

TEORIA

T

Rivista di filosofia
fondata da Vittorio Sainati
XXXIX/2019/2 (Terza serie XIV/2)

The Prismatic Shape of Trust

2. Authors and Problems

Il prisma della fiducia

2. Figure e problemi

Edizioni ETS

Contents / Indice

Veronica Neri

Preface / Prefazione, p. 5

Mauro Serra

Tra fiducia ed inganno: il ruolo della retorica nella sfera pubblica (a partire dagli antichi Greci), p. 11

Elisa Magrì

Inhabiting the Ethical Life: Habit and Trust in Hegel's Philosophy, p. 33

Gloria Dell'Eva

La dialettica tra fiducia, fede e *parrhesia* in *Timore e tremore* di Søren Kierkegaard, p. 51

Carlo Brentari

The Ontological Conditions of Trust in Nicolai Hartmann's Thinking, p. 71

Agostino Cera

Il principio deludibilità come "gradiente fiduciario", p. 89

Alice Pugliese

Phenomenologies of Trust, p. 111

Stefan Lukitz

Subordinating Trust to Text: A Hermeneutic Reversal, p. 133

Silvia Dadà

Fede in Dio come fede nell'uomo.

Il concetto di fiducia nel pensiero di Emmanuel Levinas, p. 147

Carmelo Meazza

Fede fidata e fede giurata in Jacques Derrida, p. 167

Marco Damonte

La nozione di *trust* nella filosofia della religione
di J. Schellenberg: un approccio storico, p. 183

Giacomo Turbanti

The Constitutive Role of Trust in Semantics, p. 201

Premio di Studio «Vittorio Sainati» 2018-2019**Giulio Gorla**

Metodo e proposizione filosofica in Kant e Hegel, p. 221

Simone Grigoletto

Facing Moral Complexity.

The Role of Moral Excellence in Guiding Moral Judgment, p. 239

Armando Manchisi

Direzioni di adattamento.

La critica al non-cognitivismo etico nella Logica di Hegel, p. 259

T

Tra fiducia ed inganno: il ruolo della retorica nella sfera pubblica (a partire dagli antichi Greci)

Mauro Serra

1. *Fiducia e politica (democratica)*

Il rapporto tra fiducia e democrazia risulta tutt'altro che scontato. Non è sbagliato, infatti, affermare che nella maggior parte dei casi il progresso democratico è (stato) determinato dalla sfiducia nei confronti delle autorità e dalla individuazione di nuove forme di sorveglianza e di controllo su coloro che detengono il potere. Si potrebbe, d'altra parte, sostenere che esiste un'ambivalenza di fondo nella relazione che la fiducia intrattiene con la politica. Se, infatti, la fiducia comporta un giudizio, magari tacito o abituale, che ci spinge ad accettare di essere vulnerabili alle intenzioni ed ai comportamenti dei nostri interlocutori, garantendo ad essi un potere discrezionale su alcuni beni, questo implica in qualche misura che non esiste un conflitto di interessi tra noi stessi e la persona o l'istituzione a cui attribuiamo fiducia. Il punto è però che la politica sembra essere in generale proprio quell'ambito nel quale questa condizione, la mancanza di un conflitto di interessi, viene posta in questione. Secondo la descrizione di Mark Warren (1999: 311), infatti:

Le relazioni politiche sono quelle relazioni sociali caratterizzate da conflitti intorno ai beni a fronte di una spinta ad associarsi in vista di un'azione collettiva, nella quale almeno uno dei partecipanti al conflitto cerca decisioni collettivamente vincolanti e cerca di sancire queste decisioni per mezzo del potere¹.

¹ Political relationships are those social relationships characterized by conflicts over goods in the face of pressure to associate for collective action, where at least one party to the conflict seeks collectively binding decisions and seeks to sanction decisions by means of power.

La politica si caratterizza allora come quella sfera che mette in discussione le condizioni stesse della fiducia perché la convergenza di interessi tra chi dà fiducia e chi la riceve non può essere data per scontata. È peraltro vero che, da un differente punto di vista, esiste una sorta di omologia tra fiducia e politica: entrambe in qualche misura permettono di allargare gli orizzonti di possibilità per gli individui, ma solo accettando dei rischi (Warren 1999). Detto in altri termini, se è vero che c'è una sorta di ambivalenza strutturale in tutte le relazioni basate sulla fiducia perché la fiducia è necessaria dove c'è una mancanza di conoscenza da cui deriva una qualche forma di scetticismo o di cautela, le relazioni politiche accrescono questa ambivalenza in ragione del sospetto (fondato) che non ci sia una convergenza o una condivisione di interessi e motivazioni ad agire.

Sebbene non tutte le forme di fiducia possano essere considerate positive per la democrazia, poiché in alcuni casi tendono a nascondere la vera natura dei conflitti sotto forme di sfruttamento o di paternalismo, alcune di esse sono purtuttavia necessarie alla sua stabilità e vitalità. Del resto, l'aumento della complessità e della interdipendenza (la cosiddetta globalizzazione) delle società genera una situazione paradossale, poiché l'allargamento e l'arricchimento delle possibili scelte di vita corrisponde ad un significativo incremento delle vulnerabilità a cui gli individui sono soggetti. Per far fronte a questo paradosso il ricorso alla fiducia diviene così indispensabile. Per questo motivo un importante sviluppo della teoria politica democratica riguarda proprio il ruolo della fiducia nell'ambito della politica o più in generale nella sfera pubblica. Se, dunque, oggi esiste un relativo consenso sul fatto che la presenza della fiducia è, almeno in qualche misura, essenziale per il benessere di una democrazia, ci sono notevoli differenze sul modo in cui essa debba essere intesa e sul perché essa è quindi utile per la democrazia. Tra i diversi approcci se ne possono evidenziare almeno tre più significativi (Mara 2001, ma cfr. Warren 1999).

I liberali identificano la fiducia con la volontà di individui o gruppi di cooperare con altri in azioni collettive. In questa prospettiva la fiducia politica è un bene strumentale che favorisce la capacità degli individui o dei gruppi di raggiungere i loro scopi specifici.

I comunitari, invece, considerano la fiducia come ciò che indica un senso di appartenenza ad una comunità che condivide determinati valori. In questo caso, allora, la fiducia politica deriva dalla convinzione che i membri della comunità condividono le stesse fondamentali concezioni del bene e attribuiscono valore alle stesse virtù o qualità caratteriali. Infine, più recentemente, all'interno della democrazia deliberativa è emersa una differente

concezione, che riposa sull'assunto comune a questa prospettiva teorica, al di là delle sue diverse varianti: l'impegno nei confronti di istituzioni o procedure che favoriscono l'esame tra politiche alternative sulla base dell'interazione razionale tra tutte le parti coinvolte, senza riconoscere alcun privilegio derivante dallo status o dal potere. Come per i liberali anche per i teorici della democrazia deliberativa la fiducia corrisponde alla volontà di mettersi in potere degli altri per compiere azioni collettive ed è promossa da istituzioni che sottopongono le azioni di coloro che ricevono fiducia ad un attento esame. D'altra parte, i teorici della democrazia deliberativa condividono con i comunitari l'insistenza sull'attività dei cittadini e sul fatto che le interazioni sociali e politiche influenzano gli individui nell'interpretazione dei loro interessi. La posizione della democrazia deliberativa si presenta, dunque, come un tentativo di sintesi e di superamento delle proposte avanzate da liberali e comunitari, il cui aspetto più specifico è rappresentato dalla centralità dei processi discorsivi e dal ruolo che al loro interno svolge la nozione di fiducia. Non è un caso del resto che la sincerità (intimamente connessa alla fiducia) sia una delle quattro pretese di validità che sono a fondamento della pragmatica universale habermasiana, uno dei principali punti di riferimento teorici della democrazia deliberativa.

