



ANDREA LE MOLI

Le ragioni della norma Merito, responsabilità, giustizia in Platone e Nietzsche

1. Introduzione

Il mio intervento ha per oggetto il ruolo di Platone nel processo di evoluzione della terminologia morale dei Greci, in particolare rispetto ai concetti di «merito» e «responsabilità». Nella storia della filosofia, com'è noto, l'etica platonica è stata in prevalenza considerata, in quanto erede e sistematizzatrice di quella socratica, come una transizione all'apparenza radicale rispetto alle epoche precedenti¹, e come il segno di un deciso progresso in direzione di quella scoperta del senso morale che tuttavia si può far risalire compiutamente solo al pensiero della Modernità. Questa idea, già largamente condivisa, ha vissuto un momento di rinnovato interesse nella letteratura contemporanea a seguito della pubblicazione dell'opera di Arthur Adkins *Merit and Responsibility. A Study in Greek Values* del 1960².

Com'è noto, Adkins sosteneva che nel passaggio dall'età prefilosofica a quella filosofica, in conseguenza della trasformazione della società ellenica da tribale guerriera a comunità di cittadini³, avrebbe avuto luogo una ristrutturazione dei termini e dei concetti del lessico dell'agire in generale e dell'etica in particolare. Tale ristrutturazione, essendo fondamentalmente un fenomeno linguistico, sarebbe stata compiutamente esplorabile applicando alla pratica filologica il metodo dell'analisi semantica.

I primi e più importanti risultati dell'analisi condotta da Adkins

¹Cfr. in generale su questo VEGETTI 1989, 89-95.

²ADKINS 1960. Trad. it. ADKINS 1987.

³Secondo ADKINS 1987, 274, l'avvento della democrazia marittima di Atene è uno dei mutamenti più radicali che segnano il passaggio dalla società arcaica, guerriera, a quella posteriore.



dimostrerebbero che:

1. Nella società arcaica i termini indicanti la positività dei valori, come «virtù» (*arete*) e «buono» (*agathon*), fanno riferimento ad un ambito operativo caratterizzato dalla competizione e non dalla collaborazione. Le virtù collaborative (da Adkins dette «minori» o «pacifiche» [*quiet*]), ovvero quelle che corrispondono alla moderazione e alla misura (come ad esempio *sophrosyne* o *dikaiosyne*) non sarebbero inizialmente incluse nel novero di ciò che concorre a definire qualcosa (un comportamento, un'azione) o qualcuno come *agathon*.
2. Il criterio della classificazione delle virtù e dei valori in seno ad una società competitiva è invece il risultato concreto dell'azione, il suo successo come pratica per salvaguardare l'onorabilità personale di fronte agli altri e, in questo modo, l'integrità sociale nel suo complesso⁴. La dimensione dell'intenzione non ha alcun ruolo per valutare la riuscita di un'azione e, di conseguenza, non si può ancora interpretare questo scenario come espressione di un universo di tipo morale⁵.
3. La modificazione semantica che ha luogo nell'epoca successiva riguarda la possibilità di trasformare l'universo valoriale includendovi le virtù minori⁶.
4. In questo senso Platone rappresenta il tentativo più forte di collegare le *quiet virtues* alle *aretai* competitive. Quello che ha luogo nel passaggio dai primissimi dialoghi a testi come *Carmide*, *Protagora*, *Gorgia*, *Menone* e *Repubblica* sarebbe il tentativo di ristrutturare la

⁴Cfr. ADKINS 1987, 98: «[...] *aretan* significa avere *arete*, essere in una condizione fiorente in quanto essere umano perfettamente funzionale nella propria società».

⁵Cfr. ADKINS 1987, 58: «I valori omerici non sono, quindi, un frutto arbitrario. In guerra l'insuccesso di uno può ben contribuire all'insuccesso dei suoi compagni: un insuccesso che, nel mondo omerico, deve risolversi nella schiavitù o nella morte. Il successo è così indispensabile che soltanto i risultati concreti hanno valore: le intenzioni non contano».

⁶Cfr. ADKINS 1987, 215: «[...] da Omero in poi il problema principale dei valori greci consisteva nella necessità di scoprire in qual modo si potessero mettere in rapporto *dikaios* e *agathos*, *arete* e parole affini, in modo tale da fare di *dikaiosyne* sia il complesso sia una parte di *arete*, e quindi renderla un elemento essenziale della serie di valori più suggestiva; o, come meta subordinata, si offriva l'alternativa di dimostrare o asserire che essere *dikaios* è un mezzo necessario, anche se laborioso, per divenire o rimanere *agathos*, cioè nello stato più desiderabile di esistenza in questo mondo o di felicità nell'altro». E ADKINS 1987, 105: «[...] la *dikaiosyne* potrebbe divenire una parte (o anche il tutto) dell'*arete*, se si potesse sostenere che le virtù minori sono essenziali alla stabilità e alla prosperità della società».



gerarchia tra i valori configurandoli entro un sistema che ha il suo vertice nei concetti di giustizia e di temperanza. La prima rappresentando l'unità di tutte le virtù⁷, ossia il loro potere coesistere armonicamente, la seconda identificando la legge di questo coesistere⁸.

2. *Concordanze*

Queste, necessariamente semplificate, le risultanze principali⁹. Forse la prima cosa che uno storico della filosofia nota da questa esposizione delle tesi di Adkins è una peculiare vicinanza con posizioni che già Friedrich Nietzsche aveva espresso in opere quali *Al di là del bene e del male* o *Genealogia della morale*¹⁰. Le concordanze più evidenti riguardano 1. l'idea di una trasformazione del lessico etico in conseguenza del passaggio da una società tribale guerriera (dominata dalle virtù competitive) alle comunità politiche del V secolo; 2. l'identificazione di Platone come figura chiave in questo processo; 3. l'idea che tale trasformazione, essendo fondamentalmente un fenomeno linguistico, deve essere indagata con mezzi appropriati a quest'ambito¹¹.

⁷ Cfr. su questo VLASTOS 1972.

