



LA PORTATA ETICA DELLA TRAGEDIA TRA BERNARD WILLIAMS E MARTHA NUSSBAUM

Francesco Testini

ABSTRACT. Questo breve scritto si propone di ripercorrere sinteticamente alcuni nodi fondamentali del dibattito filosofico tra Bernard Williams e Martha Nussbaum sul significato e sul valore etico della rappresentazione tragica non tanto all'interno del mondo greco quanto per la contemporaneità. Il campo su cui questa analisi intende muoversi è delimitato principalmente da due testi fondamentali come Vergogna e Necessità e l'introduzione alla nuova edizione del 2001, insieme alla prima parte, de La fragilità del bene. Si cercherà di mostrare lo scarto tra queste due diverse concezioni riconducendo ad ognuna il particolare atteggiamento etico che sostiene; di questi diversi punti di vista si cercherà di ricostruire il nesso con le differenti interpretazioni che i due autori forniscono dell'Agamennone di Eschilo e con le diverse reazioni che motivano nei confronti del protagonista e della sua vicenda. Gli obiettivi delle argomentazioni che seguono sono principalmente due: innanzitutto evidenziare come in alcune delle critiche mosse dalla filosofa americana al collega britannico siano rinvenibili spunti fondamentali per quella che si ritiene una più completa comprensione della tragedia come caso limite del conflitto tra soggetto etico e mondo e, in secondo luogo, produrre una giustificazione filosofica ulteriore della reazione motivata da Nussbaum davanti alla condotta di Agamennone che sia compatibile con l'approccio di Williams attraverso una riproposizione del conflitto di valori in termini di conflitto di ruoli.

KEYWORDS. Tragedia, Conflitto di valori, Ruoli, Intuizioni.

1 Introduzione

Ogni tentativo analitico che si proponga di sondare e descrivere elementi importanti di differenti e complesse visioni filosofiche non può esimersi dal tracciare delle circoscrizioni, anche solo per esplicitare l'ambito del suo interesse e lo spazio entro cui intende collocarsi. A maggior ragione se le prospettive a cui intende riferirsi sono parte di un dialogo ampio e raffinato come quello tra Williams e Nussbaum, in cui i punti di contatto e di frizione sono numerosi e variegati. In ragione di ciò si intende delimitare sin dal principio gli obiettivi di questo scritto evidenziando alcuni dei nodi concettuali che, per quanto strettamente connessi con quelli che saranno oggetto diretto di attenzione, dovranno restare esclusi dalla trattazione. Innanzitutto, a ragione dei testi presi qui come riferimento, è necessario lasciare al di fuori del discorso alcune interessanti questioni di carattere più generale, come quella riguardante i diversi ruoli riconosciuti alla ragione e alla teorizzazione in ambito etico ma soprattutto quelle riferite ad alcuni concetti chiave come il carattere, insieme ad altre più particolari, come le differenti posizioni interpretative e filologiche su singoli passi in greco. Al di là di questo, e in modo meno ovvio, il vero "grande assente" in questo scritto è Aristotele e per due ragioni fondamentali. In primo luogo va esplicitato che, nonostante si faranno presenti alcuni accenni sulle differenti concezioni, da parte dei due autori, del rapporto tra la tradizione poetica e quella filosofica nel mondo greco, questo esercizio comparativo intende incardinarsi principalmente sul tema della tragedia. Non tanto per ragioni di estensione quanto per la volontà di far emergere differenze fondamentali che, sotto un focus diverso o più ampio, rischierebbero di passare in secondo piano. Inoltre, l'attenzione, le modalità e la precisione con cui i due autori – ma soprattutto Nussbaum – si riferiscono allo stagirita richiederebbero, per includerlo in questa riflessione, doti di sintesi che chi scrive teme di non possedere. Tracciati questi confini, posti a indicare territori per una riflessione ben più ampia di quella qui proposta, si rivolga ora l'attenzione a ciò che a ragione può ritenersi un buon punto di partenza.

2 Williams: il permanere della necessità

Nelle pagine finali di *Vergogna e necessità* Williams, interrogandosi su ciò che la tragedia è in grado di significare per noi contemporanei, privati della disponibilità a credere in forme sovranaturali di necessità, arriva a dare una caratterizzazione dello stile di narrazione a cui essa fa riferimento, mostrandoci un tratto importante della sua concezione. Essa, a suo giudizio, «rappresenta esseri umani che hanno a che fare in maniera sensibile, folle, talvolta catastrofica, talvolta nobile, con un mondo che è solo parzialmente intelligibile all'agente umano e non è in se stesso ben armonizzato con le sue aspirazioni etiche» (Williams, 1993, trad. it. 2007, p. 186): fa parte delle "narrazioni forti", di quel tipo di opere che si rifiutano di

mettere in scena la conciliazione, mostrando l'essenziale fragilità dei progetti, della felicità e della vita buona in un mondo contrapposto e non armonizzato con il suo inquilino umano. Il ruolo del fato, del volere degli dei o del caso imprevedibile costituiscono, in quest'ottica, raffigurazioni storicamente e culturalmente peculiari di tale consapevolezza. Come sembra pensare Williams, almeno a partire da Platone¹ una porzione importante della nostra tradizione etica – in cui rientrano in modalità diverse Aristotele², Kant ed Hegel – si è posta direttamente in contrapposizione con la natura inquietante di questo messaggio, proposto nell'antichità in modo paradigmatico dalla poesia tragica, sforzandosi di creare scenari possibili di riconciliazione tra il mondo e l'agente che in esso si trova ad operare³. In seno a questa tradizione, effettivamente maggioritaria, si è cercato di mostrare come «l'universo o la storia o la struttura della ragione umana possa, quando compresa appropriatamente, fornire un modello che dà senso alla vita e alle aspirazioni etiche umane». Essa, si può dire, si è in genere associata al progetto di farci avere "buone notizie" sulla nostra condizione, di rendere le nostre relazioni etiche pienamente intelligibili.

