Davide Nardi

Filosofia del diritto - Dottorando

“Sapienza” Università di Roma

IISF – Scuola di Roma di Filosofia

IL MALE E L’INGANNO

*Persuasione e inganno*

Le questioni sollevate da Fiorinda Li Vigni a partire da una analisi della tragedia greca incentrata sul tema della persuasione e dell’inganno coinvolgono, in maniera chiara, una profonda riflessione sulla dialogicità e sul rapporto tra comunicazione e responsabilità. Infatti all’interno della trattazione vengono a delinearsi le differenti concezioni del dialogo inteso, da una parte, come ricerca del senso in formazione in un confronto regolato dal principio del rispetto dei soggetti parlanti[[1]](#footnote-1), e dall’altra, come necessità di imporre il proprio ragionamento logico-ideativo ai fini del perseguimento di un utilitaristico vantaggio personale.

A tal riguardo entrano con forza, nell’esposizione di Li Vigni, considerazioni su diritto, uguaglianza e giustizia. Si mostra necessario, alla luce di ciò, un confronto tra le tematiche esposte da Li Vigni e le tematiche proprie della filosofia del diritto, date dal questionare sul senso del dialogo inteso, con Bruno Romano, come momento originario del fenomeno diritto[[2]](#footnote-2). Infatti, come emerge dalla lettura di Romano, il diritto non può prescindere dal linguaggio e dal rispetto della struttura dialogica costituita da una domanda di senso rivolta all’altro soggetto del dialogo. In questo senso “la soggettività di ciascun parlante si forma nella struttura relazionale del nesso che unisce il desiderio e la domanda, ovvero nel linguaggio, inteso non come uno strumento per qualcosa da perseguire e raggiungere, ma come il continuo formarsi stesso dell’essere uomo, nell’essenzialità della relazione comunicativa con gli altri uomini, centrata nella figura del terzo-Altro” che “toglie dalla struttura distruttiva della dualità”[[3]](#footnote-3).

La rilevanza di tali questioni si esplicita sin dall’avvio della trattazione di Li Vigni. Il percorso interpretativo dell’autrice ha infatti inizio con l’esame dei momenti che scandiscono il passaggio da un concetto di persuasione derivante dalla concezione sofistica della comunicazione a quello che si desume invece dall’impostazione socratica e dall’opera di Platone.

Come fa notare Li Vigni, il concetto di persuasione nei sofisti è saldamente ancorato ad una comunicazione intesa come oggetto di una specifica arte: la retorica. Per i sofisti la retorica manifesta la capacità di piegare il discorso al vantaggio del soggetto parlante e si presenta come esempio di chiusura rispetto alla possibilità di accogliere la comunicazione dell’altro quale *differente* ipotesi di senso, suscettibile di ascolto e di interpretazione. In questo senso il linguaggio viene a presentarsi come uno strumento disponibile ed utilizzabile dall’uomo indipendentemente da una relazione dialogica che, al contrario, nella sua indeterminabilità, alimenta infinite direzioni di senso date dalle possibilità aperte dal discorso e dalla risposta dell’altro.

E’ opportuno notare, a questo punto, che Gorgia, esponente della scuola sofista, attinge alla tradizione poetica greca a lui precedente sostenendo che in essa si possono individuare elementi che lasciano emergere un concetto di persuasione inteso come capacità di influire sulla volontà umana e dunque sulle scelte dei singoli individui. In Gorgia si manifestano infatti come essenziali, ai fini dell’esclusione della responsabilità, differenti elementi tra cui la violenza, la volontà degli dei, ed infine appunto la persuasione. Ne emerge che la persuasione in Gorgia ricopre un ruolo estremamente rilevante essendo classificata al pari di quegli eventi che costituiscono una irresistibile forza maggiore a cui l’individuo non può sottrarsi. In questa prospettiva la persuasione può imporsi sui soggetti del dialogo con una “forza” tale da influire sulla volontà dell’altro dialogante, rendendo l’azione di quest’ultimo priva di un soggetto responsabile delle proprie scelte. Secondo Gorgia, quindi la comunicazione si presenta come uno strumento per far valere gli interessi del singolo e per imporre la propria volontà su quella dell’altro.

A tal proposito occorre notare che, come afferma Heidegger in *Il «Sofista» di Platone*, “quanto ci rimane della tradizione della retorica antica lascia intendere che il senso della ηήέη, e quindi anche il senso del discorso pubblico, fosse quello di condurre i suoi destinatari, gli uditori, a un determinato convincimento”[[4]](#footnote-4) provvedendo alla formazione di un determinato punto di vista su qualcosa. Ne deriva che questa impostazione contribuisce a delineare, all’interno della tradizione poetica greca, un concetto di persuasione inteso come manifestazione di un potere esercitato dai più forti, in un contesto in cui legge divina, violenza e persuasione escludono qualsiasi possibile riferimento ad un’idea del bene.