⁸Cfr. ADKINS 1987, 390. Sulla *sophrosyne* come legge dell'equilibrio delle varie funzioni dell'anima e delle classi dello Stato (con le corrispondenti virtù) cfr. anche LE MOLI 2005.

⁹Sin dalla sua formulazione, questa tesi è stata oggetto di numerose contestazioni. Si vedano, tra gli altri ROBINSON 1962 e LONG 1970, che a questi si richiama e la più recente critica di WILLIAMS 1993, p. 81, il quale contesta l'idea stessa che l'etica omerica fosse individualista ed eteronoma, fondandosi invece, a suo dire, su di una esperienza originaria di «interiorizzazione dell'altro» che doveva rappresentare la base della coscienza socratica. Per una recezione positiva delle tesi di Adkins si veda invece ACKRILL 1961 e LEVINSON 1961.

¹⁰Cfr. su questo LOUDEN 1996, 7: «For those who have read their Nietzsche, such pronouncements concerning ancient Greek morality should come as no surprise». Quantunque Adkins non sembri mai menzionare Nietzsche (notato anche da ZHAVORONKOV 2014, 147), la provenienza delle sue tesi sembrerebbe confermata dal riferimento a E. R. Dodds come fonte di ispirazione. Il libro di Adkins ringrazia esplicitamente Dodds, ed è quindi pacifico postulare l'importanza delle tesi del maestro per le posizioni conseguite nel libro. Dodds era autore di lunga consuetudine con le opere nietzscheane, a partire da DODDS 1951 fino all'appendice *Socrates, Callicles, and Nietzsche* all'edizione del *Gorgia* platonico (Cfr. DODDS 1959). In questa breve sezione, tra l'altro, Dodds rinveniva nella figura del Callicle platonico un vero e proprio antesignano e ispiratore dell'immoralismo nietzscheano, spingendosi fino a rintracciare paralleli testuali e dottrinari specifici. Contrario a questa provenienza pare invece LLOYD-JONES 1982, 167.

¹¹ Cfr. NIETZSCHE 1968b, 253: «[...] si propone la questione seguente: essa merita tanto l'attenzione dei filologi e degli storici, quanto quella dei veri e propri cultori di filosofia per



Da entrambe le impostazioni sembrerebbe emergere come la trasformazione delle categorie etiche avvenuta nel corso del V secolo sia stata una modificazione che il significato di alcune parole ha subito in determinati contesti d'uso. Dunque qualcosa legato alla capacità del discorso di non mantenere fissi i propri elementi ma di riorientarli col mutare di determinate circostanze.

Se analizziamo, con Adkins e Nietzsche, quello che succede nel passaggio dalla società tribale a quella fondata sull'organizzazione delle *poleis*, coincidente con lo sviluppo della cultura filosofica (in particolar modo con la nascita della sofistica), scopriamo che: 1. in questo periodo ha luogo, nei testi di vari autori la risemantizzazione dei termini fondamentali del lessico etico; e 2. tale risemantizzazione avviene tramite precise strategie retoriche e argomentative.

Sembra dunque che il *logos* intervenga a determinare la riorganizzazione dell'universo etico in quanto alla capacità persuasivo-argomentativa della parola è affidata la possibilità di far accettare un cambiamento di significato. Se questa variazione è in qualche modo governata da intenzioni, allora la modifica del cosmo morale implica un rapporto strettissimo con la retorica.

Si capisce pertanto come, tra i dialoghi platonici che incarnano questo processo di trasformazione, un ruolo privilegiato spetti al *Gorgia*. È in questo dialogo, infatti, che la discussione relativa a concetti come virtù, bene, giustizia e temperanza è accompagnata da una riflessione esplicita sulla caratteristica del discorso che permette la transizione da un universo di linguaggio ad un altro: quella forza persuasiva in grado di riorientare in una precisa direzione il significato di una parola.

Il potere persuasivo sembrerebbe dunque prendere in certo modo il posto della forza guerriera che stava alla base del collegamento fra le virtù competitive. Il *logos* così inteso sembrerebbe cioè surrogare la forza guerriera nella sua dimensione antagonista, in forza della quale il soccombere in battaglia cui segue la vergogna si trasforma nella sconfitta interna al duello delle argomentazioni.

Tutto questo è testimoniato chiaramente dal *Gorgia*. In primo luogo il riferimento al ruolo di forza e potere che il *logos* assume quando le dispute decisive per la primazia sociale si spostano dal campo di battaglia reale a quello figurato dell'assemblea:

«[...] da un pezzo ti sto chiedendo quale mai sia il potere della retorica. Infatti,

professione: "Quali indicazioni ci fornisce la scienza linguistica, e segnatamente l'indagine etimologica, per la storia dell'evoluzione dei concetti morali?"».



quando la considero sotto questo aspetto, mi appare come una sorta di potere di grandezza divina (*daimonia ... megethos*). - Se tu sapessi tutto, Socrate, sapresti che essa, per così dire, raccoglie e tiene a sé sottomessi tutti i poteri»¹².

E ancora:

«Eppure, Socrate, bisogna servirsi della retorica come ci si serve di ogni altra forma di lotta»¹³.

La sublimazione della forza guerriera in forza retorica rischia tuttavia di riproporre semplicemente la dimensione del conflitto su di un altro piano, cosa che non interessa a Platone. Il superamento della dimensione agonistica è invece sancito da Socrate mediante un gesto che l'interlocutore percepisce come paradossale, ovvero l'accettazione della vergogna derivante dalla sconfitta dialogica purché si sia fatto un passo avanti nella ricerca della verità:

«Ma a che genere di uomini appartengo? A quel genere di uomini che provano piacere ad essere confutati, se mi accade di dire cosa non vera, e che provano piacere a confutare, se qualcuno dica cosa non vera e che, tuttavia, non sono meno contenti, quando sono confutati, di quando confutano»¹⁴.

