

Salvatore Amato

Appunti su aidōs e privacy

1. Il possibile e il pensabile

Foucault ci ha abituati a cercare gli snodi della storia del pensiero, a mettere in luce le deviazioni linguistiche, a sottolineare le trame nascoste della coscienza di sé. Il rapporto tra pubblico e privato è uno di questi snodi: quello di cui nessuna cultura ha mai potuto fare a meno e che ogni cultura ha disegnato a modo proprio. Le differenze sono più delle affinità e resta in comune solo l'esigenza di tracciare il limite dell'azione individuale, il sottile confine che separa il pensabile dal possibile¹ o, come preferiamo dire oggi, il confine della libertà. La libertà implica la scelta dei valori: quello che vale per il singolo, quello che vuole il singolo non è necessariamente quello che privilegia la collettività. Come direbbe Freud, «la coscienza morale, lungi dall'essere quel giudice inflessibile di cui parlano i moralisti, altro non è alle origini che "angoscia sociale"»². Ogni cultura ha il suo modo di avvertire, percepire ed esprimere questa angoscia e, quindi, di ridefinire e qualificare gli snodi cruciali con cui le diverse sensibilità determinano i valori a cui si ispirano i comportamenti e i linguaggi. In fondo non c'è una grande differenza con i meccanismi evolutivi delle specie biologiche. Per quanti valori possano emergere da una determinata cultura, altrettanti ne andranno perduti. Se restano tracce dei valori che il tempo è andato cancellando, sono nascoste in qualche assonanza morale o in qualche richiamo semantico come i geni dei dinosauri che si sono perpetuati negli uccelli, ma tra gli uni e gli altri non potrebbero esservi differenze più grandi.

L'accoppiata pubblico-privato esprime emblematicamente il modo assolutamente particolare con cui noi oggi avvertiamo il problema della libertà e discipliniamo i suoi confini. Cosa abbiamo conquistato rispetto al passato e cosa abbiamo perduto? Cosa rappresenta per noi la libertà? Rispetto a che cosa vogliamo essere liberi e quali vincoli invece accettiamo? O meglio dove si pone il vincolo? Nell'essere, nell'agire, nel fare, nel pensare? La libertà non è un'entità oggettiva e definita. È sempre libertà rispetto a qualcuno o a qualcosa o a noi stessi. E ogni sviluppo culturale, ogni tassello che si aggiunge alla costruzione dell'identità, libera e vincola. La religione, la morale, la filosofia, la politica...

1 M. Benasayag, G. Schmit, *L'epoca delle passioni tristi*, Feltrinelli, Milano 2013, p. 75.

2 S. Freud, *Considerazioni attuali sulla guerra e la morte*, in *Opere complete*, vol. VIII, Bollati Boringhieri, Torino 1976, p. 128.

quanto più sembrano liberare, e in effetti liberano da qualcosa (ad esempio dalla paura della morte, dalla paura dell'io, dalla paura dell'altro), tanto più sembrano vincolare e in effetti ci vincolano a qualcosa (ad esempio al senso di colpa, alla responsabilità, all'obbedienza). Ma il confine cambia da cultura a cultura, da religione a religione, da politica a politica. Ed è qui che pubblico e privato, possibile e pensabile, si intersecano e si confondono. Individuare qualcuna di queste intersezioni e confusioni può essere utile proprio per analizzare le tendenze del nostro tempo: chi siamo e dove andiamo.

È innegabile che il rapporto tra pubblico e privato abbia un ruolo centrale nella comprensione delle origini, delle articolazioni e della struttura dello Stato moderno³ e che, in questa costruzione dello Stato, il privato sia emerso quasi di riflesso, si sia manifestato “a contrario”, ricavando progressivamente uno spazio “proprio” a mano a mano che crescevano le rivendicazioni dei diritti fondamentali. Stato e diritti presuppongono il dualismo tra pubblico e privato e, insieme, ne sono l'effetto. La rivendicazione del diritto a più ampi spazi di libertà rompe la struttura dello Stato assoluto, ma riceve nel contempo proprio dall'assolutezza dello Stato un efficace strumento di organizzazione e attuazione. Pubblico e privato, sotto questo punto di vista, convergono nel segnare gli orizzonti dello Stato costituzionale di diritto in cui la definizione dell'individuo con i suoi diritti fondamentali si lega alla definizione dello Stato con la sua struttura e i suoi impegni inderogabili. Tuttavia pubblico e privato hanno una tradizione che affonda le proprie radici ben oltre lo Stato moderno e l'emergere della rivendicazione dei diritti. Una tradizione che risale al diritto romano che, a sua volta, aveva ripensato l'eredità del mondo greco. Quanto è rimasto dell'ispirazione originaria? E siamo ancora in grado di capire questa ispirazione?

