

LINGUA, LINGUAGGIO, LINGUAGGI

X

Direttore

Emanuele FADDA
Università della Calabria

Comitato scientifico

Erica COSENTINO
Università della Calabria

Anna DE MARCO
Università della Calabria

Luca FORGIONE
Università degli Studi della Basilicata

Daniele GAMBARARA
Presidente onorario
Università della Calabria

Alfredo GIVIGLIANO
Università della Calabria

Claudio PAOLUCCI
Università degli Studi di Bologna

Estanislao SOFIA
Université de Liège

Ekaterina VELMEZOVA
Université de Lausanne

LINGUA, LINGUAGGIO, LINGUAGGI

Tutte le grandi tradizioni, anche molto diverse e spesso contrapposte, in cui si articola il campo delle discipline linguistiche, filosofico-linguistiche e semiotiche — anche quelle che non si dichiarano esplicitamente glottocentriche — hanno dovuto e devono fare i conti con una sorta di primato nell'esperienza quotidiana, e comunque con l'ineludibilità, delle lingue storico-naturali, mirabile ossimoro in cui si annida il fascino e la difficoltà di tali studi.

Questa collana vuole accogliere contributi, provenienti indifferentemente da ognuna di tali tradizioni, o anche da chi giunge a questo campo partendo da altri interessi, attenti alle lingue, alla loro realtà, intesa da un lato come indipendenza dai singoli, e dall'altro come influenza sul pensiero e sul comportamento di ognuno.

Volume realizzato con i fondi del Dipartimento di Scienze del Patrimonio Culturale dell'Università degli Studi di Salerno: FARB 2015 "Retorica, potere, violenza: un modello agonistico per la deliberazione".

Mauro Serra

Retorica, argomentazione, democrazia

Per una filosofia politica del linguaggio





Aracne editrice

www.aracneeditrice.it
info@aracneeditrice.it

Copyright © MMXVII
Gioacchino Onorati editore S.r.l. – unipersonale

www.gioacchinoonoratieditore.it
info@gioacchinoonoratieditore.it

via Vittorio Veneto, 20
00020 Canterano (RM)
(06) 45551463

ISBN 978-88-255-0341-8

*I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica,
di riproduzione e di adattamento anche parziale,
con qualsiasi mezzo, sono riservati per tutti i Paesi.*

*Non sono assolutamente consentite le fotocopie
senza il permesso scritto dell'Editore.*

I edizione: maggio 2017

Indice

- 9 *Introduzione*
- 17 *Avvertenza alla lettura*
- 19 **Capitolo I**
Elogio del conflitto: per una filosofia politica del linguaggio
- 1.1. Un testo enigmatico, 19 – 1.2. Perché Elena?, 23 – 1.3. Il testo nel suo contesto, 29 – 1.4. Verità: i termini della questione, 36 – 1.5. Il ruolo della *doxa*, 44 – 1.6. Le passioni dell'opinione, 52 – 1.7. Disaccordo e conflitto, 58 – 1.8. Educare il cittadino, 65 – 1.9. Ma Gorgia era democratico?, 70 – 1.10. Retorica e violenza: una questione mal posta?, 78 – 1.11. Per riassumere, 83.
- 89 **Capitolo II**
Retorica, argomentazione, deliberazione
- 2.1. La crisi della democrazia, 89 – 2.2. La democrazia deliberativa, 91 – 2.3. La democrazia agonistica, 103 – 2.4. Ripensare il conflitto, 108 – 2.5. Fare i conti con la retorica, 113 – 2.6. Retorica ed argomentazione: l'ombra lunga del passato, 121 – 2.7. La questione delle norme, 129 – 2.8. Tra ragionevolezza ed efficacia: una prospettiva retorica, 134 – 2.9. Argomentazione e deliberazione: verso una ragione agonistica, 137.

- 143 **Capitolo III**
Retorica, passioni, azione
- 3.1. Le passioni della politica, 143 – 3.2. Deliberare senza passioni?, 145 – 3.3. Passioni senza ragione?, 152 – 3.4. Le frontiere delle neuroscienze: una spiegazione alternativa?, 159 – 3.5. Le passioni della retorica, 163 – 3.6. Ancora il conflitto, 172.
- 179 **Capitolo IV**
Fare a meno della retorica: un passato che ritorna
- 4.1. La comunità degli esperti: un esempio di democrazia epistemica, 179 – 4.1.1. *Introduzione*, 179 – 4.1.2. *I dilemmi del liberalismo*, 181 – 4.1.3. *Il fissarsi della credenza*, 183 – 4.1.4. *Una comunità di scienziati? I rischi dell'epistemocrazia*, 190 – 4.2. Del buon uso della *parrēsia*: verità della retorica o retorica della verità?, 198 – 4.2.1. *Introduzione*, 198 – 4.2.2. *La verità come forza: Foucault ed i sofisti*, 200 – 4.2.3. *Per speculum Socratis*, 205 – 4.2.4. *Soggetto e verità: la parrēsia*, 209 – 4.2.5. *Pericle buon parresiasta?*, 213 – 4.2.6. *Un'occasione mancata*, 219.
- 223 **Capitolo V**
Democrazia, dialogo, conflitto: quali prospettive?
- 5.1. Violenza e conflitto: osservazioni preliminari, 223 – 5.2. Lo spazio delle ragioni e la persuasione, 225 – 5.3. Fissare le regole del gioco (linguistico): dialogo e comunità nel *Protagora*, 234 – 5.4. Potere e violenza: Habermas lettore della Arendt, 244 – 5.5. Per concludere (provvisoriamente): ritornare a Gorgia?, 253.
- 261 *Ringraziamenti*
- 263 *Bibliografia*

Introduzione

Pur se da differenti punti di vista, i capitoli che compongono questo libro cercano di portare argomenti a sostegno di una stessa tesi. Si tratta di una tesi molto semplice che può essere espressa in maniera altrettanto sintetica: è impossibile, e finanche controproducente, provare ad immaginare l'esercizio della politica senza fare riferimento alla retorica. Non è, ovviamente, una tesi nuova, né particolarmente originale¹, sebbene essa continui a trovare oggi, come si vedrà, numerosi detrattori. Meno scontato è, tuttavia, il percorso che ha condotto alla sua articolazione. Ripercorrerlo brevemente servirà, dunque, a delineare in maniera sintetica i contenuti del libro e

1. Si possono citare, a puro titolo di esempio, le parole che aprono una recente messa a punto dei rapporti tra retorica e politica in lingua inglese: « It is difficult to imagine politics without persuasion. By its very nature politics requires choices to be formulated, options to be weighed and decisions to be made. Often the uncertainty or ambiguity of the world forces us to confront a plurality of contrasting perceptions of our situation and opposed views of how to act. At such moments — moments of dramatic crisis, perhaps, but also in the more routine, day-to-day choices — people need to be persuaded in order to proceed with any degree of confidence. If everything was certain and clear, if nothing were open to chance, it would be a world without choices, a strangely unhuman world devoid of the anxieties such choices generate. However attractive that sounds to you, it would be, nonetheless, a world without politics » (MARTIN 2014: 1).

la specifica prospettiva a partire dalla quale è sviluppata la sua tesi di fondo.

Il punto di partenza, come spesso accade nella ricerca, appare significativamente circoscritto ed in qualche modo eccentrico rispetto alla piega che la ricerca stessa ha poi assunto: l'analisi dell'*Encomio di Elena* di Gorgia. Certamente un testo chiave della tradizione retorica, sulla cui interpretazione hanno tuttavia gravato una serie di pesanti ipoteche, a cominciare dalla contrapposizione, resa canonica da Platone, tra retorica e filosofia. Relegato quindi in una posizione in qualche misura marginale, favorita anche dalla paradossalità della tesi articolata nel testo, l'*Encomio* è stato oggetto di disparate e molteplici letture che ne hanno di volta in volta accentuato singoli aspetti di rilievo. Senza negare che il testo possieda una sua costitutiva polisemicità (Schiappa 1999), nelle pagine seguenti si proverà a mostrare che esso fornisce però anche una chiave di lettura unitaria e che essa è specificamente politica. È per questo motivo che propongo di ravvisare nell'*Encomio* la formulazione di una "filosofia politica del linguaggio" ed il tentativo di delineare un modello di "cittadinanza retorica" su cui può essere ancora utile riflettere². Quali siano i punti intorno ai quali esso si articola verrà ovviamente mostrato in dettaglio più avanti, nel capitolo 1. Per il momento sarà sufficiente osservare che al centro di questo modello c'è il riconoscimento del conflitto come nucleo inaggirabile della

2. Non si tratta, naturalmente, del primo tentativo di rileggere in chiave politica i sofisti. Basti citare, a titolo d'esempio, CASSIN 2002. La prospettiva delineata, tuttavia, oltre ad essere volutamente ristretta ad un solo testo, non coincide — a me sembra — con nessuna delle interpretazioni sinora avanzate.

pratica discorsiva. Si tratta di una dimensione che Gorgia immagina relativa all'esercizio del *logos* nella sua interezza ma che naturalmente trova in un contesto democratico la possibilità di manifestarsi nella forma più esplicita. Proprio il ruolo attribuito da Gorgia al conflitto ed alla violenza (simbolica) ha reso naturale provare ad articolare un confronto con il paradigma teorico che ha riportato queste nozioni al centro della riflessione politica contemporanea: la democrazia agonistica. Per quanto possa sembrare paradossale, infatti, le fonti esplicitamente richiamate all'interno di questo paradigma si fermano in genere a Friedrich Nietzsche ed Hannah Arendt e come ha sottolineato di recente A. Kalyvas (2009: 16):

There is no reference to how older layers of language, meanings and practices might still inform or could have survived residually in its recent revival. And nowhere does this literature examine how democracy and the *agōn* were initially intertwined in classical Greece in a rare historical synthesis that gave birth to an exceptional, short-lived form of popular politics.

Ripensare all'*Encomio* in chiave politica offriva allora l'occasione per provare a colmare, almeno in parte, questa lacuna. Tenuto, tuttavia, conto che la democrazia agonistica si è in gran parte sviluppata come reazione ed alternativa al modello della democrazia deliberativa, a sua volta emerso a partire dagli anni '80 del secolo scorso, è diventato inevitabile allargare il raggio d'azione dell'indagine, trasformandola in un tentativo di mostrare, attraverso la cartina di tornasole della "cittadinanza retorica", così come articolata da Gorgia nell'*Encomio*, i limiti di entrambi i modelli, che a tutt'oggi risultano dominanti nell'ambito della riflessione politica. Un tale allargamento

appare peraltro giustificato da un'ulteriore considerazione: la difficoltà della democrazia deliberativa a fare i conti con una tradizione, quella retorica, che sembrerebbe inevitabilmente chiamata in causa dallo stesso riferimento all'attività deliberativa (Abizadeh 2002; Yack 2006).

Dopo aver quindi delineato nel 1 capitolo gli aspetti teoricamente più rilevanti per una lettura politica dell'*Encomio*³, nei capitoli 2 e 3 il confronto a cui accennavo viene sviluppato in relazione a due aspetti differenti.

Nel capitolo 2 l'attenzione si concentra sull'argomentazione allo scopo di mostrare che la retorica, ponendo l'accento sulla natura conflittuale e competitiva della deliberazione razionale, fornisce i presupposti necessari per sviluppare un modello che tenga adeguatamente conto del fatto che l'abilità argomentativa genera inevitabilmente un potere nei contesti comunicativi. Ciò che invece non riescono a fare né la democrazia deliberativa né la democrazia agonistica. L'una, infatti, è strettamente collegata all'idea di persuasione, ma non tiene nella dovuta considerazione il problema dell'asimmetria e dello scontro che si verifica in qualunque interazione comunicativa, l'altra, invece, valorizza l'idea di conflitto ma rischiando di rinunciare completamente alla dimensione della razionalità.

Un quadro in gran parte analogo si ritrova nel capitolo 3 dedicato al ruolo delle passioni nell'attività deliberativa. Anche in questo caso, tra un esercizio della razionalità che, priva-

3. Per ovvie ragioni non affronterò questioni di natura filologica, né discuterò in dettaglio interpretazioni alternative del testo gorgiano. Per tutti questi aspetti mi permetto di rimandare ad una traduzione commentata attualmente in preparazione.

to almeno di diritto della componente emotiva, rischia di essere vittima di una impotenza motivazionale (democrazia deliberativa) e l'appello alle passioni senza una spiegazione convincente di come esse possano essere incanalate e rese democraticamente efficaci (democrazia agonistica), la retorica — questa è l'ipotesi formulata — può ancora fornire la cornice teorica più adeguata per dar conto dell'interazione tra ragione e passioni nella sfera pubblica. In una prospettiva retorica — che trova ancora una volta le sue origini nel testo gorgiano — non solo le ragioni argomentative sono inestricabili dalle passioni, ma queste ultime a loro volta hanno un contenuto (almeno parzialmente) cognitivo e sono perciò influenzabili dalla ragione grazie alla capacità che il discorso ha di agire sulla *doxa* (credenza o opinione).

Il tentativo di fare a meno della retorica o quantomeno di “addomesticarne” i potenziali effetti negativi risale, come è noto, a Platone ed ha avuto nel corso del tempo molteplici e differenti riproposizioni. Nel 4 capitolo prenderò in considerazione due di questi tentativi, riconducibili rispettivamente a Charles Sanders Peirce e Michel Foucault. Sebbene il primo non si sia mai occupato specificamente di retorica, a partire da uno dei suoi scritti più noti, *The Fixation of Belief*, due studiosi americani, Cheryl Misak e Robert Talisse, hanno elaborato nel corso degli ultimi 15 anni un modello teorico che rientra nella categoria più ampia delle teorie della democrazia deliberativa ed in particolare in quella variante che prende il nome di “democrazia epistemica”. Con la mia analisi cercherò di mostrare che, nonostante gli sforzi profusi dai suoi sostenitori, la sua principale debolezza dipende dalla pregiudiziale distinzione operata tra conoscenza ed opinione e dalla conseguente

impossibilità di tenere adeguatamente conto della dimensione retorica.

Il caso di Michel Foucault è un po' diverso. Sebbene anche lo storico e filosofo francese non si sia mai occupato espressamente di retorica, nei corsi tenuti negli ultimi anni prima della sua morte, e dedicati ad una ricostruzione genealogica del concetto di *parrēsia* (dire il vero, parlare francamente), egli si è tuttavia confrontato con una serie di testi chiave della tradizione retorica, quali ad esempio il *Gorgia* ed il *Fedro* platonici. Ciò che colpisce nell'analisi svolta da Foucault, tuttavia, non è tanto l'immagine riduttiva che viene fornita della retorica, quasi schiacciata sul *Gorgia* platonico, quanto piuttosto il fatto che essa risulti radicalmente diversa dalle osservazioni relative ai sofisti (ed implicitamente alla retorica) svolte nella lezione inaugurale e nel primo dei corsi tenuti al Collège de France, quando egli aveva avviato il percorso teorico con il quale si proponeva di indagare « quali lotte reali e quali rapporti di dominio siano ingaggiati nella volontà di verità » (Foucault 2015: 14). Nel caso di Foucault — come si cercherà di mostrare — più che di un tentativo di fare a meno della retorica, sarà allora più corretto parlare di una vera e propria occasione mancata per mettere a tema, con specifico riferimento alla retorica, l'ambigua relazione tra linguaggio e potere (violenza).

Ed appunto al tema del conflitto e della violenza è dedicato il quinto ed ultimo capitolo che tira le fila del discorso svolto per approdare ad una conclusione sia pur provvisoria. Mettendo in relazione posizioni solo apparentemente eterogenee, dal Wittgenstein delle riflessioni contenute nel *Della certezza* all'Habermas lettore e critico della Arendt, passando per il *Protagora* platonico, in questo capitolo cerco di mostrare le dif-

difficoltà inerenti al tentativo di individuare il ruolo da attribuire al conflitto ed alla violenza in un modello di interpretazione delle dinamiche comunicative che riguardano la sfera pubblica in una società democratica. Proprio tale difficoltà conferma, come si argomenta nel paragrafo conclusivo, l'attualità della lezione gorgiana centrata sul riconoscimento della natura costitutivamente conflittuale della nostra pratica discorsiva.

Al di là della varietà delle tematiche affrontate, il libro nasce dalla convergenza di due differenti "scommesse":

- 1) considerare Gorgia semplicemente un pensatore, sottraendolo ad ogni etichetta più o meno riduttiva;
- 2) mostrare l'attualità della sua riflessione, facendola dialogare con quella di numerosi pensatori contemporanei⁴.

Se al di là di specifiche questioni di merito, sarà riuscito in questo doppio intento, si potrà dire che esso ha raggiunto il suo scopo.

4. Anche dopo l'ampia rivalutazione dei sofisti cominciata alla seconda metà del secolo scorso, si tratta di assunti tutt'altro che scontati. Cfr. GIOMBINI (2015: 168): «[...] e se per un verso lo studioso libera il sofista dalle tante etichette storiografiche, dall'altro nella sua nuova prospettiva, Gorgia acquisisce un profilo fortemente filosofico e moderno, più di quanto mi pare possibile»

Avvertenza alla lettura

Nel libro confluisce il risultato di alcuni anni di ricerche che spesso hanno avuto una precedente pubblicazione in forma di articolo (di seguito l'elenco). Il libro non costituisce però in alcun modo una raccolta di articoli, poiché il materiale oltre ad essere integrato con numerose parti inedite (interamente inedito è per esempio il 5 capitolo) è stato oggetto di un consistente intervento di rielaborazione.

Elogio del disaccordo: per una filosofia politica del linguaggio, in, « Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio », 6, 3, 2012, pp. 121–132.

Narrare ed argomentare: percorsi della verità nella Grecia antica, in, « Testi e linguaggi », 6, 2012, pp. 253–268.

La verosimiglianza filosofica. Per una riconsiderazione dell'eikos in Platone, in, S. Di Piazza – F. Piazza (a cura di), *Verità verosimili*, Mimesis, Milano, 2012, pp. 53–72.

Retorica, potere, violenza: un modello agonistico per la deliberazione, in, « Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio », 2014, pp. 82–95.

Toward an epistemology of rhetoric: the role of doxa in Gorgias and Aristotle, in, L. Calboli Montefusco – M.S. Celentano, *Papers on Rhetoric XII*, Pliniana, Perugia, 2014, pp. 209–220.

Argomentazioni in conflitto: buona o cattiva retorica?, in, « Blityri », III, 1–2, 2014, pp. 75–95.

