

FULVIA DE LUISE

ALCIBIADE E IL MORSO DI SOCRATE: UN CASO DI COSCIENZA

SOMMARIO: 1) *Alcibiade, Socrate e la società della vergogna*; 2) *Il morso di Socrate e la coscienza di Alcibiade*; 3) *Progressi nella coscienza di sé. A partire dalla società della vergogna*; 4) *Bernard Williams: intersoggettività della vergogna e critica del "giusto in sé" platonico*

1) *Alcibiade, Socrate e la società della vergogna*

LA riflessione che intendo presentare ha in un certo senso due fuochi, che corrispondono a due distinti oggetti di indagine.

Il primo è la rappresentazione che il personaggio platonico Alcibiade dà del suo rapporto con Socrate nell'ultima parte del *Simposio* (214b-222b), quando descrive il ruolo che il filosofo ha avuto nella sua formazione e nel suo attuale stato di coscienza, soffermandosi in particolare sull'esperienza dolorosa del «morso di vipera», che dice di aver ricevuto e conservato nel cuore¹, e sulla vergogna che dice di aver provato (e di continuare a provare) quando si trova di fronte a Socrate².

Il secondo è il ruolo che il sentimento della vergogna può svolgere nella formazione dell'identità personale: un argomento su cui vorrei impostare un'ipotesi di lavoro, rivisitando l'ormai classica contrapposizione tra «società della vergogna» (dove la coscienza degli individui appare etero-diretta dallo sguardo degli altri) e «società della colpa» (dove dovrebbe affermarsi una precisa cognizione della responsabilità personale, che appartiene all'area di autonomia della coscienza soggettiva)³.

¹ Cfr. *Symp.* 217e5-218b5: Alcibiade paragona il dolore da lui provato nel rapporto ravvicinato con Socrate all'effetto del morso della vipera, considerato dalla cultura popolare incomunicabile ad altri che non abbiano fatto la stessa esperienza.

² Cfr. *Symp.* 215e1-216c2.

³ Per questo schema, i primi riferimenti sono le ricerche antropologiche compiute tra gli anni Trenta e Quaranta del Novecento da Margareth Mead e Ruth Benedict, che rin-

Il largo uso che è stato fatto di questi schemi, e delle loro rilevanti implicazioni psicologiche e normative, rende interessante valutare la presa che essi possono avere sulla cultura di una società complessa come l'Atene della seconda metà del V secolo⁴. Della cultura di questo tempo "socratico", che costituisce l'ambientazione dei dialoghi, Platone mostra nel *Simposio* scorci molto significativi, sia attraverso i discorsi sull'*eros* di alcuni protagonisti del convito (in particolare Fedro

tracciarono una fondamentale distinzione tra «*shame culture*» (civiltà della vergogna) e «*guilty culture*» (civiltà della colpa), applicandola in particolare alla cultura etica della società giapponese (R. BENEDICT, *The Chrysanthemum and the Sword*, New York 1946).

⁴ L'applicazione dello schema ai Greci antichi è dovuta a Dodds, che lo usa per caratterizzare alcuni atteggiamenti presenti nell'età arcaica e in quella classica (E. DODDS, *The Greek and the Irrational*, Berkeley and Los Angeles 1951; I ed. it. *I Greci e l'irrazionale*, Firenze 1973), seguito da Adkins (A. ADKINS, *Merit and Responsibility. A Study in Greek Values*, Oxford 1960; ed. it. *La morale dei Greci. Da Omero ad Aristotele*, Bari 1964), che lo usa anche come strumento di valutazione, nell'ambito di una prospettiva normativa di stampo kantiano. Prigionieri di una forma di eteronomia appaiono così gli antichi, in quanto sensibili al controllo esteriore del comportamento e subordinati al timore sociale della vergogna in una società basata su valori competitivi e sul riconoscimento esterno; mentre un importante progresso sarebbe stato compiuto dalla civiltà occidentale con il passaggio al modello della colpa, che promuove l'idea di responsabilità individuale e sta alla base della capacità di autonomia del soggetto moderno. In altri termini, chi accetta la distinzione ritiene che si possa parlare di evoluzione tra «civiltà della vergogna» e «civiltà della colpa» e che il progresso sia misurabile in termini di allentamento dei vincoli culturali tra individuo e gruppo, quindi di sviluppo dell'autonomia razionale della coscienza. Si tornerà più avanti sui motivi per cui questa opposizione risulta troppo schematica per rendere conto dell'evoluzione interna dell'idea di vergogna nella cultura greca, e, in generale, per distinguere le forme del giudizio morale operanti nelle diverse culture. In relazione all'argomento, da richiamare è anche l'influente e discussa tesi di Snell (B. SNELL, *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Hamburg 1946; tr. it. *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, Torino 1951) che non si possa parlare di un concetto pieno di soggettività morale nella cultura greca arcaica e classica, mancando un vocabolario specifico riferibile all'*io* e a un centro unitario di volontà. Di contro, Dover (K. J. DOVER, *Greek Popular Morality. In the Time of Plato and Aristotle*, Oxford 1974; tr. it. *La morale popolare greca all'epoca di Platone e di Aristotele*, Brescia 1983) ritiene non sostenibile (almeno su base linguistica) la tesi che «i greci non ebbero affatto l'idea dell'unità della personalità» (tr. it., p. 268, nota 5), anche se nel periodo arcaico ne ebbero soltanto una nozione imperfetta. A partire dalla poesia dei lirici e dei grandi tragici, è di fatto possibile rintracciare un'articolata riflessione sui fenomeni di coscienza che pervadono i soggetti in azione: un tipo di riflessione che sembra del tutto comparabile con quelli che oggi chiameremmo problemi degli «agenti morali»; e che è certo presente sullo sfondo dei discorsi rappresentati da Platone nei dialoghi.

e Pausania)⁵, sia attraverso il racconto di Alcibiade⁶. Il maggiore interesse sta però, a mio parere, nella strategia messa in opera da Platone, attraverso il testo, per rovesciare e riformulare l'etica aristocratica di matrice omerica, che ancora spinge cittadini colti dell'Atene periclea, quali sono i protagonisti del dialogo platonico, ad attribuire una straordinaria importanza allo sguardo degli altri, da cui dipende l'immagine che essi hanno di sé. Da questo punto di vista, si tratterà di leggere tra le righe, in un certo senso sul rovescio del racconto di Alcibiade, la possibilità di dare un diverso indirizzo ai processi di coscienza in cui tale immagine si costituisce.