Queste domande assumono un particolare rilievo ai nostri giorni, perché sta avvenendo un mutamento radicale dovuto al progressivo ampliamento e alla netta modificazione tanto dell'idea di privato quanto della sua funzione. Non per nulla abbiamo adottato una nuova parola, *privacy*, che mantiene ancora la sua assonanza con il latino, ma che è giunta a noi attraverso lo spesso filtro della cultura anglosassone quasi a rimarcare una netta soluzione di continuità rispetto al passato. In effetti, se consideriamo *privacy* una parola nuova è perché mette in luce come il privato non ci bastasse più in quanto tale, in quanto riflesso del pubblico, ma fosse necessario costruirlo come un mondo a parte, variegato e complesso, che connota così profondamente ogni aspetto e momento della nostra vita da divenire una sorta di essenza dell'individuo chiuso nella sua specificità, che solo così, solo in virtù della *privacy*, appare «non squadrabile nella propria dimensione oggettiva, ovvero non rappresentabile in se stesso; e, in questo senso, “privato ontologicamente”»⁴. La *privacy* diventa il presidio fondamentale dell'individualità, come il pubblico

3 Ad esempio N. Bobbio, *Pubblico/privato*, in *Enciclopedia Einaudi*, Einaudi, Torino 1980, vol. 11, p. 407.

4 V. Mathieu, *Privacy e dignità dell'uomo. Una teoria della persona*, Giappichelli, Torino 2004, p. 76.

appariva il presidio fondamentale dello Stato, ma l'una non si riflette nell'altro e segue percorsi suoi propri, acquisendo un'identità sempre più netta proprio quando l'altro, il pubblico, questa identità sembra perderla.

Il rafforzamento e consolidamento del privato avviene in un momento in cui il pubblico, per effetto dei cambiamenti imposti dalla globalizzazione, non ha più quei precisi connotati che gli avevano impresso un po' la cultura idealistica, l'hegeliiano "universale essente in sé", il "razionale in sé e per sé", e un po' il rigido centralismo amministrativo napoleonico. Il pubblico ormai si è frammentato nei tanti tasselli di aggregazione, nei tanti "per sé" che si impongono come "in sé", prodotti dal mercato, dalla finanza, dai mezzi di comunicazione di massa, dalla tecnologia, dagli organismi internazionali. Abbiamo una serie di entità transnazionali che, quale che sia la loro legittimazione, generano nuove fonti del diritto «che regolano interi ambiti della società fin dentro i più minuti aspetti del vivere quotidiano»⁵. Sono "pubblico" nei limiti in cui internet, WTO, *big data*, *big pharma*... interferiscono sul nostro "privato" e sfuggono al nostro controllo "privato", come e più dello Stato, anche se hanno ben poco a che vedere con lo Stato e anzi ne mettono in luce l'intrinseca debolezza.

2. *Res publica e respublica*

Il primo elemento di riflessione è proprio questo: stiamo compiendo un processo inverso rispetto a quello che abbiamo ereditato. Oggi aggiungiamo, tassello dopo tassello, qualcosa alla nostra *privacy*, mentre smontiamo, tassello dopo tassello, qualcosa della tradizionale connotazione del pubblico che ci deriva dalla visione idealistica e burocratica dello Stato moderno. Una visione che non possiamo trasferire in blocco alla cultura anglosassone da cui deriva la *privacy*, ma non possiamo neppure dimenticare che anche nella cultura anglosassone lo Stato, forse per motivi più pragmatici che ideali, ha acquisito non solo il monopolio della forza, ma anche dell'istruzione, dell'informazione, degli stili e delle condotte di vita: «preso l'avvio, si è assunto ogni specie di nuovi doveri. A questi doveri si devono peraltro accompagnare nuovi poteri»⁶. *Ordre publique e morality* non sono poi così lontani...

È nei confronti di questi poteri che le sfere dei diritti privati si sono lentamente imposte, rivendicando spazi crescenti di autonomia fino a segnare quel dualismo con cui, nel secolo scorso, il privato e il pubblico trovavano la loro ragion d'essere l'uno nell'altro. Il "pensabile" delle sfere individuali presidiate dal privato si ridefiniva nel "possibile" delle sfere d'azione segnate dal pubblico. Oggi assistiamo a un rimescolamento generale per cui agenti privati agiscono con effetti pubblici (Google, Standard & Poor 's), mentre le aspirazioni private diventano patrimonio

5 G. Teubner, *Nuovi conflitti costituzionali. Norme fondamentali dei regimi transnazionali*, Bruno Mondadori, Milano 2017, p. 179.

6 H. W. R. Wade, *Diritto amministrativo inglese*, Giuffrè, Milano 1969, p. 9.

pubblico (*big data*). Ha ancora un senso la differenza tra pubblico e privato? Cosa ci lega agli sviluppi storici?

Forse un aiuto per rispondere a questa domanda potrebbe venire dalla riflessione, un po' à la Foucault, sulle radici di queste espressioni. L'apparente continuità linguistica rispetto al passato nasconde, infatti, una frattura profonda. Una frattura che il concetto di *privacy* ha solo acuito, ma non determinato. Abbiamo ereditato dal mondo romano le espressioni pubblico e privato, ma non il dualismo. Questa distinzione è presente in Gaio soltanto come una delle tante *divisio* in cui articolare i rapporti patrimoniali. Si affianca, nelle ipotesi di scuola, a *res corporales* e *incorporale*, *mancipi* e *nec mancipi*, *sacrae* o *religiosae* e *humanae*⁷. Altrettanto scolastica è la distinzione del *Corpus iuris* tra *quod ad statum rei romanae spectat* e *quod ad singulorum utilitatem*⁸.

