

HANNAH ARENDT
ALCUNE QUESTIONI
DI FILOSOFIA MORALE

Prefazione di Simona Forti



ET SAGGI



ALCUNE QUESTIONI DI FILOSOFIA MORALE
ARENDT
ET SAGGI

p. v *Prefazione* di Simona Forti

Alcune questioni di filosofia morale

3	I.
32	II.
58	III.
87	IV.

Le parole stesse che usiamo per discutere di questa materia, «etica» e «morale», significano più di quanto indichino le loro radici etimologiche. Non parliamo qui di usi, costumi o abitudini, e neppure di virtù in senso stretto, che sono già il risultato di un qualche insegnamento o addestramento. No, parliamo dell'idea, sostenuta da tutti i filosofi che si sono occupati di questa materia, che: primo, esiste una distinzione tra il bene e il male, una distinzione assoluta, a differenza di quella tra il grande e il piccolo, o tra il pesante e il leggero, che sono invece distinzioni relative; secondo, ogni essere umano sano di mente è in grado di compiere una distinzione del genere. Muovendo da queste premesse, sembrerebbe impossibile fare nuove scoperte nell'ambito della filosofia morale – poiché da sem- } pre sappiamo ciò che è giusto e ciò che è sbagliato. E } una volta assodato che la premessa di base di ogni filosofia morale consiste nell'idea, accessibile a ogni persona sana di mente, che è meglio patire che infliggere il male, un'idea che tuttavolta non ha retto alla prova del tempo, ci siamo stupiti che questo settore della filosofia non sia mai stato chiamato con un altro nome, che indicasse la sua vera natura. Non solo, ma sembra quasi, al contrario, che in base alle nostre esperienze si possa concludere che i nomi originali di quest'ambito della filosofia, che si rifanno ai termini *mores* ed *ethos*, indicanti solo usi, costumi e abitudini, siano stati in fondo appropriati, anche se in un senso completamente

contrario alle intenzioni dei filosofi stessi. Eppure, non ce la sentiamo di buttarre al vento la filosofia per questa ragione. Poiché riteniamo che il sostanziale accordo del pensiero filosofico e del pensiero religioso su questo punto pesi almeno quanto l'origine etimologica delle parole che ancora usiamo e delle esperienze che nel frattempo abbiamo accumulato.

Le pochissime proposizioni morali che paiono ricapitolare tutti i precetti e comandi specifici – tipo «Ama il prossimo tuo come te stesso», «Non fare agli altri ciò che non desideri sia fatto a te stesso», per arrivare infine alla celebre formula di Kant «Opera in modo che la massima della tua azione possa valere come legge universale per tutti gli esseri razionali» – si basano tutte sul riferimento all'Io, e quindi sul rapporto che l'uomo intrattiene con sé stesso. Nella nostra prospettiva, non importa che la norma di riferimento sia rappresentata dall'amore di sé, come nei precetti giudaico-cristiani, o da un paventato disprezzo di sé, come in Kant. In ogni caso la cosa ci sorprende, poiché la morale, dopo tutto, dovrebbe concernere il rapporto dell'uomo con gli altri, e quando parliamo di bontà o pensiamo a personaggi storici che si sono comportati con bontà – Gesù di Nazareth, Francesco d'Assisi, e così via – pensiamo di solito a una mancanza di egoismo, all'altruismo, così come quando pensiamo alla malvagità umana pensiamo di solito a una mancanza di altruismo, all'egoismo e via dicendo.

Ed eccoci allora di nuovo sulle sponde dell'Io, come quando ci siamo confrontati con coloro che pensano che le questioni morali trattino solo di usi e costumi. Il termine coscienza (*conscience*), in tutte le lingue, non designa originariamente la facoltà di conoscere e distinguere il bene dal male, ma ciò che noi oggi chiamiamo coscienza (*consciousness*), vale a dire la facoltà grazie alla quale noi conosciamo, e siamo consapevoli di noi stessi. In latino e in greco, la stessa parola finì per assumere entrambi i significati; in francese, tuttavia, il termine *conscience* possiede entrambe le sfumate

ture, quella cognitiva e quella morale; e in inglese solo di recente il termine *conscience* ha assunto un significato morale. Ci riviene in mente in proposito il vecchio motto dell'ico *gnothi sauton*, conosci te stesso, iscritto sul tempio di Apollo, che assieme al *meden agan*, niente di troppo, può essere considerato il primo precetto morale prefilosofico.

Le proposizioni morali, come tutte le proposizioni che rivendicano una qualche verità, devono essere o autoevidenti o confermate da prove e dimostrazioni. Se sono autoevidenti, sono di natura coercitiva; la mente umana non può e non deve fare nulla per accettarle, poiché esse si impongono da sole. L'evidenza è cogente e non c'è bisogno né di discorsi né di argomenti in suo favore, a parte quelli volti a una loro eventuale chiarificazione. Certo, il presupposto in questo caso è quello di una «giusta ragione» e si potrebbe obiettare che non tutti gli uomini ne sono egualmente dotati. Nel caso della verità morale, distinta da quella scientifica, si presume tuttavia che anche l'uomo più comune, all'evvidenza cogente – poiché ogni essere umano possiede questa forma di razionalità, la legge morale dentro di me, come la definisce Kant. Le proposizioni morali sono state sempre considerate autoevidenti e non ci vole molto ad accorgersi che non potevano essere provate, che erano verità assiomatiche. Da ciò avrebbe dovuto conseguire che non era necessaria alcuna obbligazione – il «Tu devi» o «Tu non devi», l'imperativo insomma – e ho cercato infatti di mostrare quali ragioni storiche si celino dietro l'imperativo kantiano, che poteva tranquillamente assumere le vesti di un'affermazione categorica, come quella di Socrate, che non dice «Tu devi soffrire il male invece di infliggerlo», ma si limita a dire «E meglio patire il male che infliggerlo». Socrate ancora credeva che, una volta adotte sufficienti ragioni, non si potesse che agire di conseguenza, mentre Kant, sapendo che la volontà – questa facoltà ignota al mondo antico – poteva sempre dire

di no alla ragione, sentì il bisogno di introdurre un'obbligazione. Il problema, però, è che questa obbligazione non è affatto autoevidente e non la si è potuta mai corroborare se non uscendo dalla sfera del discorso razionale. Dietro il «Tu devi» e «Tu non devi» si cela in sostanza un «altrimenti», vale a dire la minaccia di una sanzione inflitta da un Dio vendicativo o da una certa comunità, o dalla coscienza che brandisce la spada di quella forma di autocastigo che chiamiamo solitamente pentimento. Nel caso di Kant, la coscienza brandisce la spada di un disprezzo di se stessi; nel caso di Socrate, la spada di un'autocontraddizione. E coloro che temono il disprezzo di se stessi o l'auto-contraddizione sono, daccapo, coloro che già vivono in accordo con se stessi: per costoro le proposizioni morali sono autoevidenti e non c'è bisogno di alcuna obbligazione.