A questo esito Platone in qualche modo ci indirizza attraverso la proposta di una "pedagogia erotica", che costituisce il cuore del *Sim-*

⁵ Fedro e Pausania, i personaggi che parlano per primi nella gara di encomi dedicati a *Eros* rappresentata nel *Simposio* platonico (discorso di Fedro: 178 a6-180b8; discorso di Pausania: 180c3-185c3), condividono una concezione della virtù di stampo aristocratico, che ha come riferimenti le imprese di guerra e la letteratura eroica. Se virtù eminente è per loro il coraggio, strumento educativo è il rapporto di emulazione che si instaura tra combattenti maturi e giovani desiderosi di farsi valere. Letto in questa chiave, *eros* è un fattore decisivo per l'educazione alla virtù, in quanto crea vincoli affettivi intensi tra i combattenti: il rapporto tra *erastes* (amante) ed *eromenos* o *paidika* (amato, fanciullo) si sovrappone a quello di iniziazione tra veterani e giovani, massimizzando l'effetto di rispecchiamento emulativo tra chi vuole apparire un esempio di valore militare e chi vuole essere giudicato all'altezza del proprio maestro. Così il giovane Fedro teorizza che un esercito costituito interamente da «amanti» e da «amati» sarebbe imbattibile (178e3-180a2); e l'adulto Pausania sottolinea la differenza tra un *eros* «celeste», finalizzato all'insegnamento della virtù, e un *eros* «volgare», finalizzato alla semplice soddisfazione del desiderio fisico (180c3-182a1).

⁶ Collocato nella parte finale del *Simposio*, il discorso di Alcibiade si presenta come un paradossale encomio di Socrate, da parte di chi ne ha subito il fascino, senza riuscire a conquistarlo e a farne il proprio maestro. Al cuore del discorso sta il racconto di una seduzione mancata, messa in opera dal giovane Alcibiade allo scopo di farsi accettare come allievo da Socrate (cfr. in particolare 217a-d, e 218b-219d). La strategia seduttiva del ragazzo e il suo progetto di scambio tra favori erotici e cura educativa rientrano pienamente nella logica dei rapporti tra *erastai* ed *eromenoi*, codificata in termini etici, a tutela dei fanciulli, nella cultura ateniese del V secolo. Sul tema cfr. DOVER, *Greek Omosexuality*, London 1978 (tr. it. *L'omosessualità nella Grecia antica*, Torino 1985); C. CALAME, (a c. di) *L'amore in Grecia*, Bari 1988; M. FOUCAULT, *L'usage des plaisirs*, Paris 1984; M. VETTA, *Ambivalenza sessuale e condizione femminile nel mondo antico*, «Quaderni Urbinati di Cultura Classica», 1, 1991, pp. 151-158. Una lettura diversa, che suppone un autentico coinvolgimento amoroso in Alcibiade e una freddezza razionalistica in Socrate (come emblema dell'idealismo platonico) si trova in M.C. NUSSBAUM, *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge 1986 (tr. it. *La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*, Bologna 1996), cap. VI.

posio e vede in Socrate sia un allievo che un maestro. Come vedremo, gli effetti di tale pedagogia sono misurabili in termini di scissione interiore e possibilità di “auto-trascendimento” (per usare una metafora impegnativa in un senso fenomenologico-descrittivo)⁷. In particolare, l’esperienza narrata da Alcibiade suggerisce un’immagine sconvolgente della «cura di sé» insegnata e praticata da Socrate, in cui il sentimento della vergogna occupa una posizione chiave: il suo ruolo ricalca, in negativo o in positivo, quello svolto dalla paura del disonore nell’etica agonistica e prestazionale degli eroi, ma il suo senso è profondamente modificato, rispondendo alle esigenze nuove poste in essere dal perfezionismo platonico.

Il primo obiettivo di questa indagine è utilizzare il testo del *Simposio* come fonte fenomenologica di un processo descritto “secondo verità” dal protagonista di un’esperienza dolorosa, in cui ha incontrato la vergogna di sé entro un processo (fallito) di formazione, che ha come punto di riferimento il filosofo Socrate. Si cercherà poi di valutare le intenzioni di questo testo e il loro più ampio significato in un ipotetico quadro evolutivo delle forme della coscienza.

2) Il morso di Socrate e la coscienza di Alcibiade

La scena del *Simposio* e la testimonianza di Alcibiade si collocano entro il quadro monumentale della rappresentazione di Socrate nel dialogo: una sorta di biografia fantastica del filosofo, articolata in diverse cornici temporali, che contiene un importante *flash back* sulla sua formazione giovanile, in cui ha sperimentato gli effetti della *paideia* erotica come allievo della sapiente Diotima⁸.

⁷ Sono grata a Linda Napolitano e a Guido Cusinato per avermi stimolata, con i loro lavori, a mettere a fuoco questo aspetto della problematica socratico-platonica della «cura di sé» in termini concettuali differenti, attivi nella problematica fenomenologica contemporanea. La produttività di questo incrocio semantico-lessicale, che si rende visibile anche nei rimandi intrecciati dei nostri contributi, è una componente importante del dialogo realizzato al convegno, che spero avrà un seguito significativo nelle nostre ricerche future.

