

Brunella Casalini

Politeness, socialità e carattere in Shaftesbury

Anthony Ashley Cooper (1671-1713) era nipote di quel conte Shaftesbury che ebbe un ruolo politico di primo piano nell'Inghilterra della seconda metà del Seicento, durante la cosiddetta *exclusion crisis*, e un ruolo, forse ancor più importante, nella vita di John Locke, uno dei maestri del giovane Shaftesbury. Fedele all'eredità politica del nonno, il terzo conte di Shaftesbury crebbe e maturò le proprie idee e la propria visione delle istituzioni inglesi nell'ambiente politico Whig. Fu vicino ai *real o country Whigs*, a uomini come Robert Molesworth, John Toland, Andrew Fletcher, John Trenchard e Thomas Gordon, per i quali la 'vera' Inghilterra era incarnata dal gentiluomo proprietario, la cui autonomia economica e di pensiero costituiva la principale garanzia a salvaguardia della libertà delle istituzioni inglesi.

Nonostante questi legami con la cultura dei *country Whigs*, Shaftesbury è stato letto per lo più come un autore importante soltanto nell'ambito della morale e dell'estetica. Mai è stato interpretato, almeno fino a tempi recenti, come un pensatore la cui riflessione potesse avere anche una qualche rilevanza politica. È spesso sfuggita – come ha sottolineato nei suoi lavori Lawrence Klein – l'attenzione che Shaftesbury dedica al legame tra forme politiche, cultura e *manners*¹. Sussiste, invece, un nesso molto forte tra l'emergere dell'ideale della *politeness* shaftesburiana e le trasformazioni della *polity*, oltre che dell'*economy*, avvenute in Inghilterra tra Sei e Settecento, in particolare in seguito alla seconda rivoluzione inglese, e alla stesura del *Bill of Rights* del 1689. Il consolidamento dello stato di diritto, ovvero delle regole della certezza del diritto e dell'uguaglianza di tutti i soggetti di fronte alla legge, se da una parte andò di pari passo con lo sviluppo delle attività commerciali ed economiche, dall'altra, soprattutto grazie al riconoscimento del diritto alla libertà di stampa e di espressione, portò in questo periodo ad una fioritura e ad una trasformazione della stampa periodica e alla nascita di nuovi spazi di

¹V. in particolare: L. E. Klein, *Shaftesbury and the Culture of Politeness. Moral Discourse and the Early Eighteenth-century England*, Cambridge University Press, Cambridge 1994 e L. E. Klein, *Introduction*, in Shaftesbury, *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, pp. vii-xxxv.

socialità, incarnati in modo esemplare da quel luogo inedito d'incontro e discussione che furono le *coffe-houses*².

Luoghi urbani come le *coffee-houses*, i *clubs*, i teatri, i salotti, i musei e i giardini misero a disposizione una scena in cui era possibile una rappresentazione di sé giocata secondo regole diverse da quelle proprie della corte e del mercato, uno spazio che richiedeva un linguaggio nuovo, nuovi strumenti espressivi³. Attore di questi giochi di società era il *gentleman*, per il quale le parole 'commercio' e 'credito' avevano una ricchezza semantica oggi perduta. Il 'commercio' non era solo l'attività economica di scambio interessato, ma più in generale la relazione, lo scambio intellettuale e la conversazione; e il credito era ancora in senso lato la 'credibilità'. I sodalizi conviviali, le *coffee-houses* vennero a costituire in questo periodo – come sottolinea Habermas in *Storia e critica dell'opinione pubblica* – le istituzioni di una 'primitiva sfera pubblica'. Al loro interno vide la luce un tipo di conversare che, attraverso le norme del 'tatto', proprie delle relazioni tra eguali (nel senso di persone che decidono di rapportarsi tra loro astraendo da considerazioni di status), aspirava al carattere dell'imparzialità, dell'universalità e della generalità⁴.

Politeness e cortesia

La tendenza – presente in una parte della letteratura sociologica – a cogliere la continuità tra i galatei per i cortigiani, che cominciano a vedere la luce col Rinascimento, e le regole delle buone maniere della nascente società borghese non contribuisce a mettere in rilievo la specificità e la novità dell'ideale della *politeness*. Se prendiamo in considerazione i fondamentali lavori di Elias sul processo di civilizzazione, ciò che l'autore sembra voler mettere in luce è come le regole delle buone maniere delle corti, che originariamente si prestavano a regolare e a rendere calcolabili i rapporti competitivi tra cortigiani, abbiano costituito successivamente il modello delle relazioni di mercato all'interno della società capitalistica⁵. La lettura di Elias, in questo non distaccandosi troppo dalle

²Ricorda Habermas: "Verso la metà del XVII secolo, dopo che non solo il tè [...] ma anche la cioccolata e il caffè erano diventati bevanda abituale almeno tra gli stati benestanti della popolazione, il cocchiere di un mercante levantino aprì il primo caffè. Nel primo decennio del XVIII secolo ce ne sono già a Londra oltre 3000, ognuno con un'intima cerchia di clienti assidui. Come nella cerchia della nuova generazione di scrittori Dryden polemizzava da Will's sugli *ancients and the moderns*, e Addison e Steele, qualche tempo dopo tenevano da Button's il loro *little senate*, così Marvell e Pays si riunivano al *Rotaclub* con Harrington che in quella sede esponeva le idee repubblicane del suo *Oceana*", J. Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Hermann Luchterhand, Neuwied 1962, trad. it *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Laterza, Bari 1988, p. 47.

³Cfr. L. E Klein, *Shaftesbury and the Culture of Politeness*, cit., pp. 36-41.

⁴Cfr. J. Habermas, *op. cit.*

⁵Cfr. N. Elias, *Über den Prozess der Zivilisation*. I. *Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes*; II. *Wandlungen der Gesellschaft. Entwurf zu einer Theorie der Zivilisation*,

tracce elaborate da Tönnies, tende a sovrapporre 'salotto' e 'mercato'. La regola suprema della 'moralità convenzionale', sviluppatasi nel passaggio dalla *Gemeinschaft* alla *Gesellschaft*, è per Tönnies la cortesia: "essa consiste in uno scambio di parole e compiacenze nel quale ognuno sembra essere a disposizione degli altri come loro pari, ma nel quale in realtà ognuno pensa a se stesso ed è preoccupato di affermare la sua importanza e i suoi vantaggi in contrasto con tutti gli altri"⁶. In altre parole, il passaggio dalla *Gemeinschaft* alla *Gesellschaft* fa scomparire ogni possibilità di forme d'interazione sociale che non siano fondate sull'interesse, o meglio fa apparire ogni forma di relazione che prescinde dall'utile individuale come una forma residuale.