Un esempio tratto dalle nostre recenti esperienze può aiutarci a gettar luce su questo punto. Se prendete il caso di quei pochi, pochissimi, che durante il collasso morale della Germania nazista rimasero immuni da ogni colpa, scoprirete presto che costoro non hanno mai dovuto affrontare alcun conflitto morale o alcuna crisi di coscienza. Non meditarono a lungo su problemi complicati – il problema del minor male o della lealtà al proprio Paese o della fedeltà al proprio giuramento, e via dicendo. Niente di tutto questo. Possono magari aver dibattuto dei pro e dei contro delle loro azioni, riflettendo anche sulla loro inattività e inefficacia; possono magari avere avuto paura, dato che c'era davvero motivo di averne. Ma costoro, comunque, non dubitarono mai che i crimini restavano crimini anche una volta legalizzati dal governo, così come non dubitarono mai che era meglio in ogni caso non partecipare a tali azioni criminali. In altre parole, essi non sentirono in se stessi un'obbligazione, ma agirono semplicemente in accordo con qualcosa che per tutti loro era autoevidente, benché non fosse più autoevidente per gli altri. La loro coscienza, se di questo si trattò, non parlò loro in termini di obbligazione, non disse loro

«Questo non devo farlo», ma semplicemente «Questo non posso farlo».

Il lato positivo di questo «non posso» è che esso corrisponde all'autoevidenza delle proposizioni morali. Significa: non posso uccidere gente innocente, esattamente come non posso dire che due piú due fa cinque. Al «Tu devi» o «Tu dovresti» è sempre possibile controbattere: non voglio o non posso, per svariate ragioni. Le sole persone affidabili sul piano morale sono invece quelle che, nei momenti in cui le cose prendono una brutta piega, dicono semplicemente «non posso»¹³. Lo svantaggio di un totale adeguamento a questa autoevidenza o verità morale è che essa rimane comunque confinata nell'ambito della pura negatività. Non ha nulla a che fare con l'azione, limitandosi a dire «Meglio soffrire che fare il male». Sul piano politico – cioè dal punto di vista della comunità o del mon-

¹³ «Ce ne sono alcuni con cui tutto ciò (la pressione al conformismo della società nazista) non ha funzionato. Ed è di loro che stiamo parlando adesso. Che cosa impedì loro di agire come tutti gli altri? La loro nobile natura (come Platone direbbe)? In che cosa consiste allora questa nobile natura? Seguendo Platone, noi scegliamo in costoro persone per le quali certe proposizioni morali sono autoevidenti. Ma perché? Primo, chi sono costoro? Coloro che si adattarono bene al nuovo ordine non furono affatto i rivoluzionari, i ribelli, ecc., poiché si trattò della stragrande maggioranza della popolazione. Il collasso si verificò tra quelle frange sociali che non avevano mai nutrito dubbi o gridato slogan rivoluzionari. Furono questi i *salutands*, come li avrebbe definiti Sartre, identificandoli con i maggiori esponenti della virtù e rispettabilità sociale.

Coloro che opposero resistenza vanno cercati in ogni ramo professionale, tra la gente povera e ignorante così come tra i membri dell'alta società. Costoro dissero assai poco, ma dissero sempre la stessa cosa. Non ci fu *confitto* o lotta in loro, il male non li indusse mai in tentazione. Non dissero che avevano avuto paura di un dio onniscente e vendicativo, neanche quando si trattava di persone religiose; e la cosa del resto non li avrebbe aiutati piú di tanto, dal momento che le istituzioni religiose si erano allineate al regime. Dissero semplicemente "non posso, meglio morire al limite, poiché non potrei piú vivere una vita degna di questo nome se lo facessi".

E del comportamento di gente comune che stiamo parlando, non dei nazisti o dei bolscevichi convinti, non di santi o eroi, e tantomeno di criminali congeniti. Perché se esiste qualcosa come la morale – definiamola così, in attesa di un termine migliore – essa certamente concerne gente come questa, gente ordinaria, protagonista di eventi altrettanto ordinari» (Arendt, *Basic Moral Propositions* cit.).

do in cui viviamo – tutto ciò è irresponsabile; la norma di riferimento è qui data dall'io e non dal mondo; non si pensa a cambiare o a migliorare il mondo. Le persone di cui stiamo parlando, del resto, non sono eroi o santi, e se diventano martiri, cosa che può sempre capitare, lo diventano comunque senza volerlo. Nel mondo, inoltre, in quel mondo in cui solo il potere conta, esse sono impotenti. Possiamo definirle personalità morali, ma – come vedremo meglio in seguito – questa espressione è di per sé ridondante: la qualità di essere una persona, distinta dalla qualità di essere umano, non può essere catalogata tra le proprietà, i talenti, le doti o i difetti dell'individuo, con cui gli uomini nascono e di cui possono usare e abusare. La qualità personale dell'individuo è precisamente la sua qualità «morale», se prendiamo il termine non nel suo senso etimologico o convenzionale, ma in quello associato invece alla filosofia morale.

Passiamo, infine, all'ultimo dilemma: sembra che il pensiero filosofico, e quello religioso, in qualche modo eludano il problema del male. Secondo la nostra tradizione, ogni malvagità umana va addebitata o alla cecità e ignoranza dell'uomo o alla sua debolezza, alla sua inclinazione a cedere alla tentazione. L'uomo – così l'argomento recita di solito – è incapace tanto di compiere automaticamente il bene quanto di compiere deliberatamente il male. Egli è *tentato* di compiere il male e deve fare uno *sforzo* per compiere il bene. L'idea è così ben conficcata nella nostra tradizione – non per gli insegnamenti di Gesù di Nazareth, ma per le dottrine della filosofia morale cristiana – che la gente è ormai abituata a considerare giusto ciò che non le piace e sbagliato ciò che invece in qualche modo la allietta. La piú celebre e influente formulazione filosofica di questo vecchio pregiudizio la possiamo trovare in Kant, per il quale ogni inclinazione è per definizione una tentazione, sia che si tratti di un'inclinazione al bene sia che si tratti di un'inclinazione al male. Tutto ciò è ben illustrato da un aneddoto poco noto che racconta di

Kant, intento a fare la sua proverbiale passeggiata quotidiana, sempre alla stessa ora, per le vie di Königsberg e della sua consolidata abitudine di fare l'elemosina ai mendicanti incontrati per caso. A tal fine, egli portava sempre con sé delle monete nuove di zecca, per non offendere i mendicanti con l'offerta di denaro contante. Aveva inoltre l'abitudine di dare il triplo di quanto si desse di solito, il che ovviamente ne faceva il bersaglio prediletto dei mendicanti. Alla fine, fu costretto a cambiare l'orario della sua passeggiata quotidiana, ma si vergognava a tal punto di confessare la verità che si inventò la storia di un garzone di macelleria che l'aveva aggredito. Il motivo per cui aveva cambiato l'ora della sua uscita quotidiana era però un altro: era perché la sua uscitata abitudine di fare l'elemosina entrava palesemente in contraddizione con la sua formula morale, l'imperativo categorico. Quale legge universale, valida per ogni mondo o essere razionale, poteva infatti essere desunta dalla massima «Dai a chiunque te lo chieda»?