Secondo questo itinerario, infatti, il bene viene cristallizzato in un momento contingente e finisce per dipendere dalla capacità persuasiva dell’uno o dell’altro soggetto della relazione giuridica nonché dalla maggiore o minore capacità dell’io di “resistere” alla forza comunicativa dell’altro. In un simile scenario il diritto viene ricondotto alla persuasione stessa, privato dei contenuti di valore delle soggettività che si confrontano in una comunità costituita dall’insieme delle relazioni interpersonali. Infatti, come emerge in Heidegger, “questo è il senso proprio del Si parte da un’opinione dominante, la si discute, affrontando così un determinato caso, in tribunale o davanti all’assemblea popolare, in modo che l’opinione comune vi concordi, allo stesso modo, e conceda quindi la sua approvazione. L’orientamento primario è ricavato dall’opinione comune (…) al fine di imporsi presso questa e di procacciarsi potere e credibilità: si tratta di un intento, perseguito nel discorso, che non mira in alcun modo a fissare da vicino il fatto di cui si parla, ma che anzi si orienta sui punti di vista dell’opinione comune”[[5]](#footnote-5).

Identificando il dialogo con la persuasione si mostra dunque che anche il giudizio giuridico, in quanto frutto di una scelta dell’uomo, può essere condizionato dalla persuasione intesa come procedura priva di un contenuto sostanziale. Si delineano perciò i tratti di un diritto che diviene mera imposizione e che si manifesta per mezzo di una forma di violenza giustificata da un concetto di giustizia non connaturato alla relazionalità sociale. Si ha solo con Socrate la nascita di una idea del bene che si rivolge all’interiorità dell’individuo e che abbandona il suo fondamento in un “metodo” che non lascia spazio alla interpretazione del senso nella dialogicità.

Dunque è di fondamentale importanza osservare come, da una parte, l’impostazione della sofistica conduca al rafforzamento della visione procedurale del “giusto” tipica della Grecia pre-socratica fondata su una *dike* intesa come limite e confine, e dall’altra, come sia possibile avviare, a partire dal pensiero di Socrate e dall’opera di Platone, ad una differente interpretazione del rapporto tra persuasione e dialogo. Con Socrate si inaugura infatti una impostazione capace di mostrare i tratti di quell’idea del bene dialetticamente intesa e finalizzata a superare il dominio di un *nomos* prospettato come legge del limite umano, immutabile, già dato. Da questa rottura discende una riflessione che coinvolge l’idea del “giusto” nella relazionalità e che induce ad abbandonare il legame inscindibile tra persuasione e dinamica comunicativo-dialogica. Superata la concezione dei sofisti, si avvia quindi alla possibilità di considerare il dialogo come un elemento distinto dall’interesse personale al convincimento dell’altro e si avvia al riconoscimento della struttura stessa di quel diritto radicato nell’uguaglianza dei soggetti parlanti, portatori di un proprio punto di vista e di una propria domanda di senso.

A tal riguardo è utile richiamare, come fa lo stesso Heidegger, il *Gorgia* di Platone per chiarificare appunto il modo in cui persuasione e dialogo si mostrano collegati, a seconda della loro interpretazione, alle procedure o ai contenuti della giuridicità:

“dopo avere interrogato Gorgia sull’essenza della retorica, Socrate riassume così l’opinione dell’interlocutore: (…) «tutto il suo mestiere e il suo scopo procedono in questa direzione. Oppure tu dici che eventualmente la retorica sarebbe capace di qualcos’altro che non sia il plasmare un certo punto di vista negli uditori?» Questa è la concezione della retorica che Platone ha nel Goriga, cioè negativa. Come risulta infatti dalle considerazioni che emergono immediatamente, una tale έη (…) non può essere affatto una έη. Non ha infatti alcun contenuto. Essa rinuncia a trattare proprio di ciò su cui deve insegnare a parlare. Rappresenta una dimestichezza non orientata a un qualche contenuto reale, ma ha di mira ciò che noi chiameremmo una mera procedura puramente esteriore, «tecnica».[[6]](#footnote-6)

A questo punto, entrando nello specifico della trattazione di Li Vigni, si rende evidente che, alla luce delle considerazioni svolte, è possibile ricondurre alla tradizione poetica greca queste due differenti impostazioni, individuando così distinte prospettazioni del bene e del fenomeno diritto nella tragedia di Eschilo e nei poemi omerici.

La tradizione poetica presa in esame da Li Vigni è infatti quella di Omero ed Eschilo. Entrambi questi autori vengono presi come riferimento poiché in essi il concetto di persuasione riguarda un ambito che è legato alle dinamiche intrapsichiche ricondotte, da Li Vigni, sia al contesto storico-sociale come delineato in Omero, con riferimento alla descrizione dell’assetto sociale e alla distinzione tra le classi che ne discende, sia al rilievo attribuito alla questione della donna, individuata da Li Vigni nell’opera di Eschilo con riferimento alle figura di Clitemnestra. La riflessione sul concetto di persuasione quindi si fa profonda ed attenta alle questioni psicologiche ed esistenziali, nonché ai fenomeni relazionali.