⁸ Il racconto del discepolato di Socrate presso la sacerdotessa Diotima si snoda come una rievocazione degli inizi della sua ricerca filosofica (201d sgg.). Sull’aspetto biograf-

La sacerdotessa lo ha reso esperto delle cose d'amore confutando le sue ingenuie convinzioni sulla bellezza "divina" di *Eros*, e rivelandogli la natura tensionale e demonica del desiderio: una condizione permanente della natura umana, in cui si uniscono uno stato di «mancanza» (*endeia*) e la possibilità di attingere a "risorse" creative⁹. Diventare consapevoli di tale stato di mancanza è il primo dono di *eros*, che allontana da sé l'illusione di pienezza e l'autocompiacimento vuoto, spingendo a produrre ciò che non si possiede, con un'azione generativa paragonabile al parto femminile¹⁰. Questa interpretazione "generativa" dell'amore ha una particolare applicazione alla produzione e riproduzione di se stessi, come impegno che ha a che fare col desiderio di immortalità. Secondo Diotima, «la natura mortale cerca per quanto le è possibile di essere sempre e di essere immortale»¹¹ e si serve per questo della procreazione, che perpetua l'individuo generando nuovi esseri simili a lui. L'impegno per realizzare l'immortalità nell'unica forma accessibile all'uomo si traduce anche in cura della propria forma di vita, sia a livello fisico che psichico: al

ico-elogiativo della rappresentazione di Socrate nel *Simposio*, mi sono soffermata in un saggio recente: DE LUISE, *Il sapere di Diotima e la coscienza di Socrate. Note sul ritratto del filosofo da giovane*, in A. BORGES DE ARAÚJO, G. CORNELLI (a c. di), *Il 'Simposio' di Platone: un banchetto di interpretazioni*, Napoli 2012, pp. 115-138.

⁹ Il concetto di «mancanza» (*endeia*) è la chiave per intendere la concezione dell'*eros* proposta da Socrate nel *Simposio*: essendo desiderio di ciò che manca, l'*eros* mette il soggetto in relazione con qualcosa che è altro da lui, rendendolo consapevole di uno stato di carenza e inducendolo alla ricerca di mezzi e risorse per colmarlo (cfr. 199c-201c, e 201e-202d per la doppia confutazione dell'idea che *eros* sia possesso pieno di qualità divine e per l'associazione del desiderio erotico con uno stato di «mancanza»). Nella genealogia mitica proposta dal testo platonico (203b-e), *Eros* è un demone, figlio di *Penia* (figura simbolica della condizione di bisogno degli umani, il cui nome significa "povertà") e di *Poros* (un dio, il cui nome significa "espediente" e "risorsa"). Madre e padre concorrono nel definire lo status intermedio del demone *Eros* e dell'uomo come essere desiderante, attivo nella ricerca del bello e del buono per se stesso.

¹⁰ L'azione specifica che caratterizza lo slancio erotico è definita con l'espressione *tokos en kaloi* (206b7-8), «partorire nel bello», che apre l'area metaforica del generare e del partorire, caratterizzata in modo marcatamente femminile da vocaboli come *tiktein*, *kuesis* e *genesis* (cfr. 206b-e).

¹¹ *Symp.* 207d1-3. Traduzione italiana di Matteo Nucci (PLATONE, *Simposio*, Torino 2009), da qui in avanti sempre utilizzata.

rinnovamento nella continua crescita di parti del corpo, al ripristino e alla reintegrazione della salute, corrispondono a livello psichico l'evoluzione e il rafforzamento della propria identità, l'acquisizione e il ripristino della memoria e delle conoscenze, la produzione di buoni costumi morali e politici¹².

In questo senso, *eros* diventa letteralmente desiderio di prendersi cura di sé, come di una pianta che cresce: «Non meravigliarti, allora, se ogni essere onora, per natura, il proprio germoglio: infatti è per l'immortalità che ognuno è preso da questa cura e questo *eros*»¹³. È l'ultima decisiva formula con cui la sapiente Diotima prospetta al giovane Socrate un'applicazione intensiva a se stessi della regola erotica che insegna a «generare nel bello»¹⁴: un invito a rinnovarsi continuamente, poiché questa è l'unica forma di immortalità accessibile agli uomini, che non possono aspirare alla perfetta identità degli dèi.

Ciò che Alcibiade racconta, alla fine del *Simposio*, appare, ai nostri occhi di lettori dell'intero dialogo, una messa in scena della trasformazione di Socrate da allievo a maestro: una prova ambigua delle capacità educative del filosofo, visto l'esito fallimentare del suo tentativo di guidare Alcibiade alla «cura di sé», che tendiamo però a giustificare attribuendo all'allievo la colpa di aver frainteso o di non aver saputo seguire l'insegnamento di Socrate.

Per valorizzare la scena e le sue complesse implicazioni teoriche, bisogna prendere molto sul serio il valore di verità della testimonianza di Alcibiade, sia pure filtrata dalle forme opache della sua coscienza irrisolta e dal potere destabilizzante del

¹² Diotima descrive in dettaglio il rinnovamento continuo che investe ogni essere vivente, costringendolo a mutare per riprodurre le condizioni della sua esistenza (207d-208b). Nel corpo e nella mente, ogni individuo appare impegnato a governare i processi di metamorfosi che lo attraversano, indirizzandoli alla propria conservazione migliore.

¹³ *Symp.* 208b4-7.

¹⁴ La formula *tokos en kaloi* è presente in 206b7-8 e 206e2-3.

vino¹⁵. Alcibiade narra concretamente *di'eikonon*, cioè «per immagini», un'esperienza personale inedita e traumatica; usa insistentemente il vocabolario della consapevolezza intima per dire ciò che ha vissuto, esprimendo una certezza che corrisponde interamente a ciò che per lui è la verità: un altro si è insinuato come giudice permanente nella sua coscienza, dettando legge alla visione che egli ha di sé stesso; lo ha costretto col dialogo a un accordo (*homologia*) che non può disattendere senza patire il disagio interiore dell'incoerenza, ma che non è in grado di sostenere in una pratica di vita conseguente¹⁶.