Vi racconto questa storia anche per indicarvi un certo tipo di percezione della natura umana, che solo di rado troviamo espresso nel storia del pensiero morale. E, a mio avviso, un fatto incontrovertibile che la gente è spesso tentata di fare il bene e deve fare uno sforzo per compiere il male. Ciò accade almeno tante volte quante sono le volte in cui accade il contrario. E Machiavelli lo sapeva bene: è per questo infatti che nel *Principe* sostiene di dover insegnare ai governanti «come non essere buoni». Egli non intende dire che ai potenti si debba insegnare come essere cattivi e malvagi, ma si tratta semmai di insegnar loro come sottrarsi a entrambe le inclinazioni, per agire secondo principî politici, che vanno distinti dai principî morali e religiosi, così come dai principî criminali. Per Machiavelli, la norma in base alla quale si giudica è il mondo, non l'io – la norma è esclusivamente politica. Ed è proprio per questo che Machiavelli sarebbe diventato tanto importante anche per la filosofia morale. Egli è più inte-

ressato a quanto accade a Firenze di quanto lo sia alla propria anima, e pensa che la gente che si preoccupa solo della salvezza dell'anima, invece di preoccuparsi della salvezza del mondo, dovrebbe essere tenuta lontana dalla politica. A un livello filosofico inferiore, anche se più influente, troviamo Rousseau e la sua tesi che l'uomo sia buono per natura e diventi malvagio solo una volta entrato in società. Quel che Rousseau intende dire è solo che la società rende gli uomini indifferenti alle sofferenze altrui, laddove l'uomo prova per inclinazione naturale «un'innata ripugnanza nel veder soffrire gli altri» – ragion per cui egli parla di talune proprietà naturali, quasi fisiche, che noi forse condividiamo con altre specie animali e che sono l'esatto contrario della perversione, anch'essa fisica e anch'essa parte della nostra natura animale, che comunque non contempla tra le sue proprietà la malvagità e il male deliberato.

Torniamo adesso per un istante al problema dell'inclinazione e della tentazione: perché Kant tende a equiparare i due termini, perché scorge in ogni inclinazione una tentazione che può sempre traviarci? Ogni inclinazione ci sporge all'esterno, ci porta fuori dell'io, facendoci guardare in direzione di ciò che ci colpisce e proviene dal mondo esterno. È appunto attraverso l'inclinazione, spingendomi fuori di me come mi sporgo dalla finestra per guardare la strada, che stabilisco un contatto con il mondo. In nessun caso la mia inclinazione può essere determinata dal rapporto che intrattengo con me stesso; se l'io entra in gioco, se comincio a riflettere su me stesso, perdo automaticamente di vista l'oggetto della mia inclinazione. La vecchiaia, eppure strana, idea che io posso amare me stesso presuppone che io possa inclinarmi su me stesso così come mi inclino verso ciò che è fuori di me, oggetti o persone. Nei termini di Kant, l'inclinazione equivale sempre a essere affetti da cose esterne, cose che posso desiderare o per le quali posso sentire una naturale affinità; e questo essere-afetto da qualcosa che non sorge da me,

dalla mia ragione o dalla mia volontà, entra per Kant in contraddizione con la libertà umana. Nella misura in cui io sono attratto da (o sento repulsione per) qualcosa, io non sono più un libero agente. La legge morale, al contrario, valida come ricorderete per tutti gli esseri razionali, inclusi gli abitanti di altri pianeti o gli angeli, è libera, ossia è affetta solo da se stessa. E dal momento che la libertà è definita come un *non* essere determinato da cause esterne, solo una volontà libera dalle inclinazioni può essere definita buona e libera. Come abbiamo visto, il problema del male è così eluso da questa filosofia, poiché per essa la volontà non può essere libera e malvagia allo stesso tempo. La malvagità è per Kant un *absurdum morale*, un'assurdità morale¹⁴.

¹⁴ Non c'è bisogno di Kant per giungere a una conclusione del genere. Vi faccio l'esempio più recente di qualcuno che, muovendo da premesse completamente diverse, arriva alle stesse identiche conclusioni. Un autore, tale George A. Schrader (*Responsibility and Existence*, in «Nomos», vol. III), è incappato di recente nel vecchio problema: anche se la verità morale fosse autoevidente, l'obbligazione morale – per la quale si deve agire in conformità a ciò che si ritiene giusto – non è autoevidente e non può essere provata in via definitiva. Schrader tenta dunque di scoprire in ogni imperativo morale, non una semplice proposizione, ma una tesi ontologica, con l'ovvia speranza che l'essere o l'esistenza stessa possa offrirci quella forza vincolante che altrimenti troviamo solo nei comandamenti divini. Il risultato è che quello che definiamo di solito un comportamento giusto o sbagliato si trasforma in un comportamento adeguato o inadeguato. In maniera abbastanza interessante, il nostro autore, seguendo in qualche modo Heidegger, comincia con il constatare che l'uomo non si è fatto da solo, ma è in debito per la propria esistenza, che gli è stata offerta come un dono. Da ciò egli trae la conclusione che l'uomo deve sempre rispondere di se stesso, o è per definizione responsabile: «Essere uomini significa essere responsabili di se stessi». E fin qui tutto bene. D'altronde, di chi altri l'uomo dovrebbe essere responsabile, se non di se stesso? Tuttavia, non è abbastanza ovvio che, muovendo dall'idea che non si è scelta la propria vita, si potrebbe anche giungere alla conclusione opposta? Dal momento che non mi sono fatto da solo, ma l'esistenza mi è stata data in dono, io potrei anche contarla tra i miei possedimenti e disporre come più mi piace. Ma lasciamo da parte questa obiezione, e lasciamo da parte pure la ricomparsa dell'io come norma di riferimento, e passiamo alla tesi seguente: «*Afferrebbe e potrebbe essere*, secondo un qualche ideale astratto, ma significa riconoscere semplicemente ciò che l'uomo è e deve necessariamente essere». Dal che dovrebbe conseguire che se la discrepanza tra ciò che l'uomo «deve necessariamente essere» e il suo comportamento diventasse troppo gran-