Ciò è ottenuto sottomettendo il danno risultante dalla vergogna al superiore vantaggio del venir liberati di una falsa credenza¹⁵. In questo modo Socrate conduce l'interlocutore ad affermare che chi si ritiene un uomo interessato alla verità delle cose non può praticare la retorica senza in qualche modo dover rispondere della natura dell'oggetto su cui pretende di esercitare persuasione. L'utilità della retorica secondo Socrate è infatti altra rispetto a quella sostenuta dai suoi interlocutori:

«[Socrate] Allo scopo di difendere la propria ingiustizia o quella dei genitori, degli amici, dei figli o della patria, quando sia rea di ingiustizia, la retorica, allora, non ci è per niente utile, o Polo; a meno che non la si intenda utile per lo scopo opposto, e non ci si renda conto che bisogna accusare prima di tutto se stessi, e poi anche i familiari e, fra gli altri, che ci sono cari, chiunque commetta ingiustizia, che non bisogna nascondere, ma portare allo scoperto il torto commesso, per scontare la pena e risanarsi [...] essendo se stessi i primi accusatori di sé e dei familiari: questo è lo scopo per il quale bisogna servirsi della retorica, affinché, portate allo scoperto le ingiustizie, ci si possa liberare

¹²Platone, *Gorgia* 456 A. Trad. it. in PLATONE 1997a, 365.

¹³Platone, *Gorgia* 456 A. Trad. it. in PLATONE 1997a, 365.

¹⁴Platone, *Gorgia* 456 A. Trad. it. in PLATONE 1997a, 367-369.

¹⁵Cfr. Platone, *Gorgia* 458 AB. Trad. it. in PLATONE 1997a, 369: «Niente, infatti, credo, è per l'uomo un male tanto grande quanto una falsa opinione sulle questioni di cui ora stiamo discutendo».



dal male più grande, vale a dire l'ingiustizia»¹⁶.

La parola persuasiva è dunque il luogo della possibilità di orientare l'azione non verso un fine soggettivo ma verso la cosa cui l'azione tende. Essa è in grado di riorientare le tendenze egoistiche dell'uomo verso un fine superiore quale la verità della cosa, in qualche modo cor-rispondendo alla costituzione di una natura indipendente. Ciò avviene in primo luogo grazie alla possibilità di rivolgere la forza della persuasione contro se stessi:

«[...] dicevamo che esistono due mezzi per curare l'uno e l'altra, ossia il corpo e l'anima, e che uno si occupa di essi mirando al loro piacere, mentre l'altro se ne occupa mirando a ciò che è meglio per essi, non assecondando i loro desideri ma contrastandoli»¹⁷.

Questa sezione del *Gorgia*, insieme ad analoghi passi di dialoghi quali *Protagora*, *Menone*, *Eutidemo*, *Fedro* e *Repubblica* (in particolare il libro I), pare contenere la possibilità di rintracciare in Platone concetti embrionali di responsabilità e merito. Intendere l'oggetto del discorso come oggetto di conoscenza implica che si percorra una via fatta di continue riconfigurazioni delle proprie credenze. La domanda che orienta la conoscenza («che cos'è?») implica la responsabilità verso ciò cui la conoscenza tende, ossia il perseguimento di qualcosa per se stesso e non semplicemente in virtù di un fine soggettivo da realizzare tramite esso.

Il merito, a sua volta, è il risultato di un'azione condotta superando i fini soggettivi immediati in vista della realizzazione di un fine superiore. Tale dimensione è esemplificata dal mito finale del *Gorgia*, in cui si narra del destino delle anime nell'Ade e del riscatto, nel bene, di qualunque vergogna, danno o umiliazione si possa subire esteriormente:

«E lascia pure che qualcuno ti disprezzi, convinto che tu sia fuori di senno, e che ti insulti, se vuole, e tu, per Zeus, con coraggio, lasciati pure colpire con quello schiaffo disonorevole (*atimon ... plegen*), perché non ti accadrà nulla di cui avere paura, se sarai davvero un uomo per bene, che coltiva la virtù»¹⁸.

Questo mito trova un parallelo in quello che è considerato il *locus classicus* della teoria platonica della responsabilità: il mito di Er nel X libro della *Repubblica*¹⁹. Dopo avere ribadito la critica alle rappresentazioni poetiche che hanno per oggetto la parte mutevole e incostante dell'anima, e avendo riaffermato la necessità di coltivare la parte responsabile

¹⁶Cfr. Platone, *Gorgia* 480 AD. Trad. it. in PLATONE 1997a, 415.

¹⁷Cfr. Platone, *Gorgia* 513 AD. Trad. it. in PLATONE 1997a, 479.

¹⁸Cfr. Platone, *Gorgia* 527 D. Trad. it. in PLATONE 1997a, 503.

¹⁹Cfr. su questo ZANATTA 2007 e HELZEL 2010.



dell'equilibrio, Socrate pone l'accento sulla difficoltà di conseguire, educativamente, tale processo:

«Grande, dissi, caro Glaucone, più grande di quanto sembri è la lotta attraverso la quale si diventa buoni o malvagi, tanto che non c'è onore, ricchezza, carica o poesia per cui valga la pena di inorgoglierci e di trascurare la giustizia e ogni altra virtù»²⁰.

Ma ancora ciò non basta a garantire il perseguimento della virtù, ossia il tendere a questa condizione di perfezione nelle fasi iniziali della lotta, in cui non si dispone ancora dell'intuizione del bene. Si deve invece cercare una via all'apparenza simile a quella ordinaria, che persegue un bene in vista di una ricompensa, spostando però l'ottenimento della ricompensa su di un piano trascendente. Qui interviene, appunto, il mito. Che si muove su un territorio di confine, rappresentando la condizione morale (l'aspirazione al bene per il bene e il raggiungimento della virtù come sua stessa ricompensa) ancora secondo la logica della ricompensa, ma trasferendola su un piano in cui essa vale solo come trasfigurazione e allegoria. Il mito non descrive una ricompensa reale, ma rappresenta, a fini educativi, la tensione morale verso un fine che sia perseguibile unicamente per se stesso:

«“Ebbene”, dissi, “nella nostra discussione abbiamo risolto tutte le altre difficoltà senza addurre le ricompense e la buona fama che frutta la giustizia, come secondo voi fanno Esiodo e Omero, ma abbiamo scoperto che la giustizia in sé è il bene più prezioso per l'anima in sé, cui deve attenersi il giusto nel suo operato, possieda o meno l'anello di Gige, e con esso l'elmo di Ade”»²¹.