Per tutto ciò, Alcibiade si sente mentalmente schiavo di Socrate e come deprivato della sua integrità morale; pur vivendo di fatto la vita che ha scelto di vivere, in cui lo sguardo degli altri gli riserva ammirazione incondizionata, non riesce a sottrarsi all'unico sguardo che vede la sua debolezza e gli ricorda la sua incoerenza:

Solo di fronte a quest'uomo ho provato quel che nessuno crederebbe sia presente in me: la vergogna (*to aischynesthai*). Solo con lui io mi vergogno (*aischynomai*). Sono conscio fin dentro me stesso (*synoida gar emautoi*) che non sarei capace di contraddirlo (*antileghein*) dicendo che non bisogna fare quel che lui ordina, però, appena me ne allontanano, resto soggiogato dagli onori delle folle. E quindi fuggo da lui come un servo e me la svigno e quando lo vedo mi vergogno (*aischynomai*) per le cose su cui eravamo d'accordo (*ta homologhemena*), e spesso vedrei con piacere che non è più tra i vivi, eppure, se questo accadesse, so benissimo che sarei preso da un dolore molto più grande, al punto che non so proprio che fare con quest'uomo (*Symp.* 216a9-c3).

Sembrerebbe che sia solo la presenza di Socrate a generare il disagio nella coscienza del giovane e brillante uomo politico. Ma quando

¹⁵ Cfr. *Symp.* 214e-215a: Alcibiade si impegna a dire la verità su Socrate, assicurando che non mentirà, almeno non volontariamente.

¹⁶ L'effetto dei discorsi di Socrate è descritto in termini generali attraverso il confronto con quello prodotto da altri eccellenti oratori (215d-e); poi in termini specifici, attraverso il riferimento alla pratica discorsiva dell'*elenchos* e all'invito alla «cura di sé» (215e8-216c3).

Alcibiade ripete più volte *synoida emautoi* (sono consapevole dentro di me), riferendo di come non potrebbe contraddire il suo interlocutore, è chiaro che è dall'interno della sua coscienza che parte la voce dissonante. L'accordo ragionato con Socrate ha dissociato Alcibiade in modo permanente, rendendogli impossibile l'accordo naturale con se stesso. Ma quali sono i termini della *homologia* concessa al filosofo, su cui non è più possibile tornare indietro?

Anche adesso sono conscio fin dentro me stesso che se volessi offrirgli ascolto, non gli resisterei e proverei tutto questo. Infatti mi costringe a convenire che, pur essendo molto carente (*endeēs*), continuo a trascurare me stesso (*autos eti emautou amelo*), eppure mi occupo degli affari degli Ateniesi. A forza dunque mi allontanano in fuga da lui come dalle sirene, con le orecchie tappate per non invecchiare seduto al suo fianco (*Symp.* 216a3-7).

L'indicazione di Socrate ad Alcibiade è significativamente vuota: non è prescrittiva di comportamenti o di norme universali; si limita a segnalare come oggetto del dovere un'assunzione di responsabilità verso se stessi, la cui forma è pragmatica, vincolante per il soggetto che la accoglie con *homologia* intellettuale e morale, non per sottomissione. In altri termini, al giovane Alcibiade, colto nel momento in cui è un soggetto in formazione, si chiede di prendere la direzione della «cura di sé» (*epimeleia hautou*), convenendo sulla necessità di farlo tramite l'ammissione di uno stato di mancanza presente, che richiederà una attenta riflessione in vista degli impegni futuri. In quest'ambito di pertinenza della responsabilità personale, riservato all'autonomia di scelta del soggetto su ciò che vuole essere, l'offerta pedagogica di Socrate dipende dalla capacità dell'allievo di accettare autocriticamente la critica per ciò che egli è, allo scopo di entrare con tutto se stesso nella logica costruttiva del "meglio", per essere, cioè, da subito e in futuro, *migliore di se stesso*.

Eppure Alcibiade ne vive l'effetto come una sottomissione e un'espropriazione, un attacco subito nella sua parte più intima, da qualcuno che resta estraneo e pronto a ferire. E l'esperienza è così nuova e dolorosa da poter essere narrata solo a chi la conosce direttamente

per uguale esperienza. Qui interviene l'immagine del "morso di vipera", che ci porta in una dimensione condivisa da quanti sono giunti, attraverso Socrate, all'amore del sapere, di cui il filosofo è emblema e veicolo. Alcibiade evoca, come per una chiamata a testimonianza in tribunale, «i Fedri, gli Agatoni, Erissimachi, Pausanii, Aristodemi e Aristofani»¹⁷, tutti coinvolti in qualche modo nella dolorosa e pericolosa esperienza.

Che cos'è, fuori di metafora, il morso di vipera in questione? Dal testo è chiaro che l'esposizione a questo evento traumatico avviene a causa dell'incontro col filosofo: Alcibiade è stato

morso da qualcosa di più doloroso e nel punto più doloroso in cui uno possa essere morso [...], nel cuore o nell'anima, [...] dai discorsi di amore del sapere, che si attaccano più selvaggiamente della vipera quando prendono un'anima giovane e non priva di talento e fanno fare e dire qualsiasi cosa (*Symp.* 218a2-7).

Desiderio di sapere è, alla lettera, la *philo-sophia* di cui Socrate si fa portatore; ma il pericolo denunciato da Alcibiade, lamentando il *vulnus* alla sua identità, non riguarda solo il generale desiderio di sapere che prende l'anima come soggetto di conoscenza. Il "sapere dell'anima" qui in gioco si dispiega nella doppia valenza del genitivo (dell'anima-soggetto e dell'anima-oggetto), diventando una volontà (e una costrizione) a *sapere la verità su sé stessi*, a non poter più ignorare le mancanze portate allo scoperto nel dialogo e gli impegni lì assunti per colmarle. L'identità si spezza in questo punto, dove l'io che ricorda i termini di un accordo raggiunto non può più esimersi dal giudicare secondo verità, dal misurare la distanza tra il proprio sé attuale e il sé che ha intravisto come possibile futuro. Per questo non può più credere alla propria (piacevole e lodata) immagine esterna.

