**Ciclo seminariale «Le illusioni della mente collettiva»**

**20-21-22 maggio 2015**

*Relazione finale di Denise Celentano*

In questa relazione mi propongo di ripercorrere le lezioni seminariali tenute dalle docenti Fiorinda Li Vigni – «Persuasione e inganno» – e Simona Forti – «Ha ancora senso oggi parlare di male?» – presso la Scuola di Roma dell’Istituto italiano per gli studi filosofici nei giorni 20-21-22 maggio 2015, per includervi ulteriori spunti di riflessione, notazioni critiche e commenti.

**I**

**Lezione di F. Li Vigni, *Persuasione e inganno***

**(20-21 maggio 2015)**

1. *Persuasione come azione e potere*

Nella prima delle due lezioni della prof.ssa Li Vigni, finalizzata a indagare l’universo concettuale della persuasione nell’*Iliade*, l’idea di persuasione come azione costituisce un elemento chiave. Se il poema omerico è «poema di battaglie e di discorsi», è perché tanto le parole quanto le opere, come osserva Li Vigni, costituiscono forme dell’agire.

A riprova del nesso decisivo dell’azione con il discorso persuasivo, voglio ricordare che lo stesso Chaïm Perelman ha definito la persuasione come «la *tecnica* per eccellenza, quella di agire sugli altri uomini mediante il *logos*»[[1]](#footnote-1). La persuasione non è azione autoriferita, essa agisce sugli altri – si tratta infatti di un concetto intrinsecamente relazionale: ammenoché non ci si riferisca alla persuasione di se stessi, si ricorre a tale forma di discorso per produrre degli effetti sul prossimo. Curiosamente, mi accorgo che questa definizione di persuasione somiglia molto alla definizione comunemente accettata di potere, come capacità di influenzare gli altri. Presupponendo il venir meno della forza fisica, la persuasione è infatti descrivibile come una sorta di dislocazione della forza sul piano discorsivo. Ancora oggi, nella logica, in contesto molto diverso, quando si parla di “forza degli argomenti” si ricorre a campo semantico affine. La persuasione, come la forza, presenta caratteri costrittivi e trascinanti, nel descriverla si pone l’accento sulla difficoltà di opporle resistenza. Tuttavia, proprio come il potere, che per funzionare richiede sempre una qualche forma di consenso da parte di coloro che vi sono soggetti, anche la persuasione non può esaurirsi nell’aspetto costrittivo, ma richiede una qualche partecipazione, una forma di assenso da parte dei destinatari del discorso.

1. *Accezioni della persuasione: retorica e ragionamento, persuasione e convinzione*

Una prima distinzione nell’universo concettuale della persuasione riguarda la natura del discorso persuasivo, che può caratterizzarsi come discorso dotato di efficacia retorica (il «bel parlare») o come ragionamento (il «giusto consiglio»). La prima fa leva sulle emozioni, la seconda sulla ragione; la prima è la forma tipica del discorso manipolatorio, della demagogia, dell’adulazione (cfr. *Gorgia* platonico), la seconda del ragionamento e della ricerca della verità (secondo una schematizzazione che probabilmente, così, appare forzata, in quanto non è sempre pacifico determinare i confini fra le emozioni e la ragione). Tali stratificazioni semantiche risultano assimilate da Li Vigni nell’unico termine di persuasione, tenendone insieme le diverse accezioni.

La persuasione nell’accezione di inganno può essere ricondotta ai sofisti, più interessati a lusingare e compiacere gli ascoltatori che a trasmettere la verità, la quale sta invece a cuore a Socrate. A tal proposito, voglio ricordare che Perelman ha molto riflettuto sulla caratterizzazione dell’argomentazione a seconda della natura dell’uditorio cui è indirizzata. La particolarità e l’universalità dell’uditorio cui si rivolge l’oratore rappresentano il criterio di distinzione, rispettivamente, fra discorso persuasivo e discorso che intende convincere:

«[…] invece di opporli l’uno all’altro, come il soggettivo all’oggettivo, è possibile caratterizzarli, in modo più tecnico, e anche più esatto, dicendo che il discorso rivolto a un uditorio particolare mira a persuadere, mentre quello rivolto all’uditorio universale mira a convincere. […] Un discorso convincente è quello le cui premesse e i cui argomenti sono universalizzabili, vale a dire accettabili, in linea di principio, da tutti i membri dell’uditorio universale»[[2]](#footnote-2).

In questa prospettiva, nella misura in cui lusingano i loro interlocutori particolari, i sofisti sarebbero fautori del discorso persuasivo, mentre Socrate, in quanto interessato alla verità – la quale è universale per definizione –, sarebbe fautore del discorso convincente.

Nell’approssimarsi al concetto di persuasione, ci si accorge presto della variabilità delle accezioni con cui viene inteso. Se la docente le accorpa sotto un unico termine, tenendo fede al carattere polisemico del concetto, Perelman, come si è visto, distingue accuratamente il piano della convinzione da quello della persuasione; si pensi inoltre, a titolo di esempio, anche alla famosa accezione etico-esistenziale di Michelstaedter, secondo cui la persuasione rappresenterebbe la via dell’esistenza autentica in quanto contrapposta alla *rettorica*, modalità illusoria di vita irretita nella mondanità[[3]](#footnote-3). Non c’è, evidentemente, un “giusto” concetto di persuasione: esso internamente sembra oscillare fra un polo veritativo – quello del convincimento o del buon ragionare, che si appella all’uditorio universale – e un polo falsificatorio – quello dell’inganno e della demagogia, indirizzato a un uditorio particolare; e sembra che solo il contesto possa decidere, di volta in volta, a quale polo ascriverne il senso.