A partire da qui la logica ideale si riallaccia con quella retributiva, in primo luogo per dimostrare che dal perseguimento del bene in sé derivano, a cascata, beni più grandi, in vita, di quelli illusori dalla cui ricerca il processo educativo aveva distolto. In secondo luogo per riconciliare questa immagine con una corrispondente descrizione della divinità, opposta a quella deviante propagandata dai poeti. Si dimostra così che la giustizia trionfa, per così dire, «sulla lunga distanza»²² e «alla fine della corsa»²³; infine per dimostrare che tutti questi beni (per il giusto) e mali (per l'ingiusto) nulla sono se paragonati a quelli che attendono dopo la morte²⁴.

La natura ibrida della riflessione condotta nel mito (a metà tra una visione retributiva ed una propriamente morale della giustizia) ed

²⁰Platone, *Repubblica* 608 B. Trad. it. in PLATONE 1997b, 509.

²¹Platone, *Repubblica* 612 AB. Trad. it. in PLATONE 1997b, 515-517.

²²Platone, *Repubblica* 613 BC. Trad. it. in PLATONE 1997b, 519.

²³Platone, *Repubblica* 613 D. Trad. it. in PLATONE 1997b, 519.

²⁴Platone, *Repubblica* 614 A. Trad. it. in PLATONE 1997b, 519.



esemplificata nell'immagine del giudizio divino, è il motivo per cui da un lato il mito di Er sembra rappresentare una versione iperpotenziata della giustizia retributiva, mentre dall'altro lato la dimensione morale appare chiamata in causa nel richiamo alla scelta (pur mediata da un sorteggio) della vita successiva:

«Proclama della vergine Lachesi, figlia di Ananke! Anime effimere, ecco l'inizio di un altro ciclo di vita mortale, preludio di nuova morte. Non sarà un demone a scegliere voi, ma sarete voi a scegliere il vostro demone. Chi è stato sorteggiato per primo, per primo scelga la vita alla quale sarà necessariamente congiunto. La virtù non ha padrone (*adespoton*), e ognuno ne avrà in misura maggiore o minore a seconda che la onori o la disprezzi. La responsabilità (*aitia*) è di chi ha fatto la scelta (*elomenou*); la divinità è incolpevole (*theos anaitios*)»²⁵.

La successiva rassegna dei criteri di scelta definisce il vertice di quell'intreccio tra ragione-calcolo (*logos*) e libertà che riafferma la natura ibrida della morale qui descritta e riassunta nelle righe finali della *Repubblica*:

«Così, Glaucone, il suo racconto si è conservato e non è andato perduto, e potrà salvare anche noi, se gli crederemo e attraverseremo felicemente il fiume Lete senza contaminare la nostra anima. Ma se daremo retta a me, considerando l'anima immortale e capace di sopportare ogni male e ogni bene, terremo sempre la via che porta in alto e praticheremo in ogni modo la giustizia unita alla saggezza; in questo modo saremo cari a noi stessi e agli dèi finché resteremo quaggiù e anche dopo che avremo riportato le ricompense della giustizia, come i vincitori che vanno in giro a raccogliere premi, e godremo della felicità su questa terra e nel cammino di mille anni che abbiamo descritto»²⁶.

3. Prime conclusioni

La possibilità di parlare, in Platone, di responsabilità e merito poggia dunque sull'istituzione, grazie al potere del discorso, di due dimensioni tra loro collegate: in primo luogo la dimensione del bene come qualcosa che l'azione persegue di per sé. Il riconoscimento di questa dimensione permette una prima sospensione della soggettività nel perseguimento di un fine, e dunque apre alla possibilità che lo stesso agire individuale trovi la propria migliore riuscita *contro* il soddisfacimento immediato di un bisogno. La

²⁵Platone, *Repubblica* 617 E. Trad. it. in PLATONE 1997b, 525.

²⁶Platone, *Repubblica* 621 BD. Trad. it. in PLATONE 1997b, 531.



seconda dimensione che viene istituita è il dominio dell'interiorità al suo livello più alto come il luogo in cui la riuscita dell'individuo può avvenire anche quando la sua soggettività esteriormente (nel corpo o in quei livelli dell'anima condizionati dal corpo) subisca una sconfitta. Tramite il superamento degli stadi della soggettività legati alle passioni, l'anima accede alla propria dimensione autentica, liberandosi dunque dai condizionamenti legati al corpo. È questo il motivo per cui fare il bene della cosa equivale a fare il bene della propria anima. Quest'ultima è dunque libera solo se si traduce in capacità di autogoverno (*sophrosyne*), dunque nella misura in cui si sia affrancata da quei bisogni del corpo in grado di condizionarne i livelli inferiori.

La dinamica di questo atto di fondazione definisce, come si vede, il platonismo come intreccio indissolubile di ontologia, gnoseologia, etica e politica. L'istituzione delle due dimensioni dell'in sé e per sé (*auto kath' auto*) e del foro interiore come ambito in cui si può essere realmente liberi e sovrani al di là delle costrizioni esteriori è, com'è noto, uno dei tratti più celebri della capacità platonica di generare (e far accettare) significazioni nuove.

Si tratta di un processo che accade nel *logos*, non importa a questo punto che esso significhi discorso, linguaggio o ragione. Questo processo non è infatti presentato da Platone come mera invenzione retorica, bensì come espressione di una relazione di fondamento in cui il *logos* non inventa né pone nulla ma riconosce nella parte più nobile di noi e per noi (*pros hemas*) il riferimento a qualcosa che è eminente, anteriore e oggettivo per natura (*tei physei*).