- La performance retorica: l'Encomio di Elena di Gorgia tra improvvisazione e metalinguaggio*, in, « Testi e linguaggi », 9, 2015, pp. 85–98.
- Uno strano triangolo: Peirce, la democrazia e la retorica*, in, « Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio », numero monografico, 2015, pp. 312–322.
- Verità della retorica o retorica della verità: parresia e volontà di sapere in Foucault*, in, « Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio », numero monografico, 2016, pp. 248–261.
- Verso una concezione agonistica del dialogo. Una prospettiva neosofistica*, in, « Teoria », terza serie, XI, 1, 2016, pp. 7–24.
- Does Public Deliberation really Need Normative Constraints? Recovering the Aristotelian rhetorical Theory* (con F. Piazza e S. Di Piazza), in, *Argumentation and Reasoned Action Proceedings of the 1st European Conference on Argumentation, Lisbon 2015 Volume I* (Edited by Dima Mohammed and Marcin Lewiński), College Publications, London, 2016, pp. 593–608.
- Cultivating emotions. A rhetorical–agonistic framework for political passions*, in, « Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio », numero monografico *Building Consensus*, 2016, pp. 250–261.
- Perché Elena andò a Troia? Identità, linguaggio e responsabilità nella cultura greca*, in, F. Dovetto – R. Frías Urrea, *Nome ed identità femminile nel mondo antico*, Aracne, Roma, 2016, pp. 223–247.

Elogio del conflitto

Per una filosofia politica del linguaggio

1.1. Un testo enigmatico

Riassumere i contenuti dell'*Encomio di Elena* gorgiano è, almeno in apparenza, piuttosto semplice. Il testo si presenta come un tentativo di scagionare Elena dall'accusa di aver causato la guerra di Troia e, con essa, le morti e il dolore che ne sono derivati per i Greci. Gorgia non è il primo ad impegnarsi in tale difesa, anche se la tradizione precedente appare meno omogenea di quanto il sofista stesso voglia suggerire. Nella fase più antica della tradizione, peraltro, Elena non è considerata colpevole. Come afferma Priamo nell'*Iliade* (3, 164–165), sono gli dei i responsabili, coloro che si sono serviti dell'eroina spartana per portare a compimento le loro decisioni. È solo successivamente che incomincia ad essere presa in considerazione esplicitamente la colpevolezza di Elena ed è probabilmente con la tragedia che questa immagine si va progressivamente consolidando. La riflessione che all'interno delle tragedie viene condotta sulla responsabilità umana in materia di azione incide, infatti, in profondità sull'interpretazione del ruolo svolto da Elena nella

vicenda che la vede protagonista, cosicché ella diviene «une sorte d'incarnation de la faute morale [...]» (Tordesillas 2008: 46). Due fattori contribuiscono a tale mutamento: da un lato l'individuazione di una responsabilità personale svincolata da ipoteche di ordine religioso, dall'altro la centralità che tale questione assume nell'ambito della *polis*. Ad ogni modo, la strada seguita da Gorgia per difendere l'eroina spartana risulta assai differente da quella percorsa dagli autori a lui precedenti o contemporanei¹. Mentre, infatti, poeti come Stesicoro ed Euripide avevano cercato di disculpare Elena ipotizzando che non fosse mai andata a Troia, dove invece era giunto il suo *eidōlon*, il suo doppio, per Gorgia Elena ha compiuto ciò di cui è accusata, ma deve ugualmente essere ritenuta innocente, perché la sua azione è riconducibile ad una di quattro cause alla cui costrizione ella non poteva in alcun modo sottrarsi:

infatti o per volere della sorte, o per volere degli dei o per i decreti della necessità, fece quello che fece, oppure perché fu rapita con la violenza, o perché persuasa con le parole, o perché vinta dall'amore.
(*Hel.*, 6)

La struttura argomentativa che viene così a dispiegarsi risulta piuttosto chiara: vengono individuate tutte le possibili cause della decisione di Elena (o almeno quelle che Gorgia ritiene tali) e si procede successivamente a mostrare che, per ciascuna di esse, Elena deve essere considerata innocente. Il risultato finale sarà la dimostrazione complessiva della sua innocenza. Se, tuttavia, la struttura logico-argomentativa ap-

1. Nel caso di due tragedie euripidee, le *Troiane* e l'*Elena*, non è possibile stabilire con certezza se la priorità cronologica spetti a Gorgia o al tragediografo ateniese

pare lineare, la finalità perseguita da Gorgia è meno chiara di quanto si potrebbe a prima vista immaginare, poiché la difesa di Elena è sviluppata in maniera evidentemente paradossale. E questo non solo per la linea difensiva adottata. La natura paradossale del testo è, infatti, accentuata dalla constatazione che la terza delle cause è costituita dal *logos* e dalla persuasione, e che per giunta su di essa si concentra la maggiore attenzione, visto che occupa un terzo dell'intero testo (7 paragrafi sui 21 totali). Abolendo la distinzione tra forza e persuasione, Gorgia mette in discussione uno dei capisaldi della cultura greca (e di quella occidentale poi). È, infatti, proprio in base a questa distinzione che è possibile tracciare una linea di demarcazione tanto tra gli uomini e gli animali quanto, e soprattutto, tra i Greci ed i barbari². Non a caso, subito prima di iniziare l'esposizione della parte dedicata a mostrare i poteri enormi di cui dispone il *logos* (§§ 8–14), l'eventualità che Paride abbia rapito Elena con la forza è indicata dal sofista siciliano nel seguente modo:

Dunque colui che intraprese, *barbaro*, *barbara* impresa sia a parole, sia secondo la legge, sia nei fatti, merita a parole di essere accusato, secondo la legge di essere colpito da infamia, e, nei fatti, di venire punito. (*Hel*, 7)

C'è più di un motivo, dunque, per dubitare che l'intenzione di scagionare Elena esaurisca l'intero significato del testo. A complicare ulteriormente le cose c'è poi un altro elemento:

2. « Alongside *peitho*, we see citizenship, justice, law, democracy, art, and humanity; on the side of *bia*, we find barbarism, injustice, lawlessness, wilderness, brutality, and animality. *Peitho* and *bia* appear diametrically opposed. *Peitho* seems to be predicated on the exclusion of *bia* » (FOLEY 2012:174).

l'autoreferenzialità del testo gorgiano. Non solo, infatti, il testo nel sostenere una tesi così paradossale si presenta come un'intenzionale esibizione di bravura, ma in più suggerisce al lettore la possibilità di riferire, in una sorta di gioco di specchi, allo stesso *logos* di cui sta facendo esperienza quelle caratteristiche che trova descritte ed analizzate in maniera così provocatoria nella sua parte centrale. Ne deriva così un intreccio di piani che è stata ben colto recentemente Rachel Barney, a cui si deve quella che a tutt'oggi mi sembra la migliore definizione dei contenuti dell'*Encomio*:

[...] the *Helen* is an argument about the nature of language and persuasion, nested with an argument about moral responsibility, wrapped up in a self-undermining showpiece display of rhetoric. (Barney 2016: 24)³

Anche la studiosa canadese, tuttavia, nella sua interpretazione ha preferito presentare questi elementi come possibili alternative, tra loro complementari ma comunque autonome, dipendenti dalla peculiarità del testo e dalla sua struttura polisemica⁴. Nelle pagine seguenti, cercherò, invece, di

3. L'indicazione della pagina non rimanda al testo a stampa ma al *First draft* accessibile in rete al seguente indirizzo: individual.utoronto.ca/rbarney/Helen.pdf, consultato il 10 febbraio 2015.

4. Così per esempio scrive (BARNEY 2016: 20) « Like many a Hollywood movie, the *Helen* has a subplot which seems more vivid and compelling, closer to the heart of its creator, than its official storyline. This is the praise of *logos* [...] » o ancora (21): « So we may well take Gorgias' argument for premise (4) [If she went to Troy because she was persuaded by *logos*, Helen is not to blame] as a free-standing argument in its own right for the supremacy of the rhetorician's craft — a thesis dear, unsurprisingly, to the author's heart ».

mostrare come una piena comprensione del significato del testo — un significato che, nella mia ipotesi, è eminentemente politico — possa essere ottenuta proprio evidenziando il legame che unisce i tre livelli di contenuto individuati dalla Barney: responsabilità morale, potere del linguaggio persuasivo, autoreferenzialità del testo gorgiano.

1.2. Perché Elena?

Prima di addentrarci in una analisi più dettagliata dell'*Encomio*, sarà opportuno partire da una questione preliminare e domandarsi perché la scelta gorgiana sia ricaduta proprio sulla figura di Elena. Benché la risposta ad una domanda del genere debba per forza di cose rimanere speculativa, essa, tuttavia, consente di evidenziare alcune delle linee direttive lungo le quali si muoverà l'interpretazione proposta. La scelta di Elena può, a mio avviso, essere ricondotta a due fattori che fanno da sfondo alla tesi avanzata da Gorgia: l'ambigua relazione tra donna e linguaggio; la polarizzazione di genere, maschile vs femminile, a cui corrisponde, nel pensiero greco, un'opposizione tra le categorie di attivo e passivo.

All'interno dei più antichi documenti della cultura greca, i poemi omerici ed i testi esiodei, l'uso della coppia *mythos/logos* per riferirsi all'attività verbale presenta delle caratteristiche molto diverse da quelle a cui ci ha abituato la tradizione successiva a partire da Platone. Il termine *mythos* non solo non ha nulla a che vedere con quello che noi definiamo mito, ma è generalmente adoperato per indicare la parola autorevole pronunciata da un personaggio maschile, che occupa una

posizione di rilievo all'interno del contesto sociale e militare. Come sottolinea Bruce Lincoln (1997: 361), esso indica « a blunt and aggressive act of candor, uttered by powerful males in the heat of a battle or agonistic assembly ». Al contrario, il termine *logos* non solo è impiegato molto più raramente, ma è riservato al discorso delle donne o comunque di chi si trova in condizioni di inferiorità in un rapporto di forze e ricorre al *logos* allo scopo di capovolgere tale situazione. Per questo motivo con *logos* viene indicato un discorso piacevole ed allettante che tuttavia può diventare anche seduttivo ed ingannevole. Significativamente, all'interno delle genealogie tracciate da Esiodo nella *Teogonia* i *logoi* fanno parte della discendenza di *Eris* (la contesa) e sono associati alle dispute ed alle menzogne (vv. 228–229), in opposizione alle battaglie, agli omicidi ed alle uccisioni che prevedono il ricorso alla forza fisica. In sostanza, dunque, mentre con *mythos* si fa riferimento alla parola autorevole che costituisce il naturale complemento della forza fisica che si è in grado di esercitare, con *logos* ci si riferisce invece al discorso di chi non disponendo di questa forza (donne, ma anche giovani) può capovolgere la situazione ricorrendo ad una forma di violenza, quella verbale, meno evidente ma non per questo meno insidiosa. D'altra parte, l'associazione tra linguaggio menzognero o ingannevole e genere femminile non è univoca all'interno della cultura greca. Essa è, infatti, bilanciata dall'immagine, altrettanto diffusa, delle donne come portatrici di un discorso vero. Le Muse sono così solo le più note di una fitta schiera di personaggi che comprende le Sirene, la profetessa Cassandra e tante altre donne, fino ad arrivare alla sacerdotessa Diotima, che nel *Simposio* platonico rivela a Socrate i misteri d'amore (Bergren 2008: 14). Questa

duplicità che sembra caratterizzare il rapporto tra la donna ed il linguaggio trova la sua più antica ed esplicita affermazione nel proemio della *Teogonia* (vv.27–28). Qui, infatti, le Muse rivelandosi ad Esiodo e donandogli l'investitura poetica affermano orgogliosamente di essere in grado sia di comporre discorsi falsi simili alla realtà, sia, quando lo vogliono, di rivelare la verità. Per bocca delle Muse trova così espressione una questione che non cesserà di affascinare ed interrogare i pensatori greci nei secoli successivi: è possibile, e come, distinguere il linguaggio della verità da quello della menzogna? Un tale potere sembra, in effetti, essere di pertinenza delle donne, cosicché una delle immagini ricorrenti presenta personaggi maschili, come ad esempio il poeta, che si appropriano o cercano di appropriarsi di un potere che originariamente non gli appartiene:

Such appropriation by the male of what he attributes to the female persists throughout Greek literature. What varies [...] is the degree to which he attempts to demote, divide, or expel the “female” at the same time as he takes her powers, and then to proceed as if they had always been his own. (Bergren 2008: 15)

Fin dalla sua prima apparizione all'interno dei poemi omerici, il personaggio di Elena incarna nella maniera più evidente l'ambigua relazione che lega la donna al linguaggio⁵. Nel III libro dell'*Iliade* (vv.121–128) è, infatti, presentata mentre è

5. «Who was Helen? In the Greek world (and thereafter) she epitomises sexual passion, an archetype whose cultural significance cannot be exaggerated. Wife of Menelaus, lover of Paris, she is the irresistible bad woman, an adulterous and infinitely desirable counterpart to the eternally faithful Penelope, wife of Odysseus. Even in her first, Homeric, incarnation, she arouses profoundly ambiguous feelings. Although

intenta a tessere l'immagine delle lotte tra Greci e Troiani per averla. Non solo ella appare contemporaneamente come l'oggetto passivo della guerra e il creatore della sua rappresentazione, ma costituisce, come uno scoliasta antico aveva già acutamente notato, un doppio del poeta. Del resto, se è vero che ella è impegnata nella tipica attività femminile della tessitura, è altrettanto vero che nel mondo greco l'attività dei poeti è frequentemente rappresentata con la metafora (di origine indoeuropea) dell'intrecciare parole. Analogamente, nel libro IV dell'*Odissea* (vv.227 e sgg) troviamo Elena che, ritornata a Sparta e riunitasi con Menelao, celebra un doppio banchetto nuziale, durante il quale ancora una volta agisce come un doppio del poeta. Per eliminare la pena che ha preso il marito Menelao ed i suoi ospiti Telemaco e Pisistrato al ricordo dei lutti della guerra troiana, ella ricorre a delle droghe provenienti dall'Egitto e ad un racconto relativo ad Odisseo ed a come egli entrò a Troia travestito da pastore e ricevette l'aiuto della stessa Elena. Tuttavia, il racconto di Elena è seguito da un racconto di segno inverso tenuto dal marito Menelao che mette in dubbio l'autenticità di quanto

in the fourth book of the *Odyssey* she initially appears as a wife reinstated in her old home and entertaining Odysseus' son Telemachus with stories, Menelaus recounts an unsettling anecdote which casts a shadow over her verbal skill. At the moment of maximum danger, when the Achaean warriors were concealed within the wooden horse, she mischievously imitated the voices of their wives to lure them out (*Odyssey* IV.274–89). But her association with *logos* is implicit from the beginning: she yielded to the verbal importunity of Paris, and she herself possesses a bewitching, deceptive tongue, imitating, with pointed irony, the seductive voices of absent wives, exploiting the separation of husband and wife when she is herself the glaringly, culpably absent wife whom the Greeks have come to retrieve » (WARDY 1996: 25).

raccontato dalla moglie, ricordando l'episodio in cui ella mise alla prova gli eroi contenuti nel cavallo di Troia, imitando le voci delle loro mogli, con un inganno a cui solo Odisseo seppe resistere. Ancora una volta siamo così ricondotti all'ambiguità evocata dalle parole rivolte dalle Muse ad Esiodo: come fare a distinguere un discorso (racconto) vero da uno falso?

L'ambiguità del rapporto tra donne e linguaggio appare ancora più significativa se si prende in considerazione il ruolo riservato alle donne all'interno della società greca. Qui ci troviamo di fronte ad una strategia di contenimento delle voci femminili, legata alla convinzione che il discorso femminile privo di controllo potesse turbare la corretta amministrazione della casa e della città affidata agli uomini. La voce delle donne era riservata ai lamenti funebri e poteva essere ascoltata in contesti limitati, generalmente di tipo religioso. Altrimenti essa era ritenuta potenzialmente pericolosa. La figura di Pandora, la prima donna, descritta nei poemi esiodei, costituisce il modello archetipico dell'associazione tra linguaggio femminile ed inganno e dei pericoli che essa comportava. Naturalmente questo non significa che le donne libere non parlassero o che, nella realtà, non potessero farlo; tuttavia, idealmente, nell'immaginario dei Greci, la donna avrebbe dovuto astenersi dal parlare nella maggior parte dei contesti pubblici. In ogni caso in tali contesti la sua parola era sprovvista di autorità. La conseguenza più importante era che, poiché essere un cittadino richiedeva la capacità e l'opportunità di parlare, le donne, private di questa possibilità, erano di fatto ridotte al rango di non cittadini⁶.

6. HEATH 2005: 188: «Since to be a public person required the ability and op-

Considerazioni in parte analoghe valgono anche in riferimento alla pratica sessuale. Anche in questo campo, come è noto, esiste una profonda asimmetria nel mondo greco tra i ruoli svolti rispettivamente dall'uomo e dalla donna. Alla donna, infatti, in maniera congruente al posto che le è attribuito all'interno della società è riservata una posizione subordinata e quasi invariabilmente passiva, piegata in avanti o giacente all'indietro. L'uomo, invece, si trova in una posizione dominante, in piedi o sopra la donna. Quanto sia profondamente radicata questa dicotomia nell'immaginario dei greci è mostrato dalla pratica omosessuale: qui non solo è l'*eromenos* a stare in posizione eretta, mentre l'*erastēs* piega la testa e le spalle, ma soprattutto l'*eromenos* che accetti la penetrazione anale e si metta in una posizione di passività si emargina dal rango di cittadino, entrando a far parte della categoria dei non cittadini insieme alle donne ed agli stranieri⁷.

Non solo con l'assimilarsi ad una donna nell'atto sessuale il maschio remissivo rinnega il suo rango di cittadino, ma anche scegliendo deliberatamente di essere la vittima di ciò che, se non fosse consenziente, si chiamerebbe *hybris*. Il motivo principale delle severe sanzioni che il diritto attico prevedeva per l'*hybris* era che il colpevo-

portunity to speak, women's deprivation of speech rendered them *de facto* non citizens ».