In particolare, con riferimento al primo degli autori citati, e ponendo l’attenzione sull’Iliade, si può facilmente notare come proprio qui si mostri in tutta la sua rilevanza il fatto che, attraverso la resa poetica, viene dato grande risalto ai discorsi che di volta in volta vengono utilizzati per “convincere”. Come afferma Goete infatti, in Omero il discorso è un potente mezzo dell’uomo per agire. In questa prospettiva il dialogo è uno scambio inteso come confronto in cui la comunicazione è una forma di azione finalizzata ad ottenere un risultato: la persuasione. Tuttavia, come fa notare Li Vigni, la reciproca capacità di persuadere si ha solamente in un confronto tra pari, ovvero tra quegli uomini ritenuti superiori. Si ha pertanto un approccio binario al concetto di persuasione in Omero: da un lato, una persuasione con i propri pari, che si delinea come un confronto dialogico, e dall’altro una persuasione nei confronti di “uomini inferiori”, che si presenta come una violenza. E’ evidente che la prima forma di persuasione lascia spazio ad una possibile interpretazione in senso dialettico, dato che la parità dei dialoganti rappresenta, in ogni caso, la garanzia del riconoscimento del soggetto parlante e del suo punto di vista. Così intesa la persuasione non costituisce una forma di violenza poiché la capacità di persuadere appartiene a tutti i soggetti del dialogo e viene a manifestarsi come *possibilità*. Al contrario, la seconda forma di persuasione si mostra come totale impossibilità, da parte di colui che subisce la persuasione, di effettuare una interpretazione di quanto proviene dalla comunicazione, e di vedersi riconosciuto il suo diritto ad esprimere dialogicamente il suo punto di vista.

Seguendo le direttive principali di questo discorso e richiamando l’impostazione della sofistica accennata in precedenza, è possibile giungere ad una prima rilevante questione che, per l’appunto collega tali sollecitazioni alle tematiche della giuridicità. Si nota che se la persuasione, intesa con Gorgia come una forma di violenza esercitata nei confronti dell’altro parlante, viene efficacemente messa in pratica dagli uomini superiori nei confronti di quanti sono ritenuti inferiori, essa è in grado di imporre i contenuti arbitrari di colui che si afferma come il soggetto più forte nel dialogo. Appare chiaro che tale forma di persuasione, ricondotta all’ambito del diritto, si mostra come uno stumento di potere esercitato, in via generale, dai più forti.

Se in Omero dunque vi è una distizione che consente di intravedere da una parte il rispetto di un principio di uguaglianza nella *possibilità* di persuadere i propri pari, e dall’altra una *imposizione persuasiva coatta* nei confronti dei più deboli, tale distinzione, nella prospettiva di Gorgia, viene annullata poichè la generalizzazione del concetto di persuasione conduce ad affermare che l’interesse di ogni soggetto del dialogo è quello di dominare l’altro attraverso la propria capacità comunicativa, e che conseguentemente il risultato viene raggiunto solo da chi si mostri in qualche modo superiore all’altro. Quindi, di volta in volta, vi è un soggetto più forte capace di imporre la sua arbitraria scelta di valore sull’altro, più debole, destinato a sottostare ad una comunicazione contingente con valore normativo.

Si rende evidente che, secondo questa interpretazione del poema omerico, la persuasione assume i connotati della forza, venendo a coincidere con la possibilità di far prevalere i propri interessi sia sugli interessi degli altri sia sull’interesse comune. Il bene, inteso come bene comune, in una prospettiva dominata da una persuasione così intesa viene completamente escluso poiché è la stessa struttura della persuasione a incarnare la prevalenza dell’interesse individuale su qualunque altra forma di interesse.

Nella concezione sofistica, emerge quindi che il concetto di persuasione viene a rappresentare una originaria forma di chiusura rispetto alla relazionalità dialogica; si esclude l’ascolto della comunicazione dell’altro poiché non si riconosce l’altro come un pari, degno di essere riconosciuto quale portatore, allo stesso modo, di *altri* interessi individuali e di *altri* punti di vista, idonei a rivelare l’indisponibilità della verità e del dialogo. Ciò che rileva è che nel tentativo di persuadere emerge la convinzione, radicata nel dialogante, di detenere una verità assoluta che non necessita di alcun confronto con *altre* verità. E’ proprio la rigidità della convinzione del parlante a caratterizzare la chiusura tipica della forma escludente di persuasione da cui consegue la necessità di esternare con forza, o addirittura con violenza, quanto è ritenuto “assolutamente giusto” sulla base della propria “verità assoluta”.

Ciò premesso, si mostra il fatto che la limitazione tipica del meccanismo comunicativo della persuasione è la diretta conseguenza della esclusione di una forma mutevole di conoscenza aperta alla ricerca di quei valori comuni che invece emergono dal *confronto* con gli altri soggetti del dialogo considerati come pari. La consapevolezza della impossibilità di detenere una verità assoluta si mostra pertanto come l’apertura a quella dialettica che prevede, come momento fondamentale, il riconoscimento dell’altro nel dialogo e dunque il riconosciemento dell’uguaglianza dell’altro soggetto dialogante.