Non esisteva, infatti, il "privato" come valore in sé, come presidio fondamentale della libertà e integrità personale, perché la libertà era una prerogativa pubblica, una qualità del cittadino e non di qualsiasi individuo. La libertà si viveva e si otteneva con la città e dentro la città. Schmitt fa rilevare che «...una sfera privata con un diritto autonomo di fronte alla comunità politica e l'idea di una libertà del singolo, che fosse indipendente dalla libertà politica del suo popolo e dello Stato, era considerata come assurda, immorale e indegna di un uomo libero»⁹. Troviamo quindi la *res publica* come regime giuridico di una particolare categoria di beni, ma troviamo anche la *respublica* come definizione dello specifico orizzonte istituzionale che è proprio della gestione del potere e soprattutto come garanzia dell'autonomia di una comunità di scegliere e difendere i propri valori. Questa parola ha, così, messo da parte il riferimento alle cose, per divenire il simbolo astratto della comunione di aspirazioni morali e ideali politici: «unione di cittadini con leggi e interessi comuni»¹⁰.

L'aggettivo *privus* indicava, invece, una nota di eccellenza (e se vogliamo anche di solitudine) nell'identità individuale: quella particolarità e singolarità che distingue le grandi personalità da tutte le altre. È l'individualità non omologabile di chi è superiore e quindi diverso. Non c'è un privato che definisce e qualifica in maniera omogenea le sfere individuali, proprio perché *privus* è la condizione che si radica nella differenza. E sulla differenza si possono costruire, al massimo, analogie, ma non categorie, come ci insegnano le *Vite parallele* di Plutarco. Forse è per questo che, nell'esperienza medievale, quando individualità e cittadinanza si separano, l'eccezionalità del *privus* si capovolge nello stigma opposto del soggetto isolato, perché incapace di costruire relazioni sociali. Se il medioevo lega il *privus* alle cose, come il mondo romano aveva legato *res a publica*, è anche per indicare le latrine, come nell'immagine dell'*Inferno* che ci suggerisce Dante quando ci mostra un mare di sterco «che da li uman privadi parea mosso» (XVIII, 114).

7 M. Bretone, *I fondamenti del diritto romano. Le cose e la natura*, Laterza, Roma-Bari 1998, p. 140.

8 *Institutiones* I, 1, 4; *Digesto* I, I, 1, 2.

9 C. Schmitt, *Dottrina della costituzione*, Giuffrè, Milano 1984, p. 213.

10 Cicerone, *De Republica*, I, 26.

Dal *privus* come privilegio al *privus* come privazione, in fondo, il passaggio non è così forzato come potrebbe sembrare. In entrambi i casi si sottolinea qualcosa che divide e separa. È forse questa sottile traccia semantica l'unico elemento che ci accomuna al passato? La contrapposizione esistenziale tra ciò che separa e divide (il privato) e ciò che unisce e accomuna (il pubblico). Se fosse così, sarebbe un'eredità falsata, perché, come abbiamo visto, a Roma la libertà non separa, ma unisce, non è qualcosa che si sottrae al pubblico, ma che si ottiene dal pubblico. Questa architettura giuridica romana si costruisce in assoluta continuità con la lezione del mondo greco.

3. *Politeustai*

Anche in Grecia abbiamo il pubblico (*to koinon*) e il privato (*to idion*), che «a partire dalle forme più arcaiche della vita, alla fine del secolo VIII e già in Omero, si disegnano correlativamente, l'uno in dipendenza dell'altro e articolandosi vicendevolmente, i campi di ciò che attiene al comune e al pubblico e di ciò che attiene al particolare e all'individuale...»¹¹. Anche nel mondo greco il problema non è mai stato quello di fondare e definire questa contrapposizione, ma di superarla. Tuttavia non troviamo nessuno specifico vocabolo che indichi la *respublica* nel senso latino dell'espressione. Non lo è, certo, *to koinon*, che non ha mai assunto un valore morale o esistenziale, ma ha sempre conservato il carattere vago dell'indicazione di qualsiasi aggregazione di interessi o persone. Ad esempio è *koinon* una federazione tra città o tra etnie. Non lo è neppure *politeia* che indica genericamente la struttura costituzionale della singola *polis* senza assumere nessuna valenza particolare e senza presupporre un particolare atteggiarsi del vivere in comune.

Se volessimo individuare qualche vocabolo che più si avvicini tanto a *respublica* nel senso usato da Cicerone quanto alla tradizione idealistica del nostro ordine pubblico, dovremmo pensare a *eunomia*, a *isonomia*, a *omonoia*. *Eunomia* e *isonomia* sono «le parole d'ordine della consapevolezza politico-morale tra VI e V secolo»¹² con cui Solone e Clistene avevano sanato le turbolenze sociali tra fratrie, schiatte e stirpi, ponendo le premesse di quell'idea di "vita politica" che i Greci sono stati i primi a sviluppare, «creando qualcosa che rimane valido per tutto il mondo occidentale»¹³. Se *eunomia* e *isonomia* guardano la vita politica dal basso, dalla condizione in cui operano i suoi attori, *omonoia* la guarda dall'altro dalla cornice in cui questi attori si trovano a operare. Questa espressione caratterizza tutto il pensiero politico, da Antifonte a Isocrate¹⁴, per indicare la profonda esigenza di un orientamento comune nell'agire e nel pensare. Potremmo tradurre con il termine *concordia*, però nel senso tutto particolare di un orizzonte pubblico di valori

11 J. P. Vernant, *L'individuo, la morte, l'amore*, Raffaello Cortina, Milano 2000, p. 194.

12 M. Vegetti, *L'etica degli antichi*, Laterza, Roma-Bari 1989, p. 45.

13 M. Pohlenz, *L'uomo greco*, Bompiani, Milano 2014, p. 186.

14 Th. A. Sinclair, *Il pensiero politico classico*, Laterza, Roma-Bari 1973, vol. I, p. 84.

fondamentali che non sono soltanto condivisi, ma che fondano la possibilità stessa della condivisione. In questo senso Platone ne amplia l'accezione fino a parlare di una ancora più pregante *omodoxia*¹⁵.