7. PARKER 2001: 313-314: « Our own particular system divides people in two major classes on the basis of whether they have sex with others of the same sex or not (heterosexuals versus homosexuals). This is a surprisingly rare system anywhere in the world and a comparatively recent development in the West. The system shared by the ancient Greeks and Romans was quite different and divided acts and people on the axis of *active versus passive* » (corsivo mio).

le “disonorava” (*atimazein*) la sua vittima, privandolo del suo *status* di cittadino di fronte alla legge. (Dover 1985: 109)⁸

1.3. Il testo nel suo contesto

La prima difficoltà che il testo gorgiano offre ai suoi interpreti riguarda il genere a cui appartiene. La difficoltà è segnalata dallo stesso autore poiché nell'ultimo paragrafo (21) definisce come encomio quella che a tutti gli effetti appare piuttosto come una difesa del comportamento di Elena. Già Isocrate, del resto, che secondo alcune fonti sarebbe stato allievo dello stesso Gorgia, sottolineava nel suo *Encomio di Elena* (14–15) tale incongruenza. Essa, tuttavia, appare tale solo se ci si pone nell'ottica che sarà poi resa canonica dalla tripartizione aristotelica che individua e distingue tre generi nella pratica retorica: deliberativo, giudiziario ed epidittico. È riguardo a quest'ultimo, che ha per oggetto il biasimo e la lode, che il testo di Gorgia rivela la sua presunta incongruenza: difesa (genere giudiziario) scambiata per encomio (genere epidittico).

Nel contesto storico a cui il testo appartiene, tuttavia, l'applicazione della categorizzazione aristotelica appare evidentemente inadeguata. Quella di Gorgia è, effettivamente, un'*epideixis*, ma il termine indica nel V secolo a.C. un tipo di

8. L'accostamento tra abilità verbale e pratica sessuale non è infrequente nel mondo greco, come mostra il seguente esempio tratto da una commedia di Aristofane: « Coro: E come di donne femmineo consesso in pubblico parlerà (*dēnēgorēsei*)? Prassagora: Nel migliore dei modi. Si dice che anche i ragazzini più bravi a parlare (*deinotatous einai legein*) son quelli che più amano farsi fottere, e a noi non manca certo questo requisito » (ARISTOFANE, *Ecclesiazuse*, vv. 110–114, trad. D. Lanza).

testualità assolutamente peculiare. Anche in questo caso, la testimonianza platonica si rivela un buon punto di partenza. Nei dialoghi di Platone, il termine serve ad individuare in maniera specifica il discorso dei sofisti. Vale la pena in tal senso leggere le battute iniziali del *Gorgia*, il dialogo che ha per protagonista l'autore dell'*Encomio*:

CALLICLE: Al momento opportuno prendere parte alla guerra e alla battaglia, Socrate, proprio come prescrive il proverbio.

SOCRATE: Ma allora come si dice siamo giunti a festa finita e abbiamo fatto tardi?

CALLICLE: E che festa davvero di grande eleganza! Molte e belle cose, infatti, Gorgia ha esibito (*edeixato*) per noi poco fa. (Platone, *Gorgia*, 447a 1-6, trad. F.M. Petrucci)

Non possiamo sapere naturalmente se tra i contenuti dell'esibizione di Gorgia ci fosse anche l'*Encomio*, e tuttavia, attraverso l'ironia platonica comprendiamo adeguatamente la situazione a cui si fa riferimento ed a cui Socrate si unisce in ritardo: la riunione in una casa privata di un gruppo di persone, durante la quale Gorgia ha fatto sfoggio della sua abilità oratoria, esibendo molte e belle cose. Si tratta, con tutta evidenza di una *performance* retorica, tenuta in questo caso di fronte ad uditorio relativamente ristretto. Giustamente allora Barbara Cassin (2009: 6) osserva che il termine *epideixis*:

Ne peut pas être mieux rendu que par « performance » au moins aussi au sens de l'esthétique contemporaine, comme un *happening*, un *event*, une improvisation (Gorgias est l'inventeur du discours *ex*

tempore dit Philostratus) qui requiert engagement: c'est a chaque fois, quelque chose comme un "exploit".

D'altra parte, la definizione della categoria di sofista è piuttosto controversa. Non solo, infatti, non si tratta di intellettuali che facevano capo ad una scuola di pensiero, ma tutt'al più accomunati da alcune caratteristiche molto generali, tra cui per esempio il fatto di fornire prestazioni a pagamento; inoltre il termine, prima di assumere il significato dispregiativo che mantiene nelle lingue moderne, significava semplicemente "sapiente" e poteva essere adoperato per indicare personaggi che si occupavano di argomenti e tematiche molto differenti. Alcuni dei trattati che andranno successivamente a far parte del cosiddetto *corpus hippocraticum*, per esempio, rientrano senza dubbio nella categorie delle esibizioni o *epideixeis* tenute da un *sophistēs*. Nella sostanza, dunque, l'*epideixis* era la presentazione e la dimostrazione di una qualche forma di eccellenza o abilità:

The early evidence (given later) implies that epideictic activity covers a wide range of methods and types of oral discussion, presentations, and speeches, as well as subjects, for in the late fifth century it is virtually impossible to separate the epideictic form from the agonistic, or the *epideixis* from oral performance. (Thomas 2003: 174)

Le testimonianze a nostra disposizione, in larga parte indirette per la natura stessa del fenomeno, permettono di individuarne alcune caratteristiche salienti.

Da un punto di vista formale, questi testi erano caratterizzati dall'utilizzo enfatico della prima persona, da un'attitudine polemica, dall'insistenza sulla correttezza di quanto sostenuto

dall'autore rispetto a tutti gli altri che invece sono in errore. In alcuni casi, e l'*Encomio* di Gorgia ne è l'esempio più tipico, l'uso insistito di assonanze, ripetizioni, figure retoriche rende la prosa di questi testi molto vicina alla poesia ed è un indizio significativo della volontà di questi personaggi di ricollegarsi ed eventualmente prendere il posto di coloro che erano tradizionalmente associati a questo tipo di *performance*, i poeti appunto e in primo luogo gli aedi omerici⁹.

Il grado di rifinitura di questi testi e l'occasione a cui erano destinati erano anch'essi molto vari. Sempre da un dialogo platonico, il *Cratilo* (384b), sappiamo che Prodicò, un altro dei sofisti, forniva differenti tipi di *performance* a seconda dell'onorario richiesto e di fronte ad un uditorio che, dunque, era per forza di cose numericamente variabile. Il fatto che l'esibizione fosse pubblica non comportava necessariamente che si svolgesse davanti ad un uditorio ampio, ma è, d'altra parte, vero che in questo periodo l'*agora* delle città, ed in particolare di Atene, divenne uno dei luoghi privilegiati in cui era possibile assistere a questo tipo di esibizioni.

Da un lato, dunque, con *epideixis* la tradizione identifica il discorso continuato tipico dei sofisti ed opposto al dialogo socratico, dall'altro l'*epideixis* può essere considerata più in generale il discorso che i sapienti o gli esperti di varie discipline fanno per accreditare la loro competenza. Il caso più significativo, e solo apparente anomalo, come abbiamo visto, riguarda i medici.

9. Cfr. O'SULLIVAN (1992: 67): « The Sophists not only dresses as rhapsodes and attended the same festivals, but their speeches were often about the same characters as the Homeric poems, utilizing the same phrases ».

Ancora con le parole di Rosalind Thomas (2000: 249):

The spectacle of a doctor standing up before a fifth-century assembly and attempting to persuade the citizen body of his skill may be surprising [but it] alerts one to the ubiquity of oral performance and the needs for persuasion in Greek culture of the period.

È evidente che nel caso in cui ad accreditare la propria competenza ed a contrapporla polemicamente a quella dei suoi avversari è un esperto nell'arte della parola¹⁰ ne deriva una situazione del tutto particolare: attraverso il linguaggio, la produzione di un *logos*, egli deve dimostrare la sua abilità nel maneggiare il *logos* stesso e ciò inevitabilmente apre la strada all'emergere di una dimensione metalinguistica. Mentre parla apparentemente d'altro, il testo prodotto parla in realtà di se stesso. È proprio per questo motivo che testi del genere poterono costituire i primi manuali o *technai* che gli esperti di retorica fornivano ai loro allievi. Imparare a memoria questo tipo di testi significava in effetti apprendere come riprodurlo in maniera differente in circostanze analoghe¹¹.

10. Anche se, per ragioni di comodità, farò uso, nel corso dell'esposizione, dei termini "retore" e "retorica", più avanti verrà chiarito perché, a mio avviso, essi non sono adatti a restituire la specificità della posizione gorgiana.

11. Sulla natura didattica del testo gorgiano ha insistito in particolar modo Roberto Velardi. Cfr. VELARDI (2001: 37): «[...] si può ben definire l'*Elena* una sorta di τέχνη-exemplum, un testo la cui peculiarità sintattica si giustifica, probabilmente, proprio con i suoi intenti didattici, cioè con l'esigenza di fornire uno *specimen* dimostrativo grazie al quale gli allievi, imparandolo a memoria, apprendano la tecnica di elaborazione dei discorsi argomentativi. Un genere di testo non dissimile, nelle sue finalità didattiche, dai modelli altrettanto fittizi, benché più vicini ad una casistica plausibile, costituiti dalle *Tetralogie* di Antifonte ».

Una citazione proveniente dal *Fedro* platonico fornisce un ulteriore elemento per collocare nella giusta prospettiva il testo gorgiano. Socrate rivolge al suo interlocutore la seguente domanda: « Ma hai sentito parlare solo dei manuali di tecnica dei discorsi che Nestore e Odisseo hanno composto durante gli ozi di Troia, e non hai sentito parlare di quelli di Palamede? » (261b6–8) ricevendone questa risposta (261c1–3): « Per Zeus non ho sentito parlare dei manuali di Nestore, a meno che con Nestore tu non intenda un Gorgia o con Odisseo un Trasimaco e un Teodoro ». Sin dall'antichità ci si è domandati il senso di questo accostamento ironicamente avanzato da Socrate: si è allora sottolineato che il legame tra Nestore e Gorgia potrebbe essere dovuto alla loro comune longevità, che Palamede è un personaggio che godette di grande popolarità nell'Atene del V secolo a.C. (in particolar modo tra i sofisti), che l'accostamento di Trasimaco e Teodoro ad Odisseo può essere motivato sulla base della loro abilità oratoria (Velardi 2006: 217; Bonazzi 2011: 167 nota 215). Non si può, tuttavia, escludere che lo scambio di battute tra Socrate e Fedro contenga un riferimento ad un tipo particolare di testi che circolarono ad Atene tra V e IV secolo a.C. e che svolsero un ruolo significativo nella definizione della retorica e del suo statuto disciplinare. Si tratta di discorsi fatti pronunciare a dei personaggi appartenenti alla tradizione mitologica all'interno di una cornice fattuale suggerita dalla tradizione epica (Thomas 2000: 249; Ahern–Knudsen 2012). Così Gorgia scrive un'*Apologia di Palamede* in cui l'eroe si difende dall'accusa di tradimento mossagli da Odisseo, Alcidamante fa pronunciare ad Odisseo il discorso di accusa nei confronti dello stesso Palamede, mentre Antistene compone una coppia di discorsi

antitetici in cui sia Aiace che Odisseo rivendicano il possesso delle armi di Achille. L'interesse di questi testi è duplice: da un lato contribuiscono, come si è detto, alla definizione formale di una nuova disciplina, la retorica, funzionando come veri e propri manuali, dall'altro possono essere accostati a testi di altro genere con cui condividono una prerogativa fondamentale: il riuso consapevole del materiale mitologico allo scopo di problematizzare questioni relative al linguaggio ed alla comunicazione. Come scrive Kathryn Morgan (2000: 7):

Philosophical myth [...] is deployed as a result of methodological reflection. [...] Philosophical self-presentation builds upon a foundation of attacks on poets and their myths. These attacks are related to speculations about the accessibility of truth and the extent to which this is or can be expressed in language.

Ora, l'*Encomio di Elena* non solo appare strettamente legato a questo tipo di produzione, ma, attraverso un significativo slittamento, ne manifesta le caratteristiche specifiche in maniera esemplare. In questo caso, infatti, il discorso non è pronunciato in prima persona dal personaggio mitologico, nella fattispecie Elena. È, invece, l'autore stesso del testo a parlare in prima persona, assumendosi il compito di scagionare Elena dall'accusa unanime di aver provocato la guerra di Troia.

Per riassumere. Ricollocato nel contesto storico a cui appartiene, il testo gorgiano rivela una natura del tutto peculiare: in bilico tra performance orale e redazione scritta, il testo appartiene da un lato alla categoria delle *epideixeis*, caratterizzata dalla varietà degli argomenti affrontati e dalla natura autopromozionale delle *performance*, dall'altro costituisce uno dei primi esempi di manuali, di quei testi cioè a partire dai quali la

retorica si andò costituendo come disciplina autonoma. Tra i due aspetti, non vi è, tuttavia, contraddizione; anzi, essi trovano un significativo punto di convergenza nella valorizzazione della dimensione metalinguistica.

1.4. Verità: i termini della questione

Chi si accosti alla lettura dell'*Encomio* avendo in mente le note parole del *Fedro* (272e) in cui Gorgia è implicitamente annoverato tra i retori che, rivolgendo la loro attenzione al verosimile (*eikos*), “hanno detto addio” alla verità, non può che rimanere sorpreso. Il testo si apre, infatti, con la seguente affermazione (*Hel.* 1):

Perfezione (*kosmos*) è, per una città, l'aver ottimi cittadini; per un corpo, la bellezza; per un'anima la sapienza; per un'azione il successo; per un discorso (*logōi*) la verità (*aletheia*). Il contrario di queste cose è imperfezione (*akosmia*).

Lasciando da parte la questione relativa alla traduzione del termine *kosmos*¹², reso da Giacomo Bona (1974), di cui abbiamo qui utilizzato la traduzione, con “perfezione”, è del tutto evidente che l'incipit dell'*Encomio* pone uno stretto rapporto tra discorso e verità. Un rapporto immediatamente ribadito, con un esplicito riferimento all'*Encomio* stesso, nel paragrafo successivo (*Hel.*2) in cui Gorgia afferma di volere, imponendo una struttura argomentativa (*logismon tina*) al proprio discorso,

12. Il chiarimento del suo significato richiederebbe una disamina approfondita per la quale mi permetto di rimandare a SERRA 2012.

porre fine all'accusa di colei che gode di una cattiva reputazione e mostrare, indicando la verità, che gli accusatori dicono il falso. Il suo discorso sembra, dunque, caratterizzato da un lato dall'esplicita rivendicazione della verità di quanto affermato, dall'altro dalla contrapposizione alla precedente ed unanime tradizione poetica accusata di aver sostenuto il falso in riferimento ad Elena. Se, tuttavia, si prendono in considerazione i paragrafi 8–14 nei quali vengono descritte le caratteristiche del *logos* e gli effetti che esso produce sui suoi ascoltatori, il quadro appare assai differente e quasi capovolto. La prima caratteristica ad essere posta in rilievo è l'efficacia del *logos*, il quale è definito come un grande tiranno (*dunastēs*) in grado di realizzare, con un corpo invisibile, opere assai divine (*Hel.* 8). Andando poi ad esplicitare quali siano queste opere che il *logos* è in grado di realizzare, Gorgia adduce una serie di esempi che vanno dalla poesia (par.9) agli incantesimi divini (10) per passare poi ai discorsi degli scienziati della natura, degli oratori e dei filosofi (13). In tutti questi casi il discorso non sembra essere caratterizzato dalla sua verità, quanto piuttosto dalla capacità di persuadere ed ingannare l'opinione (*doxa*)¹³ delle persone a cui si rivolge. Ed è appunto intorno a questi tre termini — persuasione, inganno, opinione — che ruota tutta la dimostrazione dell'efficacia del *logos*, nonché la possibilità di scagionare Elena dalla colpa che le è attribuita. Solo considerando il *logos* alla stregua di una forza costrittiva è, infatti, possibile arrivare

13. Il termine *doxa* è notoriamente difficile da tradurre. Nella mia esposizione alternerò le traduzioni di "opinione" e "credenza" senza dare ad "opinione" la connotazione negativa che le viene spesso associata. Cf. VOIGT 2012: 3–24; KIRKLAND 2012: 3–21.

alla conclusione che Elena era, dopo tutto, innocente. Non sorprende, dunque, che la terza ed ultima delle occorrenze del termine “verità” che è appunto contenuta in questa parte centrale appaia, almeno apparentemente, di segno opposto rispetto a quanto affermato nei paragrafi iniziali. Nel secondo degli esempi presentati nel paragrafo 13, quello relativo all’oratoria, si afferma, infatti, che nel caso degli *anagkaious dia logōn agōnas*¹⁴, « un solo *logos* è in grado di piacere e persuadere una gran folla, perché scritto con arte, non perché detto con verità »¹⁵. La caratterizzazione del *logos* che viene fornita nella parte centrale dell’*Encomio* appare, dunque, in netta antitesi con il quadro categoriale in cui sembra inscrivere l’*Encomio* stesso. Da qui la difficoltà con cui gli interpreti si sono dovuti inevitabilmente confrontare: come si spiega questa discrepanza così marcata? Dato l’impegno teorico che Gorgia sembra dispiegare nella parte centrale del testo, la maggior parte degli studiosi ha ritenuto che in quei paragrafi sia delineata la personale concezione che il sofista aveva del *logos*. In questa prospettiva, l’esplicito riferimento alla verità contenuto nella parte iniziale sarebbe da considerare meramente convenzionale senza alcuna intenzione da parte di Gorgia di attribuirgli un valore particolare. Più recentemente, tuttavia, alcuni interpreti hanno proposto una spiegazione del tutto differente

14. Ritorno più avanti su questa espressione controversa.

15. L’affermazione richiederebbe una disamina più dettagliata che non posso qui sviluppare. Mi limiterò ad osservare che l’obiettivo di Gorgia non sembra tanto sostenere incondizionatamente la falsità del discorso quanto piuttosto sottolineare la necessità di separare verità e persuasione che in Parmenide (D.K. B2) risultavano invece sostanzialmente complementari. Per ottenere questo risultato, Gorgia gioca su una doppia opposizione: oralità / scrittura, verità / *technē*.

(Gagarin 2001; Velardi 2001; McComiskey 2002; Paduano 2004; Valiavitcharska 2006). La personale concezione del sofista sarebbe quella rispecchiata nei paragrafi iniziali dell'*Encomio*, in cui viene evidenziato lo stretto legame tra discorso e verità; nella parte centrale, invece, Gorgia farebbe riferimento a varie tipologie di discorso differenti dal suo ed a cui, anzi, intenderebbe contrapporsi. Non essendo questa la sede adatta per analizzare dettagliatamente meriti e demeriti di ciascuna delle due posizioni, mi limiterò a mostrare quella che a me sembra la soluzione più soddisfacente della questione. Per farlo comincerò con l'espone molto sinteticamente il tipo di relazione che esiste tra le due parti dell'*Encomio* apparentemente antitetiche. Tale relazione può essere definita una relazione di complementarità. A differenza di quanto si ritiene comunemente, la riflessione gorgiana non esclude, infatti, dalla sfera d'azione del *logos* la verità, ma la nozione di verità alla quale il sofista pensa non è quella ereditata dalla precedente tradizione poetica e filosofica. Per questo motivo, dopo essere stata introdotta nei paragrafi iniziali dell'*Encomio* come orizzonte di riferimento del discorso, essa viene rimodellata mediante le affermazioni contenute nella sua parte centrale (§§ 8–14).