Pertanto risulta evidente che, in una prospettiva in cui la persuasione si afferma come principio relazionale, il dialogo, relegato a mero strumento dell’individuo, viene svuotato del suo contenuto radicale costituito dall’apertura al senso degli altri soggetti della relazione. Al contrario, per mezzo del riconoscimento dell’uguaglianza dell’altro soggetto, il dialogante si riconosce come un pari, rimuovendo così la pretesa superiorità dell’interesse individuale che genera la necessità di persuadere e fondando il principio giuridico di uguaglianza quale conseguenza della parità dei dialoganti.

E’ in ciò che si presenta la questione fondamentale che emerge dell’interpretazione del poema omerico: chi sono i pari? Le considerazioni riguardanti una possibile risposta a questo quesito conducono a delineare innanzitutto i tratti di quella gerarchia che viene descritta in Omero. Appare chiaro in primo luogo che al di la della cerchia di aristocratici che incarnano la capacità di persuadere, vi è una molteplicità di individui inferiori che subiscono la persuasione come una violenza. E tuttavia, da questa forma violenta di persuasione non sono completamente immuni gli “uomini superiori” poiché al di sopra di essi vi sono gli dei, i quali esercitano nei loro confronti la stessa forma violenta di persuasione. Pertanto così come la superiorità dell’aristocratico conduce ad una imposizione violenta della comunicazione nei confronti degli uomini inferiori, allo stesso modo, la superiorità delle divinità consente di esercitare anche sugli “uomini superiori” una persuasione coatta con valore normativo. In sostanza la previsione di una simile forma di persuasione rientra a pieno titolo tra quelle forme di violenza (*bìa*) che giustificano una concezione della giustizia fondata sull’imposizione normativa del confine dell’uomo.

Se infatti l’individuo viene concepito come un essere isolato, chiuso in un proprio sistema di conoscenze, il diritto finisce per assumere i tratti di un metodo destinato alla preservazione del confine della verità del singolo. La giustizia stessa diviene il limite finalizzato a garantire la protezione delle verità dei soggetti a confronto. In questa prospettiva, viene riconosciuto all’altro il diritto al rispetto del limite nel caso in cui questo sia considerato un proprio pari. Tuttavia, non essendovi altro principio che quello del rispetto del limite individuale, non si avrebbe un principio che stabilisce chi è degno di ottenere tale garanzia, e il riconoscimento stesso, sarebbe effettuato solamente nei confronti di quegli altri soggetti del dialogo considerati *arbitrariamente* come pari, o capaci di mostrarsi abbastanza “forti” da meritare tale riconoscimento. Pertanto, seguendo questa linea di pensiero, il rispetto formale del confine, garanzia di una giustizia procedurale, se incentrato sulla chiusura individuale tipica della persuasione, non consente il superamento di quella pretesa superiorità che impedisce di riconoscere, come soggetti del diritto, tutti i soggetti del dialogo in quanto tali.

E’ qui che si inserisce allora la necessaria rottura, avutasi con Socrate, che supera la configurazione di quel concetto di persuasione derivante dalla antica concezione della giustizia in Grecia, e che ne prospetta uno nuovo sulla base dell’introduzione dell’atteggiamento interiore dell’individuo, della rettitudine e della virtù. Infatti, si deve osservare innanzitutto che “nel suo significato più antico la rettitudine è conformità alle regole sociali, osservanza di precetti religiosi, rispetto degli dei, obbedienza alle leggi. Non indica un atteggiamento interiore, è piuttosto una modalità del vivere che appartiene all’ordine dei rapporti esterni: è retta dal meccanismo della reciprocità, governata dalla regola del contraccambio, fondata sul principio del rispetto del *limite.”* Quindi come detto, “sul concetto di limite, non su quello di virtù, si struttura la più antica idea di giustizia: in un tempo ancora ignaro delle successive distinzioni, questo principio segna i contorni di un *giusto* che è, insieme, etico e giuridico”.[[7]](#footnote-7) E’ dunque succesivamente a Socrate, che la rettitudine diviene atteggiamento interiore e la giustizia si precisa come valore etico non coincidente con la legalità. In questa direzione ne consegue che “la *virtù* non conosce *limite*: la nuova visione subentra alla più antica, ed è ora il concetto di virtù, non più quello di limite, a segnare i confini dell’idea di giustizia. In questo slittamento di prospettiva si consuma il tramonto dell’antica idea di giustizia, e con esso il distacco tra *dike* e *dikaiosyne*: *dike* rimarrà termine del linguaggio giuridico, *dikaiosyne* apparterrà all’etica. La specificità dell’antica idea di giustizia è proprio la mancanza di tale distinzione”[[8]](#footnote-8).