Nel *Gorgia*, Socrate formula tre proposizioni davvero paradossali. 1) Meglio patire che infliggere il male. 2) Meglio essere puniti per aver inflitto il male che non esserlo. 3) Il tiranno che può fare tutto quanto vuole senza incorrere in alcun castigo è un uomo infelice. Non ci occuperemo della terza affermazione e parleremo solo per accenni della seconda. In realtà, il nostro oracchio non è più nemmeno in grado di cogliere la natura paradossale di questi enunciati. Polo, uno degli interlocutori di Socrate, gli fa notare che sta dicendo «cose che nessun uomo oserebbe dire» (*Gorgia*, 473e) e Socrate non lo nega affatto. Al contrario, egli è convinto che tutti gli ateniesi saranno d'accordo con Polo, è convinto di essere ormai «il solo a non dare il proprio assenso» (472b). Eppure, egli crede che in realtà tutti gli uomini la pensino come lui, ma che lo ignorino – proprio come il grande re e il cattivo tiranno ignoravano di essere degli infelici. Nel corso del dialogo, tutti manifestano la convinzione che ogni uomo voglia e faccia solo ciò che ritiene migliore per se stesso, e si dà inoltre per scontato che ciò che è buono per il singolo individuo sia buono pure per la comunità. Nessuno si chiede mai che cosa fare nel caso in cui insorgano conflitti tra gli interessi individuali e quelli della collettività. Coloro che partecipano al dialogo devono stabilire che cosa sia la felicità e che cosa l'infelicità. Ma rifarsi all'opinione dei più in una materia come questa sarebbe un po' come lasciare che dei bambini formino

de, l'uomo cesserebbe d'esser tale, d'esser uomo. In effetti, se potessimo permetterci il lusso di definire la condotta immorale come una condotta non-umana, i nostri problemi sarebbero presto risolti. Ma così non è purtroppo, come dimostra un esempio chiave del nostro autore, il maltrattamento di un cane. E «moralmente e cognitivamente sbagliato», dice, trattare un cane come se fosse un sasso. Quando lo facciamo, cadiamo in un errore cognitivo, in una «erronea rappresentazione» dell'oggetto. Ma neppure per un istante il nostro autore è sfiorato dall'idea che se trattiamo un cane come un sasso, o ci stiano comportando come sassi, o – ipotesi che sembra ancora più plausibile – noi vogliamo infliggere dolore. Non si tratta di un errore cognitivo in questo caso: al contrario, se ignorassi che il cane *non* è un sasso, non sarei mai tentato di trattarlo come tale.

un tribunale per decidere in materia di salute e dieta, con il medico al banco degli imputati e il cuoco a scriver sentenze. Nulla di quanto Socrate afferma a sostegno dei propri paradossi convince i suoi interlocutori, neppure per un istante, e il dialogo si conclude come la *Repubblica*, con Socrate che racconta a Callicle un «mito» che egli ritiene un «logos», vale a dire un argomento razionale, quasi si trattasse della verità (523a-527b). Leggiamo allora questo racconto, che ha quasi l'aria di una fiaba da nonne, sulla vita dopo la morte: la morte è la separazione dell'anima dal corpo; quando la morte giunge, l'anima se ne va dal corpo e appare nuda al cospetto di un giudice anch'esso incorporeo.

«L'anima stessa del giudice dovrà contemplare direttamente l'anima stessa del giudicato» (523e). Dopo di che, si aprono due vie: una conduce all'Isola dei Beati, l'altra al Tartaro, in cui vengono punite le anime malvagie, macchiate di brutti crimini. Alcune di queste anime vengono purificate dal castigo, mentre altre, le peggiori, rimangono per sempre lì, dando un esempio alle anime che paiono appostate in una sorta di Purgatorio, «affinché gli altri vedendole soffrire, siano colti da timore e diventino migliori» (425b). E abbastanza chiaro che il Tartaro è ben popolato, mentre l'Isola dei Beati è pressoché deserta e abitata perlòpiù da «filosofi che hanno ottenuto a ciò che compete loro e non si sono dispersi in vane faccende della vita» (526c).

Le due affermazioni che ci interessano – meglio sarebbe il male che farlo, e meglio per il malfattore essere punito che restare impunito – non appartengono affatto alla stessa categoria e il mito parla, in senso stretto, solo della seconda. Viene ripescata una metafora introdotta in precedenza nel dialogo, quella dell'anima sana e dell'anima malata (a prescindere dallo stato di salute del corpo). Questa metafora consente a Platone di paragonare il castigo alla somministrazione di una medicina. È inverosimile che una metatàora del genere risalga a Socrate – è Platone infatti il primo a elaborare una

dottina dell'anima. Ed è altrettanto inverosimile che Socrate abbia mai raccontato fiabe del genere – poiché il poeta non era lui, ma Platone. A ogni modo, gli aspetti del mito che ci interessano sono tre: primo, mi è chiaro che ogni altro tentativo di convincere gli interlocutori è fallito, si tratta cioè di una sorta di alternativa all'argomento razionale; secondo, il loro tono lascia sempre intendere che, se non sei stato convinto da quanto detto in precedenza, è comunque meglio che presti fede al racconto che segue; terzo, tra tutti è il filosofo a giungere all'Isola dei Beati.

Concentriamoci adesso su questa incapacità di persuadere gli altri, da un lato, e sull'irremovibile convinzione di Socrate di essere comunque nel giusto anche se tutti la pensano in maniera diversa, dall'altro. Quando ormai il dialogo volge al termine, Socrate va ancora oltre, parlando di stupidità e ignoranza (*apaidusia*) senza alcuna ironia (527d-e). Noi discutiamo di questi problemi, egli dice, come bambini che non serbano mai la stessa opinione su un certo argomento per lungo tempo, ma cambiano continuamente d'avviso. («Infatti è brutto che noi, trovandoci nella condizione in cui ci troviamo visibilmente ora, ostentiamo tanta spavalderia, come se fossimo qualcosa, noi che non abbiamo mai le medesime opinioni sulle medesime cose, e proprio sulle cose più importanti: a un punto tale di ignoranza noi siamo giunti!» [527d]) Ma gli argomenti in discussione non sono roba da bambini; al contrario, sono le cose «più importanti». Quest'affermazione che noi cambiamo continuamente opinione sulle questioni morali è fatta con la massima serietà. Socrate sembra d'accordo qui con i suoi avversari che ritengono «naturale» solo la teoria del potente-che-ha-sempre-ragione e giudicano tutto il resto, soprattutto le leggi, una semplice convenzione – convenzione che cambia a seconda del luogo e del tempo in cui ci troviamo. In altre parole, «il giusto (*ta dikaina*) non esiste affatto in natura, non solo, ma gli uomini cambiano sempre i loro criteri su di esso; e i mu-

tamenti che vi apportano hanno autorità ciascuno per quel dato momento, essendo un prodotto dell'arte e delle leggi, e nient'affatto della natura» (*Leggi*, 889e-890a).