È dalla possibilità di far accettare, tramite l'uso nobile della retorica, questo nesso di fondazione che dipende la tenuta storica e teorica del platonismo. Ed è sull'interpretazione di questo punto che, sulla scorta della lezione nietzscheana, la filosofia del Novecento muoverà alcune delle sue critiche più radicali.

4. Merito e responsabilità alle origini del mondo morale in Nietzsche

Nietzsche è forse il primo autore che riconosce nei concetti di merito e responsabilità i termini fondamentali che, derivati da una risemantizzazione del lessico etico preesistente, sanciscono l'ingresso in un universo di



discussione di tipo morale²⁷. Per Nietzsche, l'assenza delle due dimensioni in epoca arcaica è dovuta proprio al mancato sviluppo delle dimensioni della coscienza e della soggettività:

«Per un istinto di autoconservazione, di autoaffermazione, in cui ogni menzogna suole purificarsi, questa specie di uomini ha *bisogno* della credenza nell'indifferente libertà di scelta del "soggetto". Forse per questo il soggetto (o, per parlare in maniera più popolare, *l'anima*) è stato fino a ora sulla terra il migliore articolo di fede, perché ha reso possibile alla maggioranza dei mortali, ai deboli e agli oppressi di ogni sorta quel sublime inganno di sé che sta nell'interpretare la debolezza stessa come libertà, il suo essere-così-e-così come merito»²⁸.

È invece con la coppia concettuale Socrate-Platone che l'istanza della moralità comincia, lentamente, a generarsi nei suoi elementi fondamentali. A partire dalla riflessione di questi autori, il merito emerge come una categoria inventata per legittimare moralmente (e convertire in positivo) la debolezza, per valutare positivamente la remissività.

Il concetto di responsabilità, invece, ha un'origine diversa:

«[...] tra l'originario "io voglio", "io farò" e il caratteristico scaricarsi della volontà, il suo *atto*, può essere agevolmente interposto un mondo di nuove cose sconosciute, di circostanze e persino di atti volitivi, senza che questa lunga catena del volere abbia a incrinarsi. Ma che cosa non presuppone tutto ciò! Quanto deve aver prima imparato l'uomo, per disporre anticipatamente del futuro in tal modo, quanto deve aver prima imparato a separare l'accadimento necessario da quello casuale, a pensare secondo causalità, a vedere e ad anticipare il lontano come presente, a saper stabilire con sicurezza e calcolare e valutare in generale quel che è scopo e quel che è mezzo in tal senso - quanto, a questo fine, deve prima essere divenuto, l'uomo stesso, *calcolabile, regolabile, regolare, necessario*, facendo altresì di se stesso la sua propria rappresentazione, per potere alla fine rispondere di sé *come avvenire*, allo stesso modo di uno che fa promessa! Questa è appunto la lunga storia dell'origine della *responsabilità*»²⁹.

La responsabilità è per Nietzsche un dispositivo che si interpone a ritardare il soddisfacimento immediato di un desiderio, l'estrinsecazione libera di un atto di volontà. Qualcosa che spezza la biunivocità istintiva del nesso stimolo-risposta frapponendo una vera e propria catena di calcoli

²⁷Cfr. NIETZSCHE 1968b, 255-258. In particolare 256: «[...] il pensiero che "il delinquente merita la pena *poiché* avrebbe potuto agire altrimenti", è effettivamente una forma assolutamente tardiva anzi raffinata del giudicare e dell'inferire umano; chi lo trasferisce alle origini, commette un madornale errore sulla psicologia della più antica umanità».

²⁸NIETZSCHE 1968b, 245.

²⁹NIETZSCHE 1968b, 256.



morali e disperdendo così la volontà in una serie infinita di rivoli.

L'invenzione di questi concetti sta per Nietzsche alla base del processo di generazione della morale. Quest'ultima è, secondo il filosofo di Röcken, la risultanza di una lunga storia di deprezzamento, ad opera del *logos* filosofico-retorico, dei valori vitali originari. Il suo culmine si avrà solo con quel capolavoro retorico (in tutti i sensi) che è la figura del prete asceta, e dunque con le concezioni religiose destinate a culminare nel Cristianesimo³⁰. Ma è indubbio che con la posizione del bene in sé come dimensione che può essere riconosciuta e corrisposta da una soggettività che eserciti la propria vera natura (e sia solo in questo libera), Platone³¹ (e prima di lui Socrate) si collochi molto vicino all'origine di questo movimento.

5. *Il fallimento del progetto platonico in una interpretazione post-nietzscheana*

Rispetto al modello nietzscheano, l'interpretazione di Adkins sembra condividere, come detto, le coordinate genealogiche e diagnostiche fondamentali. A differenza di Nietzsche, tuttavia, egli è convinto che le dimensioni del merito e della responsabilità non riescano a svilupparsi compiutamente nella cultura greca persino negli autori a cui ordinariamente si fa corrispondere il livello più elevato di risemantizzazione: Platone e Aristotele.

Se l'impresa di Platone consiste nel tentativo di collegare una virtù minore, la giustizia (*dikaiosyne*), alle *aretai* competitive, costruendo un edificio dottrinario al cui culmine essa è concepita come l'unità di tutte le virtù esistenti, tale edificio appare costruito su premesse che rendono impossibile parlare, a detta di Adkins, dell'ingresso in una vera e propria dimensione

³⁰ NIETZSCHE 1968a, 127: «Il giudizio e la condanna morale è la vendetta preferita degli spiritualmente limitati su coloro che lo sono meno di loro, nonché una specie di rivalsa per essere stati dimenticati dalla natura, e finisce per essere l'occasione di avere uno spirito e di diventare *sottili* - la malizia spiritualizza. Sentono con piacere, in fondo al cuore, che esiste una misura dinanzi alla quale anche quelli che sovrabbondano dei beni e dei privilegi dello spirito sono uguali a loro - essi combattono per l'«uguaglianza di tutti di fronte a Dio» ed è quasi a questo fine che *hanno bisogno* di credere in Dio».