Oggi, per Williams, siamo in grado di riconoscere la natura piamente illusoria di gran parte di questo sforzo filosofico. Oggi «sappiamo che il mondo non è stato fatto per noi, né noi per il mondo, che la nostra storia non ha uno scopo e che non c'è un posto al di fuori del mondo e della storia dal quale potremo rendere autentiche le nostre azioni» (Williams, 1993, trad. it. 2007, pp. 186-188). Riconoscendo questo, possiamo dire di aver compreso l'inconsistenza di ogni storia redentrice, di ogni teodicea e di ogni buona volontà, ma soprattutto di esserci in qualche modo reimpossessati delle stesse consapevolezze che alimentano tutte le "narrazioni forti", trovandoci più vicini alla greccità pre-filosofica di quanto siamo mai stati. Riconosciuta l'inadeguatezza della lente attraverso cui, per troppo tempo, si è cercato di guardare al conflitto tragico, distorto dalle categorie di questa tradizione, c'è un altro aspetto del nostro tempo che, per Williams, può giustificare questo sentimento di prossimità e che sembra derivare, in qualche modo, dal precedente. Le analogie tra la necessità sovranaturale della tragedia e la nostra situazione etica nella realtà sociale, infatti, chiama in causa un'immagine che anche noi moderni siamo in grado di leggere. Anche non potendo più vedere nel mondo e nel corso delle cose quell'intenzionalità avversa raffigurata da Sofocle od Eschilo, siamo oggi perfettamente

¹È forse superfluo ricordare l'impostazione esplicitamente anti – poetica di Platone in dialoghi come lo *Ione* o la *Repubblica*, in cui la figura del poeta e la poesia come attività sono oggetto di una critica diretta e per molti aspetti feroce.

²Proprio sull'inclusione di Aristotele all'interno di questa tradizione si può dire risieda un elemento importante di distinzione tra i due autori. In un certo senso l'intera parte terza della fragilità del bene può essere intesa come una confutazione di questa idea, come un tentativo di mostrare quanto Aristotele condivida alcune consapevolezze etiche proprie della tragedia e come cerchi di superarne la drammaticità senza cancellarle o negarne il valore.

³Sulla base di una distinzione molto vicina a questa, benché estesa alla questione dell'intelligibilità del mondo nella sua interezza, Susan Neiman propone una lettura peculiare e interessante della storia del pensiero moderno e contemporaneo. Cfr. Neiman, 2002, trad. it. 2011.

capaci di comprendere la sensazione di trovarci in potere di qualcosa di esterno e irriducibile alle nostre intenzioni, qualcosa che nell'impersonalità delle istituzioni, nelle autorità a cui siamo soggetti o in generale nel nostro vivere in società può schiacciarsi o, comunque, ridurre drammaticamente le nostre possibilità di scelta. È in forza di ciò che la tragedia, benché sia un prodotto letterario peculiare di un certo momento storico e di una certa cultura, è aperta alla nostra comprensione senza che sia necessario proiettarci mentalmente nel contesto che l'ha originata. Essa significa qualcosa per noi a prescindere da questa operazione e questo fatto è qualcosa di cui tutti coloro che guardano al nostro rapporto con la grecoità attraverso una mentalità evolutiva⁴ dovrebbero rendere conto.

3 Nussbaum: la giustizia e il giudizio

È la stessa Nussbaum a informarci sulle ragioni della sua insoddisfazione verso questa visione della tragedia e proprio queste ragioni possono fornire elementi centrali per l'approfondimento di questo confronto. In alcune pagine della prefazione alla nuova edizione de *La fragilità del bene* la filosofa americana ne espone principalmente due.

Per quanto riguarda la prima di queste obiezioni, Nussbaum sottolinea come Williams non arrivi mai, di fatto, a raccomandare esplicitamente la rassegnazione di fronte alla necessità raffigurata nella tragedia; eppure riconosce che è difficile immaginare un altro atteggiamento etico a cui le sue parole possono condurre (Nussbaum, 1986, trad. it. 2004, p. 28). Ammettendo che dietro a questa critica non vi sia un'altra inclinazione verso le "buone notizie" – concetto che più avanti necessiterà di essere approfondito – sembra che la formulazione proposta da Nussbaum riesca a ritrarre con una certa efficacia la posizione del collega britannico. Effettivamente Williams non prescrive la rassegnazione. Anzi, più propriamente, non prescrive nulla di definito. Le sue considerazioni si arrestano sempre davanti a ciò che è presentato come una presa d'atto, un neutro riconoscimento della realtà etica propria dell'essere umano nel mondo. Realtà che, piaccia o meno, comprende l'impasse e il conflitto tra le sue possibilità. Ora, l'elemento su cui si appunta l'obiezione risiede proprio nella convinzione che nei toni che introducono questo silenzio siano già leggibili o implicati i segni di una rassegnazione che, oltre ad essere una prospettiva eticamente poco invitante, non l'è, a differenza di quanto sembra almeno indirettamente sostenere Williams, l'unica disponibile. Questo punto si mostra con maggior chiarezza, per Nussbaum, affinando lo sguardo che si dirige al testo e prestando attenzione ad alcune implicazioni di carattere più politico.