1. *Figure della persuasione: la dismisura di Achille*

Questo peculiare campo di forze che è la persuasione, in quanto azione e in quanto potere, trova speciale espressione nel poema omerico. La docente focalizza in particolare il personaggio di Achille, figura paradigmatica di resistenza alla divinità: nonostante i tentativi di Atena intesi a persuaderlo a rinunciare a combattere contro Ettore, Achille non desiste e persegue con ostinazione la decisione di vendicare Patroclo. È la stessa dismisura di Prometeo nel *Prometeo incatenato* di Eschilo, che non cede alle ingiunzioni di Zeus e persegue con ostinazione le ragioni del furto del fuoco, pagandone le penose conseguenze.

Il ruolo della persuasione nel rapporto con gli dei è decisivo e restituisce una figura chiave della persuasione. Nelle vicissitudini di Achille la persuasione si dispiega sia come dinamica esterna, di relazione con la divinità, sia come dinamica interna, di autorelazione (il “monologo interiore”); entrambe chiedono una decisione. Noto, infatti, che negli esempi portati dalla docente la persuasione entra in gioco là dove vi è un’incertezza, una controversia relative all’azione: se il decorso di azione fosse certo e cristallino, se non vi fosse alcun dubbio, la persuasione, intesa come processo deliberativo intrinsecamente relazionale, non avrebbe ragione di esistere. In condizioni di incertezza il soggetto è chiamato a scegliere se ascoltare se stesso o se lasciarsi persuadere da altri, in questo caso dalla divinità. La persuasione si inserisce allora proprio in questo territorio di lotta fra possibilità di azione in contrasto, rispetto alle quali si è chiamati a deliberare: la persuasione prende forma sul terreno fertile del soggetto che deve prendere posizione.

La resistenza alla persuasione da parte di Achille non sarebbe allora che testimonianza di una «coscienza chiusa nel proprio monologo». Il comportamento dell’eroe presenta cioè tutti i tratti dell’ostinazione. Eppure, rendersi impermeabili alla persuasione può anche essere prova di autonomia, di libertà, di capacità di non condizionamento. Ci sarebbe allora da chiedersi quale sia il confine fra l’autonomia di pensiero e l’ostinazione. Vista dal lato del destinatario, la persuasione può essere letta come una forma di eteronomia, ammenoché non vi sia un processo di interiorizzazione della norma, come nel caso di Agamennone. Si potrebbe spingere la domanda oltre, e chiedersi: qual è il confine fra l’autonomia e la persuasione (eteronomica)? Con ogni probabilità, è ozioso, se non impossibile, provare a tracciare i confini dei propri pensieri, lottizzare le proprie convinzioni, mapparle geneticamente. Probabilmente, alla domanda è possibile rispondere tenendo conto che lo scarto è di carattere morale. Li Vigni sottolinea la ferocia del comportamento di Achille. La sua furiosa sete di vendetta è tale da oscurare le ragioni di Atena e da eccedere il perimetro di ogni risarcimento al danno subìto. Egli sembra attraversato dal «venir meno del dialogo interiore», coincidente con la dismisura, con l’ostinazione.

1. *La persuasione nell’opera di Eschilo*

Nel passaggio dal poema omerico all’opera di Eschilo, oggetto della seconda lezione, emerge una prima importante differenza. Nel mondo omerico la persuasione presenta marcati caratteri di classe: non tutti possono avere accesso alla medesima forma di discorso; il discorso persuasivo è un privilegio per pochi, possibile solo fra persone che occupano la stessa posizione nella gerarchia sociale. È la cosiddetta «uguaglianza fra pari». Come sottolinea Li Vigni, nel mondo greco infatti rapportarsi persuasivamente a qualcuno equivale a riconoscerne e rispettarne il prestigio. Al di fuori della cerchia dei pari, la persuasione lascia invece spazio alla modalità dell’ingiunzione: se Odisseo si rivolge ai suoi pari con parole suadenti, indirizza ai suoi inferiori delle ingiunzioni. Chiaramente, l’ingiunzione non coincide con la persuasione per la semplice ragione che non richiede l’assenso dei destinatari, ma è tale proprio nella misura in cui si impone al soggetto, il quale è tenuto a rispettarla a prescindere dalla sua eventuale adesione al comando. L’ingiunzione non tratta l’interlocutore come pari, come soggetto pensante, non vuole conquistarlo e guadagnarlo all’accordo, ma lo tratta da subordinato, come oggetto cui non è richiesto pensiero.

Diversamente, nell’opera di Eschilo la persuasione non è più prerogativa di pochi, ma discorso che informa la tessitura istituzionale stessa della polis. Fra i diversi luoghi e stratificazioni di senso della persuasione messi in luce da Li Vigni, essa si dispiega infatti in primo luogo in ambito politico, nella vita istituzionale della polis, come parola pubblica nell’assemblea. Nelle *Supplici* la persuasione investe la dialettica fra le giovani donne e il re di Argo Pelasgo: il re invita le prime ad argomentare brevemente il proprio diritto d’asilo, a esporne le ragioni per farne oggetto di decisione politica. Le Danaidi, di contro, fanno appello alla legge sacra, inscrivono il diritto d’asilo nell’ambito delle norme divine, sottraendo per questa via la questione alla competenza decisionale umana. La persuasione si inserisce qui nella frizione fra le leggi eterne invocate dalle supplici e le leggi della polis difese da Pelasgo.