Ne consegue l'obbligo teoretico e pratico a curarsi di sé per diventare migliori. O la vergogna per non aver dato seguito nei fatti a ciò di cui si riconosce la necessità nella teoria. Non si tratta di senso di colpa, è bene precisarlo subito, ma di vincolo perfezionista acquisito verso se

¹⁷ *Symp.* 218a8-b1. Vengono citati tutti i protagonisti del simposio platonico, a titolo di vittime e portatori dei segni del trattamento pedagogico di Socrate.

stessi, attraverso la pedagogia erotica di Socrate. Se l'etica aristocratica proponeva un impegno agonistico finalizzato ad apparire *kalokagathoi*, "belli" *perché già* presumibilmente "buoni", questo esempio di pedagogia erotica ci si mostra come induzione di una nuova forma di responsabilità verso se stessi *in quanto carenti* e suscettibili di miglioramento.

Dentro il *Simposio* si sviluppa così una sorta di confronto a distanza tra la vecchia *paideia* della vergogna e la nuova *paideia* erotica di Socrate. La prima viene illustrata e teorizzata nei suoi aspetti complementari da Fedro e Pausania, che ne fanno un'applicazione ai rapporti tra «amanti» e «amati» (valorizzando rispettivamente la figura dell'*eromenos* e quella dell'*erastes*), nel quadro dell'etica aristocratica tradizionale: se essa comporta il dover rispondere della propria immagine allo sguardo dei pari, a maggior ragione lo farà tra gli intimi, che si osservano reciprocamente con particolare attenzione, cercando di essere l'uno un allievo, l'altro un maestro perfetto nella sua esemplarità. Così Fedro fa un elogio iperbolico della *paideia* della vergogna applicata all'*eros*, massimizzando il culto della rappresentazione di sé e la pedagogia dell'imitazione:

Ma di cosa parlo dicendo questo? Parlo della vergogna (*aischynē*) per quel che riguarda le cose brutte e dell'amore degli onori (*philotimia*) per quel che riguarda le cose belle [...] Io sostengo infatti questo: un uomo che ama, qualora venga scoperto mentre fa qualcosa di brutto o mentre qualcosa di brutto subisce da altri senza difendersi per codardia, non proverebbe tanto dolore a esser visto dal padre, o dagli amici, o da nessun altro come invece dal suo ragazzo. E tutto questo possiamo osservarlo anche nell'amato, che si vergogna specialmente dell'amante, qualora sia visto mentre fa qualcosa di brutto. Se dunque esistesse un espediente perché ci fosse una città o un esercito di amanti e di amati, non sarebbe possibile un modo migliore per regolare la loro vita comune: si asterrebbero infatti da ogni cosa brutta e si sfiderebbero l'un l'altro nell'amore per gli onori (*Symp.* 178d-e).

Significativamente qui la vergogna (per le cose brutte) si contrappone al desiderio di onore (per le cose belle), non al desiderio di sapere, che, come abbiamo visto, comporta il sapersi dire la verità su se stessi. Ben diversa è la *paideia* erotica praticata da Socrate sulla base dell'inse-

gnamento di Diotima: centrata sul riconoscimento della propria carenza (*endeia*) di fronte a se stessi e sull'impegno a sviluppare le proprie potenzialità, non si cura dell'immagine e non teme smascheramenti (si potrebbe perfino dire che li desidera, per gli effetti depurativi e migliorativi dell'*elenchos* con cui si viene messi alla prova, purché questo sia mosso con spirito di ricerca e "senza invidia").

La vergogna resta la nota dominante dell'esperienza formativa che favorisce l'impegno a diventare migliori. Ma nell'etica aristocratica essa era indotta dallo sguardo denigratorio degli altri, in cui si poteva leggere un giudizio di indegnità o inadeguatezza prestazionale o talvolta un rifiuto (perfino iniquo) di riconoscimento da parte degli altri (come nel caso che genera l'ira di Achille). Quella suscitata dallo sguardo di Socrate, invece, è un richiamo alla volontà e all'impegno di «cura», di cui il soggetto risponde realmente solo a se stesso, anche se la frattura aperta all'interno della sua coscienza lo induce a trattare il vincolo di coerenza, nel giudizio e nell'azione, come se la costrizione fosse operata da un "altro".

A questo conduce la svolta prodotta nel corso del dialogo dalla ridefinizione poietico-generativa dell'*eros*, che si compendia nella formula operativa «prendersi cura del proprio germoglio» e nell'intenzione perfezionista del desiderio orientato a generare ogni cosa nell'ordine della bellezza.

3) *Progressi nella coscienza di sé. A partire dalla società della vergogna*

Possiamo provare a misurare ora gli effetti di questa svolta sulle forme della coscienza di sé, chiamando in causa il modello teorico che contrappone *shame culture* a *guilty culture*. Come si è già accennato, l'uso delle categorie interpretative di «vergogna» e «colpa» è stato assunto, sia pure con molte cautele, per connotare la cultura morale dei Greci, sottolineando la lunga persistenza del modello culturale di matrice omerica, legato alla vergogna e alla visibilità del proprio comportamento agli occhi degli altri. Questo dovrebbe costituire un *deficit* significativo rispetto a forme di responsabilità considerate tipiche della

coscienza morale moderna, che, secondo una parte consistente della cultura filosofica contemporanea, ha il suo più alto modello normativo in Kant.

L'attenzione si è centrata sul presunto effetto evolutivo del passaggio da una forma di dipendenza dal gruppo (in cui si configura una morale sostanzialmente *eteronoma*) a una forma di interiorizzazione dei principi, che rende possibile il giudizio responsabile su se stessi e sui propri doveri da parte del singolo individuo (determinando l'orientamento tendenziale a una morale *autonoma*).

Vergogna e colpa, dentro questo schema, sono stati considerati come sentimenti di diverso valore, indicatori di stati differenti di coscienza morale, situabili in successione su una linea di progresso tra i due poli estremi di una mentalità "tribale" e di una coscienza razionale pura.