Questa citazione è tratta dall'ultima opera di Platone, in cui Socrate non figura ma vengono fatte diverse allusioni al *Gorgia*. Qui Platone abbandona l'idea socratica degli effetti benefici del discorso così come abbandona l'idea, da lui stesso avanzata in precedenza, che si debbano inventare miti per minacciare la moltitudine. La persuasione, egli sostiene, non è non sarà mai possibile poiché questi argomenti sono troppo difficili da affrontare, «per non parlare del tempo che ci vorrebbe per farlo». Egli propone dunque di mettere le leggi per iscritto, di modo che possano restare «per sempre a riposo». Le leggi, ovviamente, saranno comunque opera dell'uomo, e non «naturali», ma perlomeno si conformeranno a quelle che Platone chiama *Idee*; e se i saggi saranno ben consapevoli del fatto che queste leggi non sono «naturali» e semperiterne – ma solo un'imitazione umana dell'eterno – la moltitudine invece finirà per credere che lo sono, poiché restano «a riposo» senza mai mutare. Queste leggi non sono la verità, ma non sono neppure semplici convenzioni. Le convenzioni sono frutto del consenso della gente, e vi ricorderete forse che nel *Gorgia* gli avversari di Socrate sono descritti come altrettanti «amanti del *demos*, del popolo», ossia come dei veri democratici, potremmo dire, a differenza di Socrate che si descrive come un amante della filosofia, che non dice una cosa oggi e una cosa domani, ma dice sempre la stessa cosa. Tuttavia, è la filosofia, e non Socrate, che non muta e resta sempre la stessa; e benché Socrate confessi il suo amore per la saggezza, è pronto comunque a negare ad alta voce di essere davvero saggio: la sua saggezza consiste solo nel sapere che nessun mortale, in realtà, può essere saggio.

E precisamente su questo punto che Platone prende le distanze da Socrate. Nella dottrina delle Idee, platonica e non socratica, che potete trovare esposta nel-

la *Repubblica*, Platone ci insegna che esiste un regno separato delle Idee, o delle Forme, in cui cose come la Giustizia, la Bontà, ecc. «esistono per natura, dotate di un proprio essere». Non tramite il discorso, dunque, ma guardando attraverso queste Forme, visibili solo agli occhi della mente, il filosofo prende conoscenza della Verità; e solo attraverso l'anima, che è invisibile e immortale – al contrario del corpo, visibile, mortale e soggetto a continui mutamenti – egli penetra nell'invisibile, immortale e immutabile Verità. Egli vi penetra, nel senso che la vede e la contempla, senza ragionare o argomentare. Quando vi ho parlato dell'autovidenza degli enunciati morali, della loro forza cogente per coloro che li affermano e dell'impossibilità di provarne la verità assiomatica a coloro che non la colgono, parlavo dunque in termini più platonici che socratici. Socrate, infatti, credeva dal canto suo nella parola orale, cioè nell'argomento dimostrato razionalmente, che procede, per forza di cose, di enunciato in enunciato. Questi enunciati, per Socrate, debbono solo conseguire l'uno all'altro in maniera logica e senza contraddirsi. L'obiettivo, leggiamo nel *Gorgia*, è quello «di saldarli e collegarli tra loro [...] con parole che siano come vincoli di ferro e diamante, cosicché nessuno, né tu né nessun altro, possa romperli». Chiunque sia in grado di parlare e sappia che cos'è il principio di contraddizione dovrebbe essere costretto a giungere, così, alla conclusione logica del ragionamento. I primi dialoghi platonici possono facilmente essere interpretati come una lunga confutazione di quest'idea; il problema, per Platone, è infatti che parole e argomenti non possono «essere saldati con vincoli di ferro». Ciò non è possibile perché le parole «girano intorno» (*Eutifrone*), perché il processo del ragionamento è senza fine. Nel regno delle parole, e ogni processo di pensiero è un processo di parola, non troveremo mai una regola di ferro grazie alla quale sia possibile stabilire ciò che è giusto e ciò che è sbagliato con la stessa certezza con la quale stabiliamo – per rifarci di nuo-

vo a un esempio socratico o platonico – ciò che è grande e ciò che è piccolo grazie al numero, ciò che è pesante e ciò che è leggero grazie alla bilancia e a unità di misura costanti. Quando la dottrina platonica delle Idee introduce questi standard e queste misure nel campo della filosofia, il problema diventa allora, non più quello di distinguere il bene dal male, ma un altro: sono io in possesso dell'«idea», vale a dire dello standard che devo applicare in ciascun caso? Così, per Platone, l'intera questione di chi vuole e chi non vuole adeguarsi alle norme morali si trasforma infine in un'altra: che tipo d'anima ciascuno di noi possiede (anima che può eventualmente essere migliorata dai castighi)?

Il dissidio tra Socrate e Platone diventa esplicito nella *Repubblica*, là dove a Socrate sono posti da Trasimaco gli stessi problemi che gli erano stati posti da Callicle nel *Gorgia*. Trasimaco ritiene che il governante si debba interessare a ciò che è «giusto»; e «giusto» non è semplicemente l'attributo conferito alle proprie azioni e alle proprie leggi da chi detiene il potere. Callicle, invece, spiegava che le leggi sono mere convenzioni, istituite da una maggioranza debole per difendersi dal gruppetto dei più forti. Ma le due teorie si contraddicono solo in apparenza: in entrambi i casi, infatti, il problema del giusto e dell'ingiusto è un problema di potere – e per quanto riguarda questo problema (anche se non per altri) non vi sono sostanziali differenze tra il *Gorgia* e la *Repubblica*. Nella *Repubblica*, due discepoli di Socrate – Glaucone e Adimanto – assistono al suo dialogo con Trasimaco. Ma costoro, alla stregua di Trasimaco, non sono affatto persuasi dagli argomenti di Socrate, ragion per cui prendono le parti del suo avversario. Dopo averli ascoltati, ecco che allora Socrate esclama: «Deve esserci davvero qualcosa di divino nella vostra natura (*physis*), se potete perorare la causa dell'ingiustizia con tanta eloquenza senza essere convinti che l'ingiustizia sia migliore della giustizia» (*Repubblica*, 367e). Socrate, che non è riuscito nemmeno a convincere i suoi allievi, a questo punto

non sa più che fare. E passa da un problema strettamente morale (come lo definiremmo oggi) a un problema politico, relativo alla miglior forma di governo, affermando per scusarsi che è più facile leggere lettere maiuscole che lettere minuscole e spiegando che nell'esame dello Stato potrà comunque porre in luce le stesse cose che voleva porre in luce nelle singole persone – dato che lo Stato è soltanto l'uomo scritto in lettere maiuscole. Dal nostro punto di vista, è decisivo il fatto che Glaucone e Adimanto siano intimamente persuasi dalla loro stessa natura che la giustizia è migliore dell'ingiustizia. Solo che quando Socrate comincia a ragionare sul problema, essi non sono persuasi dalle sue parole e mostrano di poter argomentare altrettanto bene a favore di una tesi che sanno, comunque, falsa. Non è il *logos* che li convince, ma ciò che essi vedono con gli occhi dello spirito – e la parabola della caverna è anche, almeno in parte, un'illustrazione dell'impossibilità di trasformare questa evidenza immediata in parole e argomenti.