A ben vedere, rendere una questione suscettibile di discorso persuasivo equivale a ritenerla di pertinenza umana e politica: essa è tolta alla delega della divinità che con ragioni imperscrutabili sceglie e impone, ed è ricondotta alla competenza umana, della comunità, che discorsivamente deve portare ragioni – per definizione suscettibili di discussione – a difesa dell’una o dell’altra opzione, senza possibilità di imposizione. Come a dire che la persuasione è connaturata ai limiti intrinseci dell’uomo, il quale non è onniscente ed è naturalmente esposto alla contingenza, sicché in ragione di tali limiti egli è tenuto a perorare le cause sulle quali l’accordo non è garantito, nonché come argomentazione in favore di una tesi controversa che deve essere accolta da un’assemblea, la quale per queste caratteristiche si configura come democratica. Per la sua stessa struttura, che tratta l’interlocutore come soggetto pensante, la persuasione intesa come argomentazione non può, infatti, conciliarsi con un regime tirannico. Di contro, inscrivere la questione – come quella portata all’attenzione dalle Danaidi, se essere accolte o meno ad Argo – nell’ordine del divino, equivale a estrometterla dalla sfera del discutibile, potenzialmente così neutralizzando sul nascere la possibilità di ingiustizie legate all’intervento umano. In questa dialettica viene dunque meno una caratteristica fondamentale presente nei poemi omerici, che riserva, come si è detto, la persuasione ai pari: da appannaggio di pochi, essa è ora finanche divenuta cifra stessa della democrazia.

In secondo luogo, la persuasione investe l’ambito erotico, nel contesto di una compiuta subordinazione delle donne. A queste ultime, osserva la docente, pertiene infatti la *peitharchia*, che è obbedienza e docilità e che, in termini discorsivi, si traduce nell’obbligo di tacere che spetta alle donne, in virtù della tradizionale istanza di controllo legata al «pericolo del femminile». Almeno due aspetti rendono la persuasione assimilabile alla seduzione erotica: l’aspetto costrittivo e l’elemento di inganno. Tanto alla persuasione quanto alla seduzione, infatti, tendenzialmente non si può opporre resistenza: di nuovo, si avverte l’elemento della forza, della costrizione, si finisce in qualche modo trascinati. Di qui l’estromissione delle donne dalla sfera del discorso, estromissione che coincide con il controllo o l’addomesticamento da parte maschile della forma di potere legata alla titolarità del diritto di parola. Noto qui le tracce di quello che successivamente sarà definito «fallologocentrismo»: il fatto che il potere maschile passi innanzitutto per un monopolio del discorso. Evidentemente, chi ha titolo di parlare in una società è anche chi in essa detiene un potere. Le donne, in questo contesto, in quanto prive di parola, in quanto tolte al discorso, sono prive di potere. L’unica forma di potere loro riconosciuta è quella erotica, la quale, per le caratteristiche dette, può essere assimilata a una forma per così dire prediscorsiva di persuasione.

Non mancano, tuttavia, figure femminili che violano questo stato di cose. Nell’*Agamennone*, la violazione di tale ordine è incarnata fra l’altro dalla figura di Clitennestra, la quale, con l’obiettivo di vendicare il sacrificio della figlia Ifigenia, si rivolge al marito inscenando un discorso carico di affettazione. In tal modo, osserva la docente, Clitennestra si appropria di prerogative tipicamente maschili, vale a dire l’arma, ma anche il discorso logico-persuasivo. Agli antipodi di Clitennestra troviamo invece Elena, seduttrice ambigua, che «complica l’incertezza dei segni». Si apre qui la possibilità di polarizzare in una dicotomia il rapporto della persuasione con la dimensione femminile nell’opera di Eschilo. Da un lato, Elena è l’incarnazione della persuasione come seduzione erotica, dall’altro, Clitennestra ricorre alla persuasione coi mezzi maschili del discorso razionale e calcolatore. Lo scarto fra le due figure si misura nel fatto che, come evidenzia Li Vigni, «pur tradendo, Elena rimane nell’ordine delle cose, mentre Clitennestra viola quest’ordine». Clitennestra viola la regola del silenzio/subordinazione femminile, si spinge oltre il perimetro della seduzione erotica che le spetterebbe in quanto donna, per occupare il territorio maschile appropriandosi dei mezzi del discorso. Le asimmetrie nel dispiegarsi della titolarità del diritto di persuasione, se così si può dire, riflettono dunque le asimmetrie di potere nella società del tempo.

Infine, anche in questo contesto emerge che la persuasione investe il rapporto fra uomini e dei. Agamennone si lascia persuadere dalla dea a uccidere la figlia Ifigenia al punto da spingersi a desiderare interiormente il male. In questo caso ascoltare la dea rientra nel codice aristocratico: siamo lontani, qui, dall’immagine di un Achille che superbamente ignora i richiami divini. Ben lontano da quello che Li Vigni definisce «l’agonismo intrapsichico di Achille», Agamennone interiorizza il discorso persuasivo divino fino a farne «manifestazione plastica di autoinganno». Achille e Agamennone rinviano così a due distinte figure psichiche della persuasione, addirittura opposte. Achille è il monologo interiore chiuso alla voce della dea, impermeabile agli effetti persuasivi. Agamennone è l’interiorizzazione estrema della persuasione eteronomica con l’esito dell’autoinganno, che lo porta a «convincersi della liceità del male».

1. *Note finali: indecisione, performatività, potere, verità*

In conclusione, vorrei mettere in evidenza alcuni elementi che ho trovato di particolare interesse nella relazione della prof.ssa Li Vigni.