Ritorniamo per un momento ai paragrafi iniziali dell'*Encomio*. Si è già osservato come in questo contesto Gorgia non solo identifichi nella verità la virtù propria del discorso in generale e del suo in particolare, ma specifichi anche il tipo di operazione mediante la quale intende personalmente mostrare la verità relativamente alla vicenda di Elena: imponendo al discorso una struttura argomentativa ovvero la forma di un ragionamento. Ora, il termine *logismos* adoperato dal sofista è estremamente interessante e merita un'analisi più attenta.

Si tratta in primo luogo di un termine relativamente raro di cui sono note, alla data in cui può ragionevolmente essere collocato l'*Encomio*, scarse attestazioni. Il suo impiego appare, dunque, sicuramente intenzionale e significativo. In secondo luogo, il sostantivo è un deverbativo che deriva da *logizesthai*, un verbo che compare invece con una certa frequenza in due autori coevi di Gorgia, Erodoto e Tucidide (Velardi 2001). In particolare un passo delle *Storie* di Erodoto si rivela assai prezioso per chiarire il quadro concettuale in cui va collocato l'impiego del *logismos* da parte del sofista siciliano. Esponendo le varie ipotesi avanzate per spiegare le piene del Nilo, lo storico menziona coloro che hanno chiamato in causa il fiume Oceano. Nel fare ciò essi hanno portato il discorso su cose oscure (*es aphanes ton mython aneneikas*), che non sono suscettibili di essere esaminate ed eventualmente confutate (*ouk echei elegchos*). A parere di Erodoto, che peraltro dichiara di non sapere nulla di preciso in merito a tale fiume, si tratta dell'invenzione di qualche poeta che, dopo aver trovato il nome, l'ha introdotto in poesia. Nel capitolo seguente (II, 24), tuttavia, Erodoto afferma di essere anch'egli costretto a formulare un'ipotesi relativamente a ciò che è oscuro (« *dei ... peri tōn aphanēōn gnōmēn dexasthai* ») e ad esporre per quali ragioni il Nilo si ingrossi d'estate. Dopo aver individuato la ragione di tale fenomeno nel corso seguito dal sole, che d'inverno si sposta nelle regioni superiori della Libia, egli chiude significativamente il suo discorso appellandosi alla categoria dell'*eikos* (*oikos* in ionico): « infatti, è naturale (*oikos*) che abbia la massima penuria d'acque quella terra cui questo dio (scil. il sole) si trova più vicino e che egli percorre e che i fiumi che scorrono in quei luoghi inaridiscano ». La chiave di volta

per comprendere la logica dell'argomentazione sviluppata così estesamente da Erodoto si trova, tuttavia, nella confutazione della terza ed ultima delle dottrine formulate in precedenza, quella che la tradizione dossografica posteriore attribuisce ad Anassagora. Si tratta di una confutazione nella quale lo storico riversa particolare impegno argomentativo, probabilmente in ragione dell'ampio credito che la dottrina anassagorea riscuoteva (Velardi 2001: 50). La serie delle prove (tre) addotte per confutare la tesi secondo cui il Nilo scorrerebbe dalla neve è introdotta dalla seguente osservazione: « per un uomo che sia in grado di ragionare (*logizesthai*) intorno a tali cose, si offrono una serie di prove che non è verosimile (*eikos*) che il Nilo scorra da neve » (II, 22, 2). È del tutto evidente allora che

l'atto del *logizesthai* si presenta [...] come la chiave di volta dell'intero procedimento di confutazione. Esso consiste in questo caso nel prendere in considerazione una serie di dati acquisiti in base all'osservazione o una credenza ritenuta indiscutibile, per arrivare alla formulazione di un giudizio che ha un carattere di verosimiglianza e di plausibilità scientifica maggiore della dottrina confutata. (Velardi 2000: 51)

L'attività del *logizesthai* non implica, peraltro, in nessun modo un riferimento diretto ed inequivocabile alla verità. Anzi essa sembra caratterizzare una situazione nella quale si deve indagare su un oggetto o una questione che appare inaccessibile ai sensi e priva di una verifica empirica. Una situazione di questo tipo implica alcune importanti conseguenze: in primo luogo la discussione verrà a costituirsi nella forma di una contrapposizione di opinioni in competizione tra loro; in secondo luogo, l'esistenza di opinioni contrapposte fa sì che ciascuna

di esse per accreditarsi debba presentarsi più o meno esplicitamente come una confutazione delle opinioni alternative; infine, il criterio che pare più indicato per formulare opinioni attendibili in tali circostanze è quello dell'*eikos*, ovvero di ciò che appare plausibile in base ad un ragionamento. Non è difficile vedere come ciascuno di questi elementi trovi una precisa corrispondenza all'interno dell'*Encomio di Elena*. La vicenda a cui essa fa riferimento è, per definizione, da collocare nella sfera dell'*aphanes* poiché appartiene ad un passato a cui non è possibile accedere direttamente; la tesi sostenuta da Gorgia è esplicitamente presentata come il risultato di una confutazione dell'opinione formulata dai poeti ed unanimemente condivisa; infine, il criterio dell'*eikos* viene esplicitamente richiamato in due soli passaggi del testo, ma, uno in particolare, di estrema rilevanza¹⁶. Nel momento in cui Gorgia sta selezionando le possibili cause del comportamento di Elena, afferma appunto che prenderà in considerazione le cause per cui era verosimile che Elena partisse per Troia. Il concetto di *eikos* qui adoperato ha una chiara valenza logica poiché

se, esaminate tutte le cause per cui è possibile pensare che Elena sia andata a Troia, troveremo che l'eroina non è colpevole, la potremo veramente assolvere e dire innocente, perché essa, qualsiasi sia stata la ragione ignota ed inconoscibile per cui è partita, si è mossa per una causa che rientra tra quelle prese in esame. (Bona 1974: 32)

Il confronto puntuale che è possibile delineare tra il passo erodoteo e la posizione di Gorgia sembra suggerire che, per quanto possa a prima vista apparire paradossale, anche la

16. Per la seconda occorrenza, cfr. la nota 23.

verità veicolata dal discorso gorgiano si colloca pur sempre nell'ambito della *doxa*. A sostegno di questa ipotesi può essere addotto un ulteriore elemento. Nel par. 13 dell'*Encomio* tra i vari esempi analizzati per mostrare l'efficacia persuasiva del *logos*, Gorgia fa riferimento ai discorsi dei *meteōrologoi*, personaggi che possono essere identificati con gli autori dei più antichi trattati *peri phuseōs* (*Sulla natura*). Tra di essi rientra a pieno titolo lo stesso Gorgia, che, come è noto, è autore di un trattato dal titolo *Sulla natura o sul non essere* che si presenta provocatoriamente come una confutazione delle opere degli autori precedenti, in particolare Parmenide. Alla luce di questo, si può plausibilmente ritenere che nel descrivere il funzionamento di questo tipo di discorsi Gorgia stia facendo implicitamente riferimento al quadro concettuale in cui si colloca anche la sua riflessione. Ora, l'efficacia persuasiva di questi discorsi è descritta con le seguenti parole:

[...] i discorsi degli scienziati, i quali ora eliminando ora introducendo un'opinione al posto di un'altra, fanno in modo che ciò che è incredibile ed oscuro appaia agli occhi dell'opinione.

Non è difficile vedere la sostanziale congruenza di una simile affermazione con il quadro teorico che abbiamo cercato di ricostruire. L'ambito di indagine degli scienziati è, per definizione, invisibile, riguardando le cause dei fenomeni osservati, cosicché intorno ad esso si possono formulare solo opinioni in contrasto tra loro. Ciò non toglie peraltro che tali opinioni manifestino una straordinaria efficacia persuasiva perché sono in grado di rendere visibile agli occhi dell'opinione ciò che visibile non è. Come viene ribadito dalla metafora degli

“occhi dell’opinione” adoperata in riferimento ai destinatari di questi discorsi tutta l’attività discorsiva a cui si fa riferimento si colloca, né potrebbe essere diversamente, nella sfera delle opinioni, ora intese come le teorie formulate dai differenti scienziati ora come lo stato cognitivo di coloro che ne sono convinti.

1.5. Il ruolo della *doxa*

Nei paragrafi 8–14 troviamo quindi, sebbene in una forma molto compressa e non sempre agevole da interpretare, una vera e propria teoria del discorso persuasivo. Poiché l’intento di Gorgia è mostrare che il *logos* ha un potere vincolante sui suoi ascoltatori, l’argomentazione contiene numerosi riferimenti alle facoltà cognitive ed agli stati psicologici degli esseri umani. Non a caso il termine *psychē* ricorre ben 15 volte nel breve testo gorgiano, di cui 9 nella sola parte centrale che stiamo esaminando¹⁷. I concetti cognitivi di base sono *doxa* e *pistis*, tra i quali esiste, come vedremo una stretta correlazione, senza che essi vengano tuttavia considerati come sinonimi. Cominciamo dalla *doxa*, che è sicuramente il termine chiave. Il termine non presenta un significato univoco, poiché viene adoperato in almeno tre accezioni differenti. In alcuni casi, esso sembra indicare una facoltà intellettuale. Nel paragrafo

17. Indipendentemente dalla questione se si tratti di una innovazione da attribuire a Gorgia, il termine sembra indicare nell’*Encomio* il centro decisionale da cui dipendono le azioni dell’individuo. Per alcuni si tratta di un’innovazione socratica recepita da Gorgia durante il suo soggiorno ateniese (SARRI 1997: 141).

11, per esempio, Gorgia sostiene che, data la difficoltà per gli uomini di ricordare il passato, investigare il presente, prevedere il futuro, essi sono costretti ad affidarsi alla *doxa* come consigliera, sebbene essa sia insicura ed instabile. In questo contesto la *doxa* può corrispondere al giudizio, la facoltà con la quale valutiamo una situazione in vista di un'azione. Non a caso la natura instabile ed incerta della *doxa* determina, come Gorgia si affretta a sottolineare, l'incertezza e l'instabilità delle sorti di chi ad essa si affida. È importante osservare che, sebbene Gorgia affermi che acquisire memoria del passato, conoscenza del presente, previsione del futuro, è difficile ma non impossibile, in realtà la formulazione adoperata sembra suggerire che la *doxa*, pur con la sua fragilità, sia l'unica facoltà a disposizione degli uomini. Inoltre non meno significativo è il fatto che l'efficacia del *logos* è strettamente collegata alla necessità per l'uomo di affidarsi alla *doxa*. È solo su di essa, infatti, che il *logos* può esercitare il suo irresistibile potere.

Il paragrafo 13, che abbiamo già citato, è particolarmente interessante perché al suo interno coesistono differenti accezioni del termine e viene mostrato lo stretto legame che unisce *doxa* e *pistis*. Gorgia afferma innanzitutto:

Che la persuasione unendosi al discorso dia all'anima (*psychēn*) l'impronta che vuole, bisogna apprenderlo innanzitutto dai discorsi degli scienziati che sostituendo un'opinione ad un'altra (*doxan anti doxēs*), eliminandole (*aphelomenoi*) una, stabilendone un'altra, fanno apparire (*phainesthai*) agli occhi dell'opinione (*tois tēs doxēs ommasin*) l'incredibile e l'invisibile (*apista kai adēla*).

Nell'espressione *doxan anti doxēs* il termine deve essere inteso nel significato di teoria scientifica. I *meteōrologoi* infatti

sono, come abbiamo visto, i filosofi della natura, i cosiddetti presocratici, e le *doxai* a cui si fa riferimento sono le teorie mediante cui cercano di rendere comprensibili fenomeni che per la loro natura si sottraggono ad una diretta osservazione. Il riferimento agli occhi dell'opinione, invece, sembra indicare che qui *doxa* è usato per riferirsi alla condizione soggettiva consistente nel considerare come vero qualcosa, una teoria scientifica in questo caso, accordandogli la propria fiducia. Più avanti poi, quando si parla delle contese filosofiche in cui « si mostra la prontezza della propria intelligenza, rendendo facilmente mutevole (*eumetabolon*) la credenza in un'opinione (*tēn tēs doxēs pistin*) » emerge il legame che unisce la *doxa* alla *pistis*. La prima deve essere interpretata in questo contesto come un contenuto proposizionale, la seconda come la convinzione e quindi la credenza che si ha in tale contenuto proposizionale. Se, dunque, la *pistis* rappresenta lo stato di convinzione che risulta da una persuasione efficace, siamo in grado di comprendere meglio il senso in cui l'aggettivo *apistos* compare nella frase che abbiamo citato in precedenza relativamente ai filosofi della natura. Qui il termine

must be read in an “objective” sense, perhaps along the lines of “that which gives trust or confidence”, or the grounds of belief. What Gorgias seems to be saying is that astronomers make what are not grounds for belief (things which are “objectively” unclear and incredible) seems to be grounds for belief. (Futter 2011: 6)

In altri termini, l'oscurità dei fenomeni indagati dai filosofi della natura li rende in linea di principio poco credibili, cosicché la forza del *logos* si manifesta proprio nella capacità di farli apparire credibili o verosimili agli occhi dell'opinio-

ne. L'argomentazione di Gorgia procede in maniera molto sintetica, essa è inoltre strutturata attraverso una successione di esempi e ciò rischia di rendere poco perspicuo il quadro teorico d'insieme. Esso, tuttavia, può essere ricostruito nella maniera seguente: la forza del *logos* viene individuata nella sua capacità persuasiva, ma tale capacità risulta a sua volta possibile solo nella misura in cui il *logos* è in grado di intervenire sulle credenze (*doxai*) dei suoi ascoltatori influenzandole e modificandole. L'azione del *logos* sulla *doxa* può essere distinta in tre fasi corrispondenti alle diverse accezioni del termine: innanzitutto il *logos* mediante un processo logico-argomentativo (Gorgia lo definisce *logismos* in riferimento al suo stesso *logos* nel paragrafo 2) costruisce una *doxa*-teoria. Nella sua forma più complessa ed articolata si può trattare, come nel caso dei presocratici, di una teoria scientifica oppure più semplicemente della spiegazione relativa ad una situazione o ad un fatto. Tale teoria viene valutata dall'ascoltatore ricorrendo alla *doxa*-giudizio. Il carattere limitato di tale facoltà fa sì che essa sia tanto più facilmente influenzabile quanto più plausibile è la teoria che viene sottoposta al suo giudizio. Nel momento in cui è considerata vera dall'ascoltatore, il terzo significato di *doxa*, essa determina uno stato di convinzione (*pistis*) e contribuisce a ristrutturare l'insieme delle credenze di un individuo. Una volta che ciò sia accaduto, un certo corso d'azione seguirà inevitabilmente. Considerata in questa prospettiva la tesi sostenuta da Gorgia nell'*Encomio* e cioè che Elena se anche fu persuasa fu vittima di una costrizione appare meno paradossale di quanto si poteva sospettare a prima vista. Il termine "persuadere" ha in greco come del resto in inglese ed in molte lingue moderne sia un uso collegato all'azione che un uso

collegato alla credenza o convinzione. Si può, infatti, essere persuasi a fare qualcosa o essere persuasi che qualcosa è vero o comunque in un certo modo. Naturalmente, nella maggior parte dei casi c'è un legame tra i due usi: essere persuasi di una certa cosa ci porterà ad agire in un certo modo. Da ciò deriva appunto la possibilità di affermare che l'azione di chi è persuaso è volontaria per quanto riguarda l'azione ma necessaria per quanto riguarda la credenza. Da un lato, dunque, Elena andò volontariamente a Troia, dall'altro, però, la sua azione appare la necessaria conseguenza della credenza (*doxa*) e dello stato di convinzione (*pistis*) prodotti in lei dal discorso persuasivo.