Se, tuttavia, si sceglie di mettere in evidenza le discontinuità, piuttosto che le continuità, tra i galatei dei cortigiani e l'ideale settecentesco della *politeness* possiamo vedere qualcosa che non si riesce a cogliere con gli occhiali della contrapposizione tra *Gemeinschaft* e *Gesellschaft*: lo scardinamento delle vecchie forme comunitarie, non porta solo all'emergere delle relazioni fondate sull'interesse, ma anche al sorgere di quella che potremmo definire 'relazione pura', una relazione totalmente liberata da urgenze pratiche e democratizzata⁷. Del resto, scegliere questa strada – suggerita da Silver – significa anche prendere sul serio le ragioni per cui nella letteratura dell'epoca le forme di interazione fondate sul tatto, sulla *politeness*, vengono contrapposte polemicamente alle relazioni esistenti all'interno delle corti; significa, in altre parole, prendere sul serio i mutamenti delle regole del gioco imposte da una relazione tra eguali.

Nell'*Emilio*, Rousseau scriveva:

Il solo vincolo delle mie società sarebbe l'azione mutua, la conformità dei gusti, la convenienza dei caratteri. Mi ci abbandonerei come uomo non come ricco; non tollererei mai che il loro incanto fosse avvelenato dall'interesse... vorrei avere intorno a me una società e non una corte, degli amici e non dei protetti. ... L'indipendenza e l'eguaglianza lascerebbero ai miei legami tutto il candore della benevolenza; e ove il dovere e l'interesse non vi entrassero per niente, il piacere e l'amicizia farebbero soli la legge⁸.

L'ideale che Rousseau descrive in questa pagina trova nell'opera di Shaftesbury una filosofia e una morale per una società (maschile) di eguali, che,

Surkamp, Frankfurt 1969-1980, trad. it. *Il processo di civilizzazione*, Il Mulino, Bologna 1988.

⁶F. Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft* (1887), trad. it. *Comunità e società*, Ed. Comunità, Milano 1963, p. 96.

⁷ Riprendo questa tesi da A. Silver, "Two different Sort of Commerce". *Friendship and Strangership in Civil Society*, in J. Weintraub e K. Kumar (a cura di), *Public and Private in Thought and Practice*, The University of Chicago Press, Chicago-London 1997, pp. 1-42. Silver non prende in considerazione Shaftesbury, ma il suo stimolante lavoro è stato per me fondamentale. Esso ha richiamato, tra l'altro, la mia attenzione sul passo di Tönnies citato sopra, e su quelli di Rousseau e Hume che seguono.

⁸J.-J. Rousseau, *Emile* (1762), trad. it. *Emilio*, Sansoni, Firenze 1972, p. 606.

grazie al dominio impersonale della legge e alle prospettive liberalizzanti del commercio, scopre uno spazio, indisponibile nelle società d'*ancien régime*, per relazioni non-strumentali, gratuite, sottratte a quelle regole del calcolo e dell'utilità su cui si fondava l'etichetta delle corti, e non basate sulla necessità o sulla paura, come nella relazione tra despota e schiavo – uno dei luoghi letterari più diffusi nella cultura settecentesca⁹.

L'ambito privilegiato di queste relazioni sociali è quello dell'amicizia (*friendship*), un termine che – come quelli di commercio e credito – dovrebbe, forse, essere ampliato nel suo spettro semantico rispetto al significato che ha assunto oggi: l'amicizia non è infatti qui intesa come luogo in cui si soddisfano esigenze di tipo soprattutto emotivo, ma piuttosto quale dimensione in cui si riproduce il *sensus communis*, che Shaftesbury – come vedremo meglio tra breve – traduce con partecipazione comunicativa a qualcosa che è condivisibile e, in quanto tale, può essere assunto a bene generale.

L'amicizia e le regole della conversazione tra eguali

Una chiave di accesso all'analisi dei testi shaftesburiani può essere fornita dalla distinzione che troviamo in Hume tra due diverse forme di "commercio", inteso qui nel senso ampio indicato sopra: "il commercio interessato e quello disinteressato"¹⁰. Il tratto distintivo del commercio interessato, scrive Hume, è la promessa, paradigmatica delle relazioni contrattuali sul mercato. La filosofia morale di Shaftesbury – contro l'individualismo egoistico hobbesiano e la tendenza in esso presente a ridurre tutte le relazioni sociali a relazioni fondate su una razionalità strumentale – riscopre in contrapposizione alle dottrine contrattualistiche il mondo dei sentimenti morali, un mondo di affetti naturali che sorreggono *motu proprio* la socialità¹¹.

È ridicolo – afferma Shaftesbury – dire che l'uomo è obbligato ad agire socievolmente e onestamente in uno stato costituito, e non in quello che è comunemente denominato stato di natura. [...] ciò che poteva rendere obbligatoria la promessa nello stato di natura, deve parimenti rendere nostro reale e naturale obbligo ogni atto di umanità. [...] L'unione civile, o confederazione, non avrebbe potuto creare il giusto e l'ingiusto se essi non fossero esistiti prima. Chi, prima del contratto, si stimava libero di compiere qualsiasi delitto, desidererà recedere liberamente dal contratto quando gli tornerà comodo. Chi è

⁹Sulla contrapposizione tra l'ideale della *politeness* e l'ideale della vita di corte in Shaftesbury, cfr. L. E. Klein, *Shaftesbury and the Culture of Politeness*, cit., in particolare, pp. 150-151.

¹⁰D. Hume, *Treatise of Human Nature* (1739), trad. it. *Trattato sulla natura umana*, Laterza, Bari 1982, vol. II, p. 533.

¹¹Sulla contrapposizione tra il modello ottimistico shaftesburiano e quello hobbesiano, cfr. A. Zanini, *Genesis imperfetta. Il governo delle passioni in Adam Smith*, Giappichelli, Torino 1995, pp. 55-57.

canaglia in natura ha tutte le ragioni per essere tale anche nello stato civile e può sottrarsi alla propria funzione politica ogni volta che gli se ne presenti l'occasione¹².