Con l’introduzione di una simile scissione si avvia pertanto alla distinzione tra preservazione della procedura e ricerca del giusto nella relazione dialogica, e allo stesso tempo si chiarisce che la chiusura dell’individuo nelle forme di una limitata ideazione tautologica è ciò che conduce ad individuare la persuasione come unico mezzo di espressione destinato alla preservazione della propria verità. La pretesa coincidenza dell’individuo con le proprie convinzioni, con la propria logica, con il proprio intelletto, conduce infatti alla negazione della mutevolezza del senso in formazione dei soggetti del dialogo e della stessa realtà relazionale, la quale finisce per essere ritenuta una minaccia rispetto alla autocostituzione di sé che discende dalla chiusura indivisualistica.

Si mostra chiaro quindi che proprio l’apertura alle possibilità conoscitive date dal confronto con l’altro, si mostra in grado di trasformare la persuasione in confronto dialettico e di consentire il riconoscimento di quel principio dialogico connaturato al fenomeno diritto, mettendo in crisi l’autocostituzione ideale di quell’individuo che avvia ad una propria “verità”, e conseguentemente ad una propria idea del “bene”, indipendentemente dalla relazionalità.

E’ opportuno ora prendere le mosse da questa analisi della persuasione per giungere a comprendere l’inganno che essa genera nell’uomo e le conseguenze che ne derivano per il concetto di bene. A questo proposito è possibile far riferimento al frammento di Anassimandro[[9]](#footnote-9), testo che rappresenta una delle più antiche riflessioni sulla giustizia.

Prendendo le mosse da Heidegger, si nota, nel saggio sul “Detto di Anassimandro”[[10]](#footnote-10), che in questo frammento può intravedersi, nonostante le differenti interpretazioni, una riflessione rivolta non soltanto alle “cose” naturalisticamente intese, ma anche agli uomini ed ai fenomeni relazionali. In particolare Heidegger individua in Omero il tramite che gli consente di leggere in modo differente il concetto di *essente*, facendo rilevare appunto “come in Omero άόnon designi solamente le cose della natura, gli oggetti che si trovano davanti alla rappresentazione umana, ma indica anche l’uomo e tutto ciò che lo riguarda”[[11]](#footnote-11).

Pertanto emerge che “lo όcosì chiarito da Heidegger mediante Omero, è ciò che è pensato da Anassimandro ed è nel suo interno che assumono il loro significato ίίί” Infatti, tralasciando l’impostazione naturalistica caratteristica della concezione più antica della giustizia in Grecia, si può giungere ad affermare che “lo άdel frammento si riferisce al άόe quindi nomina tutto ciò che si manifesta nel modo di ciò che soggiorna per un tempo e dunque anche la moltitudine dei mortali. La pluralità degli essenti infatti non è un complesso di oggetti separati dietro cui si tiene qualcosa che li comprende nel loro insieme, poiché anzi è proprio all’interno della presenza come tale che avviene la convergenza dei soggiorni (…) nel comune servizio all’opera.”[[12]](#footnote-12). Pertanto si chiarifica che “il tratto fondamentale dell’essente, proprio per la sua finitezza temporale, in Anassimandro è la ί”. “Con ίsi indica che qualcosa non avviene come dovrebbe, che qualcosa si trova «al di fuori del coordinamento». Se si tiene presente che il frammento parla dell’essente nel suo soggiorno transitorio, si comprende allora in che senso la ίindica l'essere fuori dal coordinamento. Il presente soggiorna tra apparizione e declino e quindi sempre solo per un tempo.” Pertanto in questa direzione la “ίche consiste nella assenza di congiunzione verso la provenienza ed il declino, è dovuta all’irrigidirsi nella durata del soggiorno, al non considerare che ciò che è presente – e dunque anche i mortali – soggiorna nella direzione della provenienza e del ritorno. Anassimandro pertanto dice che gli essenti soggiornanti per un tempo: όί cioè danno unione, coordinamento. Questo dare ίè l’accordare con cui si lascia in proprio all’altro (…) ciò che come appartenenza a lui spetta. Pertanto ίpensata a partire dall’Essere e dalla temporalità, e dunque secondo il pensiero iniziale, è l’adattamento reciproco degli essenti, il coordinamento che dà connessione ed armonia (…), ίè invece il disaccordo, l’assenza di coordinamento (…).”[[13]](#footnote-13)

La prospettazione che discende dall’interpretazione di Heidegger del frammento di Anassimandro lascia emergere i momenti di apertura dialogica e di chiusura sistemica, individuabili come riconoscimento o esclusione della finitezza dell’uomo. In questo senso gli individui, concepiti come essenti mortali finiti, soggiornanti temporaneamente nel presente, sono i soggetti responsabili di un sistema mutevole di conoscenze con il quale in nessun caso possono venire a coincidere. La tensione all’identificazione dell’uomo con la fissità delle conoscenze si mostra, alla luce di queste considerazioni, come il risultato del rifiuto della finitezza. Infatti, “nella misura in cui il mortale insiste nel suo soggiorno e non svolge la propria esistenza nella tensione dell’inizio e della fine non si apre più verso la ίossia verso il coordinamento della molteplicità dei soggiorni finiti ed in tal modo si pone contro ogni altro, non rispetta più il dispiegarsi del soggiorno altrui”[[14]](#footnote-14).