Democrazia, aristocrazia, tirannia, demagogia sono parole del nostro linguaggio corrente e attestano ancora adesso il forte condizionamento che esercita su di noi l'elaborazione politica greca, anche se abbiamo dimenticato che nel mondo greco non troviamo la politica come valore astratto, ma proprio come l'arte di conseguire *eunomia*, *isonomia*, *omonoia*. Capiamo così quanto fosse variegato e complesso quell'orizzonte del "pubblico" in cui le aspirazioni individuali cercavano un equilibrio con il senso di comune appartenenza e partecipazione. Come nota Vegetti, «non c'è comunità di uguali, *isonomia*, se ogni uomo non è davvero *isos* e *homoios*, se non ha maturato la *sophrosyne* politica»¹⁶. Un senso dell'uguaglianza e della partecipazione così intenso che *isonomia* dovrebbe implicare, a livello ideale, anche *isokratia*, *isēgoria*, *isoteleia*, *isomoiria*: la condivisione del potere, del diritto di parola, degli ideali e persino della distribuzione della terra.

La somma di tutti questi elementi costituisce l'intelaiatura ideale dell'*omonoia* e, a sua volta, l'*omonoia* è la premessa dell'esercizio del *politeusthai*, del prendere parte attiva alla vita politica. Il "fare politica", al di là del problema della conquista del potere, è l'essenza stessa della vita di ogni cittadino. Potremmo tradurre *politeusthai* semplicemente come vivere. Una dimensione materiale che è, però, anche un'esigenza spirituale, perché coinvolge l'esistenza in tutta la pienezza delle sue dimensioni. In questo senso *politeusthai* ricorre ancora nel *Nuovo Testamento*¹⁷ a indicare sempre una forma di militanza. Una militanza spirituale, questa volta, e non politica: vivere (*politeuesthe*) in maniera degna del Vangelo di Cristo. Una militanza che non è più racchiusa entro gli orizzonti della *polis*, ma che continua a rappresentare una delle esigenze più profonde della realizzazione individuale. Proprio il Cristianesimo attesta come, attraverso il concetto di *politeustai*, *idion* e *koinon* si incontrino quasi a segnare una dimensione senza tempo in cui non si può essere se stessi se non si vive con e per gli altri.

C'è un'altra parola significativa che attesta tutto questo. Una parola a cui, non a caso, Foucault¹⁸ ha dedicato quelli che poi sono diventati gli ultimi studi della sua vita: *parrēsia*. Il poter parlare liberamente costituisce un momento essenziale tanto della realizzazione di sé quanto della vita politica. L'identità individuale non ha senso se non si possono esprimere liberamente i propri pensieri e, a sua volta, l'identità pubblica è una finzione se non è il frutto del libero incontro delle differenti opinioni. Sono estremamente significative *Le fencie* in cui Euripide ci mostra come anche nella più drammatica delle lotte per il potere, la lotta che conduce alla guerra civile e al fratricidio, quello che interessa, ancora più del potere, è il ritrovare la propria comunità in cui ha senso parlare e per cui ha senso vivere.

15 Ivi, p. 206.

16 M. Vegetti, *L'etica degli antichi*, cit., p. 48.

17 W. Jaeger, *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, Bompiani, Milano 2003, p. 218, n.

53. Jaeger cita *Actus Apostolorum* 23.1 e *Ad Philippenses* 1, 27.

18 Cfr., M. Foucault, *Discorso e verità nella Grecia antica*, Donzelli, Roma 1996.

La condizione peggiore dell'esule, grida Polinice¹⁹, consiste nel non poter parlare liberamente. Non è il discorrere in sé che è impossibile in esilio, ma l'orizzonte comune dell'*omonoia*, la possibilità di essere compresi. Significativamente la *parrēsia* si lega all'*isonomia* tramite l'*isēgoria*: l'uguale diritto di parola. Quale sarebbe, altrimenti la funzione del coro nella tragedia greca? Nella *Repubblica* Socrate fa della *parrēsia* il carattere proprio della democrazia non solo come forma di governo, ma soprattutto come stile di vita: «in questo regime i cittadini sono liberi; lo Stato garantisce la piena libertà sia di dire (*parrēsia*), sia di fare ciò che uno desidera... Di conseguenza ogni cittadino ha diritto di organizzare la vita a modo suo»²⁰.

È vero che si tratta di una ricostruzione ideale. La storia ci mostra tutto il contrario: l'emergere di conflitti e tensioni tra individui, fazioni e città che scardina l'oleografia dell'*omonoia* come aspirazione paradigmatica di ogni cittadino. Se questa espressione ricorre continuamente nella *VII Lettera*, è ormai per indicare il rimpianto per quello che gli uomini non riescono a realizzare. Tuttavia la dissoluzione dell'unità di intenti è determinata proprio dall'emergere dell'*idion* e quindi del desiderio «di potere (*archē*) suscitato dall'istinto di sopraffazione (*pleonexia*) e dall'ambizione (*philotimia*)» secondo la fredda ricostruzione di Tucidide²¹. Così la *parrēsia* alimenta la demagogia e diviene strumento di corruzione. Platone definisce *isonomikos*²² questa nuova tipologia di individui che sconvolgono la vita politica. Il "privato" non emerge, quindi, come l'altra faccia del pubblico, ma come un tarlo che corrode il tessuto sociale. Emblematicamente le *Rane* pongono la domanda, "Che fare di Alcibiade?", al centro della crisi del mondo greco²³.