Ciò che rende l'uomo virtuoso è un obbligo che prescinde dalla legge e dall'esistenza di premi e punizioni divine. La moralità ha il proprio fondamento negli affetti, nei sentimenti: una persona è buona qualora buoni siano i suoi sentimenti. Il naturalismo morale shaftesburiano e l'inno estetizzante che esso rivolge all'ordine teleologicamente ordinato della natura, in cui bellezza, armonia e proporzione coincidono, appaiono oggi difficilmente giustificabili. Ciò che rimane interessante, tuttavia, è l'idea che le affezioni (*affections*) naturali dell'uomo richiedano una sorta di "educazione sentimentale". Se buone sono quelle affezioni che rispondono alle esigenze di fioritura della specie umana, per essere virtuosi bisogna saper riconoscere, valutare e distinguere gli affetti. La dimensione della moralità richiede agenti morali riflessivi, agenti il cui senso morale naturale sia stato coltivato. Esso si sviluppa, infatti, secondo Shaftesbury, solo attraverso un'educazione liberale la cui essenza è la pratica discorsiva. È mediante la libera conversazione che le asperità e le spigolosità individuali vengono limate e smussate:

La gentilezza (*politeness*) – scrive Shaftesbury – è un effetto della libertà. Ci si ingentilisce gli uni con gli altri, smussando gli angoli e levigando i lati ruvidi con una specie di amichevole strofinio (*amicable collision*). Impedire questo significa far arrugginire gli intelletti degli uomini. È un distruggere la gentilezza (*civility*), la buona educazione, la carità medesima, con il pretesto di conservarle¹³.

La "collisione amichevole", che ha luogo in una conversazione tra eguali, ha un carattere agonale: "una libera discussione – si legge ancora in *Characteristics* – è una lotta corpo a corpo (*a close fight*)"¹⁴. Mediante questo scontro-confronto la mente è addestrata e temprata al ragionamento.

L'educazione del senso morale, dunque, presuppone in Shaftesbury, una società in cui si diano specifiche forme di relazione e di comunicazione. Laddove come nelle corti prevale l'adulazione, il discorso obliquo e insincero, la ragione è frustrata, l'individualità costretta a nascondersi dietro una maschera. In questo caso le forme sovrastano e sostituiscono il contenuto. Nel tentativo di

¹²Shaftesbury, *Sensus communis*, in Shaftesbury, *Characteristics*, cit., p. 51, trad. it. Shaftesbury, *Sensus communis*, in Shaftesbury, *Saggi Morali*, P. Casini (a cura di), Laterza, Bari 1962, p. 69

¹³Ivi, p. 34, trad. it. cit., p. 42. Qui, come nelle citazioni che seguono tratte dalla traduzione italiana, ho aggiunto tra parentesi il riferimento ai termini inglesi ogni qualvolta mi è sembrato che fossero presenti sfumature perse dalla restituzione degli stessi in lingua italiana.

¹⁴Ivi, p. 31, trad. it. cit., p. 45.

neutralizzare qualsiasi manifestazione di conflittualità esse impediscono che possa emergere alcuna sostanza argomentativa.

In uno scritto di Charles Saint-Evremond, dal titolo *Sur l'amitié* del 1689, si legge:

I cortigiani la cui condotta è sempre governata dall'interesse sanno come compiacere, e la loro prudenza fa loro evitare qualsiasi cosa possa scioccare e dispiacere. Colui che ama veramente il proprio padrone non ascolta il proprio cuore¹⁵.

La conversazione tra diseguali ha nella forma della cortesia un mezzo per evitare il conflitto, per confermare e vedere confermate le relazioni di potere esistenti. Le relazioni tra diseguali possono essere governate solo dalla paura, dalla necessità o dall'interesse. In un rapporto tra diseguali non può darsi confronto reale, o corpo a corpo – come direbbe Shaftesbury –, non può sussistere sincerità, né senso comune, né vera società, né individualità. Lo spirito civico e la morale non possono nascere in uno stato dispotico.

Lo spirito civico (*public spirit*) – scrive Shaftesbury – può nascere soltanto da un sentimento sociale o senso di partecipazione al genere umano. Ora, nessuno è tanto lungi dal condividere tale comune affetto, quanto coloro che non riconoscono eguali, né si considerano soggetti a legge alcuna di fraternità o comunanza. Così moralità e buon governo vanno insieme. Non v'è reale amor di patria (*real love of virtue*), senza cognizione del bene pubblico. E non può esservi pubblico bene (*public*), laddove regna il potere assoluto¹⁶.

Giovenale – ricorda Shaftesbury in *Sensus Communis* – descrive la vita di corte come lontana e anzi addirittura come l'esatto opposto rispetto ai criteri della "*politeness*" e del "*good sense*". Né senso comune, né vera società, né vero amor di patria possono nascere dal rapporto tra schiavo e padrone. Come per Rousseau e Saint-Evremond, anche per Shaftesbury, tra diseguali può darsi solo senso del "bene privato". Perché? Cos'è il *common sense* o *sensus communis*? Shaftesbury traduce il latino *sensus communis*, riconducendolo al significato della parola greca *koinemosune*, come "senso del bene pubblico, del comune interesse, amore della comunità o società, affetto naturale, umanità, gentilezza, ovvero quel senso di civiltà (*civility*) che nasce dalla giusta considerazione dei diritti comuni all'umanità e dell'eguaglianza naturale che sussiste tra coloro che

¹⁵C. de Saint-Evremond, *Sur l'amitié* (1689), in C. de Saint-Evremond, *Oeuvres en prose*, R. Ternois (a cura di), Librairie Marcel Didier, Paris 1966, pp. 308-9, cit. in A. Silver, *op. cit.*, p. 64 (la citazione è stata parzialmente tagliata).