In primo luogo, trovo interessante che la persuasione costituisca la forma discorsiva tipica dell’indecisione. Quando vi è un’incertezza sul da farsi o su un’opinione (nel caso omerico l’incertezza sembra sempre relativa al da farsi, cioè alla sfera dell’azione), si ricorre alla persuasione, descrivibile come il percorso più o meno obbligato che presiede a ogni decisione. Come è stato detto in sede di teoria dell’argomentazione, anche l’argomentazione entra in gioco in presenza di una questione controversa, di fronte alla quale si avverte il bisogno di portare argomenti in favore o contro: altrimenti non avrebbe ragione di esistere[[4]](#footnote-4). Si è intravisto come tale caratteristica abbia intrinsecamente a che fare con la democrazia. È solo in un regime democratico, cioè caratterizzato da una pluralità di interessi e visioni del mondo, tutti dotati di pari diritto di parola, che la persuasione può trovare casa. Di contro, nel contesto di un regime per definizione non plurale quale quello tirannico, le visioni del mondo e quindi lo spazio del discorso sono monopolizzate dalla figura del sovrano, pertanto non vi è nulla da discutere, alcun terreno che renda la persuasione possibile o necessaria.

In secondo luogo, configurandosi come forma di azione, trovo che potrebbe essere interessante un percorso di lettura della persuasione che si avvalga delle categorie austiniane. Se la persuasione è una forma di azione, non sarebbe inopportuno riconoscerne la natura performativa. J. L. Austin è noto per aver scoperto che la logica non aveva detto tutto quel che c’era da dire sugli enunciati, in quanto essi non si esauriscono nella sola proprietà di essere veri o falsi: egli ha scoperto che vi sono enunciati irriducibili a tale dicotomia, la cui proprietà è appunto quella di agire. Si tratta degli enunciati *performativi*, i quali, in presenza di determinate condizioni (*conditions of felicity*), hanno la proprietà di produrre degli effetti. Questi ultimi possono coincidere con l’atto del proferimento – come l’enunciato “lo voglio” del matrimonio, che equivale alla celebrazione dell’unione – e in quel caso si parlerà di atto performativo illocutorio; nel caso di uno scarto temporale fra il proferimento e i suoi effetti, si parlerà invece di atto performativo perlocutorio[[5]](#footnote-5). In mancanza delle circostanze appropriate, non si parlerà allora di falsità dell’enunciato, ma di infelicità (*infelicity*) dello stesso. Ebbene, a un primo sguardo – posto che ciò andrebbe attentamente valutato in sede analitica – sembrerebbe possibile ricondurre i casi presi in considerazione dalla prof.ssa Li Vigni a quest’ultima categoria. I tentativi di Atena di persuadere Achille, la persuasione divina interiorizzata da Agamennone, il discorso affettato di Clitennestra, e così via, potrebbero essere letti come atti performativi di carattere perlocutorio, i cui effetti, cioè, sono differiti nel tempo e come tali intrinsecamente imprevedibili. Il fatto di produrre effetti non coincide, infatti, con il successo dell’atto performativo. Nel caso di Achille, per esempio, la perlocuzione è fallimentare: egli è refrattario ai richiami persuasivi della dea e testardamente persegue i suoi propri convincimenti. Probabilmente, una ricerca in tal senso potrebbe contribuire a illuminare ulteriormente le ricche dinamiche interne della persuasione.

In terzo luogo, colpisce non solo il nesso della persuasione con il potere – nella misura in cui, come si è detto, la persuasione appare come una dislocazione discorsiva del potere o, in termini freudiani, come una sublimazione della forza in chiave di discorso –, ma anche che le modalità persuasive messe in luce riflettono i rapporti di potere vigenti nella società. Si è detto dello scarto in termini politici fra i poemi omerici e l’opera di Eschilo: nei primi, la persuasione è forma discorsiva esclusiva e privilegiata che persone di rango riservano ai propri pari; nella seconda, essa viene inscritta nel complesso istituzionale della polis, come movimento dell’argomentare e del rendere ragione nell’arena pubblica. Le modalità della persuasione riflettono dunque dinamiche di potere che si evolvono con la società; come forma di potere, essa riflette effettivamente le asimmetrie sociali tipiche di un tempo. Così, se nella società greca del tempo le donne sono escluse dal discorso, allora la persuasione in forma di discorso non può che essere riservata all’uomo – l’unica modalità di persuasione concessa alle donne è semmai quella, inferiore e preverbale, della seduzione erotica.

Infine, voglio concludere con un punto richiamato da una domanda posta da Fiorinda Li Vigni: posta l’ambiguità dei segni, come distinguere la verità dalla menzogna? Probabilmente, è proprio nella possibilità di rispondere a questa domanda che si gioca il significato politico della persuasione. Si è visto che la persuasione può farsi strumento di inganno, può sortire effetti manipolatori, è spesso declinata come demagogia: che, in una parola, può mettersi al servizio della menzogna. Tuttavia, ciò non ci esime in qualche modo dalla responsabilità di individuare un criterio per stabilire cosa, nella persuasione, è verità, e cosa menzogna, dal momento che negare questa possibilità ha esiti nichilistici o finanche triviali, e che tale compito ha a che fare con la salvaguardia della democrazia. La democrazia è chiamata a prendere decisioni, e per farlo deve ricorrere al confronto discorsivo. Impedire che tale confronto sia “avvelenato”, è allora dovere di ogni membro della comunità democratica, nella misura in cui è suo interesse non sottoporsi a leggi scaturite da decisioni sbagliate.