È vero che quando parliamo dell'"uomo greco" ci riferiamo a una cerchia ristretta di persone: maschi, adulti, possidenti. Ma proprio questa piccola oligarchia di privilegiati, da cui è emerso tuttavia il nostro modello ideale di umanità, ci fa capire come *to idion* sia il mondo indifferente della casa e, quindi, delle donne, degli schiavi, dei bambini. Il mondo degli esclusi, degli *idiōtes*. Tanto variegata e complessa è la fioritura linguistica attorno alla relazionalità politica, quanto povera e insignificante è quella che descrive la vita della casa, tutta chiusa nella naturalità della procreazione, della produzione, della soggezione, ma anche nell'istintività del mangiare, del banchettare, del bere e del lasciarsi andare assieme (*symposion*). Un mondo che, a differenza del pubblico, non va qualificato, definito e idealizzato, ma preso per quello che è: l'espressione di una serie di bisogni naturali.

19 Euripide, *Le fenicie*, vv. 386-394.

20 Platone, *Repubblica*, 557 a.

21 Tucidide, *Le storie*, III, 82.8. Cfr., M. Vegetti, *Chi comanda nella città. I greci e il potere*, Carocci, Roma 2017, p. 60.

22 Platone, *Repubblica*, 561 e.

23 E. A. Havelock, *La composizione orale del dramma greco*, in C. Molinari (a cura di), *Il teatro greco nell'età di Pericle*, il Mulino, Bologna 1994, p. 77.

4. Aidōs

L'assenza di questa contrapposizione non significa che il singolo non esista con il suo "proprio": con il suo corpo innanzitutto; e poi con l'interiorità dei suoi sentimenti, dei suoi problemi, del suo senso della vita. Già gli eroi omerici avvertivano e denunciavano l'esistenza di un *menos* a guidare le loro azioni, nella consapevolezza di vivere in un precario equilibrio in cui l'essere un corpo si salda con l'avere un corpo nell'espressione della "propria" forza che è tanto vigoria fisica quanto sicurezza interiore. I defunti nell'Ade sono *amenena karena*²⁴, teste senza *menos*: un'apparenza senza vigore, un'apparenza che non ha più la forza dell'individualità. Ettore avvertiva dentro di sé (*kata phrena* e *kata thumon*) il tragico destino che incombeva su Troia e il pubblico dell'*Agamennone* capiva benissimo la tragedia che si svolgeva nell'intimo di Cassandra (*eso phrenon legousa*)²⁵.

Una delle qualità con cui si esprime questo "proprio" che non si chiude nell'*idion*, questo senso di sé che costituisce il versante intimo del *politeusthai*, rimanda ad *aidōs*: un altro di quei termini che è così distante dalla nostra cultura (e, in questo caso, anche da quella latina) da non avere nessuna immediata corrispondenza linguistica, eppure è così vicino alla nostra sensibilità da evocare tutta una costellazione di sentimenti costantemente presenti nel nostro modo di essere e di agire. Potremmo, in una prima approssimazione, seguire Heidegger²⁶ nel dire che indica il pudore, ma il pudore come senso del limite tanto nella considerazione di sé quanto nel rispetto degli altri. *Aidōs* tocca, insomma, il tema della libertà, segnando, negli sviluppi della cultura greca, i diversi contesti in cui il delicato confine tra pensabile e possibile si pone ora a presidio dell'individuo ora a garanzia delle relazioni sociali.

In Omero appare come una forza morale, una forza morale ancora più potente del timore degli dei, che esprime le tensioni irrisolte del rapporto «tra impulso individuale e pressione al conformismo sociale»²⁷. Vi troveremmo, nella particolare visione suggerita da Dodds, il segno evidente di una "civiltà della vergogna", in cui sono il timore del ridicolo e del disprezzo dei propri simili a guidare le azioni umane. Se Omero sembra accentuare il rapporto tra *aidōs* e *atē*, il disprezzo, Esiodo²⁸ l'accosta a *nemesis*, la punizione divina. Anche qui emerge l'idea della rottura di un equilibrio nei rapporti umani che conduce alla sofferenza e all'isolamento. Non a caso, nelle articolate riflessioni del composito mondo della tragedia, l'altro versante di *aidōs* è spesso *hybris*, quella superbia e tracotanza da cui non derivano soltanto i più gravi eccessi morali e politici, ma anche l'irrimediabile perdita della propria identità e di ogni prospettiva relazionale. La *hybris* di Agamennone,

24 *Odissea*, X, 521. Cfr., J. P. Vernant, *L'individuo, la morte, l'amore*, cit., p. 19.

25 C. Segal, *Verità, tragedia e scrittura*, in C. Molinari (a cura di), *Il teatro greco nell'età di Pericle*, cit., p. 118.

26 Un'accurata e brillante ricostruzione delle diverse possibili "letture" di *aidōs* si trova in F. D'Agostino, *Per un'archeologia del diritto*, Giuffrè, Milano 1979, pp. 34 e ss.