Per la teoria della democrazia deliberativa [...] la fiducia politica significa che ci sono legittimi motivi per credere che sia le élites sia i cittadini comuni seguiranno *sinceramente* procedure comunicative nel determinare ed eseguire le decisioni collettive (Mara 2008: 94 corsivo mio)².

2. *Deliberazione e fiducia: il ruolo della retorica*

Se in linea generale la fiducia e la deliberazione implicano modi differenti di prendere decisioni ed organizzare le azioni collettive, poiché la fiducia sembra promuovere relazioni in cui si ha ragione di ritenere esista una comunità di interessi, mentre la deliberazione ha senso nella sfera pubblica dove ci sono conflitti riguardo le cose che contano (Warren 1999), esse risultano in qualche misura complementari proprio al livello di quei processi discorsivi su cui la deliberazione dovrebbe fondarsi. Le procedure comunicative su cui fa leva la deliberazione hanno, infatti, come si è già accennato,

² For deliberative democratic theory [...] political trust means that there are legitimate grounds for believing that both elites and ordinary citizens will *sincerely* follow communicative procedures in determining and executing collective decisions

nella fiducia uno dei loro (taciti) presupposti. Per questo motivo, soprattutto nelle sue prime formulazioni, il modello della democrazia deliberativa ha in linea di principio escluso, nei processi discorsivi, la presenza di una componente retorica. Da Platone in poi, come è noto, la parola retorica, rappresentata come la dimensione propria dell'inganno, ha sovente incarnato l'antitesi della parola a cui si può prestare fiducia. D'altra parte, l'ipotesi di una completa esclusione della retorica dalla sfera pubblica si presta ad una serie di obiezioni che sono state di recente sollevate non solo sulla base di osservazioni empiriche, ma anche di più impegnative considerazioni di ordine teorico (Garsten 2006). Non a caso la questione dei rapporti tra retorica e sfera pubblica è stata oggetto di un'ampia riconsiderazione nelle versioni più recenti della democrazia deliberativa. Mentre si può affermare che per tanti versi queste riconsiderazioni (e.g. Young 2000: 63-70; Dryzek 2010) risultano del tutto insoddisfacenti (cfr. Serra 2017), nelle pagine seguenti, ci proponiamo di riprendere la questione dei rapporti tra fiducia ed inganno, e quindi del ruolo della retorica nella sfera pubblica, ripartendo dagli antichi Greci. Questa scelta appare giustificata da almeno due considerazioni: 1) il termine greco *pistis* (che ha tra i suoi significati quello di 'fiducia') appartiene alla sfera semantica del medio-passivo *peithomai* (obbedire/essere persuaso), la cui forma attiva *peithō* (persuadere) è probabilmente secondaria, e dunque allude in maniera esplicita ad un legame tra fiducia e retorica, come dimostra il fatto che *pistis* indica nelle *Retorica* aristotelica sia la prova o dimostrazione, sia l'effetto che essa determina nell'uditorio (credenza o fiducia); 2) questo stesso legame è l'oggetto di una specifica riflessione che dai sofisti attraverso Platone arriva appunto fino alla *Retorica* di Aristotele, cosicché: «La *pistis* affiora quale punto di criticità nel tentativo di dare linearità e ragione alla condizione umana in particolare sotto l'aspetto per cui la socialità e l'interazione con altri ne rappresentano una costituente sostanziale» (Bontempi 2013: 17).

Proveremo, tuttavia, ad indagare la relazione tra fiducia ed inganno a partire da due testi meno scontati, ma proprio per questo (forse) più interessanti: il dibattito tra Cleone e Diodoto all'interno dell'assemblea ateniese che deve decidere il destino della città di Mitilene (Tucidide, *Guerra del Peloponneso*, 3, 37 e sgg.) ed il *Filottete* di Sofocle. Per anticipare le conclusioni, entrambi i testi, seppure in modi diversi, sembrano evidenziare l'inestricabile legame tra inganno e retorica destinato a divenire tradizionale. Se, tuttavia, si presta attenzione ai contesti ed ai meccanismi testuali all'interno dei quali tale legame viene articolato, ne risulta una conclusione differente da quella immaginata. Più che rivelarsi semplici atti d'accusa,

essi appaiono, invece, tentativi di problematizzare una realtà che presenta caratteristiche quantomeno ambivalenti. Fiducia ed inganno, in questa prospettiva, non si escludono reciprocamente, ma sono destinati ad intrecciarsi continuamente, ed inevitabilmente, nella sfera pubblica. Ed è a partire da questa constatazione che sarà possibile, e necessario, ripensare, ancora oggi, il ruolo della retorica nella sfera pubblica.

3. *Persuadere ingannando? I dilemmi della deliberazione*

All'inizio del quarto anno della guerra del Peloponneso gli Ateniesi si trovano a fronteggiare la rivolta e la defezione di uno dei loro alleati, la città di Mitilene, la più importante dell'isola di Lesbo, nonché membro autorevole e relativamente autonomo della lega delio-attica. Dopo una serie di assedi e sortite dagli esiti mutevoli, i Mitilenesi, che nel frattempo avevano invocato l'aiuto degli Spartani, si ritrovano all'inizio dell'inverno bloccati per terra e per mare, soli e senza viveri. Si giunge così, dopo un disperato e fallimentare tentativo compiuto dallo spartano Saletto di armare il popolo, alla resa della città. Viene siglato un accordo temporaneo che interrompe le ostilità degli Ateniesi per il tempo necessario, affinché un'ambasceria di Mitilene raggiunga Atene con i principali responsabili (poco più di 1000) della rivolta e prenda atto delle decisioni che l'assemblea ateniese prenderà in merito. Di questa assemblea, che si svolge sotto la spinta della rabbia (*orgē*) per il comportamento dei Mitilenesi, Tucidide fornisce solo l'esito finale: la decisione di uccidere tutta la popolazione maschile della città e di vendere donne e bambini. Viene così immediatamente inviata una nave a Mitilene per rendere esecutiva la decisione. Il giorno dopo, tuttavia, gli Ateniesi provano una certa resipiscenza (*metanoia*) per la deliberazione terribile e crudele che avevano assunto. Si giunge così alla decisione di sottoporre di nuovo al dibattito la questione, per arrivare ad una nuova deliberazione. È nel contesto di questa nuova assemblea che si collocano i discorsi di Cleone e Diodoto, che, come Tucidide ha cura di sottolineare, non esprimono le uniche opinioni avanzate, ma quelle più nettamente contrapposte.

Cleone, infatti, si schiera risolutamente per il mantenimento della decisione presa, che era del resto quella da lui stesso suggerita nella precedente assemblea. Diodoto, invece, propende per una deliberazione più mite che si limiti a punire i responsabili della rivolta senza far ricadere la colpa sull'intera città. Alla fine del dibattito, quando le proposte verranno messe ai voti, sarà proprio la proposta di Diodoto a risultare vincitrice, seppure di poco.