In Platone ci sono a mio parere tracce evidenti di una riflessione trasversale che non risponde a questo schema. Il percorso di cui abbiamo messo a fuoco alcuni passaggi sembra conservare il modello culturale della vergogna trasformandolo profondamente, e costituendo forse un passaggio diverso, non codificabile nei termini indicati dai filosofi morali contemporanei, verso una cultura della responsabilità individuale (pur comportando sicuramente una via d'uscita dalla logica della rappresentazione di sé allo sguardo degli altri).

Può essere utile notare a questo punto che vergogna e colpa, letti e analizzati come fenomeni della psicologia individuale, sono stati di coscienza differenti, che hanno la possibilità di essere compresenti e non permettono di caratterizzare in modo esclusivo stadi diversi, in una presunta storia evolutiva della coscienza. Ciò che li distingue sostanzialmente è che il primo (sentimento di vergogna) è legato alla percezione intera di sé (mediante esposizione allo sguardo degli altri, ma anche al proprio) ed ha effetti potenzialmente larghi e devastanti sul senso dell'identità personale, non rimuovibili con confessione e/o riparazione; mentre il secondo (sentimento di colpa) è legato alla percezione del carattere e degli effetti di un'azione determinata, di cui si temono le conseguenze per altri, rimuovibile con confessione e/o riparazio-

ne, ma non necessariamente devastante per la percezione intera di sé¹⁸.

È evidente che Platone si occupa nei dialoghi di entrambe le forme di sentimento tenendone ben distinta la problematica e le implicazioni per l'evoluzione della coscienza morale. Sul piano della colpa (tema che non può essere qui adeguatamente esemplificato), il suo interesse si rivolge con chiarezza a determinare un'assunzione piena di responsabilità per ogni azione o scelta della vita, scagionando i numi e il Fato (così spesso invocati a propria discolpa dai personaggi delle tragedie), e in ogni caso «il dio», del male compiuto o causato dagli uomini. Valgano come esempi, per una linea di pensiero che attraversa tutta l'opera platonica, la “teodicea” sviluppata nel libro II della *Repubblica* contro la rappresentazione di divinità persecutrici da parte dei poeti¹⁹; o il paradossale dogma della responsabilità assoluta, proposto nel libro X con il mito di Er, che mette a carico di ogni anima la scelta del tipo di vita in cui si troverà a compiere scelte morali, con tutti i pesanti condizionamenti che essa comporta²⁰.

Sul sentimento della vergogna, così attentamente messo a fuoco nel *Simposio*, Platone ci offre una doppia rappresentazione, di cui solo la prima risponde al codice tradizionale dell'onore; la seconda, affidata al racconto della *paideia* erotica di Socrate, mostra la possibilità di una svolta nelle forme della coscienza. Tale svolta non si configura come passaggio dal senso esteriore della vergogna alla dimensione interiore del senso di colpa, ma dalla trasformazione della logica interna del sentimento della vergogna, che muta ordine e valori di riferimento. Non fa più da modello l'*erastes*, membro di un'élite culturale appoggiata al suo codice d'onore, impegnato a trasmettere al giovane *eromenos*, tramite il timore della vergogna, un'immagine sociale da imitare e conservare (secondo una logica della rappresentazione). Ora la sol-

¹⁸ Molti studi di psicologia contemporanea sono dedicati ai sentimenti di vergogna e colpa, alle loro matrici e ai loro effetti sulla percezione di sé. Mi limito a segnalare M. LEWIS, *Shame. The exposed self*, New York 1992 (tr. it. *Il sé a nudo. Alle origini della vergogna*, Firenze 1995), che attribuisce alla vergogna (tra le emozioni dell'autocoscienza) un ruolo chiave nell'elaborazione dell'immagine di sé.

¹⁹ Cfr. *Resp.* II, 379a1-380a5.

²⁰ Cfr. *Resp.* X, 617d2-618b6.

lecitazione a diventare migliore viene da un maestro/amante che coglie difetti e potenzialità nell'allievo/amato, spingendolo a rivolgere lo sguardo a se stesso e a fronteggiare autonomamente gli effetti dolorosi di un'autentica scissione dell'io (secondo una logica che appartiene interamente alla coscienza, sollecitata ad assumere la «cura di sé»).

Se nel «caso» Alcibiade vergogna e dolore lasciano il segno negativo di un fallimento della coscienza, le potenzialità della *paideia* erotica trovano un'espressione interamente positiva nel *Fedro*. Qui il Socrate platonico descrive il potere costruttivo di un amore autentico, indagando i meccanismi segreti dell'interazione amorosa in una relazione riuscita²¹. Tra gli innamorati del *Fedro* si sviluppa uno scambio di immagini e di proiezioni reciproche in cui non c'è traccia di prescrizioni codificate: l'amante vede nell'altro segni di valore che gli richiamano alla mente un tipo di personalità per cui sente una profonda attrazione; l'amato riconosce se stesso vedendosi riflesso in quello sguardo e cede così a sua volta all'attrazione di un'immagine ideale che era latente in lui, sentendosi ora spronato a viverla come sua. Il Socrate platonico spiega che ciò avviene perché entrambi seguivano lo stesso dio, prima che la loro anima precipitasse nel mondo dell'esistenza²². Fuori dal mito, la riscrittura platonica del fenomeno amoroso appare capace di contrastare la componente distruttiva della logica della vergogna, rovesciandone il senso con gli effetti costruttivi dell'ammirazione: chi ama vede l'altro non come è, ma come potrebbe essere, in ordine a un'immagine ideale che sta alla base dell'attrazione provata; in virtù di questa terza presenza, che guida lo scambio di immagini tra gli amanti²³, lo sguardo dell'uno è in grado di suggerire all'altro in che modo procedere verso una forma superiore di identità, in che modo trovare una via d'uscita verso il meglio. Ciò non attenua l'aspetto doloroso dell'esperienza erotica, che sempre trasmette a chi ama (e ammira *in un altro* la bellezza)

²¹ La descrizione si colloca nell'ambito del II discorso di Socrate, dedicato alla riabilitazione dell'amore come follia benefica. Cfr. *Phaedr.* 249d3-252b9.