¹⁶Shaftesbury, *Sensus Communis*, cit., p. 51, trad. it. cit., p. 67.

appartengono alla stessa specie”¹⁷. Il *sensus communis* shaftesburiano, dunque, esprime un’aspirazione universalistica e appare come la chiave per un rapporto simpatetico con l’altro fondato sul riconoscimento dell’eguale umanità. Nel progetto shaftesburiano di riproduzione del *sensus communis*, di quel *sensus communis* che Shaftesbury, come Vico¹⁸, vede dimenticato e rimosso dalla speculazione filosofico-accademica, un ruolo fondamentale ha la rivalutazione della filosofia come pratica, un ideale che attinge – come vedremo – al modello del Socrate di Senofonte¹⁹.

La funzione pratica della filosofia: il ritorno al Socrate di Senofonte

La critica shaftesburiana alla società di corte investe anche un certo modo di concepire la cultura e, più in particolare, la filosofia. L’opera di Shaftesbury ha un dichiarato intento polemico verso il mondo dei chierici e degli accademici. Il sermone e la lezione accademica sono modelli espressivi rifiutati per il loro carattere pedante, astratto, bigotto e sistematico. Lo stile del pulpito e della conferenza è per Shaftesbury emblematico di un modello negativo di ‘autorità’, che si sostiene su differenze di potere e tende a ribadirle, a legittimarne l’esistenza. Lo stile del sermone e della lezione accademica impone ai soggetti un atteggiamento passivo e meramente ricettivo, non critico. Il destinatario dei consigli o della sapienza impartita dagli autori di trattati o sermoni è costantemente posto nella posizione di ascoltatore, di soggetto eteronomo, incapace di darsi regole proprie. Come emerge dalla riflessione sul *giving advice* in *Soliloquy*, la sfida per Shaftesbury era creare una forma di comunicazione che fosse in grado di incoraggiare e far emergere l’autonomia dei soggetti, al fine di creare attori capaci di agire moralmente, di divenire autori della propria vita²⁰.

¹⁷Ivi, p. 50, trad. it. cit, p. 66.

¹⁸Shaftesbury – come Vico – fa parte di quella tradizione umanistica che in epoca moderna si è opposta al metodologismo cartesiano e hobbesiano e alla riduzione della filosofia a scienza. Shaftesbury – anche in questo vicino alla prospettiva vichiana – ha rivendicato l’autonomia delle scienze sociali rispetto alle scienze naturali, e, ritornando agli antichi, ha riproposto alla riflessione dei moderni il valore del *sensus communis*. Come Vico, Shaftesbury non crede che il metodo delle scienze naturali sia valido anche nell’ambito morale, non crede ad una morale *more geometrico demonstrata*, prendendo in questo senso le distanze sia da Hobbes che dal progetto che Locke stesso aveva abbozzato nel *Saggio sull’intelletto umano*. Le scienze dell’uomo hanno per Shaftesbury molto più a che fare con quella che Vico definiva l’arte del decoro, e che in Shaftesbury diviene l’arte della *politeness*. Sulla vicinanza tra la posizione di Vico e quella di Shaftesbury, v. H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode* (1960), trad. it. *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 1990 (1983), pp. 42-53.

¹⁹Klein ricorda che Shaftesbury aveva iniziato a scrivere un progetto, mai terminato, che doveva essere una “storia socratica”, una serie di traduzioni dalle principali fonti della vita di Socrate, accompagnate da spiegazioni e introduzioni. Di questo progetto rimangono tracce consistenti in un taccuino di appunti, il cui contenuto è puntualmente analizzato in L. E. Klein, *Shaftesbury and the Culture of Politeness*, cit., pp. 107-111.

²⁰Questo punto è ben rilevato da L. Klein, *Introduction*, cit., p. XIV.

Un mondo senza monarchi, senza corti e libero dal dominio delle gerarchie ecclesiastiche, richiedeva l'invenzione di nuove norme di condotta che rendessero possibile libertà e ordine nella nascente società civile. Da questo punto di vista, si potrebbe considerare la filosofia di Shaftesbury come una pedagogia per la formazione di soggettività politiche adatte ad una società fondata sul dominio impersonale della legge.

La filosofia non è per Shaftesbury una disciplina per specialisti, ma una pratica, con potenzialità terapeutiche:

Se la filosofia – scrive –, come noi la intendiamo, è lo studio della felicità, non deve ciascuno in un modo o in un altro, destramente o goffamente filosofare?²¹.

Per recuperare questa dimensione della filosofia era, tuttavia, necessario riportarla tra gli uomini. Nel dialogo *The Moralists*, Filocle si lamenta con Palemone, perché “la filosofia non è più attiva tra gli uomini [...] l’abbiamo murata, povera signora, – osserva Filocle – nelle università e nelle celle dei conventi e l’abbiamo costretta ad un lavoro servile come quello di coloro che lavorano nelle miniere”²². Riscoprire la funzione pratica della filosofia significa per Shaftesbury recuperare la lezione degli antichi, e in particolare la lezione socratica. In linea con una lunga tradizione filosofica, destinata a sopravvivere almeno fino a John Stuart Mill, iniziata con le *Tuscolanae Disputationes* di Cicerone e proseguita da Bacone, Shaftesbury legge il Socrate storico alla maniera di Senofonte piuttosto che a quella di Platone. Socrate è, per Shaftesbury, come per Cicerone, colui che ha fatto discendere la filosofia dalle astrattezze della metafisica giù sulla terra, ricongiungendo teoria e prassi, azione e filosofia, filosofia ed educazione²³.

A questa visione mondana della filosofia era strettamente legata la scelta di uno stile dialogico, che Shaftesbury riprende come modello ideale e tenta persino di imitare nel dialogo intitolato *The Moralists*. Il valore del dialogo è insieme cognitivo e morale: attraverso lo scontro e il confronto, il dubbio e la domanda, è possibile acquisire un grado di conoscenza più certo di quello raggiungibile mediante un ragionamento monologico; ma il dialogo, quando diviene una forma interiorizzata di comunicazione, è anche lo strumento che consente all’io di entrare in contatto con se stesso, di costituirsi a centro di imputazione di responsabilità, e quindi di divenire soggetto morale.

²¹Shaftesbury, *The Moralists, a Philosophical Rhapsody*, in Shaftesbury, *Characteristics*, cit., p. 336, trad. it. Shaftesbury, *I moralisti*, in Shaftesbury, *Saggi morali*, cit., p. 348.

²²Ivi p. 232, trad. it. cit., p. 202, la traduzione è stata leggermente modificata.