I due discorsi, oltre ad essere estremamente articolati e ricchi, sono stati ovviamente oggetto delle più disparate interpretazioni di cui qui non è possibile in alcun modo rendere conto. Concentreremo perciò la nostra attenzione sul un solo aspetto che è del resto il più rilevante per la questione qui affrontata ed è stato evidenziato in maniera quasi unanime dagli studiosi (e.g. Orwin 1984; Ober 1998: 94-104): la dimensione meta-retorica o se si vuole meta-deliberativa di entrambi i discorsi. Tanto Cleone che Diodoto, infatti, oltre ad avanzare proposte relative alla decisione di merito da prendere, introducono nel loro discorso una serie di considerazioni relative alla natura dell'attività deliberativa, alle sue caratteristiche ed alla sue modalità. Tali considerazioni, seppur da prospettive differenti, mettono così sul tappeto la questione della fiducia che si può accordare ai processi discorsivi tipici della deliberazione ed agli agenti che, come loro, ne sono i protagonisti.

Il discorso di Cleone si presenta fin dal suo esordio come un vero e proprio attacco alla democrazia ed a quelle stesse istituzioni assembleari che gli consentono di prendere la parola. Non solo, infatti, la democrazia gli appare incapace di garantire il dominio che Atene esercita sugli alleati e su cui fonda la sua grandezza, ma soprattutto essa deve la sua incapacità proprio alla propensione a non tenere ferme le sue decisioni a causa dalla natura 'perversa' della pratica deliberativa. Con un atteggiamento di stampo 'populista' (Orwin 1984), Cleone arriva così a contrapporre l'ignoranza accompagnata da una buona dose di prudenza degli uomini più semplici alla sagacia di coloro che si ritengono più saggi delle leggi e volendo aver ragione di tutte le proposte avanzate per il bene comune fanno commettere errori alle città (3, 37, 4). Gli uomini più semplici, al contrario, non avendo fiducia nella loro intelligenza non si ritengono capaci di criticare coloro che parlano bene, ma in tal modo finiscono per essere giudici imparziali e di solito vedono giusto. Date queste premesse, è inevitabile ricavarne una certa diffidenza verso l'intelligenza e soprattutto l'abilità retorica, adombrando il rischio implicito nel possesso e nello sfoggio di doti persuasive. Sono, infatti, questi gli argomenti su cui fa leva Cleone per ribadire la necessità di mantenere la decisione presa ed anticipare le mosse di chi avrebbe cercato invece di suggerirne una modifica. Ciò, egli dice, potrà avvenire solo per due motivi, che finiscono per essere in qualche modo complementari. Costui o cercherà di ingannare l'assemblea perché corrotto dai Mitilenesi, oppure, confidando nella sua eloquenza, cercherà di sovvertire la precedente decisione mostrando che, sebbene unanime, non è stata giusta. In entrambi i casi la colpa viene però fatta ricadere sul comportamento dei membri dell'assemblea che sono così rimproverati da Cleone in un passo celeberrimo, che merita di essere citato per esteso:

La colpa è vostra, perché di queste gare voi siete cattivi giudici: siete, infatti, di solito, spettatori dei discorsi, mentre i fatti li ascoltate quando li raccontano soltanto, perché esaminate gli avvenimenti futuri basandovi sulle critiche di chi, con belle parole, vi ha detto che sono possibili, mentre il passato, al contrario, lo esaminate basandovi sulle critiche di chi è bravo solo a parlare senza considerare che l'accaduto, se ha la testimonianza dei vostri occhi, è più degno di fiducia (*pi-stoteron*) di ciò che voi possiate aver udito (3, 38, 4, trad. di G. Daverio Rocchi).

Il passo, estremamente denso e complesso, si articola intorno ad una serie di contrapposizioni: vista/udito, fatti /parole, passato/futuro. Ciò di cui Cleone accusa i suoi concittadini, in quanto membri dell'assemblea, è di aver trasformato l'attività deliberativa con cui si decide su questioni di massimo interesse per la città in vere e proprie competizioni in cui ad essere in gioco ed oggetto di giudizio è invece la bravura e l'abilità retorica degli oratori. In questo modo, in maniera del tutto paradossale essi hanno invertito la normale relazione tra vista ed udito e si sono trasformati in spettatori di ciò che accade solo a parole, l'esibizione degli oratori, ed in ascoltatori del racconto dei fatti di cui dovrebbero avere invece visione diretta. Facendo leva sulla consolidata preminenza che nel pensiero greco viene affidata alla visione, Cleone sembra così suggerire che l'errore commesso dai suoi concittadini consiste nell'aver scambiato la realtà con la sua rappresentazione verbale (retorica), spostando la loro attenzione su quest'ultima piuttosto che sulla realtà su cui si deve deliberare. Viene, in tal modo, evocata la possibilità ed addirittura la necessità di un accesso diretto ai fatti che prescindano dal potere 'deceittivo' della loro mediazione verbale. L'ipotesi appare, tuttavia, paradossale per almeno due ordini di ragioni: in primo luogo perché il discorso di Cleone si basa su un'erronea assimilazione di passato (e presente) e futuro. Dell'azione futura, infatti, sulla quale i membri dell'assemblea sono chiamati a deliberare non è in alcun caso possibile avere testimonianza diretta (Saxonhouse 2001: 160). In secondo luogo, essa viene formulata all'interno di un discorso che non solo è esso stesso un esempio paradigmatico di fiducioso ricorso all'abilità retorica, ma per di più tenuto da un personaggio che Tucidide ha introdotto definendolo il più violento ed al tempo stesso il più persuasivo (*pitthanōtatos*) degli uomini politici del suo tempo. Non è un caso, allora, che Cleone nel ribadire la necessità di mantenere ferma la decisione presa si appelli al ruolo imprescindibile delle passioni, interpretate come un riflesso diretto dei fatti, che le avevano determinate:

Perciò Cleone invita ora i concittadini a un esercizio di resistenza all'appannamento emotivo provocato dal trascorrere del tempo (l'intervallo tra la prima e la

seconda *ekklēsia*): occorre rivivere il momento di allora come se fosse di nuovo presente, perché una decisione appropriata (quella che riunisce i δίκαια e gli ξύμφορα) può essere presa solo nel pieno dell'azione e delle passioni che le sono legate, come è ribadito nel finale del discorso (cfr. 3, 40, 4-7) (Cusumano 2017: 306).

Seppure per motivi diversi, il discorso di Diodoto non è, come vedremo, meno paradossale. L'esordio è costituito da un completo ribaltamento della posizione di Cleone. Non solo egli non trova degno di accusa chi ha riproposto la questione del destino dei Mitilenesi, ma neppure approva coloro che ammoniscono di non discutere troppe volte le questioni più importanti. A differenza del suo antagonista, infatti, Diodoto considera un indizio di imperdonabile stupidità o, peggio ancora, di nascosti interessi personali il ritenere che i discorsi non siano maestri dei fatti. Al contrario, data la sostanziale oscurità (*mē emphanous*) del futuro su cui si deve deliberare, è solo attraverso di essi che è possibile una chiarificazione che permetta di prendere in modo appropriato una decisione. In questa prospettiva è possibile immaginare una città, non a caso definita moderata, nella quale il buon cittadino non spaventi i contraddittori, ma appaia migliore oratore a parità di condizioni con gli avversari. Una tale città non dovrebbe, dunque, aumentare gli onori a chi di solito fa buone proposte, ma nemmeno punire coloro che fanno proposte che non hanno successo. Solo, in questo modo, riuscirebbe ad evitare di privarsi del beneficio manifesto che deriva dai consigli di coloro che pensano al bene comune e non al loro interesse personale. Si tratta naturalmente di un'immagine ideale o utopica (Orwin 1984) che non trova riscontro, neanche secondo Diodoto, nella situazione reale dell'assemblea ateniese. Ma mentre Cleone accusava i membri dell'assemblea di eccessiva fiducia e di non essere abbastanza sospettosi, Diodoto li accusa di esserlo troppo. La conclusione paradossale è che in una città piena di sospetto:

[...] avviene che ciò che è buono, se è detto semplicemente, non è meno esposto al sospetto di ciò che è cattivo, cosicché chi vuole persuadere l'assemblea delle cose più terribili deve ingannarla allo stesso modo di chi, facendo buone proposte, vuole essere creduto (3, 43, 2 trad. di G. Daverio Rocchi).