«Perché se si pensa in qualche modo correttamente agli elementi vulnerabili della vita umana, si comprende che molta dell'umana vulnerabilità

⁴Si veda, ad esempio, Adkins, 1960, trad. it. 1964.

non scaturisce dalla struttura della vita umana in sé, o da qualche misteriosa necessità della natura. Scaturisce dall'ignoranza, dall'avidità, dalla malignità, e da diverse altre forme di malvagità. Dobbiamo tutti morire, un giorno, ma il fatto che molti di noi muoiano molto giovani (in guerra, o di malattie prevenibili, o di fame) non è affatto necessario, non più di quanto lo sia la morte del bimbo Astianatte nelle Troiane; si tratta del prodotto di strutture politiche imperfette»

(Nussbaum, 1986, trad. it. 2004, pp. 22-23)

Ciò che spesso appare come una cupa necessità è per Nussbaum altrettanto spesso prodotto del cattivo comportamento, di una realtà su cui gli uomini, quindi, hanno una qualche voce in capitolo. Le tragedie, o comunque buona parte di esse, mettono in scena proprio questo: le drammatiche conseguenze degli errori e della malvagità, non solo degli uomini ma anche degli dei; dei verso cui, infatti, si può notare non manchino parole di biasimo: in questo senso, quando Illo nelle Trachinie, ad esempio, riconosce con le parole «*megalon theon agnomosunen*» che grande è l'insensibilità degli dei, non sta, come vorrebbe Williams, indicando gli inevitabili limiti dei progetti umani, ma la condanna verso una condotta vergognosa.

A sostegno di Nussbaum su questo punto si può rilevare che le tragedie, e il patrimonio mitico in generale, sono disseminate di considerazioni simili riguardanti gli dei e che il concetto greco della divinità, a differenza di quello giudaico-cristiano, rende perfettamente sensata una reazione eticamente connotata nei confronti del suo operato e della sua figura. Williams, pur possedendo una profonda conoscenza della grecoità, sembra non aver considerato insieme questi due elementi, mancando di interpretare espressioni del genere alla luce di una consapevolezza che, eppure, non gli mancava. Quando nel secondo saggio di *Vergogna e necessità* risponde alle tesi di chi, come Snell⁵, sostiene che non esistesse, per lo meno nel mondo omerico, un vero e proprio concetto di volontà adducendo il ruolo degli dei nei processi decisionali conclude, infatti, con «una ragione semplice a tal punto da risultare imbarazzante: [...] che gli stessi dei deliberano e giungono a conclusioni». Ma se sono del tutto simili ai mortali perché non ammettere la possibilità di valutarne la condotta secondo considerazioni analoghe? Williams non sembra porsi questa domanda. Sempre affiancando Nussbaum su questo punto, non si vede nemmeno come sarebbe possibile operare una seria distinzione tra gli autori tragici, portando, ad esempio, le opere di Sofocle in aiuto del filosofo britannico nel sostenere una percezione più forte e de-umanizzata della necessità tragica rispetto ad Eschilo o Euripide: perché se è certamente vero che almeno Edipo è vittima passiva di un destino effettivamente insondabile ed inevitabile è altrettanto vero che un personaggio come Neottolema poteva decidere – ed effettivamente decise – di aiutare Filottete (Nussbaum, 1976-77).

⁵Si veda Snell, 1948, trad. it. 1963.

Non si vuole con ciò affermare che Williams sia stato completamente sordo alle istanze di questa sensibilità, legata anche ad istanze di giustizia. Nel saggio dedicato alle identità necessarie ha mostrato infatti di interessarsi alla distinzione tra fortuna e necessità per quanto riguarda i ruoli sociali nel mondo greco e ha indicato come tratto caratteristico della modernità il prevalere della domanda di giustizia al di sopra di questi aspetti (Williams, 1993, trad. it. 2007, p. 148). Tuttavia è innegabile che, a differenza di Nussbaum, non ha intravisto la presenza, o meglio la forza, di una questione simile già nella tragedia, o, per lo meno, in alcune di esse. Ora, benché si sia già mostrata l'ampiezza e la solidità di questa prima obiezione, val la pena notare come essa riveli pienamente la sua qualità filosofica solo nella scossa che riesce a dare alle idee di "buona" e "cattiva notizia", nella problematizzazione che compie riguardo al loro uso.

«La notizia che la sofferenza a cui assistiamo è il prodotto di una necessità remota, inconoscibile, implacabile, priva di intelligenza, sarebbe, in un certo senso, una cattiva notizia: perché significherebbe che ciò che è accaduto doveva accadere, e che cose simili continueranno ad accadere. [...] Ma credo ci sia un altro senso per cui questo tipo di notizia è buono: essa significa, infatti, che non c'è nessuno da biasimare e niente più da fare. Possiamo sederci, e rassegnarci al mondo così com'è, sapendo che non possiamo cambiarlo»

(Nussbaum, 1986, trad.it. 2004, p. 29)

La stessa ambiguità si rivela parimenti nell'idea che le sofferenze derivino dalle mancanze e dalla malvagità umana, su cui è invece possibile, per quanto difficile, intervenire materialmente e moralmente. Nussbaum conclude non solo evitando il rischio di farsi ridurre agli stessi termini dalla prospettiva che intendeva criticare⁶, ma offrendo almeno una ragione per volgerne le categorie contro di essa: «dato che azioni del genere sono molto più difficili che contemplare gli orrori dell'esistenza, la notizia che il male e non la necessità sta alla base della sofferenza è una cattiva notizia».

La seconda obiezione mossa dalla filosofa americana a Williams, invece, evidenza come egli ignori – anche se, come si cercherà di mostrare più avanti, faccia qualcosa di più simile al negare – il valore che il giudizio etico può assumere anche davanti alla catastrofe. Ampliando leggermente il breve riferimento offerto da Nussbaum, la posizione di Williams trascura di mostrare la legittimità e l'utilità del giudizio, non vedendo come determinate emozioni e reazioni siano non solo ade-

⁶Una critica come quella mossa da Nussbaum, senza una radicale messa in discussione delle categorie sopra citate, resterebbe soggetta alla possibilità di essere ridotta alla prospettiva cui si contrappone: nulla impedirebbe a chiunque sostenesse la tesi di Williams di contro-argomentare che proporre di vedere la nostra situazione etica come in larga parte dipendente da una realtà su cui, almeno in linea di principio, possiamo intervenire rientri di fatto in quella tendenza propria di gran parte della filosofia occidentale di portare "buone notizie" all'uomo sulla sua condizione.

guate in alcune situazioni, ma anche nobili, apprezzabili ed apprezzate, dotate di un loro valore che riluce «nonostante l'orrore» (Nussbaum, 1986, trad. it. 2004, pp. 28- 30).