²³Cfr. L. E. Klein, *Shaftesbury and the Culture of Politeness*, cit., pp. 42-47.

Scetticismo e ironia

Elementi fondamentali dell'arte del dialogo, condotto secondo le regole della *politeness*, sono lo *wit* (la presenza di spirito) e lo *humour*. Allo stesso modo degli antichi Shaftesbury – come sottolinea Gadamer – “include nella *humanitas* il contegno dell'uomo che capisce lo scherzo e scherza”²⁴. La presenza dell'ironia nel dialogo, d'altra parte, può essere considerata il segno tangibile di un rapporto tra persone che si confrontano riconoscendosi quali eguali. L'ironista – osserva Jankélévitch – deve necessariamente porsi allo stesso livello del proprio partner, in quanto presuppone che egli sia in grado di capire.

L'ironia (quella almeno che non è sprezzante canzonatura o derisione oscurantista) – scrive ancora Jankélévitch – stimola l'intellezione; risveglia nell'altro un'eco fraterna, comprensiva, intelligente. [...] L'ironia è un appello [...] che ci esorta: completate, correggete, giudicate da voi! [...] Di conseguenza intesse fra i due partner della correlazione pseudologica una sorta di complicità o di consenso clandestino, fatto di stima reciproca [...]. L'ironizzato, grazie all'ironia, è promosso al rango di ironista. [...] Al contrario del rapporto dispotico o non reciproco tra superiore e inferiore, che implica gerarchia sospettosa, diffidenza e dipendenza, ecco l'affratellamento simposiaco; non esiste ironia nel gran serraglio di Costantinopoli dove vi sono congiure, servitori muti e trappole [...]²⁵.

Lo stile ironico, presupponendo un contesto di senso condiviso, non è in contraddizione con l'appartenenza o il senso comune – come vorrebbe Rorty²⁶ –, ma con la subordinazione. L'ironia propone, inoltre, un modello d'appartenenza particolare in quanto necessita della dimensione della distanza. Nella comunicazione ironica l'io ha il vantaggio di non esaurirsi mai nella relazione, in quanto l'ironia gioca al rimando, alle rivelazioni parziali. All'ironista non è richiesta la trasparenza e la confessione, al contrario la ricchezza dell'ironia sta proprio nel lasciare intuire ciò che non viene mai completamente detto.

L'ironia shaftesburiana è la veste stilistica di un approccio scettico, lontano dalle derive dello scetticismo assoluto pirroniano. Lo scetticismo shaftesburiano è incline piuttosto verso un atteggiamento pragmatico, che anticipa per molti aspetti quella che sarà la posizione di Hume. Troviamo un interessante esempio

²⁴H. G. Gadamer, *op. cit.*, p. 48.

²⁵V. Jankélévitch, *L'ironie*, Flammarion, Paris 1964, trad. it. *L'ironia*, Fernando Canepa (a cura di), Il Melangolo, Genova 1987 pp. 60-61.

²⁶Cfr. R. Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge University Press, Cambridge, Mass. 1989, trad. it. *La filosofia dopo la filosofia. Contingenza, ironia e solidarietà*, prefazione di A. Gargani, Laterza, Bari 1989.

di questo approdo nella posizione che Shaftesbury assume nelle dispute relative alla questione dell'identità. Di fronte alla scelta cartesiana di fondare l'esistenza dell'io sul *cogito*, il famoso "*cogito, ergo sum*", Shaftesbury dapprima ricorda una posizione, assimilabile a quella lockiana, che lega l'identità alla coscienza e alla memoria, quindi, dopo aver osservato che neppure questa è una strada sicura, perché la memoria può essere fallace, conclude che, per parte sua, egli decide di astenersi da simili discussioni. Vi è un punto in cui lo scetticismo è costretto ad arrestarsi e rispetto al quale la logica non conta, ma vale la fiducia. Di fronte alle conseguenze paradossali dello scetticismo assoluto, Shaftesbury ritiene che possa rimanere un'unica scelta, che riassume con le parole: "I take my being upon trust".

Intanto – osserva nelle *Miscellaneous Reflections* – queste speculazioni di mirabile sottigliezza non frappongono alcun impedimento, ostacolo o inciampo all'agire. Argomentazioni e discussioni seguitano. Si danno norme della condotta. Si impongono e si accettano regole e misure. Né ci si fa scrupolo di agire risolutamente in base alla semplice supposizione della nostra esistenza, come se l'avessimo effettivamente dimostrata mille volte con piena soddisfazione dei nostri avversari metafisici e pirronisti²⁷.

Carattere e legislazione del sé

Il dialogo – come abbiamo visto – è per Shaftesbury non solo un modello di relazione con l'altro, ma anche del processo di autocoscienza. Sembra sussistere tra questi due momenti una circolarità virtuosa: il conversare, il confrontarsi con l'altro, favorisce la presa di distanza da se stessi e quindi il processo di sdoppiamento del *self*; d'altra parte un dialogo riuscito presuppone attori che siano in grado di esercitare quell'autocontrollo che nasce solo dal confronto interiore, ovvero dal soliloquio. Il colloquio interiore è uno sdoppiamento dell'io, una capacità di vedere se stessi come in uno specchio. Dapprima è il vedersi rispecchiati nelle parole dell'altro a dare ad ognuno la possibilità di riconoscere se stesso, di vedersi come attraverso un *vocal-looking glass*, di valutare la propria condotta mediante l'approvazione o la disapprovazione dell'altro; ma, quando il criterio di ciò che in sé è approvabile o disapprovabile è interiorizzato, mediante lo sdoppiamento stesso dell'io, allora è come se ognuno portasse sempre con sé un *pocket-mirror*, uno specchio tascabile²⁸. Adam Smith scriverà nella *Teoria dei sentimenti morali*:

²⁷Shaftesbury, *Miscellaneous Reflections*, in Shaftesbury, *Characteristics*, cit., p. 421, trad. it. Shaftesbury, *Riflessioni miscellanee*, in Shaftesbury, *Saggi morali*, cit., p. 408.

²⁸Le espressioni *vocal-looking glass* e *pocket mirror* sono utilizzate da Shaftesbury in *Soliloquy, or Advice to an Author*.