Come si vede, una conclusione non meno paradossale di quella a cui conduceva il discorso di Cleone, visto che le parole di Diodoto sembrano alludere alla necessità di ricorrere all'inganno anche quando la proposta avanzata, come nel suo caso, sia giusta e corretta. Non è possibile parlare in maniera semplice e diretta, secondo quell'ideale a cui allude Socrate all'inizio dell'*Apologia* e poi ancora nel *Simposio*, perché in uno spazio discorsivo abitato da una sfiducia di fondo il ricorso all'inganno ed alla parola

‘decettiva’ diventa una necessità ineludibile. Come numerosi studiosi non hanno mancato di notare le parole di Diodoto, che sono state peraltro oggetto di contrastanti interpretazioni, sembrano mettere in discussione, ancora più di quelle pronunciate da Cleone, la possibilità stessa di condurre in maniera corretta ed affidabile l’attività deliberativa. Una conclusione che da un certo punto di vista non risulterebbe sorprendente alla luce della nota avversione di Tucidide nei confronti della democrazia. Così, per esempio, Josiah Ober (1998: 78-79) afferma:

La lezione implicita in Tucidide è che la conoscenza democratica non fornisce una base adeguata per determinare il valore di verità del discorso retorico. E così, informato dai discorsi in maniera erronea – o nel migliore dei casi superficiale – era probabile che l’assemblea ateniese cadesse in errore e, di conseguenza, adottasse politiche sbagliate. [...] Mettendo in contrasto il suo metodo storico-critico per ottenere una conoscenza del passato e del futuro con oratori idealtipici, Tucidide ha stabilito per il lettore l’esistenza di un difetto strutturale che è potenzialmente fatale nell’edificio democratico dei modi di conoscere ed agire. L’identificazione di questo difetto è un aspetto essenziale della sua critica al governo popolare ateniese³.

Se si presta attenzione alla natura marcatamente e volutamente paradossale delle affermazioni metaretoriche avanzate dai due oratori, ed in particolare da Diodoto, è possibile, a mio avviso, giungere ad una differente conclusione. Le ricapitoliamo brevemente.

Da un lato, la tirata di Cleone sembra mirare al seguente obiettivo: persuadere i membri dell’Assemblea a diffidare di chi cerca di persuaderli. Una conclusione come si vede paradossale ed, alla lettera, autocontraddittoria. Non meno autocontraddittoria è però la conclusione di Diodoto che, capovolgendo la prospettiva di Cleone, invita i cittadini a fidarsi anche di chi li inganna, come inevitabilmente accade anche nel suo specifico caso. E, tuttavia, nel loro insieme le due posizioni suggeriscono un’immagine realistica, ma meno univocamente connotata dello spazio deliberativo. Esso si presenta, infatti, come uno spazio nel quale il reciproco intrecciarsi di

³ Thucydides’ implicit lesson is that democratic knowledge does not provide an adequate grounding for assessing the truth-value of rhetorical discourse. And thus, badly – or at best indifferently – instructed by speech, the Athenian Assembly was likely eventually to fall into error and, as a result, to make bad policy [...] By contrasting his own critical-historical approach to gaining knowledge of past and future with the rhetoric of ideal-type public speakers, Thucydides has established for his reader the existence of a potentially fatal structural flaw in the edifice of democratic ways of knowing and doing. The identification of this “flaw” is a key to his criticism of Athenian popular rule.

fiducia e sfiducia, di credulità e sano scetticismo, non può mai essere definitivamente sciolto, ed in ogni caso non certo rimandando ad una presunta evidenza dei fatti che prescinda dalla loro mediazione discorsiva e retorica. In questa prospettiva, diventa fondamentale osservare che i paradossi di cui sono intessuti i discorsi dei due personaggi sono possibili solo all'interno di quella attività deliberativa che, per certi versi, entrambi arrivano a mettere in discussione. Si può allora convenire con Saxonhouse (2004: 83) quando ipotizza che il difetto che Tucidide attribuirebbe alla democrazia ed alla sua pratica fondativa, quella deliberativa, è piuttosto un difetto «di ogni conoscenza – storica, politica, democratica – un difetto che riguarda tutti gli organismi che devono trasformare la deliberazione in volontà e poi azione, si tratti delle assemblee dell'antica Atene o dei soggetti politici di oggi»⁴. In sostanza, la posizione di Tucidide, per il quale non a caso si è sempre sottolineata l'influenza del pensiero sofistico, finisce per avvicinarsi a quella che può essere attribuita a Gorgia (Serra 2017; cfr. *infra*): il riconoscimento del fatto che nella retorica (e quindi nella democrazia) c'è una dimensione tragica (Boyarin 2012: 79), se da un lato corrisponde ad una visione disincantata della realtà, dall'altro non sembra suggerire la superiorità di alcuna reale alternativa. Per quanto possa risultare tragica è con la realtà retorica delle pratiche democratiche che bisogna imparare a fare i conti.

4. *Fiducia e potere: una relazione ambigua*

La vicenda descritta nel *Filottete* sofocleo, la cui rappresentazione si colloca nel 409 a.C., verso la fine, dunque, di quella Guerra del Peloponneso di cui l'assemblea relativa alla sorte dei Mitilenesi costituisce un episodio emblematico, può essere considerata per molti versi complementare al quadro ricavabile dalla narrazione tucididea che ho brevemente analizzato nel paragrafo precedente. Per poter cogliere in maniera adeguata questo aspetto sono, tuttavia, necessarie alcune considerazioni preliminari.

La tragedia attica, come è ampiamente noto, pur attingendo ad un patrimonio narrativo appartenente alla precedente tradizione eroica, si presenta, tra le altre cose, come una variegata ed approfondita riflessione sulla vita democratica all'interno della *polis*, sulle sue caratteristiche e contraddizioni. L'uni-

⁴ Of all knowledge – historical, political, democratic – a “flaw” that confronts all bodies that must turn deliberation into will and then into action, whether those bodies be democratic assemblies in ancient Athens or the political agencies of today.

verso della legge e quello assembleare trovano così ampio spazio all'interno delle tragedie sia per ciò che riguarda la loro struttura narrativa che per quanto riguarda le loro scelte lessicali (e.g. l'*Orestea* di Eschilo). Analogamente, la pratica della retorica, che è strettamente legata al funzionamento delle istituzioni democratiche, è oggetto di costante attenzione all'interno delle tragedie, non solo, ancora una volta, su un piano lessicale e terminologico, ma anche nel ricorso ad alcune delle sue strutture tipiche. Il caso più emblematico è qui rappresentato dalle scene di *agōn*, largamente attestate soprattutto in Sofocle ed Euripide, in cui le posizioni sostenute da due diversi personaggi si contrappongono in una sorta di dibattito che riprende molte delle caratteristiche del dibattito retorico. Sarebbe, tuttavia, sbagliato ritenere che una tale ripresa delle tecniche retoriche sia semplicemente una concessione dei drammaturghi per risultare graditi ad un pubblico abituato (quasi assuefatto secondo alcuni ritratti caricaturali presenti nel teatro comico di Aristofane) al linguaggio delle assemblee e dei tribunali. Si tratta, invece, della condivisione di un comune ambiente intellettuale all'interno del quale vengono sollevate ed affrontate una serie di questioni relative al rapporto tra uomini e dei, tra cittadini all'interno della *polis*, nonché al ruolo delle norme e della loro violazione, etc. Non è dunque un caso che alcuni dei sofisti abbiano scritto a loro volta delle tragedie e che i tragediografi diano così ampio spazio a tecniche e temi propri della retorica. Una simile sovrapposizione testimonia, come ha scritto autorevolmente S. Goldhill (1997: 135): «il vigoroso dibattito pubblico circa l'uomo, il linguaggio e la città nell'Atene democratica»⁵.