4 Davanti ad Agamennone

Oltre a questa contrapposizione teorica dichiarata si può notare, in tutta la sua concretezza, la portata di queste differenti impostazioni nel diverso modo di rapportarsi con il primo coro di una tragedia a cui entrambi gli autori hanno dedicato una grande attenzione e che ha impegnato buona parte del loro sforzo polemico: l'Agamennone di Eschilo. Le differenti interpretazioni del personaggio e del suo operato, oltre alle diverse considerazioni etiche che lo riguardano, possono offrire quella che probabilmente è la più rappresentativa esemplificazione, reale e operativa, della distanza tra Williams e Nussbaum sulla questione, oltre ad ulteriori spunti per approfondirla e forse dirimerla.

È bene notare, innanzitutto, che entrambi condividono una certa visione relativa al tipo di necessità a cui il protagonista deve sottostare. Agamennone si trova schiacciato tra due richieste divine e ciò a prescindere dalla sua volontà e dalle sue scelte⁷. Si ritrova in uno spazio deliberativo compresso in cui entrambe le scelte possibili non sono esenti da gravi colpe e in cui il rimorso, qualsiasi cosa scelga, non potrà essere evitato. Ora, sia Williams che Nussbaum non danno segno di quell'imbarazzo che ha messo all'angolo tanti critici davanti alla convivenza di necessità e colpa in questa situazione perchè condividono una consapevolezza tanto semplice quanto illuminante e che in parte è già stata introdotta quando si è ricostruita la posizione di Williams riguardo alla nostra comprensione della necessità sovranaturale. Nel caso di Agamennone non si darebbe, infatti, contraddizione tra i due termini per il semplice fatto che egli è cosciente di ciò che gli si chiede e ha la possibilità di deliberare autonomamente. La circostanza per cui la gamma di scelte possibili sia ridotta e il fatto che egli non possa astenersi dallo scegliere tra due prospettive poco invitanti «sembra descrivere abbastanza precisamente un tipo di interazione tra costrizione esterna e scelta personale che si trova ad un livello o ad un altro in ogni situazione di scelta ordinaria» (Nussbaum, 1986, trad. it. 2004, p. 97). La necessità a cui è aggogato, in fin dei conti, si può dire che sia semplicemente quella della situazione; le cause che hanno portato a tale situazione, dal momento che non sono le uniche possibili, si possono ritenere parte della finzione letteraria, del patrimonio di riferimenti comune ad una civiltà, e non hanno una rilevanza etica determinante. Williams si dichiara d'accordo con la collega americana sino a questo

⁷Sia Nussbaum che Williams notano come Eschilo, per enfatizzare la passività di Agamennone rispetto alla situazione, a differenza di Euripide, escluda nella sua versione della vicenda qualsiasi coinvolgimento del re degli Achei nel determinare la rabbia di Artemide, rintracciandone la causa, piuttosto, nelle lontane colpe della casa degli Atridi. (Nussbaum, 1986, trad. it. 2004, p. 96 e Williams, 1993, trad. it. 2007, p. 157).

punto, ma non ritiene di poter estendere oltre la loro intesa sulla considerazione di questa necessità. In una nota a *Vergogna e necessità* (Williams, 1993, trad. it. 2007, p. 190, nota 7), si legge: «Nussbaum comprende che “nel suo caso non c'è incompatibilità tra scelta e necessità”, ma dà un resoconto inadeguato della stessa necessità. [...] Coglie, al massimo, la necessità espressa in “egli deve scegliere tra X e Y”. La necessità a cui arriva Agamennone consiste nel dover scegliere X». Alla base di questa critica sta il fatto che, a giudizio del filosofo britannico, Agamennone non è necessitato unicamente dalla richiesta divina, ma anche dalle motivazioni proprie del suo carattere, del suo ethos. «Le motivazioni del carattere sono ciò che plasma la vita che l'uomo è destinato ad avere; il modo in cui la sua vita è plasmata dal destino si realizza attraverso le sue motivazioni» (Williams, 1993, trad. it. 2004, p. 160). La necessità esteriore, propria della situazione, si unisce quindi, nella sua lettura, a quella interiore, basata sul senso greco della vergogna e della visione di sé, ed è in base a questa che il re degli achei è davvero necessitato a optare per il sacrificio della figlia Ifigenia, ed è per questo che nel verso 218 è particolarmente calzante l'interpretazione che vuole Agamennone non tanto sottomesso alla necessità, quanto nell'atto di indossarla, di farla propria attivamente. Non potendo attingere in questa riflessione alle competenze filologiche che permetterebbero di discutere della correttezza di tale posizione si può solo concordare con Williams sulla raffinatezza e sulla plausibilità di tale conclusione. L'unico elemento su cui può appuntarsi il nostro disaccordo risiede forse nel fatto che egli non riconosca quanto Nussbaum gli sia vicina su questo punto. Anche la filosofa, infatti, mette ripetutamente in luce come la scelta possibile di Agamennone sia in realtà una sola; semplicemente sembra indicarne la ragione più nella situazione stessa che nel carattere del re⁸. Inoltre, anch'essa dà segno di riconoscere il suo ruolo attivo nell'accostarsi a questa necessità quando riporta, oltre al verso citato e analizzato dallo stesso Williams, il verso 188, che accoglie nella traduzione “e secondò i venti che lo colpivano”.