³¹ Cfr. su questo NIETZSCHE 1970, 156: «Nella grande funesta fatalità del cristianesimo, Platone è quell'ambiguità e quella fascinazione chiamata «ideale» che resero possibile alle più nobili nature dell'antichità fraintendere se stesse e incamminarsi sul *ponte* che portava alla «croce»».



morale. Nonostante il suo indubbio progresso terminologico rispetto allo scenario precedente, il pensiero platonico condividerebbe infatti «le carenze che, dal punto di vista della responsabilità morale, deve necessariamente avere ogni codice di teoria morale che ricorra ai presupposti e alla terminologia dei greci»³².

Nella sua trattazione, Adkins parte proprio dalla trasvalutazione del gesto socratico operata dal Maestro ateniese:

«Opponendosi al sistema di valori corrente ai suoi giorni, o meglio all'interpretazione data a questi valori, Platone cercava di risolvere un urgente problema pratico, poiché tali valori nella vita pratica avevano portato inevitabilmente a rivoluzioni e sciagure. Anche se Atene avesse prosperato, la devozione per il suo maestro, Socrate, lo avrebbe egualmente indotto allo stesso atteggiamento. Socrate era morto in prigione, per mano del boia; inoltre, aveva rifiutato di fuggire, quando era possibile fuggire – con un rifiuto che ad una mente avvezza ad altri modelli di valore può sembrare eroico, ma che, dati i valori allora comuni, avrebbe potuto sembrare soltanto folle e *aischron*. Socrate, dopo esser stato povero tutta la vita – quindi, un fallito – in tribunale si era dimostrato incapace a difendersi come avrebbe dovuto un *agathos*, e con la sua morte aveva lasciato indifesa la famiglia. Niente potrebbe essere più *aischron* della vita e della morte di Socrate; e tuttavia questi era quel soggetto poco promettente che Platone, nelle parole finali del *Fedone*, amò definire: “Il più *agathos*, *phronimos* e *dikaios* fra tutti gli uomini del suo tempo che noi abbiamo conosciuto”»³³.

Abbiamo già visto a grandi linee su cosa poggi questo ribaltamento del cosmo valoriale che fa perno sulla vicenda socratica: la capacità platonica di risemantizzare il lessico morale ancorandolo ad un fondamento in grado di legittimarlo:

«Un'affermazione siffatta aveva – quanto meno – scarse probabilità di venire accolta senza valide prove. Una semplice asserzione non avrebbe potuto riuscire a nulla. Si doveva dimostrare che Socrate aveva manifestato nella sua vita – qualora la si considerasse opportunamente – quelle date qualità, per cui un uomo è definito *agathos* e *phronimos* in misura maggiore dei suoi avversari. Niente di meno sarebbe stato sufficiente. Il problema principale che si offre a Platone in campo etico è, perciò, il problema che si era avuto nei valori greci da Omero in poi: precisamente quello di collegare la *dikaiosyne* e le virtù 'minori' in genere al gruppo di valori che si fondavano così saldamente in *arete*, da rendere impossibile un futuro distacco»³⁴.

La convinzione di Adkins è che questo collegamento non riesca a

³²ADKINS 1987, 472.

³³ADKINS 1987, 355.

³⁴ADKINS 1987, 356.



Platone almeno fino alle soglie della *Repubblica*. E che tutti i dialoghi del primo periodo puntino su di una sorta di confutazione logica della posizione dell'immoralista condotta con un uso ambiguo dei termini e senza un'autentica capacità di governare la transizione semantica:

«[...] la logica platonica non riesce a confutare l'estrema posizione 'immoralistica', come deve in realtà non riuscirvi, se quella posizione è intimamente coerente. Di conseguenza, la *dikaiosyne* si rifiuta di aderire saldamente all'*arete*: la *sophron psyche* non si può dimostrare che sia l'*agathe psyche*; perseguire la giustizia non è, evidentemente, assicurare la propria *eudaimonia*. Se la logica non vi riesce - ed in questi dialoghi, nonostante si traccino tante speciose conclusioni, deve essere stato sensibile un tal fallimento - si debbono tentare altre vie. Il *Critone* aveva tentato di risolvere questo problema, considerando i rapporti tra individuo e città: la *Repubblica* e le *Leggi* dovevano ora affrontare lo stesso compito, ma fondandosi su termini più accettabili»³⁵.

Dopo il I libro della *Repubblica* Platone abbandonerebbe invece, a detta di Adkins, la logica iniziale per delineare un tipo di uomo e di Stato che anche l'immoralista è costretto a considerare migliore, per poi dimostrare che le virtù collaborative sono necessarie a costituirlo. In questo modo egli riancorerebbe la possibilità di far accettare il nuovo cosmo di valori ad un vantaggio individuale che, a differenza dell'ascetismo socratico, non contrasta immediatamente con il riconoscimento personale e sociale. Quello che Platone farebbe nella *Repubblica* sarebbe dunque di potenziare l'attrattiva sociale di *sophrosyne* e *dikaiosyne* scorporandole dalla tragicità dell'esperienza socratica.

E tuttavia la via intrapresa da Platone sembra, a detta di Adkins, condurre a conclusioni insufficienti³⁶. La principale difficoltà sta nella pretesa di ancorare tutto il sistema ad un equilibrio derivato dal fatto che i livelli superiori impediscono il travalicare di quelli inferiori e nel fatto di porre al vertice di questo equilibrio un livello ultimo sottomesso unicamente alla propria capacità di autogoverno. Cioè può forse risultare coerente all'interno del quadro ideale descritto dalla *Repubblica*, ma lo stesso Platone sembra rendersi conto dell'inapplicabilità di un tale scenario ad un contesto reale allorché scrive le *Leggi*. In 875 AC leggiamo infatti:

³⁵ADKINS 1987, 380.

³⁶Cfr. ADKINS 1987, 399: «[...] Platone non è riuscito a risolvere il suo problema. La *dikaiosyne* e la *sophrosyne*, nel senso in cui questi termini sono ordinariamente intesi, non si è dimostrato che siano essenziali all'*eudaimonia*; e nel senso peculiare a Platone, non soltanto non riescono a dimostrare che i cittadini migliori dovrebbero governare giustamente, ma neppure, in generale, che dovrebbero governare».