Si chiarifica in conclusione che è nel rifiuto della propria finitezza che in definitiva si manifesta l’autoinganno dell’individuo, il quale ai fini della fissazione di sè in un sistema di conoscenze, finisce per riconoscersi non più nel dialogo, mutevole ed indisponibile, ma in quella volontà di persuadere, necessaria a convincere l’altro della propria immutabile esistenza.

*Ha ancora senso oggi parlare di male?*

L’esposizione di Simona Forti si presenta come una interrogazione sul concetto di male radicale affrontato e discusso a partire da Hannah Arendt. In questa direzione si mostra essenziale una riflessione destinata ad estendere alla giuridicità le considerazioni relative alla contrapposizione bene-male individuata da Forti all’interno della tradizione filosofica del ventesimo secolo.

E’ utile richiamare, innanzitutto, la lettura di Romano che intravede nel male radicale, così come prospettato da Kant, l’elemento che costituisce il proprio della scelta dell’uomo e dunque il presupposto originario dell’ordinamento giuridico. Il male, nella impostazione di Romano, non è sradicabile poichè attiene alla libertà dell’individuo, il quale, differentemente dall’animale, non è relegato in una condizione naturalistica ed istintuale, bensì ha la facoltà di effettuare il riconoscimento o l’esclusione dell’altro soggetto del confronto dialogico. Il dialogo si mostra, in questo senso, il tratto caratteristico della condizione umana e la giuridicità si delinea quale espressione della capacità di istituire una regolamentazione destinata alla qualità del rapporto con l’altro nella consapevolezza della *possibilità del male* radicata nella scelta dell’individuo[[15]](#footnote-15).

Tale prospettazione si mostra idonea a superare quelle concezioni dogmatiche del bene e del male che, come afferma Simona Forti, discendono dalla teologia e dalla metafisica. Secondo Forti, infatti, occorre oltrepassare l’impostazione assolutistica che fornisce una distinzione bene/male destinata ad essere affrontata superficialmente dalla filosofia.

Partendo da Levinas, Forti, individua la sofferenza come momento iniziale della riflessione sul male. La sofferenza ha un ruolo discriminante inevitabile nel movimento della storia: da una parte può essere giustificata, con la conseguenza che vengono così giustificate le teodicee vecchie e nuove; dall’altra può condurre alla comprensione dell’influenza dell’azione dell’uomo sull’altro uomo.

Secondo Forti infatti, non è all’impersonale che si può far riferimento per comprendere il male. L’impersonale spegne il senso della responsabilità dell’azione ed esclude il momento fondamentale della scelta in cui si manifestano le possibilità del bene e bel male. Traminte l’impersonale si rafforza la concezione sistemica che parifica individuo e funzione e che avvia alla concezione bio-politica della realtà sociale.

Per Forti quindi, nonostante sembri superato il concetto di male radicale, esso continua a riproporsi sotto diverse forme e continua ad influenzare il pensiero filosofico moderno. In che senso quindi si può oggi parlare di male? Per rispondere a questa domanda viene introdotta nella trattazione l’immagine del musulmano di Primo Levi. Qui l’uomo si manifesta come una nuda vita ricondotta ad un fascio biologico. Pur non chiamata in questo modo, l’immagine del musulmano di Primo Levi si presenta come espressione dello stesso male radicale poiché racchiude in sé l’immagine di tutto il male dell’uomo, consistente appunto nella possibilità di svuotare una vita per ricondurla ad una figura umana anestetizzata. La descrizione del musulmano di Levi è quella di un individuo che diviene una massa anonima troppo vuota per soffrire davvero. Si esita a chiamarlo vivo. Non teme la morte perché troppo stanco per comprenderla. Suscita orrore, paralizza, è una figura legata alla totale disumanizzazione. Da qui emergono i tratti di un *inerme pervertito* ovvero di quel soggetto titolare di una vita che è stata desoggettivata.

Da questo spunto si avvia al confronto con l’immagine del male arendtiano: non vi è più neanche inimicizia; vi è solamente un rapporto di dominio assoluto che conduce ad una “vittima assoluta”. In questa prospettiva la vittima assoluta è il prodotto di una morte effettuata in nome della vita secondo la concezione biopolitica. Pertanto il male radicale arendtiano si manifesta in un contesto in cui tutti gli uomini sono diventati superflui; nient’altro che un fascio di reazioni biologiche. Da qui si passa alla disintegrazione dell’identità morale del soggetto, e viene a vacillare il senso della realtà. Resta un esemplare indistinguibile.