La miglior delucidazione del ragionamento all'opera nel testo gorgiano viene fornita, a mio avviso, da Aristotele nel *De anima*¹⁸. Siamo nel III capitolo del libro Gamma in cui Aristotele sta procedendo alla definizione della *phantasia*. Tale definizione è ottenuta anche attraverso il confronto con altre facoltà che sembrano assomigliarle. Tra di queste vi è la *doxa* che con la *phantasia* condivide la caratteristica di poter essere sia vera che falsa. La loro identificazione non è, tuttavia, possibile perché la *doxa*, a differenza della *phantasia*, non appare mai disgiunta dalla convinzione (*pistis*). Scrive Aristotele:

Resta allora da vedere se [l'immaginazione] è opinione (*doxa*), poiché l'opinione si presenta o come vera o come falsa. Ora, all'opinione consegue la convinzione (non è infatti possibile avere un'opinione

18. Non sto in alcun modo presupponendo una intenzione da parte di Aristotele di riferirsi a Gorgia, ciò nonostante mi sembra che le affermazioni aristoteliche contribuiscano a rendere più chiaro l'argomentazione sviluppata da Gorgia.

su ciò di cui sembra che non si sia convinti). E mentre nessuno degli animali ha la convinzione, in molti è presente l'immaginazione. Inoltre, ad ogni opinione si accompagna la convinzione (*pistis*), ed alla convinzione l'essere stati persuasi (*to pepeisthai*), ed alla persuasione il *logos* e mentre in alcuni animali c'è l'immaginazione, non c'è invece il *logos*. (Aristotele, *De anima* 3.3, 428a18–24, trad. G. Movia modificata)

La differenza fondamentale tra le due facoltà dipende allora dal fatto che non è possibile formarsi un'opinione senza al tempo stesso essere convinti di ciò di cui si ha opinione. Mentre, infatti, è possibile avere delle rappresentazioni mentali senza necessariamente credere che siano vere, lo stesso non vale nel caso della *doxa*. Non solo, infatti, ad ogni opinione si accompagna la convinzione, ma alla *pistis* si accompagna l'essere persuasi ed alla persuasione il *logos*. La *doxa* costituisce così il punto di arrivo di un percorso che ha la sua origine nel *logos* e passa necessariamente attraverso la persuasione (nel doppio aspetto del persuadere e dell'essere persuasi). Come si può facilmente osservare la correlazione descritta da Aristotele sembra in larga parte analoga a quella ricavabile dall'*Encomio* gorgiano. L'analogia appare ulteriormente rafforzata dalla affermazione che Aristotele aveva fatto in un passo di poco precedente sempre differenziando la *phantasia* dalla *doxa*:

Che l'immaginazione non sia pensiero ed apprensione intellettuale, è chiaro. Mentre quest'affezione, infatti, dipende da noi, quando lo vogliamo (*otan boulōmetha*) (è possibile infatti porre qualcosa davanti agli occhi, come fanno coloro che dispongono le cose nei luoghi mnemonici e si costruiscono delle immagini), avere un'opinione (*doxazein*), invece, non dipende da noi, poiché con essa si è necessa-

riamente nel falso o nel vero. (Aristotele, *De anima*, 3.3 427b16–21, trad. G. Movia modificata)

Mentre la *phantasia* può essere richiamata volontariamente, lo stesso non vale per l'opinione. Essa, infatti, non dipende da noi, poiché nel caso dell'opinione bisogna necessariamente essere nel vero o nel falso. L'affermazione aristotelica è in verità abbastanza enigmatica e una sua analisi dettagliata richiederebbe troppo spazio. È sufficiente osservare che tale espressione è stata interpretata dagli studiosi fundamentalmente in due modi. Secondo la prima spiegazione Aristotele intenderebbe dire che l'opinione non è in nostro controllo da un punto di vista causale o conativo. A differenza dell'immaginazione non possiamo credere "a comando". Una seconda ipotesi, invece, è che l'espressione *eph' ēmin* adoperata da Aristotele abbia un senso normativo: non possiamo credere "a nostro piacimento" perché

believing is truth normed which means that beliefs are in their right state when they are true, and false beliefs are in the wrong state. We are not therefore at liberty to form any old belief at any given moment in our lives. We do not form any given belief that p because we want that particular belief, but because of some compulsion. (Mc Cready Flora 2011: 115–116)

Qualunque sia la soluzione che si adotta, la formulazione aristotelica sembra, comunque, recuperare, senza tuttavia dividerla pienamente, l'intuizione presente nel testo di Gorgia, secondo cui la capacità di agire sulle *doxai* di un individuo può essere interpretata come una forma di costrizione nei suoi confronti, proprio in ragione della particolare natura del *doxazein*:

credere x significa, infatti, inevitabilmente credere che x sia vero¹⁹. In particolare si può osservare che per quanto riguarda la relazione tra *pistis* e *doxa*, a cui il testo gorgiano pure allude, McCready–Flora (2011) ha proposto una spiegazione estremamente interessante. Secondo questo modello esplicativo, che egli chiama “pneumatic”, il processo di formazione delle credenze dipende dalla pressione epistemica esercitata sul soggetto dalla convinzione. A sua volta, la convinzione dipende dalla valutazione delle evidenze a lui accessibili²⁰. Mentre, ovviamente, non è possibile applicare integralmente questo modello a Gorgia, sospetto che il sofista intenda qualcosa del genere quando, per esempio, nel § 13 afferma che il *logos* fa apparire vero agli occhi della credenza ciò che sembra oscuro ed incredibile. Sebbene Aristotele non ritenga, ovviamente, che questa spiegazione relativa alla formazione delle credenze implichi l'impossibilità per un individuo di controllare, seppure indirettamente, le sue opinioni²¹, anche in Gorgia la situazio-

19. Si tratta della questione del “volontarismo doxastico”, che ha ricevuto recentemente grande attenzione. Per il dibattito antico, cfr. DESTRIÉE–SALLES–ZINGANO 2014, per quello moderno, cfr. FANCIULLACCI 2012, con l'ampia bibliografia ivi citata, e l'agile analisi di ENGEL 2014.

20. Cf. MCCREADY–FLORA: 2011 168: « Credence, so my story goes, determines belief in the sense that a subject with sufficiently high credence in a claim will come to believe that claim. One's credence in a claim, on the other hand, seems to be a function of the putative evidence to which the subject has access. This makes belief formation what we might call a “pneumatic” process: evidence exerts a certain amount of epistemic pressure on the subject and forces her credence upwards or downwards. What beliefs she has depends on where her credence rests at any given time ».

21. MCCREADY–FLORA (2011: 168): « the pneumatic picture of belief formation [does not] entail that subjects have no ability to affect what they believe. If a subject's

ne è meno lineare di quanto sembri. Certamente nel testo si afferma che Elena è innocente se fu convinta, cioè se le sue credenze furono determinate dalla persuasione prodotta dal *logos*, ma, tuttavia, come mostreremo più avanti (§ 1.7), il potere apparentemente irresistibile del *logos* è in realtà relativizzato dalla sua natura plurale.

1.6. Le passioni dell'opinione

Prima di ritornare a prendere in considerazione il rapporto che esiste tra verità ed opinione, è necessario mettere a fuoco un altro aspetto che risulta determinante al fine di delineare il quadro teorico ricavabile dall'*Encomio*: il ruolo delle passioni. Secondo un'immagine della retorica ancora oggi largamente diffusa è proprio l'ambito delle passioni quello privilegiato da un uso retorico del linguaggio. Ciò che giustifica, da Platone in poi, l'accusa rivolta alla retorica di fare leva sull'irrazionalità degli interlocutori per ottenere i suoi effetti. Non sorprende, dunque, che i primi due esempi addotti da Gorgia, quello della poesia e quello degli incantesimi divini, facciano coincidere lo straordinario potere di cui il *logos* dispone con la sua capacità

binary belief supervenes on her credence, then any difference in binary belief implies a difference in her credence. Subjects can do many things, however, to affect their credences, and through that influence their beliefs. They can, for example, seek out more evidence, consider whether there is any more evidence to find, or wonder whether more evidence is even necessary. They can decide that the question is not important enough to remain skeptical, given how likely they now take the claim to be. This is all compatible with the pneumatic picture, but also implies that subjects can affect what they believe ».

di agire sulle passioni, producendole o eliminandole. Anche in questo caso, tuttavia, il ragionamento svolto da Gorgia merita di essere analizzato in maggior dettaglio, cercando di considerarlo in maniera unitaria²².

Nel paragrafo 8, che introduce l'intera sezione centrale, la sovranità del *logos* è individuata nelle sua capacità di compiere le opera più divine. Quali siano queste opere viene specificato subito dopo, affermando che il discorso « ha il potere di far cessare la paura ed eliminare il dolore, infondere gioia ed accrescere la compassione ». C'è, dunque uno stretto legame tra la coppia piacere/dolore e l'insorgere delle passioni, in questo caso la paura e la compassione²³. Si tratta di un aspetto molto

22. Non è peraltro mia intenzione analizzare approfonditamente la “teoria” delle passioni eventualmente attribuibile a Gorgia (cfr. LACOURSE MUNTEANU 2012). Mi limiterò a sottolineare un singolo aspetto, che è funzionale alla mia interpretazione dell'*Encomio*.

23. Anche in riferimento alle passioni Gorgia fa continuamente interagire i diversi piani su cui si muove il suo discorso. Subito prima della sezione dedicata ai poteri del *logos* troviamo la seguente affermazione: « Come potrebbe e plausibilmente non suscitare compassione (*ouk an eikotōs eleētheiē*) piuttosto che biasimo Elena, violentata, privata della patria, sottratta agli affetti più cari? Perché il barbaro commise azioni sciagurate e lei le subì. È giusto dunque provare compassione per lei ed odiare lui ». (*Hél.* 7). Elena appare dunque degna di compassione, ovvero, di quella stessa disposizione emotiva che, come si dirà subito dopo, è in potere del *logos* suscitare. D'altra parte, la compassione di cui Elena appare degna risulta plausibile (*eikotōs*), così come l'intero discorso di Gorgia, poiché è il risultato di un processo non solo affettivo ma anche cognitivo. Ad essere evidenziata è, dunque, come sarà chiarito nel par. 10, la natura cognitiva delle emozioni. Cfr. LACOURSE MUNTEANU (2012: 38): « While Gorgias proposes an unusual version of the myth, he also indicates to his readers the correct emotional reactions to this possible story [...] The term “reasonably” (i.e. *eikotōs*) suggests correlation between a specific course of the narrative and the emotional reaction of the reader, which does not differ from the emotion that a real event may arouse. If the events of the story

importante perché conferma la necessità di una lettura unitaria dei successivi esempi, che apparentemente sembrerebbero muovere in direzione autonoma. Nel primo di essi, quello relativo alla poesia viene infatti valorizzata la capacità del *logos* di suscitare le passioni, affezioni dell'anima di cui, grazie al potere della parola, l'ascoltatore del discorso poetico fa esperienza personale (*idion pathēma*) pur trovandosi di fronte al racconto di esperienze, felici o infelici, altrui. Nel secondo, invece, l'attenzione si concentra sul piacere e sul dolore e sulla capacità che gli incantesimi divini hanno di suscitare l'uno ed eliminare l'altro. Come si può vedere, dunque, i 2 esempi ed i paragrafi 9 e 10 che li contengono rappresentano una esplicitazione ed un chiarimento di quanto affermato introduttivamente nel paragrafo 8. Il paragrafo 10, tuttavia, merita di essere letto per intero, perché oltre ad essere stato oggetto di svariate interpretazioni contiene la chiave indispensabile per comprendere il ragionamento svolto dal sofista siciliano. Ecco il testo:

Gli incantesimi divini realizzati per mezzo delle parole (*entheoi dia logōn epōidai*) sono apportatori di piacere e liberatori dal dolore: la forza (*dynamis*) dell'incantesimo congiungendosi all'opinione dell'anima (*suggignomenē tēi doxēi tēs psychēs*) l'ammalia (*ethelxe*), la persuade (*epeise*), la trasforma (*metestēsen*) con la stregoneria (*goēteiai*). Duplici arti di stregoneria e magia (*goēteias kai mageias*) sono state inventate, le quali sono errori dell'anima (*tēs psychēs hamartēmata*) ed inganni dell'opinione (*tēs doxēs apatēmata*)

La maggior parte degli interpreti ha concentrato la propria attenzione sul tentativo di individuare il referente degli incan-

unfolded in such a way, then the audience should react accordingly (i.e. feel pity) ».

tesimi divini. Così per alcuni essi sarebbero una metafora del discorso poetico ed i paragrafi 8–9 sarebbero da leggere insieme come descrizioni complementari di uno stesso *logos*, quello poetico (Garzya 1987); per altri, invece, sarebbero una metafora del discorso in prosa (Lanata 1963; Leszl 1985; Untersteiner 1996). Altri ancora pensano ad una parola magico-religiosa le cui caratteristiche formali Gorgia intenderebbe imitare per conferire al suo discorso la stessa efficacia (de Romilly 1975, Mureddu 1991) o viceversa ad una parola magico-religiosa con finalità terapeutiche di cui darebbe testimonianza in modo polemico il *De morbo sacro* (Velardi 1990) ed a cui quindi anche Gorgia intenderebbe contrapporsi. Minore attenzione è stata invece prestata a quella che rappresenta la vera novità teorica introdotta da Gorgia ed anche l'elemento essenziale per comprendere il suo ragionamento. Da Omero in poi la pratica dell'incantesimo verbale risulta attestata numerose volte nei testi a nostra disposizione. Essa viene sempre descritta come un'azione diretta che le parole esercitano sulla realtà. Questo appare chiaro fin dalla sua prima attestazione, quella omerica appunto²⁴, e viene continuamente ribadito successivamente. Questo, tuttavia, non è quanto asserito nel testo dell'*Encomio*. Qui, infatti, l'incantesimo continua ad agire sulla realtà ma soltanto per il tramite della *doxa*²⁵. È su di essa, infatti, che

24. « Allora i figli di Autolico si occuparono della carcassa, legarono sapientemente la ferita del nobile Odisseo pari agli dei, bloccarono il nero sangue con un incantesimo (*epaoidēi*), subito ritornarono alla casa del loro caro padre » (*Odissea*, 19, vv. 457–458).

25. L'unico ad aver sottolineato questo punto è BALTZLY 1996: 36–37, che, tuttavia, ne trae conclusioni assai diverse dalle mie.

esercita in senso proprio la sua azione. Questo slittamento porta con sé alcune importanti conseguenze. Innanzitutto, è inevitabile intendere l'uso del termine "incantesimo" in senso metaforico. Un senso metaforico del resto già largamente attestato in testi antecedenti o coevi a quello gorgiano (Pindaro, Eschilo, etc). Il riferimento agli incantesimi, se inteso in senso metaforico, permette a Gorgia di aggiungere un ulteriore tassello alla descrizione dei poteri del *logos*, una descrizione che, secondo l'ipotesi avanzata, deve essere interpretata in una prospettiva unitaria. Si tratta di un aspetto rafforzato dalla constatazione che il ruolo attribuito in questo contesto alla *doxa* produce un immediato accostamento alla descrizione contenuta nel paragrafo 13²⁶. Da qui una seconda conseguenza: se anche nel caso delle passioni l'efficacia del *logos* è intesa come la capacità di influire sulle *doxai* dei propri interlocutori, ne deriva inevitabilmente che, almeno in certa misura, le passioni hanno un contenuto cognitivo. Nel caso di Elena, ad esempio, non è, la semplice constatazione delle vicende in cui è rimasta coinvolta a determinare ciò che si deve provare nei suoi confronti, ma piuttosto l'interpretazione (più o meno plausibile) che di esse viene fornita. Reinterpretato in questo modo, il riferimento alle passioni conferma ancora una volta come il

26. Tra i pochi ad aver sottolineato questo dato, KIM (2009: 82): « Two different categories of language are made. One is the language used by poets and magicians, and the other by astronomers, philosophers, and lawyers. [...] However, both aim to change listener' s or reader's opinion by influencing their thoughts » e LI VIGNI (2016 : 140): « Seguendo la lettera del testo, all'opinione Gorgia fa riferimento già nella seconda figura della fenomenologia relativa al potere persuasivo del *logos* ». Entrambi, tuttavia, non traggono da questa constatazione quella che è, a mio avviso, la giusta conseguenza interpretativa.

testo di Gorgia sia al tempo stesso rivolto verso ciò che lo precede e verso ciò che lo segue. Da un lato, infatti, si può affermare che nel testo dell'*Encomio* ci sia un'anticipazione di alcuni degli elementi di quella "teoria" delle passioni che, come vedremo più ampiamente nel terzo capitolo, si trova nella *Retorica* aristotelica: la stretta correlazione tra le passioni e la coppia piacere/dolore oltreché la natura "cognitiva" delle passioni. Basta del resto leggere la definizione aristotelica delle passioni per notare i punti di convergenza:

Le passioni sono quelle cose per le quali cambiamo e differiamo in relazione ai nostri giudizi, e che sono accompagnate da dolore e piacere, per esempio angoscia, compassione, paura ed ogni altra passione simile e i loro opposti. (Aristotele, *Retorica* 1378a19–22)

Al tempo stesso, tuttavia, la riflessione gorgiana risulta pienamente comprensibile solo alla luce di quanto essa ha alle spalle. L'uso metaforico di *epōidē* unito all'impiego del verbo *thelgō*²⁷, che ha in genere come oggetto termini quali *noon* e *phrēn*, costituisce lo sfondo imprescindibile a partire dal quale diviene comprensibile l'introduzione della novità gorgiana rappresentata dal ruolo attribuito, in questo contesto, alla *doxa*. Mentre, infatti, secondo la classica formulazione di Marcel De-tienne, è con i sofisti che si assiste ad una divaricazione tra le due caratteristiche, verità ed efficacia, che la parola dei maestri

27. Quella che si trova nell'*Encomio* gorgiano è una delle due sole occorrenze in prosa di questo verbo, che invece è assai diffuso in poesia a cominciare da Omero dove indica, per esempio, l'effetto del canto delle Sirene sui suoi ascoltatori. L'altra occorrenza si trova nel *Simposio* platonico nel discorso di Agatone che, come è noto, è una "imitazione" di quello gorgiano.

di verità riuniva in sé, poiché sofistica e retorica delimitano un piano di pensiero estraneo alla *alētheia* (verità) (Detienne 1977: 92–93), una formulazione del genere, per quanto variamente riproposta, risulta fuorviante soprattutto nel caso di Gorgia, per il quale può addirittura essere ribaltata. Egli, infatti appare come il naturale erede dei maestri di verità, poiché non solo problematizza la nozione di verità, ma cerca anche, pur sulla base di differenti presupposti teorici, di coniugare verità ed efficacia. Ed è alla luce di questo tentativo che la centralità attribuita alla *doxa* diviene realmente comprensibile: essa è, infatti, l’anello di congiunzione tra verità ed efficacia²⁸.

1.7. Disaccordo e conflitto

Ritorniamo ora al paragrafo 13 nel quale Gorgia sembra spiegare il maggior impegno teorico. Qui non solo la *doxa* acquista una posizione centrale, ma negli esempi individuati per sottolineare la capacità del *logos* di agire su di essa per il tramite della persuasione è possibile ravvisare allusioni all’esercizio del *logos* praticato dallo stesso Gorgia. Si è già detto che nell’attività dei *meteōrologoi*, da identificare con i più antichi autori di trattati *Sulla natura*, può essere contenuto un implicito riferimento al testo con il quale il sofista siciliano aveva provocatoriamente ribaltato le tesi contenute nel poema

28. Per una rilettura della riflessione filosofico-linguistica dei Greci (fino ad Aristotele) centrata sul tentativo di mostrare il percorso che porta, gradualmente, a distinguere le nozioni di verità ed efficacia che la tradizione filosofica successiva ci ha abituati, invece, a considerare come mutuamente esclusive, mi permetto di rinviare a PIAZZA-SERRA 2016.

parmenideo. A questo si può aggiungere che recentemente D. Innes (2006) ha persuasivamente mostrato, sulla base di una fitta serie di riscontri terminologici, che il secondo degli esempi addotti, quello relativo all'oratoria, può essere ugualmente inteso come un riferimento alla stessa oratoria gorgiana ed addirittura come « a metaliterary description of *Helen* itself » (Innes 2006: 129). Quest'ultima notazione risulta particolarmente importante: dato che in questo caso il potere del *logos* è esemplificato mediante il ricorso ai “dibattiti vincolanti” (*agōnas anagkaious*)²⁹. Se, infatti, come io credo, l'ipotesi della Innes è corretta, se ne possono derivare due conseguenze fondamentali: la prima è che l'*Elena* stessa costituisce un tipo di discorso mirante a “vincolare” l'opinione dei suoi ascoltatori e, dunque, ad esemplificare quel potere di cui si parla così diffusamente nella parte centrale del testo; la seconda non meno rilevante, è che esattamente lo stesso effetto è quello che dobbiamo immaginare all'opera su Elena, se è vero che la necessità non solo è citata all'inizio del testo tra le quattro possibili cause della sua partenza, ma che soprattutto nel par. 12 essa è ripetutamente chiamata in causa per spiegare il destino dell'eroina persuasa da Paride: un destino inevitabile dato che « la persuasione ha lo stesso potere (*dynamis*) della costrizione (*anagkēs*), anche se non ha lo stesso biasimo » (*Hel.*12)³⁰.