È in questa prospettiva che proporrò alcune considerazioni relative al *Filottete* sofocleo. Anche in questo caso non è naturalmente possibile tener conto della varietà di temi che si intrecciano nella tragedia. Mi limiterò quindi a prenderne in esame il prologo ed a evidenziare, a partire da esso, gli elementi maggiormente significativi nell'ottica del discorso che sto svolgendo. Prima sarà, tuttavia, opportuno offrire un breve riassunto delle vicende narrate e del contesto epico a cui appartengono.

Sulla rotta per Troia, i Greci aveva cercato di offrire un sacrificio per allontanare l'ira di Apollo e la minaccia di una morte preannunciata che incombeva su Achille. Durante questo sacrificio Filottete viene morso ad un piede da un serpente sbucato fuori all'improvviso. La ferita si trasforma in breve in una piaga incurabile e maleodorante che rende impossibile la permanenza dell'eroe tra le fila della spedizione. Egli viene dunque abbandonato insieme

⁵ The active, public debate about man, language and the polis in democratic Athens.

all'arco donatogli da Eracle sull'isola di Lemno. Negli anni seguenti, tuttavia, il lungo assedio portato dai Greci non piega la resistenza della città, fino a che un oracolo pronunciato dal frigio Eleno rivela che per espugnare Troia sono necessari l'arco e le frecce di Filottete. Bisogna, dunque, recuperare l'arco e riportare l'eroe sul campo di battaglia, poiché nel mondo epico un'arma non è separabile da colui che la possiede e che la maneggia meglio di chiunque altro. Qui comincia la vicenda narrata nella tragedia.

Odisseo e Neottolemo sono stati inviati, infatti, sull'isola di Lemno per riportare indietro Filottete. Il piano escogitato da Odisseo, che prevede di servirsi di Neottolemo per condurre con l'inganno l'eroe ed il suo arco sotto le mura di Troia è, tuttavia, destinato a fallire. Il figlio di Achille, infatti, dopo essersi inizialmente fatto convincere dalle parole di Odisseo, si pente di aver contravvenuto alla sua stessa natura ed agli ideali eroici condivisi con la figura paterna e restituisce l'arco a Filottete, cercando di convincerlo poi in maniera onesta a seguirlo fin sotto le mura della città per ricevere gli onori che gli spettano. Filottete, deluso dal comportamento di Neottolemo che ha rinfocolato la sua ostilità nei confronti dei capi della spedizione, non si lascia però convincere. La vicenda può, dunque, concludersi positivamente, così come prevedeva la tradizione epica, solo grazie all'intervento del *deus ex machina*, Eracle, che interviene per convincere l'eroe a recedere dal suo rancore ed a raggiungere l'esercito con l'arma che lui stesso gli aveva donato.

La scena si apre, dunque, sull'isola di Lemno, presentata come un luogo massimamente inospitale, lontano dalla civiltà, sulla quale l'unica, disperata, presenza umana è rappresentata dall'eroe proditoriamente abbandonato dai suoi stessi compagni. Filottete nel suo isolamento è fuori dal mondo civile e l'intera vicenda al centro della tragedia ruota intorno alla necessità di rientrare a farvi parte ed a quali condizioni. Nel prologo campeggia la figura di Odisseo che deve convincere Neottolemo a perpetrare l'inganno ai danni di Filottete ed istruirlo sulla menzogna che dovrà raccontare a tale scopo. Il personaggio di Odisseo è tradizionalmente rappresentato all'interno della tragedia come una personificazione del potere persuasivo. La sua presenza nella scena iniziale segnala, dunque, sin dalle prime battute la rilevanza di questo tema nell'economia della tragedia. Rispetto all'immagine tradizionale, attestata anche in altre tragedie dello stesso Sofocle come l'*Aiace*, tuttavia, l'Odisseo del *Filottete* presenta due elementi di notevole divergenza.

In primo luogo, l'inganno ordito da Odisseo, a differenza di quanto accade abitualmente, fallisce. Per la prima volta, la sua abilità persuasiva finisce per essere messa in scacco, fornendo una traccia preziosa per l'interpretazione della tragedia che non a caso è stata definita «un caso di studio del fallimento

della comunicazione» (Podlecki 1966: 233)⁶. In secondo luogo, ed anche qui a differenza di quanto accade di solito, il comportamento di Odisseo non si presenta come l'intreccio, spesso indistinguibile, di una persuasione onesta ed una disonesta. Egli sceglie direttamente la strada dell'inganno ed a ben vedere nel corso della tragedia non cerca realmente di persuadere nessuno, poiché anche nel dialogo con Neottolemo che avviene nel corso del prologo il ricorso all'inganno è presentato come una necessità senza mai essere realmente giustificato. A fronte di ciò, peraltro, Odisseo, esattamente come ci si aspetterebbe, sottolinea a più riprese il potere del linguaggio ed il ruolo fondamentale che esso svolge nel determinare le vicende umane. D'altra parte, è stato giustamente osservato che Odisseo, più di ogni altro personaggio della tragedia, rappresenta il mondo politico e morale ateniese della fine del V secolo a.C. così come viene descritto da Tucidide (Schein 2013: 20, con riferimento al passo tucidideo, 3.43.2 citato *supra*). Così di fronte all'intenzione di Neottolemo di ricorrere alla violenza piuttosto che all'arte del raggio estranea alla sua natura eroica, egli afferma: «Figlio di nobile padre, anch'io una volta da giovane, avevo la lingua impacciata, la mano pronta all'azione; ormai fatta esperienza, vedo bene che tra i mortali proprio la lingua, non certo le opere, è alla guida di tutto» (vv. 96-99)⁷. Il primato del linguaggio, nell'immagine che ne offre Odisseo, è riconducibile ad un unico, fondamentale criterio: prevalere a tutti i costi e ricorrendo a qualsiasi espediente. Non a caso, pochi versi prima aveva descritto in questo modo il compito che aspettava Neottolemo: «Bisogna che tu faccia in modo di irretire (*ekkleptein*) l'anima di Filottete con le tue parole». Irretire l'anima è un'espressione che in greco corrisponde ad un composto del verbo *kleptō* che significa 'rubare' e che viene riecheggiato di lì a pochi versi (v. 77) nell'uso della parola *klopeus*, ladro, perché ladro dell'arma invincibile dovrà farsi appunto Neottolemo. Come si vede, nell'immagine che Odisseo offre di sé, e che è presentata come il risultato derivante dall'esperienza, non c'è distanza tra le parole ed i fatti, ma semplicemente perché i fatti sono ormai direttamente governati dalle parole: rubare l'arma passa allora necessariamente attraverso il 'furto' dell'anima e della fiducia di Filottete.

A fare da contraltare alla figura di Odisseo, c'è quella di Neottolemo, che, fedele alla propria natura ed alla propria discendenza da Achille, rifiuta inizialmente di prestarsi all'inganno ordito da Odisseo. Dire menzogne

⁶ A case study in the failure of communication.