Può essere allora utile riflettere su una dinamica ricorrente nelle democrazie occidentali contemporanee, in cui il confine fra la menzogna e la verità appare labile e soggetto a distorsioni interessate, con gli effetti disastrosi per la qualità della democrazia che una delegittimazione della possibilità di distinguerle comporta. Come osserva Franca D’Agostini:

«[nella] strategia retorico-argomentativa nota come avvelenamento del pozzo, si delegittima in anticipo qualunque cosa un avversario possa dire, insinuando il sospetto circa la sua cattiva fede, o scarsa correttezza, o scarsa credibilità […]. L’immagine rinvia evidentemente alla situazione in cui un minimo quantitativo di veleno, gettato in un pozzo, riesce a uccidere un’intera comunità […]. Le condizioni del dibattito pubblico nelle società democratiche (specie in Italia) sembrano adattarsi molto bene alla metafora, e anzi ne suggeriscono una versione generalizzata: qualsiasi verità risulta fin da principio contaminata da uno sfondo preliminare di sospetto. Allora la bontà (intesa come ‘soundness’) degli argomenti perde ogni rilievo: ufficialmente tutti hanno torto […]. Il suo nome è nichilismo: tutti hanno torto, e non c’è verità; situazione peraltro equivalente al trivialismo: tutti hanno ragione, e tutto è vero»[[6]](#footnote-6).

Di qui l’importanza della teoria dell’argomentazione, che normativamente si propone di individuare le regole per i buoni argomenti nel discorso informale[[7]](#footnote-7).

In conclusione, da quanto detto ritengo che un’accezione di persuasione da recuperare e valorizzare sia quella della persuasione come discorso argomentativo convincente. Se il rapporto fra la verità e la politica è sempre problematico, ciò non deve impedire, per così dire normativamente, che sia possibile illuminarne ogni volta il nesso, nella misura in cui ciò ha a che fare con la sopravvivenza stessa della democrazia. Il gradiente democratico di una società si misura anche dalla qualità razionale e dal valore attribuito a questo senso della persuasione nello spazio pubblico.

**II**

**Lezione di S. Forti, *Ha ancora senso oggi parlare di male?***

**(22 maggio 2015)**

1. *Il male come sofferenza evitabile*

Nell’ultima lezione, Simona Forti ha affrontato la questione se oggi possa ancora aver senso parlare di male. La risposta della docente è sì, ma che il male non è riducibile alla rappresentazione banalmente dicotomica, dominante nella filosofia, che oppone semplicemente il carnefice alla vittima. Per Forti la situazione è più complessa e come tale irriducibile a schematico dualismo.

Vi sono nella filosofia occidentale almeno due tendenze prevalenti. Da un lato, la filosofia del XX secolo ha rilanciato enfaticamente il concetto kantiano di male radicale. Dall’altro, vi è almeno a partire da Nietzsche una tendenza a decostruire le categorie bene/male in ragione della loro compromissione con la metafisica. Tuttavia, osserva Forti, l’intento decostruttivo non deve ignorare il fatto che, in un modo o nell’altro, si torni sempre a parlare di male: questo evidentemente testimonia di un bisogno espressivo che non può essere liquidato frettolosamente, e di cui bisogna rendere conto. Che cos’è, dunque, il male? Di certo ha a che fare con la sofferenza. Ma questo non dice ancora tutto, il male è qualcosa di più: il male ha a che fare con una sofferenza *evitabile*, la dostoevskijana «sofferenza inutile».

Un’incarnazione paradigmatica del male la troviamo nell’immagine del musulmano di Primo Levi, da Agamben qualificata come «nuda vita» uccidibile senza reato. Siamo nell’ambito di quello che Cavarero ha chiamato «orrorismo», e ha a che fare con la vita *desoggettivata*. Noto infatti che Forti ricorre spesso al termine «desoggettivazione», come a intendere che il male abbia a che fare con la perdita dell’identità, con il venir meno dell’individuazione cioè dei confini dell’io. La docente propone quindi l’immagine della «vittima assoluta», come esito finale di dominio e immagine paradigmatica del male. Di più, il male richiama «un sistema in cui tutti sono diventati superflui», per citare Hannah Arendt, e in cui viene meno ogni fiducia nel contesto giuridico.

1. *Oltre il «paradigma Dostoevskij»*

Come anticipato, nelle rappresentazioni filosofiche correnti del male, osserva Forti, vi è sempre 1) il male come violenza estrema e 2) il male come scena a due, priva di attori intermedi: segnatamente, il carnefice e la vittima. La filosofia è rimasta indietro rispetto alle acquisizioni della psicologia sociale, mettendo sotto accusa la malvagità senza complessità, senza staccarsi dalla visione rigidamente dualistica che oppone l’azione onnipotente del malvagio alla vittima passiva. Il male in tale contesto è assimilato a mero eccesso soggettivo che vuole sostituire dio, secondo quello che Forti chiama «paradigma Dostoevskij». Ma pensare al male come mera «metafisica della soggettività» è parziale. Che dire invece del desiderio ostinato di riconoscimento, che ci rende docili, conformisti? Per Forti bisognerebbe cioè considerare «il ruolo non innocente della passività e dell’obbedienza», il desiderio di appartenenza e riconoscimento e volontà di vita che vi presiede. Ciò apre alla possibilità di considerare il male come dispiegantesi in una rete di relazioni, irriducibile a una soggettività onnipotente. La domanda diventa allora: «come si diventa soggetti obbedienti?».

Il suggerimento di Forti è cioè che il male sia talora anche partecipato, che vi sia un contributo da parte di chi lo subisce nel farlo sussistere, per ragioni che spaziano dalla domanda di riconoscimento al bisogno di appartenenza, a quella che nitzscheanamente chiama «volontà di vita». Il pensiero va al nazismo e, quindi, indirettamente anche al potere di cui si parlava in § 1. In quella sede si è detto che il potere, come la persuasione, per funzionare richiede una qualche forma di assenso da parte dei dominati. Evidentemente, lo stesso, secondo le rappresentazioni di Forti, potrebbe dirsi del male, impedendo di esaurirlo semplicemente nell’immagine del cattivo contro il buono, del prepotente contro l’inerme.