Ma è in merito al significato etico di questa collaborazione tra individuo e necessità che si appunta una contrapposizione ben più consistente tra i due autori, considerazione che coinvolge direttamente la seconda obiezione di Nussbaum, riguardante il valore del giudizio morale davanti alla catastrofe. Benché riconosca il carattere “necessario” della scelta di Agamennone, infatti, la filosofa mostra di condannare non la sua deliberazione, ma, in un certo senso, la sua reazione ad essa.

⁸Scrive Nussbaum a proposito: «Se Agamennone non soddisfa alla condizione di Artemide, tutti, inclusa Ifigenia, moriranno. Egli, dunque, dovrà abbandonare la spedizione e, quindi, violerà il comando di Zeus. Inoltre [...] egli potrebbe commettere anche una disubbidienza nei confronti della dea. [...] Una scelta, il sacrificio di Ifigenia, sembra chiaramente preferibile sia per le sue conseguenze sia per l'empietà implicata dall'altra scelta. Infine, è difficile immaginare che Agamennone possa razionalmente scegliere un'altra soluzione. Ma entrambe le scelte fanno di lui un colpevole». (Nussbaum, 1986, trad. it. 2004, pp. 96-97).

«Fino a questo punto la situazione di Agamennone sembra assomigliare a quella di Abramo sulla montagna [...]. Possiamo, dunque, aspettarci di assistere alla delicata lotta tra l'amore e l'obbligazione religiosa che cogliamo nelle ambigue parole di Abramo ad Isacco, seguite da un sacrificio eseguito con orrore e riluttanza. Ma succede qualcosa di strano. [...]. Senza pronunciare una sola parola di biasimo contro l'indovino o contro il suo terribile messaggio, Agamennone comincia ora a cooperare interiormente con la necessità, facendo in modo che i suoi sentimenti si accordino con la sua sorte.»

(Nussbaum, 1986, trad.it. 2004, p. 98)

Nella lettura offerta dalla filosofa americana Agamennone si rende quindi colpevole non tanto dell'atto tremendo prodotto dalla sua scelta quanto del modo in cui l'ha compiuto, del furore e della passione che l'hanno accompagnato, dello spirito con cui ha indossato il giogo della necessità e se ne è fatto complice e collaboratore. Sacrificando la figlia in preda alla furia, non mostrando mai, nell'intero corso successivo della tragedia, alcun ripensamento, dubbio o pietà egli diventa qualcosa che nella prospettiva di Nussbaum è diverso da un passivo personaggio tragico: qualcuno verso cui la nostra repulsione etica ha il diritto di manifestarsi.

Nussbaum, vedendovi un forte sostegno testuale alla sua interpretazione, dedica grande attenzione ai versi 214 - 217, che ritiene di poter rendere, seguendo la traduzione di Page, con le parole: «E dunque plachi il sacrificio i venti e sgorgi il sangue della vergine. È giusto e santo che questo io desideri con furore. E così sia bene» (Nussbaum, 1986, trad. it. 2004, p. 98). Ora, coerentemente con quanto affermato nelle battute introduttive, non si intende qui addentrarsi nelle dispute filologiche riguardanti questi versi, la cui interpretazione appare come un vero e proprio nodo gordiano a cui si deve una porzione significativa del dissenso tra i due autori⁹. Se si ritiene, tuttavia, di potervi prescindere nel procedere della discussione è per il fatto, di cui Nussbaum non sembra essersi resa conto, che essi riguardano soltanto le convinzioni di Agamennone, e non la sua condotta. Se è possibile concordare con lei nel trovare tracce di biasimo nelle parole dei coreuti e nell'unirsi a questo biasimo nei confronti del re degli achei, è sicuramente più arduo ritrovare nelle loro parole riferimenti specifici a quelle convinzioni¹⁰. Il fatto che egli ritenga giusto e santo il suo atteggiamento dal momento che ritiene giusta e necessaria la sua scelta

⁹Per farsi un'idea dell'estensione e delle radici profonde, filologicamente parlando, della querelle in merito all'interpretazione di questi versi, si veda Williams, 1993, trad. it. 2007, pp. 190-191, nota 8 e Nussbaum, 1986, trad. it. 2004, pp. 127-128 nota 46.

¹⁰A partire da questi versi Nussbaum ritiene di leggere nelle parole di Agamennone le ragioni del suo mutato atteggiamento, della sua nuova condotta: «Dalla constatazione che un grave destino lo aspetta in ogni caso e che entrambe le alternative implicano un male Agamennone è passato ad uno strano ottimismo: se la soluzione scelta è la migliore, tutto potrà andare bene. [...] come se egli, attraverso una qualche strategia della decisione, avesse risolto il conflitto e si fosse sbarazzato dell'altra "mala sorte". Allo stesso tempo notiamo che la correttezza della sua decisione viene da lui usata per giustificare non solo l'azione, ma anche la passione» (Nussbaum, 1986, trad. it. 2004, p. 99).

potrebbe sicuramente rappresentare un'aggravante nel nostro giudizio, e in quello, del coro, ma non è certamente il motivo determinante, e nemmeno il principale, per cui noi, come gli anziani di Argo, possiamo condannarlo; a maggior ragione è sconveniente tenerlo per tale dal momento che questa interpretazione specifica riposa su dei versi la cui traduzione è così problematica. Da un punto di vista retorico si tratta di una posizione tanto scomoda quanto, se si vuole, inutile da difendere, dal momento che la sua correttezza, difficilmente determinabile, non determina la validità della linea generale, secondo cui, essenzialmente, sono rintracciabili parole di biasimo nei versi pronunciati dai coreuti ed è legittimo formulare un giudizio etico sul loro esempio davanti a una situazione come quella tratteggiata dai versi eschilei.

