erano ancora stati influenzati da quei noti tentativi, fatti da Platone e Aristotele, di rendere le nostre relazioni etiche con il mondo pienamente intelligibili» (p. 188).

Williams, Bernard, *Vergogna e necessità*, Il Mulino, Bologna 2007, pp. 234, € 25

Sito dell'editore

e-mail del recensore: fra.pesci @ libero.it