Tuttavia, l’impressione è che il discorso così condotto abbia dei caratteri di indeterminatezza tali da impedire di dire qualcosa che esuli dalla sostituzione di un paradigma a un altro paradigma. Non è allora inutile in tale contesto il richiamo della stessa docente a recuperare alla filosofia il terreno guadagnato dalla psicologia sociale: il discorso filosofico, spesso perseguito in assenza di referente cioè di riferimento a situazioni circoscritte a partire dalle quali pensare il problema del male, rischia l’indeterminatezza. Ancorare i discorsi sul male a un referente tratto per esempio dalla psicologia sociale, potrebbe premunire rispetto a generalizzazioni che inducono a dimenticare che il male perpetrato in un contesto come quello del nazismo è male abbastanza diverso, per esempio, dal male vissuto dal migrante che rischia o perde la vita nel viaggio disperato verso l’Europa. I richiami alla complessità e alla partecipazione determinata dalla volontà di vita, dunque, per essere efficaci andrebbero contestualizzati. Eppure, si potrebbe obiettare, il discorso filosofico è un discorso che mira alla natura e alla radice delle cose – cioè al vecchio *ti esti* greco – e che quindi, quando si interroga sul male, ne interroga in qualche modo la natura, l’identità ultima: vuole rispondere alla domanda *che cos’è il male?*, non già analizzarlo sociologicamente. A tale obiezione si potrebbe rispondere che *a fortiori* un discorso sulla natura – non metafisica – del male richiede di considerarne le specifiche condizioni di dispiegamento. L’alternativa sarebbe un’analisi logica del concetto di male, alla stregua degli esempi medievali, o un percorso suggestivo ma dopotutto fine a se stesso fra le sue diverse rappresentazioni nella letteratura filosofica.

Realizzo allora che nel discorso della docente ricorre spesso l’espressione «male politico», e che probabilmente è in tale espressione che è possibile individuare un referente più sicuro cui ancorare la riflessione. Nel suo discorso, la docente si riferisce evidentemente al male in una situazione che oppone dominanti a dominati, non già al male metafisico, al male ontologico, o al male morale. La docente stabilisce cioè implicitamente una sorta di coincidenza fra il male e il dominio. Come a dire che il dominio è intrinsecamente cattivo, oppure, per rispondere alla domanda che dà il titolo alla lezione, che è specialmente in esso che dobbiamo cercare il male oggi, che è nel dominio politico che va cercato il senso attuale del male.

1. *Note sulla «desoggettivazione»*

Vorrei ora concludere con una piccola riflessione ispirata dalla ricorrenza del termine «desoggettivazione» nel lessico utilizzato da Forti, che ha attirato la mia attenzione ricordandomi un altro termine, «deindividuazione», associato a un famoso esperimento di psicologia sociale. Come accennato, vi sono ragioni per credere che il male abbia a che fare in modo sostanziale con un venir meno dell’individuazione, con una diluizione dei confini dell’io nella forma gruppo, non solo dal lato della vittima – che è il lato maggiormente tematizzato da Forti –, ma anche dal lato del carnefice, posto l’invito a superare tale schema rigidamente dualistico. Sembra cioè che l’io venga meno non solo a causa del male subìto, ma anche come processo che presiede alla sua attuazione.

Una situazione molto discussa in psicologia sociale che sembrerebbe corroborare tale tesi, appunto evocata dal termine «desoggettivazione», potrebbe essere in tal senso il famoso esperimento della prigione di Stanford ideato nel 1971 da Philip Zimbardo[[8]](#footnote-8). Com’è noto, l’esperimento opponeva persone con il ruolo di guardie a persone con il ruolo di prigionieri all’interno di una prigione simulata, il cui esito è stato sorprendente, costringendo a porvi fine con molto anticipo rispetto al previsto, in quanto le guardie hanno dato luogo a comportamenti violenti particolarmente lesivi e stressanti per i prigionieri. Tale esperimento torna spesso come paradigma di lettura anche per fenomeni più attuali in cui dei gruppi dotati di autorità hanno realizzato odiose carneficine (le carceri di Abu Ghraib, la notte della Diaz a Genova, ecc.). Il nesso dell’esperimento col termine utilizzato dalla docente appare chiaro, dal momento che a proposito di tale esperimento si è parlato di «deindividuazione» (Zimbardo si ispirò alla teoria della deindividuazione di Gustave Le Bon) e, significativamente, di «effetto Lucifero».

L’elemento dell’autorità è particolarmente interessante perché esso sembra rappresentare una fonte di legittimazione morale i cui limiti sono indefinitamente suscettibili di estensione. La legittimazione procurata da un distintivo sembra cioè funzionare come potente delega, dall’individuo all’autorità, della responsabilità di decisione sulla bontà delle azioni, ovvero come occasione di eteronomia, in favore dello sgravarsi del carico individuale della decisione morale. Senza la pretesa di esaurire l’argomento, e con la consapevolezza che sul tema si è scritto moltissimo e che l’esperimento è stato oggetto di contestazioni di varia natura, ci si può limitare ad accennare qui che l’esperimento suggerisce che a determinate condizioni gli individui tendono ad assimilarsi impersonalmente alla volontà del gruppo. Venendo meno il senso dell’individualità viene meno il senso di responsabilità individuale: si ha la percezione di un alleggerimento del carico morale, che viene dalla diluizione della responsabilità nella forma gruppo e nella forma autorità.