Se provate a riflettere con calma sulla questione, giungerete facilmente alla stessa conclusione di Platone: i pochi che per natura la natura della loro anima – possono contemplare la verità, non hanno bisogno di alcuna obbligazione, di alcun «Tu devi... altrimenti», per fare ciò che ai loro occhi è autoevidente. E dato che quanti non vedono la verità non possono essere convinti da parole e argomenti razionali, si devono trovare altri mezzi per costringerli a comportarsi bene – senza che ne siano convinti, ma come se avessero avuto la «visione». Mezzi tra i quali si possono contare senz'altro i miti relativi all'aldilà, cui Platone ricorre diverse volte per concludere i suoi dialoghi su temi morali e politici – storie che all'inizio egli accetta con una certa diffidenza, quasi si trattasse di fiabe da nonnine, e alla fine ripudierà completamente (nelle *Leggi*).

Mi sono soffermata a lungo sulle dottrine platoniche per mostrarvi come stanno le cose – o meglio, come dovrebbero stare – se non vi fidate troppo della coscienza

umana. Nonostante la radice etimologica del termine (che parla a favore di una sostanziale identità tra la coscienza morale e la coscienza *tout court*) la coscienza acquisterà uno specifico carattere morale solo quando diventerà uno strumento d'ascolto della parola divina, e non più di quella umana. Ed ecco perché, se vogliamo affrontare la questione in una prospettiva laica, non possiamo far altro che guardare alla filosofia antica e pre-cristiana. Ma non è sorprendente ritrovare qui, nel bel mezzo di un pensiero filosofico slegato da ogni dogma religioso, una teoria del Paradiso, del Purgatorio e dell'Inferno, con tanto di giudizio universale, con tanto di castighi e ricompense, con tanto di peccati veniali e mortali, e via dicendo? L'unica cosa che cercherete invano, qui, è l'idea di un possibile perdono dei peccati.

Comunque si voglia interpretare questo fatto, su un punto è difficile non essere d'accordo tutti: la nostra è la prima generazione dell'era cristiana a non credere più in «futuri stati» (come avrebbero detto i *Founding Fathers*) e a concepire dunque (o così pare almeno) la coscienza come un organo che non si fa più spallottare a destra e a manca dalla paura di un castigo eterno o dalla speranza di un'eterna ricompensa. La nostra è la prima generazione per la quale questo fenomeno interessa, non più una piccola élite, ma la gran massa della popolazione. Insomma, è difficile immaginare oggi che la gente creda ancora in una voce divina che parla segretamente alla coscienza. Il fatto che tutte le nostre istituzioni giuridiche, quando si tratta di giudicare azioni criminali, presuppongano l'esistenza di questa voce che dovrebbe informare l'uomo su ciò che è giusto e su ciò che non lo è, anche se non si è mai letto un libro di diritto, non è certo una prova della sua esistenza. Le istituzioni, infatti, spesso sopravvivono più a lungo dei principi in base ai quali furono create originariamente. Ma torniamo a Socrate, che non sapeva nulla della teoria platonica delle Idee, e quindi non sapeva nulla dell'autoevidenza assiomatica e non-discorsiva delle cose viste con gli occhi dello spirito. Nel *Gorgia*, Socrate

te si scontra con la natura paradossale dei suoi enunciati e con la propria incapacità di convincere i suoi interlocutori. E per questo replica nel seguente modo: innanzitutto afferma che Callicle non sarà mai «d'accordo con se stesso ma per tutta la vita si contraddirà»; e poi aggiunge che per quanto lo riguarda egli crede invece «che sarebbe assai meglio che fosse scordata e stonata la mia lira, e che stonato fosse il coro da me istruito e che la maggior parte degli uomini non fosse d'accordo con me e che dicesse il contrario di ciò che dico io, piuttosto che essere io, che pure sono uno solo, in disaccordo e in contraddizione con me stesso» (*Gorgia*, 482b-c). L'idea chiave di questo brano è «*Io che sono uno solo*», spesso tralasciata nelle traduzioni inglesi. Il significato è chiaro: anche se sono uno solo, io non sono uno solo, ho un io e sono sempre in rapporto con il mio proprio io. Quest'io non è affatto un'illusione; si fa sentire parlando di me stesso. E in tal senso, benché io sia uno solo, io sono anche due-in-uno. E può esserci armonia o disarmonia con l'io. Se non sono d'accordo con altra gente, posso alzare i tacchi e svignarmela; ma non posso svignarmela da me stesso, e perciò cerco sempre di essere d'accordo con me stesso prima di prendere in considerazione tutti gli altri. Ecco perché allora è meglio patire il male che farlo: perché se facessi il male, sarei condannato a vivere assieme a un malfattore per il resto dei miei giorni, senza un attimo di tregua. Ed ecco perché non esiste crimine che resti completamente celato agli occhi degli dei e degli uomini, non esiste quel crimine assolutamente inapparente di cui Platone parla spesso: perché io sono il partner di me stesso quando penso e sono il testimone delle azioni che compio. Io conosco quest'agente. E sono condannato a vivere con lui. Il silenzio non è possibile in un caso del genere. Questo è in fondo l'unico argomento di Socrate – e il problema è capire perché esso non convinca i suoi avversari ma convinca comunque gli uomini che Platone, nella *Repubblica*, dice dotati di

una nobile natura. Facciamo attenzione tuttavia, perché Socrate qui non dice la stessa cosa di Platone: il problema non è quello di contemplare qualcosa di divino e imperituro al di fuori di noi stessi, con un organo speciale che svolga la stessa funzione dell'occhio che contempla le cose visibili e mondane. Secondo Socrate non c'è bisogno di alcun organo speciale, perché basta restare con se stessi, senza ricorrere a qualche istanza trascendente o comunque esterna a noi stessi, colta con gli occhi dello spirito, che ci informi su ciò che è giusto e ciò che non lo è. Certo, è difficile e quasi impossibile convincere gli altri a parole della verità di tutto questo, ma noi stessi giungiamo allo stesso risultato, alla stessa evidenza intrattenendoci a parole con noi stessi. E se siamo in conflitto con noi stessi, è come se dovessimo vivere e passare le nostre giornate con il nostro peggior nemico. Nessuno può volerlo. Se facciamo il male, dobbiamo vivere con un malfattore, e se alcuni magari preferiscono fare il male piuttosto che subito, nessuno però gradisce vivere con un ladro, un assassino o un bugiardo. Questo è ciò che dimenticano coloro che lodano il tiranno giunto al potere con la frode e l'omicidio.