29. Il termine *anagkaious* è considerato da alcuni corrotto (Paduano 2004: 96 nota 50); le considerazioni svolte dalla Innes (2006) a sostegno di una sua interpretazione nel senso di “vincolante”, da mettere perciò in relazione con quanto affermato sul rapporto tra persuasione e costrizione nel paragrafo 12, mi paiono, tuttavia, convincenti.

30. Sempre nello stesso paragrafo si afferma che il *logos* persuadendo l'anima l'ha costretta (*ēnagkase*) ad obbedire e che dunque è il persuasore in quanto ha esercitato

Queste implicite allusioni, oltre a confermare la dimensione metalinguistica che è pervasivamente all'opera nel testo sin dalle sue battute iniziali, diventano ancora più significative, se si presta attenzione ad un aspetto che accomuna la descrizione dei tre esempi analizzati nel paragrafo 13³¹. La loro descrizione è infatti organicamente collegata ad un modello di funzionamento del discorso di tipo conflittuale all'interno del quale il disaccordo e la contrapposizione appaiono gli elementi costitutivi di una lotta per il predominio in cui un *logos* si oppone ad un altro *logos* cercando di avere il sopravvento. Il primo esempio concerne il discorso scientifico e mostra come in quest'ambito una *doxa*, qui appunto nel senso di teoria scientifica (Velardi 2001: 16–17), per essere sostenuta debba necessariamente procedere preliminarmente alla confutazione e quindi all'eliminazione (*aphelomenoi*) di una *doxa* rivale e concorrente. Il secondo esempio riguarda, invece, l'oratoria, sia essa da intendere come politica o giudiziaria, e più specificamente gli agoni (*agōnas*) dei discorsi all'interno dei quali il *logos* manifesta in massimo grado il suo potere costrittivo e vincolante (*anagkaious*). Il terzo, infine, allude alle dispute filosofiche sottolineandone ugualmente il carattere di vere e proprie contese (*hamillas*) in cui la rapidità del pensiero si rivela essenziale per influenzare le mutevoli credenze degli ascoltatori. Va peraltro sottolineato che anche quest'ultimo esempio, sebbene non

costrizione (*hōs anagkasas*) ad essere colpevole, mentre colei che è stata persuasa, in quanto costretta dal discorso (*hōs anagkasteisa tōi logōi*), riscuote ingiustamente cattiva fama.

31. Anche questo aspetto è stato (con qualche eccezione: CONSIGNY 2001; KIM 2009: 84–85) raramente valorizzato dagli studiosi.

faccia implicito riferimento all'attività dello stesso Gorgia³², risulta perfettamente congruente con l'orizzonte teorico che egli è venuto progressivamente delineando nel corso della sua esposizione. Un opportuno termine di confronto è rappresentato da quanto Tucidide dice nella sua opera (I, 138, 3) a proposito di Temistocle, di cui si traccia questo ritratto:

[...] grazie alla propria intelligenza, senza che ad essa contribuisse alcuno studio anteriore o successivo, era, dopo un brevissimo esame, il giudice migliore delle questioni presenti (*gnōmōn*) e di quelle future, spingendosi con la mente lontanissimo nel tempo, era in grado di fare le migliori congetture (*eikastēs*). E tutto quello che aveva per le mani era anche capace di spiegarlo, mentre su quello di cui fosse inesperto non gli era precluso un adeguato giudizio, e i danni o i vantaggi futuri, se pure erano ancora nascosti nell'oscurità (*en aphanei*), Temistocle li vedeva benissimo.

Anche in questo caso si parla della rapidità con cui il pensiero giudica le diverse alternative (*gnōmai*) che gli si prospettano e sulla base di esse è in grado di avanzare ipotesi efficaci anche rispetto a situazioni che appaiono caratterizzate dalla loro oscurità. Tale capacità viene qui individuata mediante il termine *eikastēs* che fa ancora una volta riferimento alla capacità di argomentare in maniera plausibile (*eikos*), ma non necessariamente vera, in relazioni ad eventi, la cui natura impedisce di acquisirne una conoscenza certa. Benché il termine non compaia

32. A Gorgia è peraltro riferita la seguente testimonianza: «Gorgia il retore diceva che quanti trascurano la filosofia per occuparsi delle discipline comuni sono simili ai Proci, che, pur desiderando Penelope, si congiungevano alle sue ancelle» («Gnomologium Vaticanum» 743 n.166). Roberta IOLI (2013: 286), a cui si deve anche la traduzione riportata, propone di identificare la *philosophia* con la *technē tōn logōn*.

qui esplicitamente, si può ben dire allora che l'attività nella quale Temistocle appare naturalmente versato sia quella del *logizesthai*. Né d'altra parte, risulta difficile sostenere che l'esito di questa attività debba comunque essere considerato una *doxa*: basterà a tal proposito ricordare che nell'*Encomio* (par.II), la necessità, ineludibile per l'uomo, di ricorrere alla *doxa* come consigliera, pur se incerta, delle proprie azioni viene appunto giustificata alla luce dalla sua impossibilità di ricordare il passato, investigare il presente, vaticinare il futuro in maniera tale da averne una conoscenza certa ed infallibile. Il quadro che se ne può ricavare è, dunque, sufficientemente omogeneo e può essere riepilogato in questi termini: il *logos* appare sì dotato di un potere talmente forte e vincolante da giustificare il parallelismo e addirittura la sovrapposizione con la forza, ma tale potere si staglia sullo sfondo di una contrapposizione generalizzata all'interno della quale il *logos* appare sempre contrapposto ad un altro *logos*. Tale quadro si adatta peraltro allo stesso testo gorgiano, poiché, come viene chiarito nei paragrafi iniziali, anche nel suo caso la dimostrazione della verità coincide con la confutazione di una tesi opposta, quella relativa alla colpevolezza di Elena. Trova così conferma quanto si era cominciato a delineare in precedenza: anche la verità veicolata dal discorso gorgiano è, a rigore, una *doxa*. Si tratta cioè di un'opinione che se da un lato risulta vera perché si propone come confutazione di un'opinione precedente, dall'altro non ha le caratteristiche di una verità inconfutabile poiché una volta formulata si espone essa stessa al rischio di una successiva ed ulteriore confutazione. Ancora una volta è possibile ritrovare nel testo una implicita conferma di quanto abbiamo asserito. Nel paragrafo finale (21), infatti, Gorgia afferma di aver raggiunto l'obiettivo che si era

proposto: eliminare con il discorso la cattiva fama di una donna (*apheilon logōi gunaïkos duskleian*)³³ e rimuovere, insieme all'ingiustizia del biasimo, il carattere erroneo dell'opinione (*doxēs amathian*). La verità evocata all'inizio del testo viene così a coincidere con la confutazione di un'opinione precedente e con la sua sostituzione da parte di quella che dovrà essere considerata a sua volta un'altra opinione³⁴. L'adeguata comprensione del movimento di pensiero sotteso all'argomentazione gorgiana è stata impedita dal fatto che la quasi totalità degli studiosi ha creduto di ritrovare nello scritto del sofista siciliano quella stessa contrapposizione tra *doxa* ed *aletheia* che, già presente nel pensiero di Parmenide, costituirà una degli assi fondamentali intorno a cui si svilupperà la riflessione platonica. A ben vedere, tuttavia, come aveva correttamente inteso M. Untersteiner (1996: 175–176), nella parte centrale dell'*Encomio*, che è quella in cui più netta appare l'insistenza sul ruolo svolto dalla *doxa*, essa non è mai posta in diretta contrapposizione con l'*aletheia*, ma piuttosto con il *logos*. Né, d'altra parte, questa contrapposizione genera la contraddizione che pure alcuni studiosi tendono a ravvisarvi. Gorgia condivide con Platone l'idea che la *doxa* sia il compimento di un processo di pensiero che l'uno indica

33. Il nesso *apheilon logōi* riprende naturalmente la terminologia adoperata nel paragrafo 13 per riferirsi ai discorsi dei *meteōrologoi*, mentre il termine *duskleian* è costruito premettendo un prefisso negativo alla radice di *kleos*, il cui significato trova riscontro in una delle possibili accezioni di *doxa*.

34. Non si può quindi convenire con le conclusioni della INNES (2006:136 nota 19) che, pur cogliendo bene il punto in questione, afferma: «[...] in the Helen what ultimately matters is not truth but what others will believe to be reasonable behaviour». In questo modo, infatti, si perde di vista il fatto che per Gorgia la verità coincide con l'opinione più forte almeno fino a che essa non venga eventualmente confutata.

con il termine *dialogos* (*Soph*, 264a), l'altro con il semplice *logos*. Nel momento in cui tale processo si cristallizza in una *doxa*, diviene, almeno in potenza, debole, poiché essa può essere attaccata ed eventualmente confutata da un altro *logos*. *Logos* e *doxa* costituiscono allora le due parti di uno stessa realtà, di cui l'uno rappresenta il momento dinamico, l'altra il momento di stasi. Non a caso tra i termini con cui Gorgia caratterizza l'attività del *logos* ricorre con una certa frequenza il termine *dynamis* che allude appunto al dinamismo del discorso ed alla sua capacità di articolare una visione dei fatti che in virtù della sua coerenza argomentativa ci appare vera, ma che, una volta assunta la forma di una *doxa*, può in linea di principio essere confutata e, dunque, dimostrata falsa³⁵.

35. A titolo di suggestivo confronto, si possono citare le seguenti parole di Peirce contenute nello scritto (del 1877) dal significativo titolo *Il fissarsi della credenza* (su cui ritorneremo più diffusamente nel capitolo 4): «L'irritazione del dubbio causa una lotta per conseguire uno stato di credenza. Denominerò *Ricerca* questa lotta, sebbene si debba ammettere che a volte questa designazione non è molto adatta. [...] Certamente, la cosa migliore per noi è che le nostre credenze siano tali da poter guidare le nostre azioni al vero soddisfacimento dei nostri desideri: e questa riflessione ci farà respingere ogni credenza che non sembri formata in modo da assicurare questo risultato. Ma la riflessione opererà solo sostituendo un dubbio a tale credenza. Perciò, la lotta inizia con il dubbio, e termina con la cessazione del dubbio. Insomma, il solo obiettivo della ricerca è lo stabilirsi di un'opinione. Si potrebbe supporre che questo non basti, e che noi andiamo in cerca non meramente di un'opinione, ma di un'opinione vera. Ma se mettete alla prova questa supposizione, la troverete senza fondamento: infatti, appena raggiungete una salda credenza, siete perfettamente soddisfatti, sia che la credenza sia vera, oppure falsa. [...]» PEIRCE 1984: 91 e 99.

1.8. Educare il cittadino

Cercherò adesso di tirare le fila del discorso svolto e mostrerò come i tre elementi individuati come costitutivi del testo gorgiano siano tra loro strettamente collegati. Per farlo partirò da una testimonianza contenuta nella *Politica* di Aristotele (*Politica* III, 2, 1275, b26–30). Secondo Aristotele, alla domanda sulla definizione dei cittadini Gorgia avrebbe dato la seguente risposta:

Come mortai sono quelli fatti dai fabbricanti di mortai, così Larisei sono quelli fatti da artefici di popoli (*dēmiourgōn*). Infatti, ci sono alcuni artefici fabbricanti di Larisei.

L'ironia della risposta nasconde un'analogia di natura politica. Larisei è, infatti, il nome tanto degli abitanti della città di Larissa, quanto di un tipo di vasi fabbricati nella stessa città, mentre il termine *dēmiourgos* può riferirsi tanto agli artigiani quanto, in alcune città, a dei magistrati. Giocando sull'omonimia Gorgia propone allora di considerare i cittadini, alla pari dei vasi, come il risultato di un'operazione demiurgica. I cittadini non sono, dunque, tali dalla nascita perché in possesso di una qualità essenziale che precede il loro coinvolgimento politico e culturale nella vita della città. Essi sono, invece, il prodotto di una fabbricazione politica, poiché: « an individual does not create himself apart from his engagement with others in the community, through an arbitrary, unbridled act of will » (Consigny 2001: 120). Se, d'altra parte, si tiene presente che, in base alla testimonianza platonica (*Gorgia* 453a2), Gorgia definiva la retorica come “produttrice di persuasione”, ricorrendo

esattamente allo stesso termine *dēmiourgos* che compare nel passo aristotelico, non sarà azzardato arrivare alla conclusione che per il sofista siciliano la fabbricazione politica era a sua volta opera della retorica « poiché siamo in presenza di una serie di analogie nelle quali il vaso sta all'artigiano come il cittadino alla città e la politica alla retorica » (Tordesillas 2000: 64). Del resto, come ha di recente sottolineato Charles Taylor (1989: 36), l'identità dell'individuo è strettamente legata alla sua relazione con gli altri e questa relazione è mediata essenzialmente dal linguaggio: « one cannot be a self on one's own. I am a self only in relation to certain interlocutors [...] only within [...] a web of interlocution ».

All'interno di un contesto democratico, inoltre, la *performance* retorica occupa un posto privilegiato tra le pratiche linguistiche mediante le quali il cittadino definisce la sua identità ed interagisce con i valori sanciti dalla comunità a cui appartiene. Questo aspetto è chiaramente evidenziato dalle parole con cui il testo di Gorgia si apre. Vale la pena ripeterle:

Ordine armonioso (*kosmos*) per la città è il valore (*euandria*), per il corpo la bellezza, per l'anima la sapienza, per il discorso la verità; il loro contrario disarmonia (*akosmia*). (Gorgia, *Encomio di Elena*, §1)

Non solo, infatti, la *polis* vi compare immediatamente come l'orizzonte di riferimento dell'attività discorsiva, ma inoltre « these words focus attention on the need to produce male citizens » (Pratt 2015: 177). Come ha sottolineato J. Pratt (2015: 177–178) c'è in queste parole un'ambiguità relativa al rapporto tra il cittadino che eccelle e la città abbellita dalle sue virtù. Così, essere un ornamento per la città, uno dei sensi di *kosmos*,

implica l'essere contemporaneamente eccezionale e però rappresentativo della cittadinanza, mentre l'ordine, un ulteriore senso di *kosmos*, deve caratterizzare nella loro condotta sia la città che i suoi membri. Analogamente il termine *euandria* allude sia all'abbondanza di uomini valenti sia all'eccellenza fisica che rende possibile una tale abbondanza. Non a caso il termine stava ad indicare una competizione che si teneva durante le *Panatanee* e nella quale la città riceveva gloria dalla competizione tra i suoi cittadini. D'altra parte, la situazione in questo caso è ulteriormente complicata dal fatto che l'eccellenza esibita nel testo riguarda l'abilità verbale. L'acquisizione di questa abilità, infatti, è al centro di una tensione, chiaramente avvertita e tematizzata nell'Atene del V secolo a.C., poiché essa determina all'interno della collettività una linea di frattura che rischia di mettere in discussione l'ideologia ugualitaria che è alla base del regime democratico. Ciò spiega per quale motivo molto spesso il ricorso ad essa venga guardato con sospetto e possa essere adoperato come elemento di accusa e discredito, laddove al contrario molti oratori, in maniera fittizia, introducono i loro discorsi facendo preliminarmente riferimento alla loro inadeguatezza ed incapacità in tale ambito (Ober 1989: 156–191).

La strategia messa in atto da Gorgia per “addomesticare” le tensioni ed ambiguità che abbiamo evidenziato si rivela estremamente sottile. Il suo punto focale è la natura intrinsecamente agonistica della pratica linguistica. Da un certo punto di vista, si potrebbe ritenere che in questo aspetto non ci sia alcuna novità: la dimensione agonistica è, infatti, come ampiamente noto, un tratto caratteristico della cultura greca antica. Non solo, ma la stessa *performance* epidittica ha

una dimensione agonistica e conflittuale legata alla sua natura. Accreditarle le proprie competenze in un qualsiasi ambito significa, inevitabilmente, contrapporsi a coloro che avanzano le medesime pretese. In Gorgia c'è, tuttavia, qualcosa di differente, poiché questa dimensione conflittuale compare al tempo stesso come principio organizzatore del testo e come generalizzazione estesa a tutti i possibili usi del linguaggio. Essa, dunque, risulta non più, o non solo, come tratto definitorio di una specifica categoria di pratiche linguistiche, le *epideixeis* appunto, ma in maniera assai più sostanziale dell'intera attività che caratterizza l'uomo in quanto tale, quella linguistica. *A fortiori*, se ne dovrà ricavare che per il cittadino cimentarsi in questa pratica risulta inevitabile poiché è solo attraverso di essa che può arrivare a forgiare la propria identità. Si tratta di una pratica di cui peraltro vengono esplicitamente evidenziati i pericoli e le minacce. A differenza di quanto spesso ritenuto, quella che si ritrova in Gorgia, e più in generale nei sofisti, non è mai un'ingenua ed ottimistica esaltazione dei poteri del linguaggio. La scelta del tema trattato si rivela a questo punto assai più significativa di quanto si potesse immaginare. L'esemplificazione dei poteri di cui dispone il linguaggio oltre ad essere calata in un contesto costitutivamente agonistico ruota intorno alle vicende di una donna, la cui sottomissione ai poteri del *logos* è costantemente espressa in termini di passività, cosicché uno studioso ha potuto parlare di un vero e proprio « *psychic rape* » (Wardy 1996: 43) perpetrato ai suoi danni. La vicenda di Elena, allora, funziona come un paradigma rovesciato del comportamento a cui il cittadino è chiamato all'interno della comunità a cui appartiene. Se è vero, infatti, che Elena può essere scagionata, ciò avviene solo

in virtù della sua passività e della conseguente negazione della responsabilità morale per le azioni commesse. Ma se questa condizione nell'immaginario dei Greci può essere adatta ad una donna, non lo è per un uomo e soprattutto per un cittadino. Ciascuno di essi per evitare di rimanere vittima della violenza che può essere esercitata tramite il discorso è chiamato a sua volta ad acquisire una analoga capacità ed a servirsene nella sfera politica. Se da un lato, infatti, è solo l'esercizio del *logos* che consente all'uomo di entrare a pieno diritto e senza ricorrere ad alcuna conoscenza tecnica nella sfera del politico, dall'altro è a questo stesso *logos* che egli deve necessariamente sottomettersi, poiché è solo per il suo tramite che, pur nella contrapposizione di opinioni differenti, è possibile produrre, seppure sempre momentaneamente ed in maniera instabile, il consenso sociale su cui si regge la sopravvivenza della città. In questa prospettiva l'acquisizione dell'abilità retorica corrisponde ad una duplice finalità: da un lato consente di accedere all'"agone" della deliberazione democratica, dall'altro è uno strumento difensivo per non essere sopraffatti da una forma di violenza, meno evidente, ma non per questo meno vincolante della forza fisica. Il *kosmos* evocato all'inizio del testo si rivela allora, tra le altre cose, l'ordine (linguistico) di una città che emerge dallo scontro e dalla contrapposizione, finanche violenta seppure su un piano meramente simbolico, tra i suoi membri. Così, dietro l'apparente linearità di un testo autopromozionale che cerca di catturare al suo locutore dei potenziali studenti, vediamo delinearci una lezione che a distanza di 2500 anni continua a rimanere di grande attualità.