Ciò suscita tanto più interesse quanto più si consideri che nel diritto e nella morale il perno fondamentale è costituito proprio dalla dimensione individuale. Tanto nel diritto quanto nella morale, infatti, il soggetto di riferimento imprescindibile è l’individuo: non si può processare una collettività. Davanti alla legge si è colpevoli sempre a titolo individuale, con il proprio nome e cognome. Per la stessa ragione non è possibile imputare una colpa per il nazismo alla Germania come popolo, come ricorda la riflessione consegnata da Hannah Arendt al saggio del 1971, *Responsabilità collettiva*:

«Le norme giuridiche e morali hanno in comune qualcosa di importante: si riferiscono sempre alla persona e a ciò che la persona ha fatto. Se a questa persona capita di essere coinvolta in un’impresa collettiva, come nel caso dei crimini organizzati, ciò che si deve giudicare resta comunque la singola persona, il suo grado di partecipazione al crimine, il suo specifico ruolo, e così via – non si deve giudicare il gruppo. […] È questa la grandezza del tribunale: perfino un semplice ingranaggio, in quella sede, ridiventa una persona»[[9]](#footnote-9).

Probabilmente il senso del male si gioca (anche) in questa dialettica particolare fra la desoggettivazione e l’individuazione, intesa come quel processo che toglie il singolo al conforto morale dell’indifferenziazione (senza differenze, come può esistere la colpa e, quindi, la pena?). Da un lato, un esperimento come quello di Zimbardo testimonia che a determinate condizioni vi è un nesso fra la deindividuazione e la violenza e il male, e, dall’altro, la morale e il diritto esigono sempre risposte dall’individuo preso singolarmente. Questa tensione particolare sembra abbia qualcosa da dirci sul male.

Che cosa significa, dunque, questa dinamica, che sembra svolgere un ruolo speciale nella determinazione del male? La risposta a questa domanda può venire ancora una volta dalla riflessione di Arendt. Nel saggio del 1964, *La responsabilità personale sotto la dittatura*, la filosofa riflette – sulla scorta del *Gorgia* platonico – intorno alla solitudine come dialogo fra sé e sé da parte dell’io pensante. Nel dialogo platonico, Socrate finisce per scontrarsi con la sua incapacità di convincere gli interlocutori, perciò conclude che è assai meglio che gli altri non siano d’accordo con lui, «piuttosto che essere io, che pure sono uno solo, in disaccordo e in contraddizione con me stesso»[[10]](#footnote-10). Per Arendt l’idea chiave del brano risiede propriamente nella possibilità prospettata da Socrate del dialogo fra sé e sé in seno all’io, il quale così si rivela un «due-in-uno».

«Il significato è chiaro: anche se sono uno solo, io non sono uno solo, ho un io e sono sempre in rapporto col mio proprio io. Quest’io non è affatto un’illusione; si fa sentire parlandomi – io parlo a me stesso, non sono soltanto cosciente di me stesso. E in tal senso, benché io sia uno solo, io sono anche due-in-uno. E può esserci armonia o disarmonia con l’io. Se non sono d’accordo con altra gente, posso alzare i tacchi e svignarmela; ma non posso svignarmela da me stesso, e perciò cerco sempre di essere d’accordo con me stesso prima di prendere in considerazione tutti gli altri»[[11]](#footnote-11).

È questo il senso autentico della solitudine. È il dialogo silenzioso fra me e me che stabilisco là dove, «pur da solo, io sono in compagnia di qualcuno (vale a dire di me stesso)»[[12]](#footnote-12). Si comprende allora l’importanza di questo dialogo interiore reso possibile dalla qualità di due-in-uno del soggetto pensante, e il suo nesso con il male: se viene meno l’individuazione, viene meno anche la possibilità stessa del dialogo fra sé e sé, quindi di pensare.

Ma perché il dialogo fra sé e sé dovrebbe premunire contro il male?

«La morale concerne l’individuo nella sua singolarità. Il criterio del giusto e dell’ingiusto, la risposta alla domanda ‘cosa devo fare?’ non dipende in sostanza dagli usi e costumi che io mi trovo a condividere con chi mi vive accanto, né da un comando di origine divina o umana – dipende solo da ciò che io decido di fare guardando a me stesso. In altre parole, *io non posso fare certe cose, perché facendole so che non potrei più vivere con me stesso*. Questo vivere-con-se-stessi è qualcosa di più della coscienza o dell’autocoscienza che sempre mi accompagna nel fare certe cose e nel dire che le sto facendo. Essere con se stessi e giudicare se stessi è qualcosa che concerne il pensiero, e ogni processo di pensiero è un’attività in cui io parlo con me stesso di tutto quanto accade e mi riguarda. Il modo d’esistere tipico di questo dialogo silenzioso tra me e me lo chiamerò adesso *solitudine*. Ciò significa che la solitudine è qualcosa di diverso dal semplice stare da soli, e soprattutto è qualcosa di diverso dall’isolamento»[[13]](#footnote-13).

Non basta pensare *tout court*: è necessario quel tipo di pensiero che renderebbe impossibile all’individuo che ha commesso il male – inteso genericamente nell’accezione di cui sopra, come sofferenza evitabile – di convivere con se stesso pensando. In un altro luogo dello stesso saggio troviamo delle specificazioni sul carattere del pensiero come qualità dell’io che premunisce dal male:

«Se si tratta di un essere pensante, radicato nei suoi pensieri e nei suoi ricordi di qualcuno cioè che sa di dover vivere con se stesso, ci saranno limiti a ciò che si permetterà di fare, e tali limiti non gli verranno imposti dall’esterno, ma dal suo stesso io. Questi limiti possono cambiare considerevolmente da persona a persona, da Paese a Paese, di secolo in secolo; ma il male estremo e senza limiti è possibile solo quando queste radici dell’io sono del tutto assenti. […] Socrate credeva che insegnando alla gente *come* pensare, come parlare con se stessi […] avrebbe migliorato i suoi concittadini. Ma se muovendo da questa premessa avessimo oggi la possibilità di chiedergli qual è allora la sanzione per quell’oscuro crimine che viene tenuto nascosto agli occhi degli uomini e degli dei, egli potrebbe rispondere soltanto: la perdita di questa capacità, la perdita della solitudine […]. In altre parole, la perdita dell’io che costituisce la persona»[[14]](#footnote-14).