27 E. R. Dodds, *I Greci e l'Irrazionale*, La Nuova Italia, Firenze 1973, p. 30.

28 W. Jaeger, *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, cit., p. 36 e 126.

la *hybris* di Serse, la *hybris* di Edipo, hanno un unico esito: la morte. Una morte interiore dinanzi alla quale la morte esteriore diventa quasi irrilevante. È a questo quadro di dissoluzione che pensa Platone quando, nel singolare mito delle origini raccontato nel *Protagora*²⁹, affianca *aidōs* a *dike*: sono il cemento delle relazioni sociali, i due doni che Zeus reca agli uomini per evitare che si distruggano l'uno con l'altro.

È interessante notare come Pohlenz³⁰ spieghi il concetto di *aidōs* attraverso le idee di *andreia* e *sōphrosynē*: la prima indica quel valore fisico e morale che costituisce la manifestazione più elevata della propria identità; la seconda indica quella dimensione spirituale dell'autocontrollo che costituisce la manifestazione più elevata della saggezza. In entrambi i casi emerge una condizione morale: il valore si manifesta non si ostenta; la saggezza si esprime nascondendo, tenendo a freno gli istinti. Qual è il versante opposto di tutte queste condotte, se non l'eccesso? È il rifiuto del limite, è la *hybris* che si ostenta; non il riservato rispetto delle regole di condotta, non la moderazione. Questa sottile connessione tra il valore individuale e il controllo di sé ci mostra come un'altra possibile traduzione di *aidōs* potrebbe essere riservatezza: un'espressione che è tanto ignota al mondo greco quanto *aidōs* è ignota al nostro linguaggio, eppure *aidōs* e riservatezza sono ravvicinate proprio dal tenere assieme un'aspirazione intima e un'esigenza sociale. Significativamente Bultmann³¹ collega *aidōs* ad *aischynē* che significa tanto vergogna quanto infamia, disonore, onta. Sentimento e stigma.

Anche se non abbiamo un vocabolo per tradurre *aidōs*, continuiamo ad avvalerci dell'articolato vocabolario che esprime. Pudore, onore, considerazione, intimo ritegno, religioso rispetto, valore, autodomínio, riservatezza, vergogna, infamia sono le tante situazioni in cui l'io plasma se stesso a misura dell'altro, a misura della società. L'io assume coscienza di sé accettando i limiti, imponendosi dei limiti, ma afferma la propria dignità pretendendo che vi siano dei limiti all'invasione degli altri e della società. Pudore e vergogna; ritegno e considerazione; onore e infamia non sono dissociabili. Se l'io non definisce il suo privato, non può pretendere che sia rispettato nel suo privato: «*aidōs* non è solo un'*autolimitazione dell'io*, ma una pretesa che l'altro si limiti nei confronti dell'«io»»³².

Qui si colloca il problema della libertà. La libertà è possibilità, è potere: sono libero se e finché posso. Ma la libertà è anche privazione, è impotenza: sono libero se e finché gli altri non possono. *Aidōs* segna, nel mondo greco, l'incerto confine, tra *idion* e *koinon*, della libertà. Lo stesso confine che, nel nostro tempo, disegna la *privacy*. Possiamo accostare l'uno all'altra? In fondo pudore, onore, considerazione, intimo ritegno, religioso rispetto, valore, autodomínio, riservatezza, vergogna, infamia, tutti i diversi riflessi che circoscrivono gli orizzonti di *aidōs* riguardano

29 Platone, *Protagora*, 320c – 322d.

30 M. Pohlenz, *L'uomo greco*, cit., pp. 584 e ss.

31 R. Bultmann, *Aidōs (aischynē)*, in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Brescia, Paideia 1965, p. 458.

32 F. D'Agostino, *Per un'archeologia del diritto*, cit., p. 36.

anche l'operare della *privacy*. Sarebbe un azzardo trovare un'analogia, oltre le evidenti barriere linguistiche e concettuali? E a cosa potrebbe servire?

5. Aidōs e privacy

Dinanzi all'emergere dell'individualità, di un'individualità che poteva anche divenire antagonistica rispetto alla comunione degli interessi, il mondo greco si è affidato all'*aidōs*. Per proteggere l'individualità dalla pressione esterna, noi ci siamo affidati alla *privacy*. *Aidōs* indica fin dove l'individuo, con il suo *menos*, con la sua *andria*, non si deve spingere. La *privacy* indica fin dove la società, con il suo apparato, con i suoi controlli, non si deve spingere. Il problema del senso del limite è identico, ma il modo in cui vi si arriva è completamente diverso. Il mondo greco cerca il limite nell'individuo attraverso una costellazione di giustapposizioni spirituali (*aidōs/ate*; *aidōs/nemesis*, *aidōs/hybris*, *aidōs/dike*, *aidōs/aischynē*). Il nostro mondo, invece, cerca il limite in una serie di confini materiali: la "casa" protegge dagli sguardi e dagli ascolti indiscreti; il corpo protegge dalle invasioni delle terapie e delle indagini cliniche; il *self* protegge dal controllo sull'uso del corpo, dalla procreazione alla sessualità, e così via. Confini sempre più vari e incerti: una *password* piuttosto che una porta, il dna piuttosto che una goccia di sangue, la cartella clinica piuttosto che il 740, un prelievo al bancomat piuttosto che il passaggio su un sito internet. Non sappiamo più dov'è il confine, perché non c'è più un interno e un esterno. Dalle videocamere a un qualsiasi *smartphone*, dalla tomografia assiale computerizzata alla tomografia a emissione di positroni, nulla impedisce di "guardare dentro" il corpo e la mente come già, alla fine dell'Ottocento, i raggi x ci avevano consentito di "guardare dentro" la materia.