E’ da rilevare tuttavia che nella riduzione della vittima a vittima assoluta si avvia alla anestetizzazione dello stesso carnefice, il quale finisce per assolvere a delle necessarie funzioni. “Tanatopolitica”, “homo sacer”, “orrorismo” sono i nomi che oggi vengono dati a quella concezione di male che conduce alla vittima assoluta, e che discende da quel male identificabile con una concezione in base alla quale non c’è più neanche un carnefice a cui imputare il male. Al centro c’è sempre l’atto violento estremo che scarica tutta la violenza su un soggetto che diviene, di fatto, inerme; ma questo *atto*, non derivando da una volontà indipendente dalla contingenza, finisce per diventare un *fatto*, che si afferma sulla base di dinamiche relazionali sistemico-funzionali.

La scena politica, dominata da una relazione carnefice-vittima, viene a costituirsi come la contrapposizione tra carnefice collettivo e vittima assoluta. Quando la costante accumulazione del male relazionale viene a convergere nel male politico, la follia a due si ritorce sulla vittima assoluta intesa come vittima della società.

Il male in questo senso si presenta come eccesso soggettivo, patologia dell’individuo che vuole porsi al posto di Dio. Tuttavia questo modello secolarizzato è parziale. Pensare il male come metafisica, secondo Forti, è un atteggiamento che conduce ad una riflessione non completa. Infatti, per Forti, a questa concezione deve accompagnarsi una impostazione che vede nell’intreccio del male con la pulsione di vita il ruolo non innocente della passività. Quest’ultima non può e non deve essere considerata come una forma di innocenza assoluta. Non può trovare giustificazione in un sistema di omologazione e di obbedienza che discende dal desiderio di vita. Pertanto occorre pensare a come ci si costituisce soggetti: il soggetto che si rende impotente per desiderio di vita va indagato tanto quanto la soggettività onnipotente del carnefice caratteristica del male.

Si rende evidente il fatto che sia nel caso di un carnefice assoluto, sia nel caso di una vittima assoluta, ciò che viene ad assumere grande rilievo è l’elemento soggettivo estremizzato. Il presupposto che si mostra chiaro nella dinamica relazionale carnefice-vittima e che rende possibile l’estremizzazione della realtà soggettiva nella dinamica relazionale è il mancato superamento della dualità. La dualità si presenta di per se stessa conflittuale in quanto le ipotesi di senso delle soggettività a confronto possono condurre allo scontro tra due differenti realtà che forniscono ad ognuno dei soggetti una propria visione di sé non supportata dal confronto con un terzo-altro disinteressato rispetto alla affermazione dell’una o dell’altra realtà. Nella conflittualità duale, quindi, la costituzione della soggettività può trovare sviluppo in un ampio spazio di discrezionalità deferito alla contingenza laddove i soggetti si lascino determinare da una fattualità che si mostra come elemento immanente. In questo senso la situazione di fatto viene a ricoprire valore normativo e si mostra capace di costituire il soggetto, a seconda dei casi, carnefice o vittima indipendentemente dalla scelta, e quindi, nel caso di una soggettività estremizzata, carnefice assoluto o vittima assoluta.

Ciò che ne emerge è il fatto che il male radicale viene a concretizzarsi e a manifestarsi con chiarezza laddove la soggettività sia slegata rispetto ad una dinamica relazionale che include, come valido elemento di confronto, una terzietà disinteressata capace di fornire un giudizio alternativo che esclude il dominio della realtà soggettiva estrema.

A tal proposito si mostra di grande rilievo la riflessione di Argiroffi sul concetto di terzietà in Hannah Arendt. Secondo Argiroffi infatti, nel dialogo con il proprio sé “l’individuo si pone come *terzo a sé stesso:* in tal modo è guadagnata quella libertà-terzietà-distacco ed autenticità nel senso di appropriatezza all’umanità della persona matura. Si giunge così alla consapevole autodeterminazione che, invece, non si può raggiungere nel caso in cui l’io-soggetto si immedesima e si prende cura delle cose del mondo in modo inappropriato e inadeguato a tal punto da non riflettere più, da non avere più alcuna confidenza con il sè stesso. Il distacco e la libertà nel dialogo silente con la propria anima, dialogo che presuppone il *logos* come parola che conferisce senso esistenziale, è a fondamento sia del ben deliberare, sia del pensiero, ancora è il prerequisito della filosofia stessa”.[[16]](#footnote-16)

Con questo riferimento di Argiroffi al *logos* inteso come prerequisito della filosofia stessa, si introduce l’elemento che consente di leggere in chiave giuridica la riflessione arendtiana prospettata da Simona Forti e di ricondurla al concetto moderno di male. Infatti in questo senso il *logos*, teso a fornire una concezione del male improntata alla dinamica relazionale, supera le concezioni filosofiche dogmatiche e lascia emergere proprio nella negazione della parola dell’altro l’origine dell’estremizzazione della soggettività. Si rende quindi possibile individuare all’interno della concezione del male radicale, un elemento che mostri la possibilità del male come riflesso dell’incapacità di rispettare un'altra visione di sé, non necessariamente autocostituita, né conflittualmente imposta dall’altro. Dunque come afferma Argiroffi, “per Arendt proprio a partire da questo dialogo silente nell’ambito della propria interiorità ha luogo il *vivere-con-sé stessi* alla stregua della *terzietà*, della mediazione e della razionalità.”[[17]](#footnote-17)