Il venir meno dell’io, il “regime di nessuno” è compatibile con il male e probabilmente in qualche senso lo suscita, perché determina il venir meno della qualità pensante dell’io stesso, cioè della possibilità del dialogo fra sé e sé cui si devono i limiti alla possibilità di vivere con se stessi in caso di compimento del male. Se «il peggior male è quello commesso da nessuno, cioè da esseri umani che si rifiutano di essere persone»[[15]](#footnote-15), allora la desoggettivazione costituisce elemento caratteristico del male[[16]](#footnote-16), cui fa da contraltare la soggettivazione connaturata al diritto e alla morale.

Parlando di Eichmann, Arendt osserva che «non si trattava tanto di stupidità, quanto di un’autentica incapacità di pensare»[[17]](#footnote-17). Il processo di Norimberga è in tal senso emblematico, poiché gran parte degli imputati ha giustificato le proprie azioni delittuose in seno al nazismo con l’argomento di essere meri ingranaggi di un macchina più grande, di essersi limitati a obbedire a ordini di altri: di nuovo, tentando di sgravare il carico individuale della responsabilità, assimilandosi a un informe collettivo, descivendo la titolarità delle azioni in termini di gruppo, vale a dire *desoggettivando la responsabilità*. La prospettiva del diritto, che assume il singolo individuo come riferimento universale, pone allora un freno alla tentazione spersonalizzante dell’autore del male, *restaurando l’ordine del soggetto* e della responsabilità.

Tornando, in conclusione, all’esperimento, nel porlo all’attenzione di Forti, ella sottolinea che non deve lasciare indifferenti che alcuni fra i partecipanti scelsero di abbandonare l’esperimento. Anche questo ha da dirci qualcosa di importante sulla questione. La deindividuazione non è totale e non è fatale: le si può opporre una soggettività morale, vale a dire l’individuo che dialoga fra sé e sé e che, come due-in-uno, opera responsabilmente delle scelte.

1. C. Perelman, *Il dominio retorico*. *Retorica e argomentazione*, trad. it. Einaudi, Torino 1981, p. 6, corsivi dell’autore. [↑](#footnote-ref-1)
2. Ivi, p. 29. [↑](#footnote-ref-2)
3. Cfr. C. Michelstaedter, *La persuasione e la rettorica*, Adelphi, Milano 1982. [↑](#footnote-ref-3)
4. Cfr. F. D’Agostini, *Verità avvelenata. Buoni e cattivi argomenti nel dibattito pubblico*, Bollati Boringhieri, Torino 2010. [↑](#footnote-ref-4)
5. J. L. Austin, *How to Do Things With Words. The William James Lectures Delivered at Harvard University in 1955,* Oxford University Press, London 1962, trad. it. Id., *Come fare cose con le parole*, Marietti, Genova 1987. [↑](#footnote-ref-5)
6. F. D’Agostini, cit., pp. 11-13. [↑](#footnote-ref-6)
7. Cfr. P. Cantù, I. Testa, *Teorie dell’argomentazione. Un’introduzione alle logiche del dialogo,* Mondadori, Milano 2006. [↑](#footnote-ref-7)
8. Cfr. P. G. Zimbardo, *The Lucifer Effect. Understanding How Good People Turn Evil*, Random House Trade Paperbacks, 2008, trad. it. Id., *L'effetto Lucifero. Cattivi si diventa?*, Raffaello Cortina, Milano 2008 [↑](#footnote-ref-8)
9. H. Arendt, *Responsabilità collettiva*, in *Responsabilità e giudizio*, Einaudi, Torino 2003, p. 128; cfr. anche Id., *Alcune questioni di filosofia morale*, in ivi, p. 57: «perfino i comandamenti religiosi non riescono a formulare una prescrizione morale senza partire dall’io – ‘Ama il prossimo tuo come te stesso’, o ‘Non fare agli altri ciò che non desideri sia fatto a te’». [↑](#footnote-ref-9)
10. Platone, *Gorgia*, Laterza, Roma-Bari 2007, 482b-c. [↑](#footnote-ref-10)
11. H. Arendt, *Alcune questioni di filosofia morale*, in *Responsabilità e giudizio*, cit., p. 77 [↑](#footnote-ref-11)
12. Ivi, pp. 83-84 [↑](#footnote-ref-12)
13. Ibid., il primo corsivo è mio, il secondo dell’autrice. [↑](#footnote-ref-13)
14. Ivi, p. 86, corsivo dell’autrice. Certo si potrebbe aprire, qui, un’altra lunga parentesi su questa apparente rinnovata forma di intellettualismo etico, per cui basterebbe conoscere il bene per farlo. Non è possibile che si diano entrambe le condizioni di pensare e di fare il male? Non è cioè possibile fare consapevolmente, con convinzione, il male? La risposta non è chiara. In ogni caso, qui Arendt sembra porre a tutti gli effetti una questione di metodo: è il *come* si pensa, a fare la differenza. [↑](#footnote-ref-14)
15. H. Arendt, *Alcune questioni di filosofia morale*, in ivi, p. 95. [↑](#footnote-ref-15)
16. Naturalmente, non si sostiene che la desoggettivazione implichi deterministicamente il male: vi sono molti esempi di desoggettivazione del tutto innocui (es. i mangiatori di Loto nell’Odissea). [↑](#footnote-ref-16)
17. H. Arendt, *Il pensiero e le considerazioni morali*, in *Responsabilità e giudizio*, cit., p. 137. [↑](#footnote-ref-17)