Se tutto è scomponibile, osservabile, manipolabile, nulla è "chiuso in sé", nulla è privato. Gran parte di quello che vediamo, che facciamo, che scriviamo passa da un computer: è dentro la nostra casa, ma intanto è già fuori, è in rete. Gran parte di quello che siamo, dai componenti biochimici del nostro organismo al suono della nostra voce, può essere registrato e archiviato su un supporto informatico. Non c'è più nulla che sia "nostro" nel senso che inizia e finisce con noi; non lo è più di qualsiasi oggetto che ci può essere sottratto in qualsiasi momento. Chi guarda e conserva non è un'entità unica e riconosciuta, come lo Stato, ma può essere una qualsiasi applicazione offerta da *App store*, o qualsiasi informazione fornita da *Google* o immagine affidata a *Instagram* o pensiero espresso su *Facebook* o pulsazione rilevata da un *Apple Watch*: l'una rimanda all'altra che rimanda ancora ad altri in una costellazione indecifrabile di soggetti terzi che gestiscono un pezzetto di noi per i fini più vari.

La *privacy* si affanna a rintracciare e cancellare tutte queste tracce della nostra esistenza, ponendo una soglia di intangibilità in un mondo in cui tutto è manipolabile e scomponibile, tanto quanto *aidōs* tentava di plasmare l'esistenza e le azioni in un mondo in cui gli uomini iniziavano a scoprire, contro gli dei e contro la natura, di poter essere gli artefici di se stessi. Non dobbiamo dimenticare che *aidōs* nasce sui campi di battaglia degli eroi omerici, nasce da un conflitto che pone una do-

manda tragica: fin dove si può spingere il *menos*? Fin dove si può spingere l'uomo? Anche la *privacy* nasce dai conflitti, quelli più miseri e incruenti dei tribunali, dalla contrapposizione tutta borghese delle sfere di dominio. È, inizialmente, il segno del fastidio di chi vuol essere lasciato libero di decidere come e quando ostentare la propria immagine. «People with money enjoy more privacy than people without. They live in freestanding houses and own more land; they conduct less of their lives in public places like the neighborhood streets»³³.

Si potrebbe dire che *aidōs* è il frutto della mitologia, di una sofferta narrazione dell'uomo sull'uomo, laddove la *privacy* è frutto della tecnologia, di una costante manipolazione dell'uomo da parte dell'uomo.

Libero è colui che domina se stesso (*aidōs*). Libero è colui che domina il mondo (*privacy*). Il progressivo definirsi di un controllo e di una trasformazione tecnologica della natura sposta l'orizzonte della libertà dalla ricerca dell'autodominio interiore alla pretesa di un dominio esteriore. La libertà appare come un potere sempre più esteso e tendenzialmente senza limiti, rimesso alle capacità individuali di disporre integralmente delle proprie "possibilità". Il passaggio emerge emblematicamente nella cultura anglosassone nel momento in cui la *liberty/property* si fonda sulla netta presa di posizione rivendicata dai *Due trattati sul governo* di Locke: l'uomo è padrone di se stesso perché si impadronisce delle cose e si impadronisce delle cose perché le altera, le manipola, le modifica. Pensiamo alla graffiante ironia del Tristram Shandy: «scusate tanto, signor Shandy, che documento ufficiale ha colui da esibire che lo autorizzi a possederla (una mela)? E come ha cominciato a essere sua? È stato quando se n'è incapricciato? O quando l'ha raccolta? O quando l'ha masticata? Quando l'ha messa ad arrostire? O quando l'ha sbucciata? O quando l'ha portata a casa? O quando l'ha digerita? – o quando – ?»³⁴.

La diffidenza del mondo greco nei confronti della tecnica derivava, come ci suggerisce Platone nel *Sofista* (219 a-c), proprio dal suo costituire un "dispositivo di acquisizione" sistematico, onnivale, indifferenziato che altera gli equilibri, determinando una serie di irresolubili antagonismi tra uomo e natura, tra uomo e uomo, tra soggetto e corpo. Di fronte a questi antagonismi *aidōs* è impotente perché la frattura è esterna all'uomo, è nelle cose. La *hybris* umana può generarla e magari alimentarla, ma poi non ha strumenti per controllarla. Se è libero chi domina, come dominare chi è libero?

La *privacy* nasce dall'illusione che sia possibile rivendicare la libertà come dominio e poi dominare la libertà, costruendo un privato come orizzonte esclusivo e sottratto a qualsiasi interferenza. La *privacy* pretende di saldare l'orizzonte dell'essere con quello dell'agire, dilatando a dismisura la sfera dell'io, perché «il nostro io costituisce l'oggetto di maggior momento del nostro sentimento di proprietà, perché comprende molte cose: il nostro corpo, il nostro nome, il nostro rango sociale, i nostri possessi, comprese le nostre cognizioni, l'immagine