«[...] gli uomini devono necessariamente stabilire delle leggi e vivere conformandosi ad esse, oppure non differiranno in nulla dalle bestie che sono sotto ogni aspetto le più selvagge. E la ragione della necessità di queste leggi risiede nel fatto che la natura degli uomini viene generata in modo tale da non essere in grado di riconoscere ciò che è vantaggioso agli uomini in vista della costituzione dello stato, e anche se fosse in grado, non potrebbe e non vorrebbe compiere sempre il meglio. [...] se qualcuno [...] governasse nello stato, senza rendere conto a nessuno ed esercitando un potere assoluto, non potrebbe mantenersi fedele a questo criterio e vivere tutta la sua vita coltivando al primo posto nello stato l'interesse comune, e dopo l'interesse comune, quello privato, ma la sua natura mortale lo spingerà sempre verso l'avidità e la cura dell'interesse privato, evitando irrazionalmente il dolore ed inseguendo il piacere, e preferirà queste due cose a ciò che è giusto e migliore, e generando questa natura le tenebre dentro se stessa alla fine riempirà di tutti i mali se stessa e tutto lo stato»³⁷.

Questo brano è considerato paradigmatico della transizione che si verifica dalla descrizione di uno stato ideale modellato secondo una natura razionale pura, al riconoscimento dello scarto rappresentato dalle realtà storiche concrete. Si tratta di un passaggio che riformula l'idea platonica di «seconda navigazione» in un senso per cui la scelta per la seconda miglior soluzione pare segnare una sconfitta dell'ideale più che l'inizio di un percorso di avvicinamento alla cosa stessa (come avveniva invece nel *Fedone*).

Si veda il prosieguo del brano:

«[...] se mai un uomo, nato grazie ad una sorte divina, sarà per natura capace di comprendere queste cose, non avrà bisogno di alcuna legge che lo guidi: nessuna legge e nessun ordinamento è superiore alla scienza, e non è possibile che l'intelletto (*noun*) sia soggetto e servo di alcuno, ma tutto deve guidare se effettivamente sia per natura autentico e libero. Ma ora non è affatto così, tranne rare eccezioni: perciò dobbiamo scegliere ciò che è al secondo posto dopo l'intelletto, l'ordinamento delle leggi e la legge vera e propria (*taxin te kai nomon*) che osservano e tengono in considerazione la maggior parte di ciò che avviene, anche se non sono in grado di comprendere la totalità (*pan*)»³⁸.

Adkins interpreta questo passaggio sostenendo che quando Platone scriveva le *Leggi*, alla fine della sua vita, «era giunto da sé alla conclusione che un governante scientifico in questo senso non poteva esistere. La difficoltà riguarda sia il comprendere la verità sia il bene che dovrebbe esercitare la verità, una volta compresa». In definitiva, afferma Adkins, «mancando un miracolo, nessuno può essere un autocrate»³⁹.

Ma il disancorare l'organizzazione politica dal fondamento ideale

³⁷Platone, *Leggi*, 875 AC. Trad. it in PLATONE 1987c, 461.

³⁸Platone, *Leggi*, 875 CD. Trad. it in PLATONE 1987c, 461-463.

³⁹ADKINS 1987, 406.



porta a conseguenze ancor più pesanti. Nel mondo concretamente organizzato delle *Leggi*, la libertà che ancora resisteva nella possibilità che il cittadino tendesse da sé al Bene viene sostituita da un sistema di vincoli che, se pure fanno funzionare lo Stato, restringono quasi a zero il campo di una possibile moralità⁴⁰. Il superamento della tragicità ascetica del gesto socratico sembra così compiuto e questo sistema pare poter essere accettato più facilmente dal Greco comune: «Poiché essere *agathos* non è mai stato fare delle scelte tali da provocare delle conseguenze decisive, un mutamento di questo genere non sembrerà tanto violento ad un Greco»⁴¹.

Il comparto dei re-filosofi descritto nella *Repubblica*, allora, descrive un insieme di nature separate. Ed in definitiva pare condurre all'ammissione del fatto che la via della conoscenza e della sapienza *non* è un ideale universale, neppure potenzialmente, in quanto contrasta con l'obiettivo differenza delle capacità individuali e la naturale tendenza degli uomini a rivolgersi verso pratiche di soddisfazione immediata. Rispetto a questi ostacoli il messaggio della *paideia* platonica incontra vincoli fortissimi:

«La *Repubblica* manifesta chiaramente che [...] Il possesso del *logos* e dell'*episteme* platonica è per una minoranza: soltanto i re-filosofi ne sono capaci, anche i difensori dovendosi contentare soltanto della retta opinione. Questi ultimi debbono essere degli uomini esemplari opportunamente condizionati e, come lo erano, 'guardiani del gregge'; per la quale funzione non debbono chiedere di più. [...] Effetto di tutto ciò è produrre una società in cui soltanto una minoranza, nel senso concreto della parola, sa cosa sta facendo»⁴².

La formazione di una tale *élite* intellettuale sovraordinata rispetto alle altre classi, poggia dunque solo sulla pretesa che vi sia una qualche natura privilegiata capace di trovare la propria misura in riferimento ad un valore trascendente: il «bene in sé». Il fatto che questo valore, che per definizione incarna la capacità di considerare la «totalità» e dunque di articolare armonicamente il complesso dei bisogni e interessi dei cittadini, non sia effettivamente a disposizione «di tutti» crea evidentemente più di un problema, oltre a riavvicinare la diagnosi di Adkins per molti versi alla tesi nietzscheana del «sospetto».

In tale riferimento problematico alla trascendenza di un valore che

⁴⁰ ADKINS 1987, 407: «Un tal codice, ammette Platone, deve essere accettato spontaneamente dagli abitanti; ma una volta che si sia avuto questo accordo iniziale, gli abitanti dello Stato delle leggi, nella stessa maniera dei sudditi dei re-filosofi, hanno rinunciato a tutti i diritti di agire di libera volontà. Non hanno bisogno di essere costretti, ma non fanno alcuna scelta indipendente».