Williams, che su questo punto sembra mostrare una comprensione più sottile, si guarda bene dal fondare il suo dissenso unicamente sul cedevole terreno filologico e propone un ulteriore punto di vista sulla questione. Infatti, nella sua prospettiva, «qualunque cosa il coro intenda esattamente nel descrivere le parole di Agamennone nel momento in cui prende la sua decisione, esse rendono del tutto chiaro ciò che poi accade: il padre uccide la figlia in preda a una rabbia sanguinaria». Ciò, secondo Williams, non ci autorizza però a formulare nessuna condanna: può essere visto come un atto di follia dovuta alla natura estrema della situazione, come una rabbia necessaria per compiere un simile gesto. «Il coro pone davanti a noi ciò che è accaduto e questo orrore, il furore del padre, è parte di esso. Un senso dell'opera richiede una sospensione del commento morale a questo punto, e lo richiede anche un senso dell'evento descritto» (Williams, 1993, trad. it. 2007, p. 159).

Ci troviamo ora davanti alla proposta di due atteggiamenti contrapposti da tenere verso la terribile scena evocata nella tragedia. Ci si presenta un'opposizione che sembra in ultima analisi di carattere ultimativo, dal momento che entrambe le posizioni attingono a considerazioni eticamente fondate e comprensibili. Vi è la tentazione di abbandonare il confronto riconoscendo la legittimità di entrambe le posizioni e concludendo che, effettivamente, l'etica non è una conoscenza fattuale ed è essenziale che non lo sia; che il disaccordo è una possibilità reale all'interno del suo tessuto ed è probabilmente costitutivo di ogni sapere che contempra anche uno sforzo normativo. Se insisto ora sulla possibilità di una disamina ulteriore, e sull'idea che essa possa orientarci maggiormente verso la proposta di Nussbaum, mostrandoci alcune sue attrattive filosofiche e interpretative rilevanti, è perché, come direbbe ancora Williams, se è vero che il pensiero morale non deve rispecchiare fatti empirici, non è vero che esso non senta di dover rispecchiare qualcosa piuttosto che essere liberamente creativo (Williams, 1972, trad. it. 2000, pp. 34-36).

5 Il re e il padre

Concludendo la sua risposta alle critiche della collega americana, Williams sostiene un punto problematico che sembra aprire uno spazio per procedere nella direzione proposta. Scrive:

«I commenti sulle decisioni delle persone, su come le raggiungono e come le mettono in atto, sono particolarmente rilevanti quando la decisione in questione è parte di una pratica, quando c'è qualcosa che si può imparare dall'esempio. [...]. Ma questo non si applica alla situazione di Agamennone.»

(Williams, 1993, trad. it. 2007, p. 159)

Queste parole sono particolarmente degne di attenzione da un punto di vista critico perché fanno sorgere una quantità di questioni interessanti, tra cui due particolarmente stimolanti per questa riflessione, una sintetizzabile nella domanda “Siamo davvero all'esterno di una pratica, di una vita?” e l'altra, conseguente, “Davvero non c'è nulla da imparare?”. Iniziamo dalla prima. Con la prima parte del brano riportato Williams sembra accennare ad una posizione, di cui questa non può essere la sede che di qualche accenno, secondo cui giudizi valutativi di approvazione — o il semplice ritenere buono qualcosa, per non indulgere alle categorie proprie di chi distingue rigidamente fatti e valori — necessitano, per essere formulati, almeno di un orizzonte di riferimento. Una chiara esemplificazione di questa prospettiva, che egli stesso espone e mostra di sostenere in un altro testo, è data dall'analisi linguistica del nostro uso dell'aggettivo “buono”, che rivela come esso non possa essere separato efficacemente dal sostantivo a cui si riferisce. Più nello specifico, essa mostra persino come una comprensione effettiva dell'idea corrispondente al sostantivo sia, in molti casi, la condizione necessaria per formulare un giudizio con cui si attribuisce ad esso la bontà (Williams, 1972, trad. it. 2000, pp. 39-47). Ossia, più brevemente: l'idea di cosa sia e di che attributi debba possedere un “buon x” dipende per una parte fondamentale dal concetto che abbiamo di “x”. Ora, davvero Agamennone può dirsi fuori dalla possibilità di questo riferimento? Il conflitto tragico, l'essere bloccati tra due scelte giuste e/o terribili allo stesso tempo, mette in scena la reale possibilità di ciò che buona parte della filosofia occidentale ha cercato di escludere: il conflitto di valori. Antigone, Eteocle, lo stesso Agamennone, sono tutti costretti dalle circostanze ad abitare attivamente lo spazio tra i valori della famiglia e quelli dello Stato. Ma, coerentemente con quanto riportato prima, come potrebbero darsi valori all'infuori di pratiche e ruoli a cui riferirli? Come prescindere dal sostantivo per l'attribuzione dell'aggettivo? Il nocciolo fondamentale di buona parte della poesia tragica, a ben vedere, è proprio il cortocircuito di questo sistema, la dimostrazione di come i ruoli, e con essi i valori che li identificano, possono entrare, in circostanze estreme, in un conflitto catastrofico.