... ci sforziamo per quanto possibile di vedere noi stessi alla stessa distanza da cui gli altri ci possono guardare e con gli stessi occhi. ... Supponiamo di essere spettatori del nostro comportamento e ci sforziamo di immaginare, in questa prospettiva, quali effetti quel comportamento produrrebbe su di noi. Questo è l'unico specchio nel quale possiamo, in qualche misura, controllare con gli occhi degli altri l'appropriatezza della nostra condotta²⁹.

Il celebre monito delfico: "Conosci te stesso", viene interpretato da Shaftesbury come equivalente al suggerimento "dividi te stesso", "sii due". È attraverso il "soliloquio", il colloquio interiore, che il soggetto, dopo essere stato spettatore e attore di se stesso, esprime un giudizio, ovvero diviene autore, e quindi responsabile, delle proprie scelte e delle proprie azioni. Shaftesbury interiorizza così la normatività morale interiorizzando l'autorità³⁰. Locke aveva anticipato nel *Saggio sull'intelletto umano* questa concezione del soggetto morale, attribuendo alla coscienza un carattere forense, presentando *in nuce* quella metafora del "tribunale interiore" della coscienza che verrà poi ripresa da Kant.

Soggetto morale autonomo è per Shaftesbury colui che è capace di autogoverno, ovvero di darsi proprie leggi, di stabilire una repubblica e un'economia interiori.

Comincia, dunque, – scrive Shaftesbury in alcune note intitolate *Self* – come legislatore di te stesso (*legislator to thyself*), stabilisci quell'economia o repubblica interiore (*economy or commonwealth within*), secondo quelle leggi che sai essere giuste, e giura di non trasgredire mai ciò che hai così solennemente decretato e scelto per te stesso. *Taxon tiva ede charakter sauto* [Comincia col prescriverti un carattere, Epitteto, *Enchiridion*, c. xxxiii, § 1]³¹.

Colui che non è capace di darsi leggi proprie è guidato dall'esterno. Chi non è in grado di assumere quella distanza dai desideri e dalle passioni necessaria per riconoscere ciò che è bene per lui, secondo Shaftesbury, non è libero, ma costretto all'eteronomia. L'agente razionale deve avere un principio interiore di governo, quello che gli stoici chiamavano *hegemonikon*. Il colloquio interiore è una tecnica di controllo delle passioni e dell'immaginazione:

²⁹A. Smith, *The Theory of Moral Sentiments* (1759), trad. it. *Teoria dei sentimenti morali*, A. Zanini (a cura di), Istituto dell'enciclopedia italiana fondata da Giovanni Treccani, Roma 1991, p. 152.

³⁰Cfr. S. Darwall, *The British Moralists and the Internal 'Ought', 1640-1740*, Cambridge University Press, Cambridge 1995

³¹Shaftesbury, *Self*, in Shaftesbury, *The Life, Unpublished Letters, and Philosophical Regimen of Anthony, earl of Shaftesbury*, B. Rand (a cura di) Thoemmes Press, Routledge 1992, p. 116, trad. it. mia.

Non c'è nulla di più utile – scrive Shaftesbury – nel controllo delle visioni, o che aiuti a combattere con un più vigore le immaginazioni, che avere una qualche attitudine a metterle in parole, a spiegarle, per così dire, viva voce, e non silenziosamente o mormorando, non con un soffio di voce e un'insinuazione indiretta, imperfettamente, indistintamente, e confusamente, come accade di solito³².

Questo controllo dell'immaginazione consente, secondo Shaftesbury, il raggiungimento di un obiettivo di non poco conto: quello di sapere dove trovare se stessi, di essere sicuri delle proprie opinioni e inclinazioni, di avere la garanzia di essere “la stessa persona oggi come ieri e domani come oggi”³³. Conoscere se stessi e riuscire a mantenere coerenza nel tempo, ovvero a seguire le regole che ci si è dati, è quanto Shaftesbury intende con avere “carattere”. La *politeness*, come il *decorum* ciceroniano, è infatti la manifestazione esteriore di quell'onestà che è data dalla coerenza rispetto al proprio carattere di individuo razionale, ovvero dalla fedeltà che la persona manifesta nel proprio comportamento rispetto alla propria natura individuale³⁴.

Vale la pena, soffermarsi qui sul termine ‘carattere’. Si tratta infatti di una parola ricca di evocazioni nella cultura inglese sei-settecentesca, una cultura che tra il 1725 e il 1760 vedrà un vero e proprio ritorno a Teofrasto e un tentativo di rinnovare la pratica della collezione dei caratteri intesi come tipi morali³⁵. Etimologicamente il termine carattere può farsi derivare dal greco *charasso* o *charatto*, che significa imprimere. Con *charakter* si indicava originariamente tanto il marchio impresso sulla moneta per attestarne il valore pubblico, quanto più in generale il carattere tipografico. Nel discorso sei-settecentesco entrambi questi due contesti semantici, richiamati dal termine greco, sono utilizzati in chiave metaforica per parlare del carattere individuale.

Locke – si ricorderà – definisce la conoscenza come il modo attraverso il quale le idee vengono stampate nella mente che originariamente è “white paper, void of all characters, without any ideas”. Se Locke gioca con la metafora della mente quale testo stampato, Shaftesbury, a sua volta, descrive il processo conoscitivo alludendo all'altro possibile spostamento semantico consentito dal termine greco ‘carattere’, quello del marchio impresso sulla moneta:

Così lotto con la fantasia e l'opinione – scrive –, e cerco la Zecca e la fonderia dell'immaginazione. Perché lì gli appetiti e i desideri sono fabbricati; da lì derivano il loro

³²Shaftesbury, *Fancies or Appearancies*, in *op. cit.*, p. 166, trad. it. mia.

³³Shaftesbury, *Soliloquy*, cit., p. 84, trad. it. mia.

³⁴Sul *decorum* ciceroniano come manifestazione dell'*honestum*, cfr. M. T. Cicerone, *De officiis* (44 a. C.), trad. it. *Dei doveri*, E. Narducci (a cura di), Biblioteca Universale Rizzoli, Roma 1987, p. 161.

³⁵Cfr. D. S. Lynch, *The Economy of Characters. Novels, Market, Culture and the Business of Inner Meaning*, The University of Chicago Press, Chicago-London 1998, p. 54.

valore e loro circolazione (*their privilege and currency*). Se posso interrompere lì la contraffazione e prevenire il conio di moneta falsa (*false coinage*), sono salvo³⁶.