Nel *Gorgia* troviamo solo un breve accenno a questa relazione tra l'io e l'io, o tra me e me stesso. Ragion per cui passiamo a un altro dialogo, il *Teeteto*, il dialogo sulla conoscenza, in cui Socrate spiega bene di che si tratta. Il problema in questo caso è capire che cosa significhi *dianoesthai*, il pensare. Socrate lo definisce «un discorso che l'anima svolge tra sé e sé, riguardo a ciò che prende in esame. Certo, sono da ignorante le spiegazioni che ti dò. Secondo me, questo suo pensare non assomiglia a nient'altro che a un dialogo (*dialegethai*) ponendo a se stesso domande e traendole da sé le risposte, affermando e negando. E quando, nello stabilire una definizione, sia che vi arrivi con lenitezza, sia che la colga di slancio, l'anima raggiunga una conclusione ormai costante e non abbia più esitazioni, allora noi stabiliamo che quella sia la sua opinione. Sic-

ché io definisco l'averle opinioni un discorrere e l'opinione un discorso pronunciato, non certo rivolto a un'altra persona né detto a voce alta, ma in silenzio, rivolto a se stessi» (*Teeteto*, 189e). Potete trovare la stessa descrizione, con parole pressoché identiche, anche nel *Sofista*: il pensiero e il discorso pronunciato sono la stessa cosa – la sola differenza è che il pensiero è un dialogo senza suoni dell'anima con se medesima – e l'opinione è semplicemente la fine di questo dialogo. E che un malfattore non sia l'interlocutore ideale per questo dialogo silenzioso con se stessi sembra abbastanza ovvio¹⁵.

Per quanto ne sappiamo, il personaggio storico di nome Socrate passava le sue giornate nella piazza del mercato – quella stessa piazza che il filosofo platonico invece schivava con cura (*Teeteto*) – e sembra plausibile che un personaggio del genere non pensasse che tutti gli uomini possedevano dentro di sé un'innata voce della coscienza. Semmai, secondo lui, tutti gli uo-

¹⁵ «L'io per il quale è meglio subire che fare il male non corrisponde tanto all'entità dell'io-sono-io (*Riccardio III*), ma è semmai un'attività. Si tratta della capacità di pensare tra sé e sé, e non dell'io-sono (che è sempre uno, prima di due-in-uno – nell'agire si è sempre uno, e al mondo si appare come uno). Socrate non insegna, non possiede alcuna conoscenza; è impegnato in un processo senza fine, un processo che prende le mosse da ciò su cui gli viene proposto di pensare. Nel *Cammeide* leggiamo: "C'è, tu ti rivolgi a me con l'aria d'uno il quale pensi che io affermi di sapere quello su cui interrogo e su cui, purché io lo voglia, possa convenire con te. Invece non è così: io cerco anzi sempre con te la soluzione del problema, perché io stesso la ignoro" (*Cammeide*, 165b). La stessa cosa è ripetuta nel *Gorgia* (506a). Dunque, Socrate pone l'accento, non sulla conoscenza o sull'aprendimento, ma sull'attività. (Sul piano politico, sembra che Socrate pensasse che non il sapere in quanto tale ma il sapere in quanto pensare possa aiutare gli Ateniesi a migliorarsi, a resistere alla tirannia, ecc. Tra l'altro, anche il processo di Socrate ruota attorno a questo punto: Socrate non parla di nuove divinità, ma revoca in questione ogni cosa. E per coloro che scambiano il non-risultato di questo continuo domandare per il suo risultato, questo suo perenne dubitare di tutto può anche diventare pericoloso. Nessuno che impari a pensare può tornare a obbedire come faceva prima, non per spirito ribelle, ma per l'abitudine ormai acquisita di mettere in dubbio ed esaminare ogni cosa. Nell'*Apologia*, l'ultima risposta di Socrate ai giudici è del resto: non posso smettere di esaminare. Ma perché non poteva farlo in silenzio? Per la priorità del *dialegethai* sul *dianoesthai*» (Arendt, *Basic Moral Propositions* cit.).

mini sentivano il bisogno di parlarsi, e di parlare a se stessi. Insomma, con parole piú tecniche, Socrate pensava che gli uomini fossero due-in-uno, non nel senso che avessero tutti una coscienza e un'autocoscienza (per cui qualunque cosa io faccia, sono sempre consapevole di farla), ma nel senso piú attivo e peculiare di quel dialogo silenzioso, di quel rapporto intimo e costante che tutti intrattengono con se stessi. Se solo avessero capito questo – così probabilmente Socrate pensava – gli uomini avrebbero anche capito quanto fosse importante non rovinare questo dialogo interiore con se stessi. Se la facoltà del linguaggio distingue l'uomo dalle altre specie animali – ed era esattamente questa l'opinione dei greci, poi ribadita da Aristotele nella sua celebre definizione dell'uomo – allora in questo silenzioso dialogo tra me e me risiede la mia stessa umanità. In altre parole, Socrate credeva che gli uomini non fossero semplicemente animali razionali, ma anche animali pensanti, e che avrebbero dovuto sacrificare ogni loro ambizione, e perfino soffrire il male, pur di non rinunciare a questa facoltà.

Il primo a prendere le distanze da Socrate, come abbiamo visto, fu proprio Platone, che viceversa pensava di incontrare solo filosofi – ossia gente che fa del pensiero la propria attività professionale – sull'Isola dei Beati. E tutti siamo piú o meno inclini a dargli ragione, per due motivi connessi tra loro: perché nessun'altra attività oltre il pensiero richiede un costante rapporto con se stessi; e perché, dopo tutto, il pensiero non è l'occupazione prevalente degli uomini. Solo che così dimentichiamo – noi che non riteniamo il pensiero una comune attività dell'uomo – di supporre comunque che anche il piú comune degli uomini debba saper distinguere ciò che è giusto da ciò che non lo è e debba concordare con Socrate sul fatto: che è meglio patire che infliggere il male. Da un punto di vista politico, così, il problema non è di capire se era peggio colpire ingiustamente qualcuno o era peggio esserne colpiti ingiustamente. Il problema è solo quello di vi-

vere in un mondo in cui cose del genere non accadono proprio (*Gorgia*, 508).

Lasciatemi adesso indicare in che direzione vanno queste osservazioni, in relazione anche alle perplessità di cui vi ho parlato all'inizio.

La ragione per cui la filosofia morale, pur occupandosi delle «cose piú importanti», non ha mai ricevuto un nome adeguato ai suoi scopi si deve forse al fatto che i filosofi non l'hanno mai concepita come un settore a parte della filosofia – alla stregua della logica, della cosmologia, dell'ontologia, ecc. Se il precetto morale sorge dall'attività stessa del pensiero, se si tratta di un requisito implicito in questo silenzioso dialogo tra me e me, su qualunque problema, si tratta allora di un requisito prefilosofico della filosofia, di un requisito che il pensiero filosofico condivide cioè con altre forme di pensiero, meno o nient'affatto tecniche. Poiché, in effetti, gli oggetti di questa attività che è il pensiero non sono affatto riducibili tutti a oggetti del pensiero filosofico o di quello scientifico. Pensare è un'attività che può scatenarsi in qualunque momento: si scatenava ad esempio quando, avendo assistito a un incidente per strada o essendo coinvolto in qualche altra vicenda, comincio a ripensare a ciò che è accaduto, raccontandomi una specie di storia e preparandomi a comunicarla ad altri, e così via. Ciò è ancor piú vero se il tema di questo dialogo silenzioso è qualcosa che ho fatto io stesso. E fare il male è un modo di deteriorare questa nostra capacità: il miglior modo di non farsi scoprire, per un criminale, è infatti quello di dimenticare, si cioè che ha fatto e non pensarci piú. Viceversa, il pentimento è proprio un modo di non dimenticare ciò che si è fatto, è un modo di «tornarci su», come indica il verbo ebraico *shuv*. E questa connessione tra pensare e ricordare è particolarmente importante dal nostro punto di vista. Non si può ricordare qualcosa a cui non si è pensato e di cui non si è parlato con se stessi.