²² Cfr. in particolare *Phaedr.* 252c3-253c6, e 254e10-255e1.

²³ Sulla produttività di questo «triangolo» amoroso, è sempre efficace il saggio di J.P. VERNANT, *Un, deux, trois, Eros*, in *L'individu, la mort, l'amour*, Paris 1989.

il sentimento di uno stato di mancanza e di inadeguatezza *in se stessi*; ma al potere energetico dell'*eros* Platone sembra affidare il compito di colmare i vuoti e le carenze che si scoprono nella propria identità presente, di rintracciare risorse nuove, che permetteranno di portare avanti un progetto di identità declinato sempre al futuro²⁴.

Sono appunto le risorse che mancarono a Alcibiade, non abbastanza innamorato di Socrate per seguirlo sulla sua strada difficile e chiuso in se stesso dalla paura di diventarne schiavo. *Eporoun*, dice infatti Alcibiade, «ero privo di risorse», per questo mi sentivo schiavo di quest'uomo (219e).

4) Bernard Williams: intersoggettività della vergogna e critica del "giusto in sé" platonico

Il libro di Bernard Williams, *Vergogna e necessità*²⁵, permette di aggiungere un ulteriore tassello a questa analisi e di fare forse un passo avanti nella valutazione del buon uso della vergogna, che i testi platonici sembrano suggerire.

Williams non accoglie l'alternativa tra vergogna e colpa come indicatori caratterizzanti per due forme distinte di coscienza di sé ed è critico verso ogni modello teleologico di progresso morale; lo è particolarmente verso lo schema evolutivo usato da Adkins per costruire la differenza tra i Greci e noi, rilevando invece la complessità e la lunga permanenza della cultura della vergogna, a partire da Omero.

Innanzitutto, domanda Williams, siamo certi di capire bene la logica profonda di una società della vergogna? Achille è davvero dipendente solo dal giudizio degli altri? Stando ai casi narrati nell'*Iliade* (Achille, Aiace, Ettore), la preoccupazione per lo sguardo degli altri sul proprio comportamento non soltanto è selettiva (per cui Tersite non conta nul-

²⁴ Sugli aspetti vitali e produttivi della *paideia* erotica di Socrate i risultati della mia ricerca sono in forte sintonia con il taglio performativo che a mio parere assume il tema della «cura di sé» nel contributo di Linda Napolitano: una prescrizione a largo raggio, a tutela della vita e delle sue potenzialità migliori, aperta agli sviluppi creativi della personalità individuale.

²⁵ B. WILLIAMS, *Shame and Necessity*, Berkeley-Los Angeles 1993; ed. it. *Vergogna e necessità*, Bologna 2007.

la come giudice dell'onore o del disonore), ma implica la somiglianza del proprio criterio di valutazione con quello degli osservatori esterni, perché se ne abbia timore. Dunque anche in Achille dobbiamo supporre attivo un processo di interiorizzazione dei criteri, che dipende certo dalla società di cui egli è parte, ma viene gestito in proprio dall'eroe come agente autonomo: lo sguardo virtuale degli altri funziona anche in assenza di ogni sguardo e di una visibilità effettiva del proprio comportamento.

Se aggiungiamo la testimonianza offerta dai discorsi di Fedro e Pausania nel *Simposio* su quanto circolava sull'argomento al tempo di Socrate, la conclusione è la stessa: non dagli altri genericamente si dipende, ma solo da *alcuni* altri, il cui modo di giudicare è interamente condiviso dall'agente; non si teme il disonore se non si condividono le ragioni del giudizio.

Non è dunque la cultura della vergogna a impedire i progressi della coscienza morale. Né ha senso cercare in Platone l'anello di passaggio verso l'interiorizzazione normativa, che dovrebbe aprire la strada a una prospettiva di tipo kantiano. Per capire meglio i Greci e ciò che ci lega a loro (senza riprodurre i loro errori), sarebbe meglio, secondo Williams, liberarsi dal pregiudizio che collega l'autonomia di giudizio all'assunzione di un modello normativo, una scelta ben rappresentata, secondo Williams, da Platone come filosofo morale. Non è questo il luogo per discutere questo aspetto della critica di Williams, che dipende dalla sua lettura dell'idealismo platonico. Sono interessanti invece, in questo contesto, gli argomenti usati a difesa di quella particolare pratica di controllo sociale che porta all'esperienza soggettiva della vergogna. Sottolineando il carattere intersoggettivo della regola che regge il «sistema della vergogna», Williams lo difende sia dall'accusa di esprimere un «fondamentale egoismo», sia da quella di essere «immaturamente eteronomo»: «Come è un errore pensare che la vergogna omerica abbia per oggetto solo i successi e i fallimenti dell'individuo in competizione, così lo è anche pensare che la vergogna omerica comporti un semplice adeguamento ai pregiudizi della comunità» (tr. it., p. 98).

Lo sguardo degli altri sul comportamento degli individui può agire

come forma di controllo sociale se, e solo se, è compreso, condiviso e interiorizzato. E inoltre solo se chi guarda è realmente rappresentativo di un punto di vista che merita rispetto, agli occhi di chi è suscettibile di provare vergogna. La stessa disponibilità a sentirsi esposti allo sguardo altrui è indizio di condivisione di valori e di rispetto per chi autorevolmente li rappresenta.

Qui si configura la possibilità di un buon uso della vergogna, entro la trama intersoggettiva dei giudizi condivisi, di cui forse nessuna società può fare a meno. E occorre certo cautela, perché si tratta di un potere forte, complesso e penetrante, dal momento che, come dice Williams, «nell'esperienza della vergogna l'intero essere di una persona sembra diminuito e indebolito» (tr. it., p. 105). Proprio per questo, a suo parere, il potere sociale capace di indurre l'esperienza della vergogna è ampiamente preferibile alle pretese normative di modello kantiano, di cui egli vede l'inquietante presenza anche in Platone.