⁴¹ ADKINS 1987, 408.

⁴² ADKINS 1987, 411.



nessuno oltre i governanti può intravedere e riconoscere, pare infatti riecheggiare il meccanismo rilevato da Nietzsche come tipico del modo di agire della casta sacerdotale. Come ai tempi degli oracoli e degli enigmi, anche i re-filosofi sembrerebbero dunque giustificare la propria posizione privilegiata pretendendo di parlare a partire da un Invisibile di cui rappresenterebbero l'unica mediazione possibile.

Andrea Le Moli
Università degli Studi di Palermo
Dipartimento di Scienze Umanistiche
Viale delle Scienze-Ed. 12
90128 Palermo
andrea.lemoli@unipa.it
on line dal 03.12.2017

Bibliografia

ACKRILL 1961

J. L. Ackrill, Review of *Merit and Responsibility: A Study in Greek Values*, «The Philosophical Review» 70 (1961), 421-423.

ADKINS 1960

A. W. H. Adkins, *Merit and Responsibility: a Study in Greek Values*, Oxford 1960.

ADKINS 1987

A. W. H. Adkins, *La morale dei greci da Omero ad Aristotele*, a cura di A. Plebe, Roma-Bari 1987.

DODDS 1951

E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley-Los Angeles 1951.

DODDS 1959

E. R. Dodds, «Socrates, Callicles, and Nietzsche», in *Plato Gorgias*, ed. by E. R. Dodds, Oxford 1959, 387-391.



HELZEL 2010

P. B. Helzel, *La nozione di responsabilità baricentro tra etica, diritto e politica*, in *La nozione di responsabilità tra teoria e prassi*, a cura di G. P. Calabrò, Padova 2010, 13-31.

LE MOLI 2005

A. Le Moli, *Posizione dell'autocoscienza e riconoscimento intersoggettivo dal "Carmide" all'"Alcibiade Maggiore"*, in A. Le Moli, *Novecento platonico. Ontologia della relazione e dialettica dell'intersoggettività nelle interpretazioni contemporanee del platonismo*, Palermo 2005, 135-156.

LEVINSON 1961

R. B. Levinson, Book Review of *A Study in Greek Values* by Arthur W. H. Adkins, «*Classical Philology*», 56 (1961), 194-197.

LLOYD-JONES 1982

H. Lloyd-Jones, *Blood for the Ghosts: Classical Influences in the Nineteenth and Twentieth Century*, Baltimore 1982.

LONG 1970

A. A. Long, *Morals and Values in Homer*, «*The Journal of Hellenic Studies*», 90 (1970), 121-139.

LOUDEN 1996

R. B. Louden, *Introduction*, in R. B. Louden and P. Schollmeier (eds.), *The Greeks and Us. Essays in Honor of Arthur W. H. Adkins*, Chicago-London 1996, 1-16.

NIETZSCHE 1968a

F. Nietzsche, *Aldilà del Bene e del Male*, in F. Nietzsche, *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. VI, t. II, a cura di G. Colli e M. Montinari, Milano 1968.

NIETZSCHE 1968b

F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, in F. Nietzsche, *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. VI, t. II, a cura di G. Colli e M. Montinari, Milano 1968.

NIETZSCHE 1970

F. Nietzsche, *Il crepuscolo degli idoli*, in F. Nietzsche, *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. VI, t. III, a cura di G. Colli e M. Montinari, Milano 1970.



PLATONE 1997a

Platone, *Gorgia*, in Platone, *Tutte le opere*, vol. 3, a cura di E. V. Maltese, Roma 1997.

PLATONE 1997b

Platone, *Repubblica*, in Platone, *Tutte le opere*, vol. 4, a cura di E. V. Maltese, Roma 1997.

PLATONE 1987c

Platone, *Leggi*, in Platone, *Tutte le opere*, vol. 5, a cura di E. V. Maltese, Roma 1997.

ROBINSON 1962

R. Robinson, Book Review of *Merit and Responsibility. A Study in Greek Values* by Arthur W. H. Adkins, «Philosophy», 37 (1962), 277-279.

VEGETTI 1989

M. Vegetti, *L'etica degli antichi*, Roma-Bari 1989.

VLASTOS 1972

G. Vlastos, *The Unity of the Virtues in the "Protagoras"*, «The Review of Metaphysics», 25 (1972), 415-458.

WILLIAMS 1993

B. Williams, *Shame and Necessity*, Berkeley-Los Angeles-Oxford 1993.

ZANATTA 2007

M. Zanatta, *Figure della responsabilità nel mondo greco*, in F. Bianco e M. Zanatta (a cura di), *Responsabilità e comunità*, Cosenza 2007, 9-55.

ZHAVORONKOV 2014

A. Zhavoronkov, *Nietzsche's Influence on Homeric Scholarship*, in *Nietzsche as a Scholar of Antiquity*, ed. by A. K. Jensen and H. Heit, London-New York 2014, 139-158.



Abstract

Il testo punta a individuare una connessione esplicita tra le tesi formulate da Arthur Adkins nel volume del 1960 "Merit and Responsibility" e le teorie nietzscheane sulla modifica del lessico morale nel passaggio dalla Grecia arcaica a quella democratica, con particolare riferimento ai concetti di "merito" e "responsabilità" e all'individuazione del ruolo svolto da Platone.

Parole chiave: Platone, Nietzsche, Adkins, merito, responsabilità, morale

The paper aims at finding an explicit connection between the thesis issued by Arthur Adkins in the volume "Merit and Responsibility" (1960) and Nietzschean theories about the change of moral lexicon in the transition from archaic Greece to the democratic one. The retrieval of this connection is particularly focused on the notions of "merit" and "responsibility" and on the role played by Plato's moral theory.

Keywords: Plato, Nietzsche, Adkins, merit, responsibility, moral