È il modo in cui l'esperienza è elaborata dalla mente che mediante l'impressione di caratteri produce il 'carattere', come collezione coerente di idee. Il carattere non è una maschera ma è come un segno impresso sul viso, un segno che assicura leggibilità, nella misura in cui i suoi tratti sono chiari e distinti, tali da non poterlo confondere.

Samuel Person, un imitatore seicentesco di Teofrasto, in *An Anatomical Lecture of Man, or a Map of the Little World* (London 1664), sostiene che il carattere non ha solo la "*Signatura rerum, but also personarum, stamped on it*". Afferma cioè – spiega Lynch – che "i significati di cui è saturo il carattere sono ad un tempo generici e individuali"³⁷.

Utilizzando il termine carattere piuttosto che 'personaggio' gli inglesi si collocavano in un contesto semiologico³⁸: il carattere è un segno, che rimanda ad un'esigenza di comunicazione, di verosimiglianza. Il segno aspira, infatti, ad una correlazione stretta con ciò che è rappresentato. L'analogia tra il conio della moneta e il processo conoscitivo attraverso il quale si forma il carattere, quel carattere che deve essere – come ricordato sopra – "riconoscibile oggi come ieri e domani come oggi", suggerisce il bisogno di un ordine sociale identificabile, in cui sia centrale la fiducia. Il carattere-moneta-segno tipografico riconduce ad un ordine convenzionale, in cui anche altri possano riconoscersi, dotato di un certo grado di coerenza e fissità. La ripresa della concezione stoica del carattere in Shaftesbury e le imitazioni settecentesche dell'opera di Teofrasto segnalano l'esigenza di ristabilire una qualche certezza all'interno del discorso morale, recuperando un metodo retorico, fondato sulla ricerca di tipi morali, piuttosto che orientato verso l'approccio scompositivo delle scienze naturali. La collezione dei tipi morali, la delineazione dei caratteri morali, sembrava garantire ad un tempo, insieme alla complessità del mondo morale, generalità e individualità.

L'attore e l'ambivalenza della rappresentazione

Nelle pagine di *Characteristics* in cui troviamo accenni al teatro, Shaftesbury critica la tendenza contemporanea a trasformare il teatro in un luogo di mero intrattenimento e divertimento, a concepirlo in un modo non molto diverso dagli antichi circhi dei gladiatori. Ritornando agli antichi, Shaftesbury pensa ad un

³⁶Shaftesbury, *Soliloquy, or Advise to an Author*, cit., p. 143, trad. it. mia.

³⁷D. S. Lynch, *op. cit.*, p. 47.

³⁸Cfr. *ivi*, cap. I.

recupero del significato morale dell'esperienza teatrale, in cui lo spettatore, proprio grazie alla distanza rispetto a quanto accade sulla scena, può sperimentare le condizioni ideali per formulare un giudizio imparziale.

Tra teatralità e moralità non sembra sussistere ancora in Shaftesbury un'intrinseca tensione. Shaftesbury utilizza ancora talvolta la metafora dell'attore all'interno di un contesto stoico: ogni uomo ha una parte da giocare e la saggezza dell'attore è far propria la parte che gli è stata assegnata, mantenendo una fermezza e una coerenza interiore di fronte al susseguirsi degli eventi. "Felice è colui e soltanto colui che sa far fronte a tutto questo [al succedersi degli eventi e al mutare della fortuna]; che sa posare su questo il suo sguardo intrepidamente"³⁹

Il richiamo alla visione stoica dell'attore sembra, tuttavia, soprattutto un modo per placare le ansie prodotte dalla consapevolezza dell'abisso che si è ormai creato tra la confortante stabilità della morale tradizionale e le regole nuove imposte da una società in trasformazione, che suggeriva anche altre e più inquietanti prospettive. Di lì a breve le pagine mandevilliane, in polemica con l'ottimismo shafesburiano, avrebbero, in effetti, collocato le figure del teatro, dell'attore e dello spettatore decisamente al di fuori del terreno morale. Con Mandeville esse diventano le figure della finzione e dell'agire strategico imposto dalle pressioni della nuova società civile⁴⁰. Con Mandeville la distinzione tra tatto e cortesia, che nelle pagine precedenti ho cercato di restituire, si può dire entri totalmente in crisi.

Ma, la debolezza del progetto shafesburiano, l'improponibilità del suo modello morale al di fuori di una cerchia ristretta, doveva in qualche misura essere stata presente allo stesso autore di *Characteristics*. Basti pensare a quella sorta di distinzione tra – si potrebbe dire à la Rorty – "solidarietà pubblica" e "ironia privata" che Shaftesbury delinea allorché precisa che la libertà e l'ironia del club, "quella sorta di libertà che deve regnare tra gentiluomini amici che si conoscono benissimo tra loro", non può valere nel più ampio contesto sociale. E aggiunge:

Coloro che amano l'umanità rispettano e onorano le convenzioni sociali. [...] Usare un registro troppo alto per la gente comune, ridurla al silenzio, privarla del diritto di interloquire, significa infrangere l'armonia del dialogo collettivo. Ma per quel che riguarda le cerchie private e le compagnie ristrette, ove gli amici si riuniscono conoscendosi l'un l'altro con l'intento di esercitare l'ingegno e di esaminare liberamente

³⁹Shaftesbury, *Philosophical Regimen*, in Shaftesbury, *The Life, Unpublished Letters, and Philosophical Regimen of Anthony, earl of Shaftesbury*, cit., pp. 256-257, trad. mia.

⁴⁰Cfr. E. J. Hundert, *Sociability and self-love in the theater of moral sentiments: Mandeville to Adam Smith*, in S. Collini, R. Whatmore, B. Young (a cura di), *Economy, Polity and Society. British Intellectual History. 1750-1950*, Cambridge University Press, Cambridge 2000, pp. 31-47.

qualsiasi questione, mi pare che nessuno possa considerarsi offeso dall'ironia e dallo spirito, che sono il sale di simili conversazioni, le uniche cose che rallegrano la compagnia, liberandola dalle convenzioni del mondo e dal conformismo dogmatico delle scuole⁴¹.