Sempre utilizzando la struttura di pensiero a cui Williams accennava e mettendola alla prova sul banco della tragedia, si nota come il conflitto di valori sia perfettamente comprensibile anche come conflitto tra i ruoli che un soggetto ritiene importanti per la definizione della sua identità, di sé come persona. In questo senso il conflitto di Agamennone è quello tra l'amore del genitore nei confronti della figlia e i doveri del re verso l'esercito e gli dei; tra Agamennone come padre e Agamennone come re. Ora, il fatto che in una circostanza terribile egli possa essere messo dinanzi all'inconciliabilità di questi due ruoli e che sia costretto a rinunciare ad uno di questi operando una scelta che nessuno vorrebbe mai trovarsi a dover compiere non sembra, in effetti, autorizzarci ad esprimere giudizi morali sulla sua deliberazione. Siamo davvero abbastanza sensibili per ammettere di non poter immaginare una situazione del genere e abbastanza rispettosi per astenerci dal commentarla. In questo senso non intendiamo peccare di moralismo¹¹ o indulgere al biasimo. Vediamo come siano in questione il suo carattere, la sua visione di sé, e concedendo che non siano in ultima analisi disponibili criteri superiori, necessariamente associati al titolo di "uomo", a cui fare riferimento per un'ipotetica valutazione, si potrebbe ben concordare con Williams sull'opportunità del silenzio. Tuttavia – e questo è un punto fondamentale, su cui a breve si tornerà – non si vede come ciò dovrebbe delegittimare la nostra reazione, il nostro giudizio etico, davanti alla modalità con cui egli ha operato quella scelta. Certamente il linguaggio, e a maggior ragione quello della "sentenziosità", non può rendere giustizia alla drammaticità delle circostanze e alla profonda rovina del personaggio. Ma ciò che resta da capire, ciò che anzi in qualche modo si oppone alla comprensione, è come e perché un buon padre, per riprendere la vicenda eschilea, può esimersi dal reagire come tale, o – ed è lo stesso – come ci si aspetterebbe da lui, nel momento in cui, tragicamente, è costretto a non esserlo più.

Per chiarire questo punto si riprenda una coppia di prototipi già usata da Williams: il ruolo del padre e quello del bancario. Si consideri per un attimo il secondo nell'eventualità che chi lo ricopra si sia dissociato da tale attività (Williams, 1972, trad. it. 2000, p. 51). Potrebbe essere arrivato a detestare il tipo di lavoro richiestogli, l'ambiente in cui si trova a lavorare, l'ottusità dei superiori; potrebbe aver smesso di preoccuparsi di svolgere decentemente la sua mansione per un'infinità di buone o cattive ragioni ma non può dire con sincerità di non essere realmente un bancario. Una parte troppo rilevante della sua vita, come sostiene lo stesso Williams, è legata a tale attività, la sua posizione contrattuale lo pone in una situazione in cui aversità e mancanza di rispetto da parte di colleghi e superiori sono le sole reazioni che egli può legittimamente attendersi dal suo atteggiamento,

¹¹Una deformazione particolare della moralità in cui « l'insistenza sul fatto che una data persona è in errore, indipendentemente da una possibile comprensione del modo in cui è incorsa nell'errore, tende a lasciare chi ne valuta il comportamento in una posizione di estraneità da cui le fa la predica. » (Williams, 1985, trad. it. 1987, p. 184).

almeno fino a che non trovi il coraggio e la forza di dimettersi da quel ruolo . Ora, a differenza di questo caso, un padre è legato ai figli da un legame ben più forte di uno di carattere contrattuale o associativo, tramite aspettative e responsabilità che, benché socialmente e culturalmente definite, sono abbastanza simili tra noi e il mondo greco per indurre, davanti ad un comportamento come quello di Agamennone, a una reazione analoga tanto i coreuti quanto gli spettatori nativi del nostro tempo e della nostra società. Certo, possiamo seguire Williams nell'affermare che mentre i criteri valutativi possono considerarsi logicamente associati al titolo, il titolo non è logicamente associato alla persona. Possiamo riconoscere insieme a lui che una persona può scegliere di non rendere quei criteri determinanti per la sua vita e la sua identità, staccandosi dal ruolo a cui essi si riferiscono. «Questa dissociazione può essere, nei vari casi, difendibile o indifendibile, nobile o ignobile, prudente o imprudente; ma essa è in ogni caso intelligibile» (Williams, 1972, trad. it. 2000, p. 53). Ciò che invece appare meno intelligibile è l'idea che qualcuno possa smettere di essere un padre, di ricoprire quel ruolo, dissociandovisi. Non si vede come potrebbe persino qualora fosse una necessità, per quanto tragica, a costringerlo. In realtà non si capisce nemmeno in cosa potrebbe effettivamente consistere tale dissociazione, ammettendo esista un senso in cui essa è possibile. Ciò che non si vede è come un padre potrebbe ragionevolmente chiedere di non veder valutata la sua persona in base anche a quei criteri, come possa rifiutare di rendere quei criteri determinanti per la sua vita.

La verità, in ultima analisi, è che sembrano esistere titoli da cui non possiamo staccarci, esattamente come esistono responsabilità indipendenti dal nostro assenso a farcene carico. La cosa più sorprendente, invece, è che Williams, nel tracciare le differenze fondamentali tra un ruolo come quello del padre e quello del bancario, non abbia fatto menzione di questa.

Attirando l'attenzione su questo punto, in ogni caso, non si intende negare quanto prima affermato: riconoscere la natura vincolante del ruolo non significa affermare che per Agamennone esistesse una scelta giusta, né che la sua scelta fosse sbagliata, né che Williams avesse torto nel chiedere di non essere sentenziosi. Tutto ciò non elimina il conflitto, né la sua tragicità. Semplicemente, nella misura in cui Agamennone non può smettere davvero di essere un padre, noi non possiamo evitare di giudicarlo anche in quanto tale. Riconoscere questo significa fornire un diritto, rivendicandolo anche dall'interno della prospettiva di Williams, alla nostra reazione e al nostro sconcerto davanti alle modalità e ai sentimenti con cui il re obbedisce alla necessità. Un buon padre, volendo riprendere alcune espressioni di Nussbaum in accordo con questa lettura, per concludere questo punto, «proverà anche certi sentimenti e dimostrerà quei sentimenti che si addicono a una persona di buon carattere presa in una tale situazione. [...] Egli mostrerà nel suo comportamento emotivo, e, perciò, sentirà veramente, che quell'azione lo ripugna profondamente ed è contraria al suo carattere» (Nussbaum, 1986, trad. it. 2004, p. 110).

Passiamo ora alla seconda domanda che il brano di Williams ha fatto sorgere, se davvero non vi sia nulla da imparare, e cerchiamo, sempre con l'aiuto di Nussbaum, di proporre una risposta – anche se qui può essere solo abbozzata – e di aviarci con ciò alla conclusione.