Per evidenziare l'intenzione normativa che legge in Platone, Williams assume come riferimento l'esperimento mentale condotto nel II libro della *Repubblica*, in cui vengono confrontati il perfetto giusto e il perfetto ingiusto (360e-362c). Qui realtà e apparenza si divaricano: il "giusto in sé" è considerato ingiusto dagli altri e come tale disprezzato e punito. Tutto ciò in funzione della sua scelta di non curare la sua immagine, volendo «non sembrare ma essere buono»²⁶. L'argomentazione di Williams coglie la debolezza di questa figura da un punto di vista non morale, ma cognitivo: se il giusto ha soltanto in sé la certezza della sua assoluta giustizia ed è completamente privo di riconoscimento esterno, come fa a distinguere una cognizione autentica (quella della sua giustizia) da un'allucinazione?

Con questa critica dell'evidenza soggettiva, Williams forse non coglie lo spirito della rappresentazione platonica e il gioco dialettico che si snoda tra Glaucone e Socrate in tema di visibilità della giustizia; ma pone in evidenza l'insostituibilità del confronto e del riconoscimento da parte di altri per essere certi che non sia una follia quello che pensiamo di noi stessi.

²⁶ Resp. II, 361b.

Credo che neppure Platone gli darebbe torto: la *kallipolis* è costruita *en logois*, dentro un tessuto dialogico che produce i principi stessi del paradigma di città buona in cui gli uomini giusti vorranno andare ad abitare. E il filosofo non può essere solo in questo tentativo di costruzione. Nel “giusto” chiuso in se stesso Platone rappresenta un caso particolarmente sfortunato di mancato riconoscimento, evocando l’errore compiuto dalla città nei confronti di Socrate e il suo fallimento come campione di dialogo, finito nel solipsismo.

Un’ultima considerazione concerne la rilevante differenza che distingue la visione platonica della responsabilità morale dal modello della colpa, che caratterizza in modi diversi il modello religioso ebraico e cristiano: Platone non propone come riferimento l’obiettività del peccato, nell’azione o nell’omissione, né Dio come referente e supremo giudice della colpa o mancanza; propone piuttosto il riferimento a sé stessi e all’identità futura che le proprie scelte renderanno possibile. La vergogna della mancanza si consuma all’interno nella coscienza, al venir meno dell’impegno perfezionista di *cura sui*. Non occorre quindi la sottomissione umile della coscienza alla legge, ma l’orgoglio visionario di un amore di sé intransigente, che misura le proprie mancanze per superarle.

In questo la *paideia* erotica socratica si presenta come un inveramento/superamento “catastrofico” della *paideia* aristocratica: dal culto dell’apparenza alla verità interiore; dalla misura esterna di uno stile appoggiato a un codice d’onore, alla ricerca perfezionista, aperta e condivisibile, di un modello alto di identità non saturabile.

La riforma etica che si affaccia dalle pagine platoniche è un passo da gigante dentro la cultura sociale della vergogna, dentro le forme di autocoscienza generate dal sentire lo sguardo degli altri sulla propria persona²⁷; ma non è un passo in direzione della doverosità kantiana né della coscienza biblica della colpa e del peccato. È piuttosto un impegno a rispondere di sé, come un artista risponde della bellezza della

²⁷ Devo a Guido Cusinato un interessante suggerimento per il proseguimento della mia ricerca: accostare all’analisi del ruolo della vergogna quello del pentimento (presente in Scheler come fattore legato alla «rinascita»), considerando il rischio di una possibilità di sviluppo del tutto negativa e opposta a quella della «cura»: il risentimento.

sua opera, a se stesso e a chi può apprezzarlo.

Alcibiade dice in tutti i sensi la verità. Con lui Platone fornisce una testimonianza fenomenologica dell'evoluzione delle forme della coscienza che impedisce una lettura codificata del mondo greco e dei suoi legami con l'idea "tribale" di una società della vergogna. Non possiamo collocare la cultura che ha inventato il lessico di base dell'etica filosofica al di qua della nascita di una vera soggettività morale, ma neppure vedere nella nascita socratico-platonica della filosofia l'anello mancante verso la coscienza morale cristiana o kantiana.

ABSTRACT: *ALCIBIADES AND SOCRATES' BITE: THE SHAME AND THE CONSCIENCE*

This reflection has got two focuses, which correspond to two different objects of investigation. The first one concerns Alcibiades, the Platonic character who gives a puzzling representation of his relationship with Socrates in the latter part of the *Symposium* (215a-216c): he describes the particular state of consciousness the philosopher has determined in him (with a "viper bite" effect) and the painful experience of the shame he says he is always feeling, whenever he happens to be face-to-face with Socrates. The second one concerns the role that the experience of shame can play in building a personal identity: the report intends to revisit the by now classical opposition between «shame culture» and «guilty culture», posing some questions about the grasp of these patterns on the moral culture of a complex society such as the fifth-century Athens and Plato's position in this context. A specific hypothesis concerns the strategy built by Plato in the *Symposium* in order to reformulate the aristocratic ethics - of Homeric matrix -, which still pushes the educated citizens of the Age of Pericles to give extraordinary importance to the gaze of others, from which they get the image of themselves. The story of Alcibiades seems to show the opportunity of giving a different trend to the processes of consciousness in which the self-image is formed. In fact, a new and better way of self-building emerges, but as a misunderstood opportunity, from Socratic *paideia*: accepting to live, in a conscious and active way, the painful experience of inner division. The feeling of shame seems playing a key role in Alcibiades' tale, which can be used as a phenomenological source. The arguments put forward by Bernard Williams in *Shame and Necessity* (1993) will be used to enter a further reflection on the possibility of a good social use of the "system of shame".