⁷ La traduzione di questi versi, così come quella delle successive citazioni, è di G. Cerri (talora con minime modifiche).

gli appare disdicevole ed in realtà egli non riesce davvero a capire perché l'inganno sia l'unica strada percorribile visto che la forza o la persuasione sarebbero di gran lunga preferibili. La spiegazione di Odisseo, che non è un vero tentativo di argomentare a favore della sua decisione, fa riferimento a due diversi fattori. Il ricorso alla forza è reso impossibile dal fatto che Filottete possiede l'arco invincibile donatogli da Eracle. Meno chiaro è perché non si possa tentare di ricorrere alla persuasione, una possibilità del resto evocata dallo stesso Odisseo quando spiega a Neottolemo, perché deve essere proprio lui ad avvicinarsi all'eroe malato: «Ascolta ora, perché io non ho, mentre tu hai possibilità di un colloquio affidabile, rassicurante» (vv. 70-71). Si tratta di un passaggio di estrema importanza carico di quell'ambiguità così caratteristica del linguaggio tragico. La necessità che sia Neottolemo ad avvicinare Filottete è fatta dipendere dalla possibilità di instaurare una *omilia pistē e bebaios*. I due aggettivi adoperati si prestano, tuttavia, ad una duplice interpretazione. *Bebaios* può significare sicuro, cioè senza correre pericoli (come sarebbe capitato invece ad Odisseo), ma anche rassicurante ed è spesso adoperato per indicare la forza di un legame o di una caratteristica morale, in particolare nel fr. 201d (dall'*Erifile* sofocleo) in cui il termine compare in riferimento al possesso dell'*aretē* (Taousiani 2011: 436). *Pistē*, invece, può significare sia credibile che affidabile. In entrambi i casi è del tutto evidente che si tratta della parola chiave, poiché mette in campo la questione della fiducia che deve instaurarsi tra Neottolemo e Filottete, perché il piano di Odisseo possa andare a compimento.

Da un lato, dunque, il ricorso al termine *pistē* sembra connotarsi in maniera amaramente ironica poiché la fiducia di cui si parla è funzionale all'inganno che deve essere perpetrato ai danni di Filottete, dall'altro però essa sembra prefigurare la relazione che alla fine, come vedremo, si instaurerà tra i due personaggi ed alludere in qualche modo allo scioglimento del dramma con la comparsa sulla scena di Eracle in persona. Per il momento, essa solleva, tuttavia, la questione della persuasione e del perché non si possa ricorrere ad essa per convincere Filottete a raggiungere l'esercito greco a Troia con il suo arco. Su questo la tragedia non dà indicazioni esplicite. Si può, peraltro, osservare che prima dell'inganno, Filottete rifiuta categoricamente la possibilità di essere persuaso dalle parole di Odisseo, ma non dalle parole in generale (vv. 622-625). Se, dunque, una certa resistenza è immaginabile a priori, ciò che in parte sembrerebbe giustificare la scelta di Odisseo di ricorrere direttamente all'inganno, essa sembra abbastanza chiaramente collegata all'eventualità che sia proprio Odisseo (uno dei comandanti verso cui è indirizzato l'odio di Filottete) a cercare di persuaderlo. Una volta instaurata una relazione

di fiducia, come Neottolemo è in grado di fare, non è chiaro perché non si possa ricorrere invece alla persuasione. Dopo che l'inganno ha avuto luogo, ovviamente le cose sono diverse. Filottete si sente nuovamente tradito ed il tradimento subito non ha fatto altro che esacerbare l'odio nei confronti dei nemici di sempre, tra i quali va annoverato adesso anche il figlio di Achille. Ed infatti, quando Neottolemo, pentitosi del suo comportamento, cerca di tornare sui suoi passi è esattamente il tradimento della fiducia che gli viene rimproverato ed il fatto che credere alle sue parole si è rivelato disastroso. Dice, infatti, l'eroe: «Io ho paura! Anche prima s'è cominciato coi bei discorsi e poi mi è andata male, persuaso (*peistheis*) dalle tue parole» (vv. 1268-1269). Ed al tentativo ulteriore di Neottolemo di perorare il suo pentimento, risponde: «A parole eri proprio così, anche quando mi rapinavi l'arco, fidato (di nuovo *pistos*), ma in segreto una rovina!» (vv. 1271-1272). La rottura del vincolo di fiducia determinata dal tradimento non può ormai essere risanata attraverso le parole. Ed, infatti, sarà un'azione, la restituzione dell'arco, a renderla possibile: «Parleranno chiari i fatti» – dice Neottolemo – «su allunga la mano e riprendi possesso delle tue armi» (vv. 1291-1292). Come si vede siamo di fronte al completo capovolgimento della morale odissiaca, poiché sono i fatti, in questo caso rappresentati dalla restituzione dell'arco, a poter mostrare in maniera chiara ed inequivocabile la veridicità di quanto affermato a parole. Subito prima, all'annuncio delle intenzioni di Neottolemo, Filottete si era così espresso: «La parola più gradita, se dici il vero!» (v. 1290). Nondimeno, nonostante la relazione di fiducia sia stata ripristinata, il tentativo di Neottolemo di convincere, adesso onestamente, Filottete a seguirlo a Troia si rivela un fallimento. Nello scambio di battute tra i due non viene tuttavia chiarito se ciò accada perché il rancore di Filottete è comunque troppo forte («che farò, come disobbedirò alle parole di colui che mi ha consigliato essendo benevolo?», vv. 1350-1351) o se invece perché tra i due continua ad aleggiare un'ombra di sospetto («tu vuoi rovinarmi, ben ti conosco, con queste parole», v. 1388). Resta il fatto che il tentativo di persuasione, la persuasione che finalmente compare sulla scena in maniera esplicita, risulta fallimentare, cosicché Neottolemo è costretto amaramente a prenderne atto: «Non concludiamo nulla, se non riesco a persuaderti con nessuna parola di quanto dico! Meglio perciò che io smetta di parlare, e che tu continui a vivere, come già fai, senza speranza!» (vv. 1393-1396). Il dramma si avvia allora alla conclusione: Filottete avanza appoggiandosi a Neottolemo che ha ceduto alle sue preghiere di ricondurlo a casa. Il legame tra i due personaggi viene così ribadito, ma senza che esso sia stato tale da portare ad uno scioglimento positivo della vicenda. Naturalmente non si tratta della vera e propria conclusione.

La tradizione epica prevede, infatti, che Troia venga espugnata e che Filottete vi faccia ritorno con il suo arco ed il poeta tragico, per quanto possa decidere di innovare rispetto ad essa, non può ignorare la conclusione della vicenda. Compare sulla scena Eracle, il *deus ex machina* (l'unico caso nel teatro sofocleo), a ricondurla all'interno dei binari previsti. Questa conclusione non manca, tuttavia, di ambiguità. Innanzitutto, perché le parole che Eracle rivolge a Filottete riguardano solo il futuro, preannunciando la gloria per Filottete e per Neottolemo, come suo compagno nella presa di Troia, ma non dicono nulla relativamente ai discorsi ingannevoli che hanno occupato per circa tre quarti la tragedia, né relativamente al fallimento della persuasione che ha caratterizzato in ultima analisi i rapporti tra i personaggi, ed in particolare tra Filottete e Neottolemo. Non viene inoltre detto nulla circa la comunicazione che Filottete avrà con gli altri comandanti una volta ritornato a Troia. La conclusione resa possibile dall'intervento del dio è tutt'altro che ottimistica, come è rimarcato anche da una significativa spia lessicale. Le parole che Eracle rivolge a Filottete non sono più definite *logoi*, come quelli scambiati dagli uomini, ma *mythoi*. Ed è con il riferimento a questi *mythoi* che il discorso di Eracle si apre e si chiude (vv. 1410 e 1417). Resta, dunque, una sostanziale ambiguità per ciò che riguarda la natura e la possibilità della comunicazione tra gli uomini e l'intervento di Eracle spostando la conclusione sul piano divino non fa altro che accentuare questa ambiguità: «Ciò che la tragedia fa è sottolineare, in maniera quasi gorgiana, il potere e l'ambiguità della natura del discorso persuasivo» (Taousiani 2011: 444)⁸.