33 W. J. Stuntz, *Race, Class, and Drugs*, in «Columbia Law Review», vol. 98, 1998, p. 1795.

34 L. Sterne, *Tristram Shandy*, Mondadori, Milano 2016, p. 224.

che abbiamo di noi stessi e quella che desideriamo che altri abbiano di noi»³⁵. Proprio la rivendicazione proprietaria di un io che pretende di essere padrone di tutto quello che lo riguarda, consente alla tecnica di dilatare la prospettiva opposta, mostrando come la soggettività non domini nulla, perché è costituita da tanti elementi o momenti di cui ciascuno può appropriarsi. Il corpo, il nome, il rango sociale, l'immagine, la firma, le proteine, i neuroni sono innegabilmente aspetti dell'identità del soggetto, ma sono altrettanto innegabilmente oggetti che spendiamo nella vita di relazione e che quindi non ci possono appartenere in maniera esclusiva. La tecnica non rende soltanto evidente questa considerazione, ma moltiplica gli strumenti e le occasioni di identificazione, sottraendoli alla sfera dei rapporti personali, che in qualche modo dipendono ancora dalle scelte individuali, per affidarli alla neutralità e indifferenza di un *data base* che segue logiche proprie. L'algoritmo è il simbolo di questo meccanismo di indifferenziazione che si sviluppa da sé, appiattendolo l'identità nella ricorsività del calcolo e intanto riconducendo ossessivamente a essa tutte le tracce che lascia, quasi condannandola a essere nulla più delle sue tracce: il codice a barre del polpastrello, del padiglione auricolare, della voce, dei tessuti biologici... Senza tracce non c'è identità, non si aprono spazi sociali, non sono possibili relazioni e intanto queste tracce diventano oggetto di mercato nelle "banche dati", strumento di profilazione nei *big data*. Tra privato e pubblico si inserisce l'indecifrabile orizzonte del "social" che è una socialità "tecnica", artefatta, costruita da agenti privati con fini privati non sempre noti, spesso non dichiarati o addirittura non dichiarabili, in cui ciascuno di noi è immerso, di cui ha bisogno e da cui vorrebbe essere protetto. Qualunque dato passi per internet, e non credo vi sia oggi più alcun dato che non passi per internet, può essere intercettato (e probabilmente viene intercettato) catalogato e conservato. Come, da chi, perché?

È un mondo globale che si regge su pochi grandi agenti privati. È un mondo di agenti privati che condizionano e disegnano i sistemi individuali molto più di quanto possano fare le agenzie pubbliche per eccellenza dalle Nazioni Unite allo Stato e alla scuola. La *privacy* resta una suggestione: la casella da barrare su "accenso", l'ok da cliccare su "permetto" ... che Google utilizzi la mia posizione, che i miei dati siano trasferiti fuori dall'U.E., in paesi che non garantiscono lo stesso livello di protezione. Di questi dati qualcuno si appropria e poi li cede a qualcun altro che magari, a sua volta, li rivende in un giro incontrollabile, finché qualcuno non li usa. Chi? Quando? Perché? La *privacy* lotta continuamente con queste parti "terze" che non si sa cosa siano. Certo non è il "pubblico", nel senso tradizionale dell'espressione: un soggetto che esercita un potere riconosciuto per fini noti e nell'interesse generale. "Parte terza" mette assieme tutte queste cose proprio perché non significa nulla: può essere Amazon come una società di assicurazione; una casa farmaceutica come un datore di lavoro, l'Agenzia delle entrate come la polizia. Paradossalmente se un singolo individuo non si può più nascondere e deve affidare sistematicamente e consapevolmente una parte di se stesso al *web*, è il social a na-

35 E. Fromm, *Avere o essere?*, Mondadori, Milano 1977, p. 100.

scondersi nel *Deep Web* con la sua moneta (Bitcoin), i suoi registri (*block chain*), i suoi quartieri (*hidden network*), i suoi traffici oscuri.

Quelle condizioni che il mondo antico disprezzava nel *privus*: la solitudine, l'oblio, il segreto, il nascondimento sono diventate le qualità che dovrebbe garantire la *privacy*. Vorremmo nasconderci, non essere "tracciati", cancellare le tracce eppure nella società virtuale ciascuno di noi si immerge nelle tracce proprie e degli altri, costruisce su queste tracce percorsi, incontri, terapie. Ogni *social network*, ogni applicazione *web* ha la sua casella sulla "privacy" da cliccare, leggere e... Quello che attiviamo e cancelliamo da una parte, si ripropone dall'altra; quello che vorremmo nascondere è quello che vorremmo vedere. Vogliamo essere tranquillizzati dall'esistenza dei confini della *privacy*, ma vogliamo essere sicuri di poter violare i confini della *privacy*.

Sembra riproporsi la tragedia di Chirone: il guaritore che non può guarire (se stesso), il malato che non può morire. Attraverso *aidōs* il mondo greco chiedeva "chi sei?". Attraverso la *privacy* la nostra società ci domanda "cosa vuoi?". La rivendicazione della solitudine contro l'invasione esterna è diventata la crescente pretesa dell'insindacabilità delle decisioni in qualsiasi sfera dell'esistenza, dalla sessualità alla corporeità, dal mercato all'informazione. Se la libertà è dominio, non ha limiti; se la libertà è volontà non ha limiti. Se non ha limiti, nulla esclude che chi domina sia dominato. «L'uomo mostruosamente grande quando sottomette la natura diventa un grande mostro, quando sottomette gli altri uomini»³⁶. È per questo che il mondo greco aveva elaborato il concetto di *aidōs*. A noi basta cercare riparo nella *privacy*?

36 Leggiamo in una nota (*Anmerkungen zur Bearbeitung*) di Brecht, a commento del secondo stasimo dell'*Antigone* di Sofocle: lo ricorda G. Steiner, *Le Antigoni*, Garzanti, Milano 2003, p. 194.