In un'altra pagina ritorna, forse in modo ancor più significativo, la stessa inquietudine. Alla domanda: "Perché un uomo dovrebbe essere onesto anche al buio?", Shaftesbury risponde:

So che il volgo ha sovente bisogno che gli si agiti dinanzi agli occhi lo spauracchio della forca. Non credo tuttavia che uomini di liberale educazione o di comune probità abbiano bisogno di ricorrere a quest'immagine, per trattenersi dall'agire immoralmente⁴².

L'ambivalenza della rappresentazione e della relazione tra attore e spettatore, d'altra parte, mai è tanto assillante in Shaftesbury come quando affronta il problema del rapporto tra l'autore e il proprio pubblico⁴³. In un contesto in cui l'opera letteraria sembrava già trasformarsi in merce, destinata ad essere venduta in un mercato le cui dimensioni erano sensibilmente cresciute, l'autore di *Characteristics* ripetutamente contesta quegli autori che si lasciano plasmare dal pubblico: "In our days – scrive – the audience makes the poet, and the bookseller the author [...]"⁴⁴. Shaftesbury condanna l'egotismo dell'autore che si confessa, soddisfacendo il proprio narcisismo e al tempo stesso blandendo il narcisismo del pubblico. Nella lettera sull'entusiasmo, il destinatario, Lord***, è elogiato perché "la sublimità del ragionamento e quel vigore d'eloquio" che egli rivela in pubblico, non sono diversi da quelli che manifesta in privato. La coerenza della rappresentazione di sé, che si agisca o no di fronte al palcoscenico del mondo, non è però – aggiunge Shaftesbury – qualcosa cui può giungere "la comune umanità"⁴⁵.

La constatazione – mai così esplicita e consapevole come nelle pagine e nei disegni di *Characters and Caricature* (1743) di William Hogarth⁴⁶ – che solo una piccola deviazione segna il passaggio dal carattere alla caricatura fa toccare con mano la misura dell'incertezza prodotta dalla disgregazione del vecchio ordine morale. E, tuttavia, l'importanza di quello spazio di relazioni sociali tra

⁴¹Shaftesbury, *Sensus Communis*, cit., p. 36, trad. it. cit., pp. 48-49

⁴²Ivi, pp. 58-59; trad. it. cit., pp. 79-80.

⁴³Su questo tema si incentra la bella analisi dei testi shaftesburiani di Marshall, v.: D. Marshall, *The Figure of Theater. Shaftesbury, Defoe, Adam Smith and Gorge Eliot*, Columbia University Press, New York 1986, cap. I.

⁴⁴Shaftesbury, *Soliloquy*, cit, p. 118.

⁴⁵Shaftesbury, *A Letter concerning Entusiasmo*, in Shaftesbury, *Characteristics*, cit, pp. 6-7, trad. it. Shaftesbury, *Lettera sull'entusiasmo*, in Shaftesbury, *Saggi morali*, cit., p. 6.

⁴⁶Cfr. D.S. Lynch, *op. cit.*, pp. 61-70.

eguali, proprio delle élite e nato dalla disgregazione della società tradizionale, rimarrà a lungo presente nel discorso politico successivo. Basti pensare al Leopardi del *Discorso sullo stato presente dei costumi degli italiani*, il quale individua un elemento conservatore della morale, presente in paesi come l'Inghilterra, la Francia e la Germania, e assente in Italia, proprio nel principio di quella che definisce la "società stretta"⁴⁷. Le regole del "buon tuono", che governano queste forme societarie, costituiscono, per Leopardi, l'unico fondamento rimasto, con l'avvento della civiltà e il venir meno delle regole morali tradizionali, "di costumi sì pubblici che privati"⁴⁸. La "società stretta" non è – si legge nel *Discorso* – "la società generalmente presa, cioè il convitto degli uomini per provvedere socievolmente ai propri bisogni, e difendersi da' comuni danni e pericoli [...]"⁴⁹. Essa è vita di relazione pura, spinta dal puro bisogno di conversare, di comunicare, proprio di quelle classi che si sono liberate dalle necessità materiali. Una vita di relazione il cui valore consiste nello spingere l'uomo fuori da quella solitudine che costituisce "un danno e una perdita per il carattere morale dell'individuo". È nella "società stretta" che nascono quelle idee di dignità, considerazione e opinione pubblica che, pur riducendo in qualche misura l'etica all'etichetta, creano i costumi e il sentimento di rispetto dell'altro e quindi del bene comune. In Italia – osserva Leopardi –, dove le uniche forme di società conosciute sono le passeggiate e la chiesa, non esiste *bon ton*, né "convenienze di società (*bienséances*)"⁵⁰. L'ironia è sostituita dal cinismo, la ricerca dell'approvazione altrui dall'indifferenza, la conversazione da una "guerra sia di parole e di modi e sopra cose di niuna importanza"⁵¹. Tutto ciò a scapito dello stesso spirito nazionale:

Laddove – scrive Leopardi – presso l'altre nazioni la società e conversazione, rispettandovisi e anche pascendovisi per parte di tutti l'amor proprio di ciascheduno, è un mezzo efficacissimo d'amore scambievole sì nazionale che generalmente morale; in Italia per la contraria ragione, la società stessa così scarsa com'ella è, è un mezzo di odio e disunione [...]⁵²

⁴⁷Scrive Roberto Melchiori: "Della "società stretta" fanno quindi parte, da un punto di vista sociologico, tutti coloro che non sono costretti all'"opera meccanica delle proprie mani"", R. Melchiori, *Commento*, in G. Leopardi, *Discorso sopra lo stato presente dei costumi degli Italiani*, ed. diretta e introdotta da A. Rigoni, testo critico di M. Pondero, BUR, Milano 1998, n. 20, p. 91.

⁴⁸Cfr. G. Leopardi, *op. cit.*, pp. 54-55.

⁴⁹Ivi, pp. 50-51.

⁵⁰Ivi, pp. 55-57

⁵¹Ivi, p. 68.

⁵²Ivi, p. 69.

La “società stretta” e il “buon tuono” apparivano a Leopardi, come prima di lui a Shaftesbury, fonti di virtù civica, sebbene si trattasse ormai, evidentemente, di un ideale di virtù assai distante da quello proprio delle repubbliche antiche.