1.9. Ma Gorgia era democratico?

È giunto adesso il momento di domandarsi se, sulla base delle testimonianze in nostro possesso, sia possibile attribuire a Gorgia delle propensioni democratiche. Si tratta di un passaggio in certo qual modo obbligato, anche se non credo che un'eventuale risposta negativa finirebbe necessariamente per inficiare la validità dell'interpretazione avanzata. Il modello teorico che è ricavabile dall'*Encomio* di Gorgia, ed i cui tratti salienti saranno ricapitolati per maggiore chiarezza nel paragrafo conclusivo di questo capitolo, potrebbe infatti mantenere, per una sorta di eterogenesi dei fini, una sua "spendibilità" in chiave democratica anche qualora si dovesse accertare che Gorgia non era un democratico. D'altra parte, affrontare in maniera diretta la questione, permetterà di chiarire meglio per quale motivo si ritenga, in maniera forse provocatoria ma — credo — non infondata, che la proposta teorica di Gorgia sia meglio compresa come una "filosofia politica del linguaggio", piuttosto che utilizzando il termine "retorica", nonostante sia appunto questo il termine a cui il sofista ricorre per definire la sua specifica competenza nell'omonimo dialogo platonico.

Che tra la sofistica e la democrazia vi sia un rapporto molto stretto è una tesi che è stata sostenuta da numerosi studiosi, generalmente percorrendo due diverse strade (Müller 1986; de Romilly 1992; Kerferd 1981; Schiappa 1991): un'analisi delle opinioni attribuibili ai diversi sofisti per stabilire in che misura si accordino con l'ideologia democratica; una valutazione delle condizioni dell'Atene del V secolo per determinare il ruolo che la sua costituzione democratica svolse nell'attrarre i sofisti o nell'influenzare la loro attività una volta giunti

in questa città (Robinson 2007: 107). Lasciata per ovvi motivi da parte la prima opzione³⁶, resta da considerare cosa comporti nel caso di Gorgia il riferimento ad Atene³⁷. Come è noto, sappiamo dalle fonti antiche (Diodoro Siculo 12.53, 1–5 = DK82A4) che Gorgia giunse ad Atene nel 427 a.C. alla guida di un'ambasceria inviata dalla sua città natale, Lentini, e che la sua abilità oratoria produsse un effetto significativo sull'uditorio ateniese. Tenuto conto che la data di nascita del sofista può essere approssimativamente collocata tra il 485 ed il 480 a.C., l'incontro con la città di Atene e con la sua cultura democratica avvenne dunque piuttosto tardi, quando Gorgia, la cui longevità divenne proverbiale, aveva superato i 50 anni. È se è vero che la stesura dell'*Encomio* si colloca in un periodo successivo, probabilmente tra il 415 ed il 412 a.C.³⁸, tuttavia, questo incontro così tardivo risulta certamente problematico, perché obbliga in qualche modo a risuscitare la tesi evolutiva formulata da Diels alla fine dell'800³⁹. Recentemente, tuttavia, Eric Robinson ha proposto una spiegazione alternativa del rapporto tra sofistica e democrazia che rovescia completamente il punto di vista abituale. Abituamente si è, infatti, insistito sul ruolo svolto da Atene arrivando per esempio ad affermare

36. Vi ritornerò tra breve ma da una prospettiva diversa.

37. Il ruolo attribuibile ad Atene è stato oggetto di critica in termini più generali da parte di WALLACE 1998.

38. Cfr. IOLI 2013: 41 per la questione relativa alla sua datazione.

39. Che nel pensiero di Gorgia ci sia stata un'evoluzione è un'ipotesi probabile oltre che possibile anche alla luce della sua straordinaria longevità. Data la scarsità dei dati a nostra disposizione, tuttavia, l'ipotesi di un'evoluzione del suo pensiero serve semplicemente a giustificare una presunta differenza di prospettiva tra i testi sopravvissuti.

che: « Were it not for Athens, we should probably not even know the name “Sophist”. And even, if we did, it would have no meaning or interest. Without doubt, the vogue for the Sophists only came about thanks to a catalyst which Periclean Athens alone could provide » (de Romilly 1992: 18). Tuttavia, questa tesi crea difficoltà non solo nel caso specifico di Gorgia. Si è potuto, infatti, osservare che la maggior parte dei sofisti non erano di Atene (ed in alcuni casi come abbiamo visto vi giunsero in una fase avanzata della loro vita) ed inoltre che l'intellettualismo di cui furono i massimi rappresentanti ebbe senza dubbio dei precursori in tutto il mondo greco (Wallace 1998). Partendo da queste osservazioni, Robinson ha sollevato la seguente questione: « in what kind of political context did the older sophists *first develop* their ideas and practices? » (Robinson 2007: 110). La risposta è molto diversa da quello che ci si potrebbe aspettare: la *demokratia* era, infatti, la forma di governo in vigore nelle città-stato in cui i sofisti più importanti della prima generazione (Gorgia, Protagora, Prodicco, Ippia, Trasimaco) si formarono, iniziarono le loro carriere ed incominciarono a costruire la loro reputazione. Se, dunque, Atene rappresentò per loro senza dubbio un ambiente congeniale, « it was also a relatively familiar environment, politically speaking » (Robinson 2007: 119). Per quanto riguarda il caso specifico che qui ci interessa, quello di Gorgia, i dati a disposizione per le tre città con le quali in base alle nostre fonti dovette avere rapporti, ossia Lentini, Akragas e Siracusa, indicano che esse erano tutte governate da regimi democratici. È in questo contesto, dunque, che il sofista siciliano si formò ed incominciò ad elaborare la sua riflessione teorica. Un ulteriore elemento avanzato da Robinson merita di essere

sottolineato. Il capovolgimento di prospettiva introdotto permette non solo di guardare in maniera diversa ai rapporti tra i sofisti ed Atene, ma anche di attribuire ad essi, indipendentemente dalle loro personali inclinazioni politiche, un ruolo determinante nella progressiva diffusione ed affermazione dell'ideologia democratica:

The sophists were a group of itinerant intellectuals who learned and taught techniques of popular political power. It does not matter for our purposes if they thought this is what they were doing, or even if they were supporters of democracy themselves (Protagoras probably was, but one cannot confidently say this about any of the others). Nor do we have to cast them in the role of legislators for colonies (though, again, Protagoras legislated for democratic Thurii). Nothing so formal is required. Simply by travelling all around Greece, *awing large crowds and instructing smaller groups of well-to-do students in techniques useful for getting ahead in open political arenas*, they maximized Greece's exposure to ideas and practices born in and suited to democratic milieux. The sophists could not help but spread both awareness of popular politics and the means for individuals to excel at popular politics. Thus, wittingly or not, they helped plant the seeds for new democracies where the constitutional form had not yet reached and for a more radical practice of it where *demokratia* already existed. (Robinson 2007: 122 corsivo mio)

Alle luce delle osservazioni di Robinson è possibile riprendere in considerazione da una diversa prospettiva la questione dell'insegnamento impartito dai sofisti, e quindi da Gorgia, ai loro allievi. Tradizionalmente si è ritenuto che il nucleo di questo insegnamento fosse costituito dalla retorica. Questa convinzione è stata, tuttavia, messa in discussione da più parti e da diversi punti di vista alla fine del secolo scorso. Alcuni stu-

diosi hanno, infatti, avanzato l'ipotesi che il termine *rhētorikē* (scil. *technē*) sia un'invenzione platonica e che la sua prima attestazione si trovi nelle pagine iniziali del *Gorgia* (Schiappa 1990; Cole 1991). Non sarebbe, dunque, corretto ritenere che la retorica costituisse già nel V secolo un ambito individuato da precisi confini disciplinari, poiché come disciplina essa sarebbe stata "inventata" e sistematizzata da Platone ed Aristotele. Da ciò derivano alcune importanti conseguenze. La prima, e la più ovvia, è che la contrapposizione tra retorica e filosofia, divenuta abituale da Platone in poi, per il V secolo non ha ragione di esistere. Ancora più significativo, però, è quello che ne deriva relativamente ai contenuti dell'insegnamento dei sofisti. Mentre non può essere negato il loro interesse per la sfera della riflessione linguistica, essa si viene a collocare in un contesto più ampio di quello individuato dalla sola retorica né può essere disgiunta ed isolata rispetto all'ampio ventaglio delle materie (astronomia, storia, filosofia naturale, letteratura, matematica etc.) su cui, pur nella scarsità delle testimonianze dirette, possiamo ritenere, con ragionevole certezza, vertesse il loro insegnamento. Se è vero, dunque, che ad un testo come l'*Elena* di Gorgia può essere attribuita una finalità didattica (Velardi 2001), non meno vero è che « it is appropriate [...] to categorize Gorgias' treatment of *logos* as predisciplinary » (Schiappa 1999: 73) e che sofisti come Gorgia « were concerned with producing gentlemen and citizens rather than pleaders » (Pratt 2015: 164; cfr. Ford 2001). Non è un caso, del resto, che nell'*Encomio di Elena*, l'unico testo sofistico in cui la centralità della persuasione appare in tutta la sua evidenza, essa non delimita in realtà, come avverrà per la tradizione successiva, un ambito o una prospettiva specifica nell'universo del discor-

so. Per Gorgia, infatti, tutti i discorsi, finanche quelli degli scienziati, fanno ugualmente riferimento alla persuasione nella misura in cui sono rivolti ad uno o più interlocutori che ne devono giudicare l'accettabilità. Detto in termini forse un po' provocatori, la retorica, o meglio quella che diventerà poi la retorica, nasce, dunque, come una filosofia del linguaggio. Per i motivi evidenziati, tuttavia, questa filosofia del linguaggio è meglio definibile come una filosofia politica del linguaggio⁴⁰, poiché la riflessione nella quale prende corpo non solo appare strettamente correlata alla formazione di individui destinati a trovare la propria identità specifica all'interno della *polis*, eventualmente ricoprendo ruoli di rilievo dal punto di vista politico-istituzionale, ma in più si origina sullo sfondo di una serie di trasformazioni che divennero più marcate all'inizio del V secolo a.C⁴¹. e che certo dovettero incoraggiare, in particolar modo nel contesto democratico in cui i sofisti si formarono, una ridefinizione del ruolo dei cittadini ed una più adeguata valutazione dell'importanza dell'azione umana nella vita politica. Se, dunque, come era in fondo prevedibile, gli elementi in nostro possesso non permettono di attribuire con certezza a Gorgia una "fede" democratica (né consentono in verità di risolvere in maniera definitiva la questione del

40. A conclusioni analoghe giunge per altra via LIEBERSOHN 2011 analizzando lo scambio di battute tra Socrate e Gorgia nell'omonimo dialogo platonico: «[...] rhetoric is in intermediate stage. In the consciousness of those who teach it (represented by the Platonic character Gorgias), rhetoric is nothing but politics. The speaker is a politician who knows how to speak. Its sphere [...] is the affairs of the *polis*, and its evaluation concerning its beneficence is wholly political» (2011: 21–22).

41. Cfr. APFEL 2011: 91: «That the fifth century was a hotbed of political and educational reform is a commonplace».

suo orientamento politico), è tuttavia possibile ricostruire un quadro d'insieme all'interno del quale il legame tra la riflessione filosofico-linguistica di Gorgia e la democrazia risulta largamente plausibile.

Per concludere l'argomentazione svolta in questo paragrafo vorrei adesso ritornare per un attimo alla questione dei contenuti specifici dell'*Encomio* e della loro possibile congruenza con l'ideologia democratica. Che una tale congruenza esista è, come si è detto, una delle tesi centrali del libro e verrà quindi via via delineandosi attraverso il confronto che nei prossimi capitoli proverò a proporre con alcuni indirizzi della riflessione contemporanea. Non, è, dunque, su questo che intendo soffermarmi, quanto piuttosto sul tipo di interpretazione proposta da quegli studiosi che mirano invece a mettere in discussione una tale congruenza. Essa riposa, infatti, su una lettura che, al di là di questioni di merito, spoglia il testo gorgiano di tutta la sua complessità e problematicità. Secondo questa interpretazione, i sofisti, e specificatamente Gorgia, avrebbero attribuito un potere illimitato, ed in realtà sovrastimato, al *logos*, finendo, invero paradossalmente, col non riconoscere la possibilità che il discorso non produca i suoi effetti ed i limiti che ad esso sono imposti dalla sola presenza di un uditorio a cui deve rivolgersi. Così, per esempio, Michael Kochin (2009) ha sostenuto⁴² che secondo Gorgia il discorso agisce sull'anima senza venire né compreso né interpretato con l'inevitabile conseguenza che «[gorgianic doctrine] denies the idea of common, the idea that we can reason together about things through speeches [and] is therefore a potent attack on the vaunted superiority

42. In un paragrafo non a caso intitolato "Gorgianic Omnipotence".

of democracy » cosicché « Gorgias's rhetoric is to be used within "democratic" institutions, but is intended to serve those whose capacity for violence does not depend on speech but rather on familial wealth and on familial relations » (Kochin 2009: 136–137). In maniera analoga, Brian Garsten, in quello che peraltro è uno dei libri più acuti dedicati alla persuasione negli ultimi anni, dopo aver individuato nell'*Encomio* gorgiano l'origine dell'analogia tra la persuasione e una droga (*pharmakon*) o un potere magico che determina una costrizione senza ricorrere alla forza fisica, afferma che una tale analogia non solo esagera i poteri di cui l'oratore dispone ma in più perverte il significato della persuasione (2006: 7). Ed è appunto per questo motivo che nel suo, meritorio, tentativo di riannodare i legami tra politica e persuasione, Garsten non ha rivolto la sua attenzione ai sofisti « who seem have praised rhetoric unqualifiedly », ma piuttosto ad Aristotele ed a Cicerone « who both reflected on the limited power of speech and on the harm that orators and demagogues could do and who therefore devoted attention to domesticating persuasion as well as accomodating it » (2006: 13)⁴³. Non è questo, ovviamente, il luogo per entrare nel dettaglio di queste interpretazioni che sono state peraltro utilizzate a titolo meramente esemplificativo; va però ribadito il motivo per cui, al di là – ripeto – di questioni di merito, esse

43. Cfr. anche 2006: 144: « If orators were all-powerful, as rhetoricians such as Gorgias claimed, they could practice their craft without worrying about the background conditions under which persuasion was possible. But orators depend on their audience's capacity to be influenced by speech, and in this dependence they encounter the bounds of their power and the limits of their freedom [...] They [the sophists] overestimated the power of speech and so underestimated the need to protect themselves and their practice of persuasion ».

risultano implausibili, rendendo di conseguenza insostenibile anche la tesi che ci sia un insuperabile disaccordo tra la riflessione di Gorgia e l'ideologia democratica. Qualunque sia l'interpretazione del testo che si vuole proporre, appare infatti chiaro che le affermazioni relative al potere di cui il *logos* dispone non possono essere prese, come direbbero gli anglosassoni, *at face value*. La loro portata, e di conseguenza la loro reale comprensione, va necessariamente problematizzata alla luce di una serie di indicazioni che il testo offre, più o meno esplicitamente, a cominciare dal riferimento alla verità che compare nel suo *incipit*.

1.10. Retorica e violenza: una questione mal posta?

Fin dalle origini la retorica porta con sé la questione del suo rapporto con la violenza o, se si preferisce, del potere che chi è in possesso di abilità retoriche è in grado di esercitare sui suoi interlocutori. L'ambiguità di questo rapporto è mostrata in maniera icastica da un aneddoto relativo a Temistocle raccontato da Plutarco ma risalente ad Erodoto:

Ad esempio, quando [Temistocle] chiese soldi agli Andri, Erodoto (8, III,3) racconta che si svolse uno scambio di battute del seguente tenore: Temistocle disse di essere venuto in compagnia di due dee, Persuasione (*peithō*) e Costrizione (*anagkē*); gli Andri risposero che anch'essi ne avevano due potenti, Povertà ed Impossibilità che impedivano loro di dargli un soldo. (Plutarco, *Vita di Temistocle*, 21)

Da un lato, dunque, Persuasione e Costrizione (ma si può tranquillamente intendere violenza), le due potenti dee da cui

è accompagnato Temistocle, sembrano mutuamente esclusive: laddove l'una non riesca nel suo intento subentra l'altra; dall'altro, tuttavia, il fatto che esse producono lo stesso, inevitabile, effetto sembra suggerire quanto meno la possibilità che tra le due non ci sia in realtà una sostanziale differenza (Foley 2012). Una simile sovrapposizione non può, in effetti, sorprendere. Se è vero, infatti, che la persuasione, e quindi la retorica, appare come la naturale alternativa all'esercizio della violenza e della sopraffazione, è altrettanto vero, come ha di recente ricordato James Crosswhite (2013: 134), che «[...] in order to be an alternative to violence, rhetoric must in some way resemble it». Ancora meno sorprendente è constatare che è nella sofistica che si trova se non la prima attestazione, certamente la prima esplicita presa in considerazione teoricamente consapevole dell'ambiguo rapporto che lega retorica e violenza. Essa si trova certamente sullo sfondo del mito attribuito a Protagora nell'omonimo dialogo platonico (Crosswhite 2013: 136–145) e costituisce il nucleo concettuale dell'*Encomio* gorgiano. Prese alla lettera le affermazioni dei sofisti, e specificatamente quelle di Gorgia hanno facilmente potuto costituire un atto di condanna, continuamente reiterato, nei confronti della retorica. Retorica che in verità ha provato ad emanciparsi da questa condanna, percorrendo una strada completamente diversa, come mostra la testimonianza isocratea:

Poiché in noi si trova la capacità di persuaderci reciprocamente e di indicare a noi stessi ciò su cui deliberiamo, non solo ci siamo allontanati dalla vita ferina ma anche, raccolti, abbiamo abitato città e posto leggi e trovato arti, e quasi tutto ciò che è stato da noi escogitato è il *logos* che ce lo ha procurato. Esso ha posto le leggi sul giusto e l'ingiusto e sul bello e il turpe, e se tali principi non fossero

stati stabiliti non potremmo vivere gli uni con gli altri. (Isocrate, *Antidosis*, 254–255)

Qui, come si vede, l'esercizio del *logos* e la capacità di persuadersi reciprocamente per il suo tramite lungi dall'essere connotati con i tratti della violenza, sono invece considerati alla base di tutte le principali acquisizioni umane e conseguentemente della stessa possibilità di distinguere l'uomo dagli animali⁴⁴. Se non che il rimedio ha finito, da un certo punto di vista, per essere peggiore del male a cui intendeva rimediare. Sulla scorta di posizioni come quella di Isocrate si è, infatti, prodotta una frattura all'interno della tradizione retorica, basata sulla illusoria convinzione di poter distinguere una buona da una cattiva retorica⁴⁵. Ne è quindi discesa una visione dicotomica della retorica (buona vs cattiva ma anche cooperativa vs manipolativa) che risulta teoricamente insoddisfacente⁴⁶ e che peraltro è agevole ravvisare dietro interpretazioni del pensiero gorgiano come quelle ricordate nel paragrafo precedente. Che ci sia una grande difficoltà a liberarsi da questo schema di pensiero è mostrato, però, non tanto dalle interpretazioni che abbiamo preso in esame, quanto piuttosto da

44. Sul *topos* dell'utilità della retorica è ora imprescindibile, pur se non sempre condivisibile, BARNEY 2010.

45. Su questo punto la stessa tradizione retorica ha, dunque, finito con il convergere con la posizione dei suoi detrattori che, a partire da Platone, hanno tentato di operare una tale distinzione.