Ora, l'utilizzo che si è appena fatto della prospettiva teorica di Williams riesce a giustificare, in modo abbastanza efficace, il parere espresso implicitamente nella struttura consecutiva con cui ha formulato la frase prima riportata: se un giudizio morale, un proposizione valutativa o un atto di approvazione o riprovazione sono possibili solo all'interno di un quadro di riferimento che li ancori, se l'aggettivo attributivo non può essere coerentemente separato dal suo sostantivo, non sorprende che possa esserci ben poco da apprendere¹² al di fuori di essi. Ma, ponendosi ora al di fuori di questa prospettiva, comunque problematica, si può notare che Nussbaum non concorda su questo punto e che ha un buon motivo per farlo.

«Abbiamo parlato della situazione di conflitto come di una prova del carattere. [...] Ma ora dobbiamo aggiungere, seguendo il coro dell'Agamennone, che l'esperienza del conflitto può essere anche un'occasione di apprendimento e di sviluppo. Il profondo significato del detto proverbiale *pathei mathos* [...] è che casi gravi come questi, se ci si impegna veramente a vederli e a esperirli, possono portare anche un progresso oltre al dolore [...]. Uno sforzo onesto di rendere giustizia a tutti gli aspetti di un caso difficile, considerandolo e provandolo in tutti i suoi molteplici aspetti, può arricchire i futuri sforzi deliberativi. Attraverso l'esperienza della scelta [...] Agamennone avrebbe potuto giungere ad una nuova comprensione della pietà e dell'amore che egli deve alla sua famiglia.»

(Nussbaum, 1986, trad. it. 2004, p. 112)

Si può ben vedere, quindi, come dal suo punto di vista ci sia effettivamente qualcosa da imparare per lo spettatore. E ci sarebbe potuto essere qualcosa da imparare anche per Agamennone se davanti al suo fato terribile avesse reso giustizia a entrambi i rami del suo dilemma, anche solo attraverso la sofferenza.

6 Conclusione

Terminando, si può notare che la prospettiva di Williams sul ruolo del giudizio morale e sul suo valore davanti alla catastrofe tende ad indirizzarci verso un silenzio rispettoso e comprensivo che, in molti casi, è sicuramente l'unica reazione adeguata.

¹²Ciò probabilmente apre uno spazio problematico in riferimento alla concezione peculiare che Williams ha della conoscenza in campo etico. Ci si potrebbe chiedere se l'apprendimento qui chiamato in causa possa essere considerato come un procedere di essa. Senza arrischiare ipotesi su questa materia, che, oltre ad essere complessa e raffinata, non è direttamente chiamata in causa, si rimanda a Williams, 1985, trad. it. 1987.

Ma questa posizione o, più correttamente, lo stesso Williams, ci prescrive questo atteggiamento anche nei casi, come quello di Agamennone, dove tacere e astenersi dal giudicare non può essere la nostra risposta. Sentiamo di avere un diritto alla nostra reazione e questo non è certamente da moralisti, a meno che non siamo disposti a riconoscere che lo siamo, grosso modo, tutti. Inoltre, la tesi di Williams sulla reazione adeguata davanti al sacrificio, non sembra esente da alcune fragilità rilevanti e poco si accorda con le nostre intuizioni etiche. Anzi, sembra chiederci di rinunciarvi o per lo meno di ripensarci. Volendo accettare la prospettiva a cui tale tesi sembra richiamarsi¹³, si spera di aver mostrato che essa, secondo la lettura che se ne è data, in realtà non è in grado di negare spazio al nostro biasimo, ma anzi sembra fondarlo, in accordo con una sensibilità che Nussbaum esprime compiutamente.

Per quanto Agamennone costituisca davvero un caso limite per il giudizio è innegabile che i coreuti biasimino il loro re ed è altrettanto innegabile che lo facciano, oltre che per il suo gesto, per la condotta che l'ha accompagnato. Questo sicuramente non dà il diritto di assumere la reazione corale come paradigma etico normativo per i casi del genere – non è certo questo il senso in cui si può aver appreso qualcosa dalla vicenda – ma di certo richiede di interrogarsi sulla complessità della questione più che di tacere al suo cospetto. Al di là di questo, la messa in discussione da parte di Nussbaum dei concetti di buona e cattiva notizia può offrirci inoltre degli elementi per propendere verso una lettura meno rassegnata se non della tragedia nel suo insieme, per lo meno dello sguardo che gettiamo alla relazione tra noi in quanto soggetti etici e il mondo che siamo chiamati ad abitare.

¹³Anche ammettendo che Williams non intendesse davvero riferirsi ad essa, c'è più di un buon motivo per pensare che avrebbe potuto farlo. Uno tra tutti la discreta prova di sé che essa riesce a dare, con gli opportuni riconoscimenti, nell'interpretazione del dilemma etico rappresentato dalla tragedia.

Riferimenti bibliografici

- Adkins, Arthur William Hope (1960). *Merit and Responsibility. A study in Greek Values*. Oxford: Clarendon Press.
- Neiman, Susan (2002). *Evil in Modern Thought: An Alternative History of Philosophy*. Princeton University Press.
- Nussbaum, Martha Craven (1976–77). "Consequences and Character in Sophocles' "Philoctetes"". In: *Philosophy and Literature* 1, pp. 25–53.
- (1986). *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Snell, Bruno (1948). *Die Entdeckung des Geistes*. Hamburg: Classen & Goverts.
- Williams, Bernard Arthur Owen (1972). *Morality. An Introduction to Ethics*. New York: Harper & Row.
- (1985). *Ethics and the Limits of Philosophy*. Waukegan: Fontana Press.
- (1993). *Shame and Necessity*. Berkeley: University of California Press.