La persuasione risulta, peraltro, nella tragedia sofoclea piuttosto una strada non percorsa, con lo scopo di problematizzare in questo modo il processo deliberativo della democrazia ateniese, in cui l'oscillazione di parole e valori mette a repentaglio la stabilità politica (Taousiani 2011). In altri termini, il *Filottete* solleva la questione se la retorica sia un pratica possibile in un mondo (come del resto quello contemporaneo) in cui le configurazioni del potere rendono ogni discorso sospetto come possibile forma di manipolazione (Kastely 1997: 79). Ed il fatto che Sofocle collochi la retorica all'interno di una storia politica caratterizzata da precedenti ingiustizie permette di adombrare una posizione scettica, mettendo in discussione la possibilità stessa che ci sia una pratica retorica accettabile. Dato che nessun atto retorico si presenta come un inizio assoluto, l'abuso del discorso avvenuto in passato mette a repentaglio l'esistenza della fiducia pubblica necessaria per ogni forma di discorso.

⁸ What the play does is to underline, in an almost Gorgianic fashion, the power and ambiguity of the nature of persuasive speech.

5. *A mo' di conclusione: l'ombra di Gorgia*

In conclusione, vorrei adesso provare a tirare brevemente le fila delle analisi svolte. Ad una lettura, che a me pare superficiale, entrambi i testi analizzati potrebbero essere semplicemente interpretati come atti di accusa nei confronti delle pratiche democratiche, in particolare della deliberazione, e del ruolo che in esse svolge, negativamente, la retorica. Atti di accusa che sarebbero del resto congruenti con l'inclinazione aristocratica ed anti-democratica attribuita ad entrambi gli autori. In una prospettiva così delineata, il contesto della democrazia non lascerebbe drammaticamente alcuno spazio alla fiducia. Come ho cercato di suggerire, tuttavia, questi stessi testi si prestano ad una lettura meno univoca, anche se non necessariamente meno pessimistica. Più che rivelarsi semplici atti d'accusa, essi appaiono, invece, tentativi di problematizzare una realtà che presenta caratteristiche quantomeno ambivalenti. Un'ambivalenza che viene d'altra parte fatta dipendere proprio dalla constatazione che nello spazio discorsivo della democrazia fiducia ed inganno si intrecciano in maniera inevitabile e mai predicibile. Si tratta di una posizione che trova la sua espressione più lucida nella riflessione di Gorgia, sempre che, come ho cercato di mostrare altrove (Serra 2017: 19-87), la si sottragga all'immagine abituale che ne fa un ingenuo cantore del potere del *logos*. E non credo sia un caso che per entrambi i testi presi in considerazione sia stata da lungo tempo riconosciuta la presenza, certo problematica, di elementi tanto terminologici, quanto concettuali, che rimandano al sofista siciliano (e.g. Falkner 1998). Mi servirò, dunque, di un'esposizione sintetica della sua riflessione per mettere meglio in rilievo la cornice teorica all'interno della quale i testi di Tucidide e Sofocle trovano il senso che a me pare più appropriato.

La descrizione del funzionamento del *logos* articolata dal sofista siciliano ruota intorno ad un'intuizione fondamentale: l'impossibilità di separare la pratica linguistica dall'esercizio di una forma di violenza, seppure trasposta su un piano simbolico. Questo non significa, naturalmente, negare che esista una sostanziale differenza tra il ricorso alla forza fisica e l'impiego del linguaggio. Né, d'altra parte, da questa intuizione viene fatto scaturire un abbandono alla pura irrazionalità delle decisioni da assumere. Uno dei meriti della posizione gorgiana consiste, infatti, nel delineare i contorni di una 'ragione agonistica' ovvero di un modello che, ponendo l'accento sulla natura conflittuale della deliberazione, cerca di tenere adeguatamente conto dei rapporti di forza che si determinano nei contesti comunicativi senza per questo rinunciare completamente all'esercizio della ragione (pur coadiuvata dalle passioni). L'attività persuasiva che Gorgia pone al centro della sua

riflessione, annullando provocatoriamente la sua abituale distinzione dalla forza e dalla violenza, non rimanda mai ad «un rapporto trasparente ed indolore» (Li Vigni 2016: 163) e se è vero che essa costituisce l'unico modo per impedire la manifestazione di una violenza materiale, nondimeno non neutralizza completamente il conflitto, ma lo traspone su un piano diverso, sebbene non meno pericoloso. In una prospettiva nella quale è sottolineata la sostanziale impossibilità per l'uomo di approdare ad una certezza conoscitiva e di andare al di là di un sapere congetturale, la credenza (in greco *doxa*, ma anche *pistis*), mentre rimane l'orizzonte cognitivo al quale non possiamo sottrarci, ci rende estremamente vulnerabili.

Come dimostra paradigmaticamente la vicenda di Elena (e le stesse decisioni dell'assemblea ateniese), l'incertezza che caratterizza inevitabilmente le nostre credenze può rivelarsi la causa delle nostre peggiori sventure. D'altra parte, è per questo stesso motivo che la relazione persuasiva nella quale cerchiamo di convincerci reciprocamente, inducendo l'interlocutore ad adottare la nostra personale credenza, si presenta come un pericoloso terreno di scontro nel quale non viene mai meno, tutt'altro, l'esercizio del potere all'interno di un incerto e mutevole rapporto di forze. Ciò significa che non è possibile far coincidere la subordinazione messa in opera tramite la persuasione soltanto con forme macroscopicamente distorte di quest'ultima quali la demagogia, la propaganda, la manipolazione delle coscienze o l'inganno deliberato.

Da un certo punto di vista, l'intera argomentazione sviluppata da Gorgia intorno al tema della persuasione e della sua relazione con il linguaggio può essere considerata una riflessione a margine di quanto risulta già inscritto nella lingua greca dove la forma medio-passiva (*peithomai*) del verbo *peithō* 'persuadere' significa 'obbedire'. L'asimmetria implicita in questa relazione è ciò che per Gorgia costituisce l'elemento specifico di ogni interazione comunicativa. In qualunque ambito ci si collochi, infatti, anche in quello apparentemente più 'neutrale' delle dispute scientifico-filosofiche, il linguaggio è il luogo del conflitto e dell'esercizio di un potere che si presenta per chi esce sconfitto nella forma di una costrizione. D'altra parte, è questa stessa conflittualità, a sua volta correlata alla natura plurale del *logos*, a far sì che la relazione asimmetrica sia l'effetto *contingente* di un rapporto di forze e possa sempre essere capovolta ed invertita di segno. Proprio in relazione a questo aspetto la posizione assunta da Gorgia trova una sostanziale consonanza con le pratiche democratiche ed in special modo con il ruolo attribuito alla deliberazione nella sfera pubblica. È su questo sfondo che va compreso il ruolo attribuito da Gorgia alla *technē* retorica e, dunque, a quella capacità che nell'*Encomio* dovrebbe trovare un esempio paradigmatico.