Ne discende che “da una parte si pone l’io-soggetto che si lascia imprigionare dal trascorrere delle situazioni e dallo scorrere degli eventi e delle cose con cui si immedesima, dall’altra parte, invece, si dà l’io-soggetto che si manifesta nella mediazione della propria autenticità, nell’ardua conquista – mai definitiva – dell’oltrepassare e del trascendere l’immediatezza, mostrandosi come *essere sé stesso.”[[18]](#footnote-18)* In questo senso l’estraniazionecaratteristica di quella disumanizzazione mostrata attravesro l’immagine del musulmano di Primo Levi è facilmente riconducidile alla “perdita di razionalità, di possibilità di comunicare in contesti intersoggettivi, e in senso kantiano, perdita di universalità”. In conclusione si può affermare quindi che “al riconoscimento dell’altro come uomo, nell’estraniazione e nell’isolamento si oppone invece il disconoscimento dell’altro come soggetto, cui è contestuale una sorta di misconoscimento che fraintende, oscurandola, la propria stessa umanità e il suo precipuo senso esistenziale”[[19]](#footnote-19).

1. Cfr. B. Romano, *La legge del testo. Coalescenza di logos e nomos*, Torino 1999. Secondo Romano Il linguaggio è connaturato al diritto, ed il soggetto del linguaggio si presenta, in quanto tale, un soggetto del diritto. Infatti, si legge in Romano che “questa tesi è sostenuta nel convincimento che essere soggetto del diritto vuol dire essere soggetto del *linguaggio* e vuole chiarire che il soggetto del linguaggio è tale perché è soggetto del *desiderio*, che si costituisce nell’essere volto come *domanda* agli altri, nel *tempo* del futuro”. Cit. p. 11. [↑](#footnote-ref-1)
2. Cfr. B. Romano, *La legge del testo. Coalescenza di logos e nomos*, cit. “Il lavoro della filosofia del diritto viene qui colto nel porre le questioni che sono da ricondurre al considerare che *il diritto sorge come una ipotesi di norme per delle ipotesi di condotte*, intendendo con ciò che il formarsi e l’incidere del diritto non sono certo entità naturalistiche, già date alla conoscenza ed alla applicazione degli uomini; il diritto sorge con la formazione delle ipotesi di leggi, e dunque presenta l’insieme delle questioni, che, nell’esistenza del singolo e nella coesistenza, sono legate all’opera esclusivamente umana dell’*ipotizzare* e dell’*istituire ipotizzato*”. Cit. p. 13. [↑](#footnote-ref-2)
3. Ivi, cit, p. 14. [↑](#footnote-ref-3)
4. M. Heidegger, *Il «Sofista» di Platone*, Milano 2013, cit. p. 334. [↑](#footnote-ref-4)
5. Ivi, cit., pp. 334-335. [↑](#footnote-ref-5)
6. Ivi, cit., p. 335. [↑](#footnote-ref-6)
7. A. Jellamo, *Il cammino di Dike*, Roma 2005, cit. p. VII. [↑](#footnote-ref-7)
8. Ivi, cit., p. IX. [↑](#footnote-ref-8)
9. «Là da dove le cose hanno il loro nascimento, debbono anche andare a finire, secondo la necessità. Esse debbono infatti fare ammenda ed esser giudicate per la loro ingiustizia, secondo l’ordine del tempo». La traduzione riportata è di Nietzsche, e viene richiamata da Heidegger nel saggio “Il detto di Anassimandro” contenuto in M. Heidegger, *Sentieri interrotti*, Firenze 1982, cit. p. 299. [↑](#footnote-ref-9)
10. M. Heidegger, *Sentieri interrotti*, Firenze 1982, cit. p. 299. [↑](#footnote-ref-10)
11. B. Romano, *Tecnica e giustizia nel pensiero di M. Heidegger*, Milano 1969, p. 225. [↑](#footnote-ref-11)
12. Ibid. [↑](#footnote-ref-12)
13. Ivi, cit. pp. 225-226. [↑](#footnote-ref-13)
14. Ivi, cit. p 227. [↑](#footnote-ref-14)
15. Cfr. B. Romano, *Nietzsche e Pirandello. Il nichilismo mistifica gli atti nei fatti*, Torino 2008. [↑](#footnote-ref-15)
16. A. Argiroffi, *Hannah Arendt. La persona, l’effettività e la terzietà*, in AA., *Persona, imputabilità, ermeneutica*, Torino 2014, cit. pp. 1-2. [↑](#footnote-ref-16)
17. Ivi, cit. p. 2. [↑](#footnote-ref-17)
18. Ibidem. [↑](#footnote-ref-18)
19. Ivi, cit. p. 3. [↑](#footnote-ref-19)