A ogni modo, benché il pensare inteso in un senso

non-tecnico non sia certo la prerogativa di una specie particolare di uomini, i filosofi o gli scienziati, ecc. - in effetti, questa attività è diffusa in ogni ramo professionale e talvolta è completamente assente tra i cosiddetti intellettuali - , non si può comunque negare che non sia un'attività tanto diffusa quanto Socrate immaginava, anche se forse un po' più diffusa di quanto immaginava Platone. Senza dubbio, posso rifiutarmi di pensare e ricordare, pur restando un essere umano. Ma i pericoli che correrò saranno comunque grandi, e non saranno pericoli solo per me, la cui parola, privata ormai della più eccelsa capacità umana di espressione, perderà ogni senso, ma saranno pericoli anche per gli altri, costretti a vivere con una creatura magari molto intelligente ma del tutto priva di pensiero. Se mi rifiuto di ricordare, in effetti, mi trasformo in una creatura pronta e predisposta a compiere qualsiasi atto - così come se dimenticassi immediatamente il dolore, mi trasformerei in una creatura dotata di un coraggio sconsiderato.

Il tema del ricordo ci permette così di fare un altro piccolo passo in direzione del problema che davvero ci interessa, quello relativo alla natura del male. La filosofia (e perfino la grande letteratura, come ho accennato prima) scorge solitamente nel malvagio un tratto di nobiltà. Non arriverò al punto di negare che esistano malfattori del genere, ma sono certa che i peggiori crimini cui ci è dato assistere non si devono a persone capaci di guardarsi allo specchio e incapaci di dimenticare. Al contrario, i peggiori malfattori sono coloro che non ricordano, semplicemente perché non hanno mai pensato e - senza ricordi - niente e nessuno può trattenerli dal fare ciò che fanno. Per gli esseri umani, pensare a cose passate significa muoversi nella dimensione della profondità, mettere radici e acquisire stabilità, in modo tale da non essere travolti da quanto accade - dallo *Zeitgeist*, dalla Storia, o semplice-

mente dalla tentazione. Il peggior male non è dunque il male radicale, ma è un male senza radici. E proprio perché non ha radici, questo male non conosce limiti. Proprio per questo, il male può raggiungere vertici impensabili, macchiando il mondo intero.

Ho detto in precedenza che la qualità di essere una persona non va confusa con qualità di essere umani (analagamente, i Greci si distinguevano dai barbari per il fatto di essere *logon echon*). E ho anche aggiunto che l'espressione «personalità morale» è, a ben vedere, un'espressione ridondante. Prendendo spunto dalla giustificazione che Socrate offre della sua tesi morale, possiamo adesso dire che in questo processo di pensiero, che qualifica l'umanità della parola umana, io mi costruisco in quanto persona, una persona che rimane sempre una sola nella misura in cui è capace di ricostituirsi sempre daccapo. Se è questo che intendiamo di solito per personalità, a prescindere dall'intelligenza e dalle doti innate, la personalità è allora il risultato, pressoché automatico, di questa capacità umana di pensiero. Per dirla ancora altrimenti, quando perdoniamo, è la persona - e non il crimine - che noi perdoniamo. Mentre nel caso del male senza radici, non esiste nemmeno una persona che si possa perdonare.

In questa prospettiva, ecco allora che diventa possibile capire meglio l'insistenza del pensiero morale e religioso sull'attaccamento a se stessi. Non si tratta tanto di amare se stessi come si amano gli altri, quanto di nutrire un maggiore attaccamento verso quel partner silenzioso che accompagna ciascuno di noi, poiché noi dobbiamo a lui, in un certo senso, più di quanto dobbiamo a chiunque altro. Il timore di perdere se stessi è perttamente legittimo, in quest'ottica, poiché si tratta del timore di perdere la capacità di parlare con se stessi. E non soltanto il dolore e la tristezza, ma anche la felicità e tutte le altre emozioni risulterebbero insopportabili se dovessero restare mute e inarticolate.

C'è poi un ulteriore aspetto del problema di cui occorre tener conto. La descrizione socratico-platonica del processo di pensiero mi sembra tanto importante poiché essa implica, anche se solo obliquamente, che gli uomini vivono al plurale e non al singolare: gli uomini, e non l'Uomo, abitano sulla terra. Anche quando ce ne stiamo per i fatti nostri, anche allora, non appena articoliamo questo esser-soli ci ritroviamo in compagnia, e per la precisione in compagnia di noi stessi. L'isolamento, l'incubo che ci può assalire, come tutti ben sappiamo, nel bel mezzo di una folla, è per l'appunto l'incubo di essere abbandonati da noi stessi, l'incubo di una temporanea incapacità di diventare due-in-uno nel momento in cui nessun altro ci tiene compagnia. Da questo punto di vista, è vero allora che la mia condotta con gli altri dipende in larga misura dalla mia condotta con me stesso. E non si tratta di appellarsi a doveri o obbligazioni: si tratta invece di appellarsi alla nostra capacità di pensiero e di ricordo, una capacità che noi possiamo sempre perdere.

Lasciate infine che vi riporti alla mente quegli assissimi del Terzo Reich che non soltanto conducevano una normalissima vita familiare, ma passavano inoltre il proprio tempo a leggere Hölderlin e ad ascoltare Bach, provando (se c'è ancora bisogno di prove) che anche gli intellettuali possono tranquillamente precipitare nel crimine, al pari di tutti gli altri. Ma – si potrebbe obiettare – questa sensibilità, questa attenzione per le cose più alte della vita, non sono anch'esse capacità mentali e spirituali? Certo che lo sono. Ma esse non hanno niente a che fare con il pensiero, che – come abbiamo ricordato – è un'attività e non la fruizione passiva di qualcosa. Nella misura in cui il pensiero è un'attività, esso si può trasformare in prodotti, quali i poemi, la musica, i quadri. Tutte queste cose sono in effetti cose-del-pensiero, così come i mobili e gli oggetti d'uso quotidiano sono cose-di-uso, appunto. Le prime si confanno al pensiero, le seconde all'uso, vale a dire ai bi-

sogni e desideri umani. Il problema, con questi dotti ed eruditi assissimi, è invece che nessuno di loro ha mai prodotto un poesia degna di questo nome, o un brano musicale degno di questo nome, o un quadro degno di questo nome, da appendere magari alle pareti di casa propria. E del resto ci vuole ben più della capacità di pensiero per scrivere una bella poesia, un bel brano musicale, o per dipingere un bel quadro – c'è bisogno di un particolare talento. Eppure, nessun talento può sopravvivere alla perdita di integrità che si verifica in voi se e quando perdete la vostra capacità di pensiero e di ricordo.