Da un lato, infatti, il *logos* appare, come poi sottolineerà Aristotele, il tratto specifico dell'essere umano, e dunque ciò che accomuna ogni singolo individuo ai suoi simili, dall'altro, invece, il suo potenziamento attraverso la tecnica introduce una variabile destinata ad alterare la situazione originaria. Questa situazione originaria è d'altra parte essa stessa ambigua, poiché quella che appare una condizione di uguaglianza lo è solo potenzialmente: sia le condizioni materiali nelle quali si danno le concrete interazioni discorsive, sia le differenti attitudini individuali producono in ogni caso una inevitabile disparità. Nel passaggio dall'esercizio naturale della parola al suo impiego tecnico è, dunque, in gioco qualcosa di estremamente rilevante soprattutto per ciò che attiene alla sfera pubblica, e specificamente a quella democratica: l'uguaglianza dei membri della democrazia (sancita ad Atene dal principio dell'*isēgoria*) entra continuamente in tensione con la maggiore abilità acquisita da alcuni individui e con il ruolo inevitabilmente attribuito loro nelle dinamiche che presiedono al funzionamento della stessa democrazia (Ober 1989: 156-191).

Nella forma estrema delineata da Gorgia, l'interazione comunicativa si presenta come un gioco a somma zero nel quale la verità, *doxa* sempre parziale e provvisoria, lungi dal manifestarsi naturalmente, coincide invece con la vittoria ottenuta all'interno del conflitto discorsivo. Dietro la rassicurante convinzione che sia proprio il *logos* ad unirci come uomini e a consentirci di coesistere pacificamente all'interno di una comunità, si profila così l'ombra minacciosa di una violenza che affonda le sue radici in quello stesso *logos* e nella sua capacità di agire in profondità sull'animo umano. Si potrà certamente obiettare che la posizione delineata da Gorgia, e analogamente presente in Tucidide e Sofocle, pecca per eccesso di pessimismo. Nondimeno, in tempi nei quali le parole d'ordine sono quelle di 'consenso' ed 'accordo', essa «ci obbliga a rompere con l'ingenuità dell'irenismo moderno, che proietta il suo desiderio di una pace definitiva sulla realtà attraverso una costitutiva petizione di principio» (Taguieff 1990: 278)⁹, avanzando l'ipotesi che sia possibile allontanare lo spettro sempre incombente della violenza materiale solo accettando realisticamente di confrontarsi con la sua trasposizione sul piano simbolico. Ed è una lezione sulla quale, alla luce del complesso intreccio tra fiducia ed inganno nella sfera pubblica, vale la pena ancora oggi tornare a meditare.

⁹ Nous oblige à rompre avec la naïveté de l'irénisme moderne, qui projette son désir de paix définitive dans le réel par une pétition de principe constitutive.

Bibliografia

- Bontempi M. (2013), *La fiducia secondo gli antichi. 'Pistis' in Gorgia tra Parmenide e Platone*, Editoriale Scientifica, Napoli.
- Boyarin D. (2012), *Deadly Dialogue: Thucydides with Plato*, in «Representations», 117, pp. 59-85.
- Cusumano N. (2017), *Merito, responsabilità e incertezza nel dibattito su Mitilene (Tucidide III 39 ss.)*, in «Hormos», 9, pp. 299-328.
- Dryzek J.S. (2010), *Rhetoric in Democracy: A Systemic Appreciation*, in «Political Theory», 38, 3, pp. 319-339.
- Falkner T.M. (1998), *Containing Tragedy: Rhetoric and Self-Representation in Sophocles' "Philoctetes"*, in «Classical Antiquity», 17, 1, pp. 25-58.
- Garsten B. (2006), *Saving Persuasion*, Yale University Press, New Haven-London.
- Goldhill S. (1997), *The language of tragedy: rhetoric and communication*, in P.E. Easterling (ed.), *The Cambridge Companion to Greek Tragedy*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 54-68.
- Johnstone S. (2011), *A History of Trust in Ancient Greece*, Chicago University Press, Chicago-London.
- Johnstone S. (2017), *Pistis and Citizens in Ancient Greece*, in L. Kontler, M. Somos (eds), *Trust and Happiness in the History of European Political Thought*, Brill, Leiden-Boston, pp. 371-390.
- Kastely J.L. (1997), *Rethinking the Rhetorical Tradition*, Yale University Press, New Haven-London.
- Li Vigni F. (2016), *Persuasione, seduzione, inganno. Omero, Eschilo, Gorgia, La scuola di Pitagora*, Napoli.
- Mara G. (2001), *Thucydides and Plato on Democracy and Trust*, in «The Journal of Politics», 63, 3, pp. 820-845.
- Mara G. (2008), *The Civic Conversations of Thucydides and Plato*, State University of New York Press, Albany.
- Ober J. (1989), *Mass and Elite in Democratic Athens*, Princeton University Press, Princeton.
- Ober J. (1998), *Political Dissent in Democratic Athens*, Princeton University Press, Princeton.
- Orwin C. (1984), *Democracy and Distrust: A Lesson from Thucydides*, in «The American Scholar», 53, 3, pp. 31-325.
- Podlecki A.J. (1966), *The Power of the Word in Sophocles' Philoctetes*, in «GRBS», 7, pp. 233-250.

- Saxonhouse A.W. (2001), *Free Speech and Democracy in Ancient Athens*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Saxonhouse A.W. (2004), *Democratic Deliberation and the Historian's Trade: The Case of Thucydides*, in B. Fontana, C.J. Nederman, G. Remer (eds), *Talking Democracy*, The Pennsylvania State University Press, University Park, pp. 57-85.
- Schein S.L. (2013), *Sophocles: Philoctetes* (edited by S.L. Schein), Cambridge University Press, Cambridge.
- Serra M. (2017), *Retorica, argomentazione, democrazia. Per una filosofia politica del linguaggio*, Aracne, Roma.
- Taguieff P.A. (1990), *L'argumentation politique. Analyse du discours et Nouvelle Rhétorique*, in «Hermès», 8-9, pp. 261-286.
- Tausiani A. (2011), *Ou mē pithētai: persuasion versus deception in the prologue of Sophocles' Philoctetes*, in «Classical Quarterly», 61, 2, pp. 426-444.
- Young I.M. (2000), *Inclusion and Democracy*, Oxford University Press, Oxford-New York.
- Warren M.E. (1999), *Democratic Theory and Trust*, in M.E. Warren (ed.), *Democracy and Trust*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 310-345.

English title: Trust and deception: the role of rhetoric in the public sphere (starting from the ancient Greeks).

Abstract

According to an interpretation still predominant, rhetoric, identified with the use of deceptive discourse to which trust cannot be granted, constitutes a threat to communication in the public sphere. Starting from two emblematic texts of the ancient Greek world related to the experience of Athenian democracy in the 5th century B.C., our paper tries to show that this interpretation is misleading. On the contrary, it is precisely rhetoric that offers conceptual resources to deal with the intertwining of trust and deception, which inevitably characterizes the public sphere.

Keywords: Trust; Deception; Rhetoric; Sophocles; Thucydides.

Mauro Serra
Università di Salerno
maserra@unisa.it

Edizioni ETS

Palazzo Roncioni - Lungarno Mediceo, 16, I-56127 Pisa

info@edizioniets.com - www.edizioniets.com

Finito di stampare nel mese di dicembre 2019