46. Completamente diverso è, invece, fare appello alla neutralità di questa *technē*, come, per esempio, Gorgia fa anche nell'omonimo dialogo platonico. Questa posizione, sebbene non sia priva di difficoltà, non presuppone, tuttavia, la possibilità di separare *a priori* retorica buona e cattiva.

quelle che pure si mostrano assai simpatetiche con le posizioni avanzate da Gorgia. A titolo di esempio prenderò in considerazione ciò che, di recente, R. Barney (2016) ha sostenuto in un articolo che, peraltro, può a mio avviso ora annoverarsi tra le cose migliori scritte sull'*Encomio*. Il punto di partenza è il modo in cui la testimonianza platonica può integrare quello che Gorgia afferma esplicitamente nell'*Elena*. Certo si tratta di una testimonianza che può difficilmente essere considerata innocente ed affidabile, tuttavia, ci sono almeno un paio di punti che « stand out as both important and likely to represent his real views » (Barney 2016: 21). Dopo aver ammesso, dietro l'insistenza di Socrate, che la sua arte è relativa ai *logoi* ed ha come oggetto la persuasione, Gorgia afferma arditamente:

Socrate, esattamente questa [scil. la retorica] è in verità il sommo bene causa ad un tempo per gli uomini della libertà (*eleutherias*) e per ciascuno del comandare (*archein*) gli altri nella propria città. (Platone, *Gorgia*, 452d5–8)⁴⁷

Ora, la stranezza di questa affermazione, che individua paradossalmente una stessa origine tanto per la libertà quanto per l'esercizio del governo e del dominio, viene interpretata come la genuina esitazione del sofista tra una concezione cooperativa ed una manipolativa della retorica:

I believe that Gorgias is here depicted by Plato — probably accurately — as genuinely torn between two conceptions of rhetoric, which we might term the *cooperative* and the *manipulative*. (Barney 2016: ivi, ma cfr. anche Barney 2010: 101–103)

47. La Barney sembra intendere la persuasione come soggetto sottinteso della frase. Questo mi sembra errato ma non cambia la sostanza dell'argomentazione.

La stessa studiosa è, tuttavia, subito dopo costretta ad ammettere che la posizione avanzata nell'*Elena* sembra del tutto congruente con un'altra testimonianza platonica, stavolta contenuta nel *Filebo*, un dialogo tardo che non ha un'esplicita "anti-sophistic agenda". Qui Protarco afferma di aver sentito spesso Gorgia ribadire che:

[...] la tecnica del persuadere è di molto superiore a tutte le altre; essa, infatti, può rendere schiavo (*doula*) chiunque, ma con il consenso (*di'ekontōn*) e non con la forza (*dia bias*), per cui sarebbe di gran lunga la migliore di tutte le tecniche. (Platone, *Filebo*, 58a7–b3)

Ed in effetti la schiavitù volontaria evocata dalle parole del *Filebo* sembra corrispondere perfettamente al modo in cui nell'*Encomio* la descrizione dei poteri del *logos* serve a spiegare il comportamento di Elena, che è andata a Troia di sua volontà ma solo in quanto costretta dalla credenza suscitata in lei dal discorso di Paride. La conclusione da trarre sarebbe allora una certa difficoltà a tenere insieme entrambe le testimonianze con le loro implicazioni teoriche. In realtà, a me sembra che, invece, le due testimonianze delineino in maniera sostanzialmente attendibile un quadro coerente purché siano collocate sullo sfondo di un'interpretazione dell'*Encomio*, in cui esso, come ho cercato di argomentare, lungi dal suggerire una possibile esitazione del sofista tra due diverse concezioni della retorica, fa di una descrizione del *logos* interamente centrata sulla nozione di conflitto il perno di un'analisi assai realistica dell'attività politica in un contesto democratico. Che di politica si tratti è del resto chiarito molto esplicitamente nel passo del *Gorgia* da cui è tratta la prima testimonianza, poiché il potere che Gorgia rivendica trova il suo ambito di

applicazione in qualunque tipo di consesso politico (*politikos syllogos*). In questo contesto, la libertà non può consistere solo nel diritto dire ciò che si vuole, secondo quanto riconosciuto dalla nozione di *isēgoria*. Essa dipende anche dalla capacità di uscire vittoriosi nello scontro che oppone i diversi *logoi* nell'agone politico. Questo però significa riconoscere che la libertà ha una natura duplice: da un lato *in negativo* consiste nel non subire inconsapevolmente l'imposizione del discorso altrui, dall'altro *in positivo* nel tentare di far prevalere e quindi imporre la propria posizione. Libertà e dominio non sono, dunque, realmente alternativi, ma solo le due facce di una stessa medaglia.

1.II. Per riassumere

In questo paragrafo conclusivo cercherò di riassumere i punti salienti intorno ai quali si è sviluppata la mia interpretazione dell'*Encomio*. In questo modo, spero risulti più agevole tenere costantemente sullo sfondo gli elementi più significativi per i quali si propone un confronto con la riflessione moderna.

Parto da quello che a me sembra l'aspetto più importante, anche se meno valorizzato dalla critica. Sebbene si sia molto insistito sulla natura didattica dell'*Encomio*, ci si è in genere limitati a considerare il testo gorgiano come uno dei primi manuali (*technai*) a partire dai quali la retorica si andò costituendo come disciplina. Se questo è da un certo punto di vista innegabile, si è però cercato di mostrare che la lezione ricavabile dall'*Encomio* è certamente più ampia ed è una lezione "politica", poiché il testo delinea un modello di "cittadinanza

retorica” (Kock–Villadsen 2012) su cui può essere ancora utile riflettere. Al centro di questo modello c’è il riconoscimento del conflitto come nucleo inaggirabile della pratica discorsiva. Si tratta di una dimensione che Gorgia immagina relativa all’esercizio del *logos* nella sua interezza ma che naturalmente trova in un contesto democratico la manifestazione più evidente. Da ciò deriva una prima importante conseguenza: il tentativo di coniugare, rielaborando l’eredità dei “maestri di verità”, efficacia e verità. Un tentativo perseguito, certo non rinunciando completamente, come pure si continua spesso a ripetere, alla verità, ma piuttosto ridefinendone i contorni rispetto alla tradizione precedente (ed anche a quella successiva). Sottratta ad ogni pretesa di certezza conoscitiva, la verità è per Gorgia il risultato di una incessante contrapposizione tra *logoi* divergenti e tra loro alternativi. Per questo stesso motivo, si tratta di un risultato sempre provvisorio e modificabile e ciò giustifica l’identificazione della stessa verità con una *doxa*, vale a dire con una credenza che non sia ancora stata confutata. Agli occhi di Gorgia, la *doxa*, che — sarà bene ricordarlo — costituisce uno degli elementi costitutivi di una democrazia⁴⁸,

48. Cfr. URBINATI (2014: 15): « It would therefore be correct to say that representative democracy consists of a permanent struggle of representation or making public or an object of public debate issues that citizens deem central to their lives and interests, and at times (when they vote) transform into authoritative decisions. This is what makes *doxa* a power essential to democracy. It makes it a form of action, which is different from, but not less relevant than, the will or the conditions and procedures that organize votes and decisions. This is also what makes opinion the permanent object of desire (or scourge) of the few, who long to be surrounded by people who experience only the activity of being ruled and condescension, who do not express dissenting views and ideally do not even think of opinion as power ».

ha un carattere sostanzialmente ambivalente. Da un lato se ne sottolinea, infatti, l'intrinseca debolezza e fallibilità, dall'altro, però, si riconosce che essa costituisce un orizzonte cognitivo invalicabile per l'essere umano. Soprattutto, come Gorgia afferma esplicitamente nel § II, ricorrendo ad un termine dalla forte connotazione politica, la *doxa* è la consigliera (*symboulos*) della nostra anima ovvero è ciò su cui facciamo affidamento per decidere come agire. Si tratta di una posizione teorica dalla quale è possibile ricavare, più che indicazioni di relativismo o soggettivismo come si è abitualmente fatto, il riconoscimento di una sostanziale "modestia epistemica". Un riconoscimento che in Gorgia, anche attraverso il riferimento alla vicenda paradigmatica di Elena, assume una connotazione tragica: l'uomo gorgiano, come gli eroi tragici, infatti, vive in un universo caratterizzato non solo dalla consapevolezza dell'inevitabile pluralità delle opinioni e dell'impossibilità di raggiungere una certezza conoscitiva, ma anche dalla necessità di agire affrontando il rischio che deriva dall'eventualità di compiere una scelta errata⁴⁹. Ciò non comporta, tuttavia, una deriva irrazionalistica. Pur nella sua potenziale debolezza, la *doxa* non coincide necessariamente con un atteggiamento irriflesso e pregiudiziale. Anzi, proprio perché essa è immaginabile solo in un contesto caratterizzato dalla sua pluralità e dalla conseguente conflittualità, l'uomo, o per meglio dire il cittadino, è costantemente impegnato nello sforzo di dare alle

49. Non posso qui sviluppare ulteriormente i rapporti tra il pensiero di Gorgia e la mentalità tragica. Per un approfondimento, mi permetto di rimandare ad un mio articolo in corso di stampa (SERRA 2017). Sui rapporti tra tragedia e democrazia cfr. CHOU-BLEIKER 2009; CHOU 2013.

proprie opinioni il fondamento più saldo possibile. Il potere enorme di cui il *logos* è investito risiede, dunque innanzitutto nella sua capacità di costruire argomentazioni. L'idea che Gorgia ha dell'argomentazione, e che provvede a delineare intrecciando il piano della riflessione teorica con quello della sua stessa prassi argomentativa nella paradossale difesa di Elena, ruota però intorno a due aspetti essenziali che diverranno a dir poco problematici per la riflessione successiva: l'assenza di una dimensione normativa che possa essere *a priori* invocata per indirizzare l'esito dello scontro tra *logoi* opposti, l'intreccio inestricabile tra ragioni argomentative e passioni. Entrambi gli aspetti trovano evidentemente il loro fondamento nel ruolo riconosciuto alla *doxa*: da un lato, infatti, l'impossibilità di una "chiusura" epistemica della nostra pratica discorsiva rende di fatto velleitari, quantomeno nella sfera pubblica⁵⁰, tutti i tentativi di individuarne degli efficaci vincoli normativi, dall'altro l'intuizione, che in certo qual modo anticipa la più compiuta elaborazione aristotelica, della dimensione cognitiva delle passioni fa della *doxa* l'anello di congiunzione tra le passioni stesse ed il *logos*. Resta da sottolineare un ultimo aspetto relativo al ruolo che, all'interno di questo modello teorico, viene riservato alla violenza (simbolica). Su questo punto la posizione di Gorgia si rivela, nella sua radicalità, sostanzialmente isolata anche rispetto alla successiva tradizione retorica. Per il sofista siciliano la violenza non coincide, infatti, con un uso, per quanto inevitabile, tuttavia deliberatamente ingannevole e strumentale del linguaggio, ma è in qualche misura intrin-

50. Per una trattazione più approfondita di questo aspetto, con riferimenti in questo caso aristotelici, rimando a DI PIAZZA–PIAZZA–SERRA (2016).

seca alla stessa pratica discorsiva una volta che se ne sia colta adeguatamente la dimensione conflittuale. Per questo stesso motivo, l'interazione discorsiva può essere immaginata solo in termini di inevitabile asimmetria con tutte le conseguenze, anche "educative", che ne derivano. In questo modo, la lezione che Gorgia consegna ai suoi allievi va ben al di là della, in fondo scontata, autopromozione della propria competenza, e contiene un invito, quanto mai attuale, a fornirsi degli strumenti adeguati per entrare nell'*agone* democratico.

Retorica, argomentazione, deliberazione

2.1. La crisi della democrazia

I rapidi mutamenti sociali ed economici intervenuti nell'ultimo quarto del XX secolo hanno sollevato una serie di questioni inedite relativamente al funzionamento delle democrazie occidentali. In particolare, la crescente disaffezione dei cittadini nei confronti delle istituzioni, a cui pure è demandato il compito di rappresentarli e di compiere le scelte politiche più appropriate, ha spinto più di un osservatore a parlare di una vera e propria crisi della democrazia rappresentativa¹. Il riconoscimento dei limiti della maggior parte dei modelli di rappresentanza democratica, unito ad una serie di altri fattori tra cui spiccano le crescenti disuguaglianze nella distribuzione della ricchezza ed il sempre più pervasivo predominio dei media e dei cosiddetti poteri economici e finanziari, ha generato un bisogno urgente di ripensare la democrazia e le sue pratiche.

1. Tra i titoli più recenti che affrontano la questione si possono ricordare: MASTROPAOLO 2011; BAZZICALUPO 2014; URBINATI 2014; PRETEROSSO 2015. Con specifico riferimento ad alcuni degli autori moderni presi in considerazione KEENAN 2003.

La società contemporanea appare attualmente percorsa, in linee molto generali, da due tendenze in qualche misura antitetiche. Da un lato, infatti, si può affermare che viviamo in un'epoca caratterizzata dal pluralismo e dalla diversità, in una situazione nella quale la contingenza e la precarietà delle condizioni che quotidianamente siamo costretti ad affrontare, allargando gli orizzonti dell'azione umana, rendono sempre più evidente il bisogno di « self-responsible, assertive, and independent-thinking citizens » (Kraus 2012: 41) Dall'altro, invece, gli spazi della partecipazione politica tendono progressivamente a svuotarsi della concreta presenza dei cittadini. Essi, infatti, circoscrivono la loro azione all'interno di comunità omogenee che rifiutano la natura radicalmente pluralista della sfera pubblica o, in alternativa, esprimono in maniera violenta le loro opinioni che ritengono ingiustamente trascurate e marginalizzate da chi detiene il potere politico. Di fronte a questa innegabile crisi della partecipazione politica, si è sviluppata un'ampia ed articolata riflessione che si è andata polarizzando intorno a due differenti paradigmi teorici: quello della democrazia deliberativa e quello della democrazia agonistica. Il primo enfatizza il ruolo della deliberazione razionale come mezzo per generare un consenso legittimo e vincolante per gli attori coinvolti. Il secondo pone, invece, l'accento sul conflitto ed il dissenso come condizioni ineliminabili della vita democratica e del suo corretto funzionamento. Pur nella loro evidente differenza, questi due modelli teorici sono accomunati da un sostanziale fraintendimento del ruolo della retorica.

2.2. La democrazia deliberativa

La democrazia deliberativa si è andata progressivamente sviluppando a partire dagli anni '70-'80 del secolo scorso in risposta alla crescente insoddisfazione verso le concezioni della democrazia allora prevalenti. In particolare essa rappresenta un modello alternativo rispetto a quello cosiddetto aggregativo che trae ispirazione dalle riflessioni teoriche di Schumpeter. Nel modello aggregativo il punto di partenza è rappresentato dall'esistenza di un corpo elettorale che sulla base di preferenze distribuite in maniera differente genera una domanda a cui rispondono le diverse proposte avanzate dagli imprenditori politici (Curini 2003: 2). Lo scopo della democrazia consiste dunque nell'aggregare le preferenze individuali in maniera tale da ottenere una decisione collettiva nel modo più equo ed efficiente possibile. Secondo questo modello interpretativo:

ogni individuo porta con sé le sue preferenze già definite rispetto ad una certa questione e il suo obiettivo consiste nel votare la proposta più vicina al suo punto ideale: c'è quindi una diretta relazione tra le preferenze iniziali degli attori e le preferenze espresse nel risultato collettivo. (Curini 2003: 2)

Al contrario, il modello deliberativo pone l'accento sulla partecipazione attiva dei cittadini ad un processo all'interno del quale ogni decisione è preceduta da un reciproco scambio di informazioni ed argomentazioni a sostegno di una determinata proposta. In questa prospettiva, le decisioni assunte risultano legittimate dal fatto di essere ottenute attraverso un meccanismo di confronto e comprensione reciproca. Due sono allora gli aspetti fondamentali della democrazia delibe-

rativa: i processi deliberativi sono fondati su ragioni, poiché mirano ad un accordo motivato razionalmente; le deliberazioni devono essere inclusive e pubbliche, poiché tutti coloro su cui ricadrà la decisione hanno diritto a prendervi parte e ad esprimere la loro opinione (Cataldi 2008; Parietti 2013).

Come è stato di recente osservato, si possono riconoscere ormai almeno tre generazioni di sostenitori della democrazia deliberativa, ciascuna delle quali presenta caratteristiche e preoccupazioni teoriche specifiche (Elstub 2010). È, tuttavia, opinione unanime che il punto di partenza dal quale si sono originati tutti gli sviluppi successivi sia costituito dalla teorie di Habermas e Rawls, sebbene nessuna delle due si presenti in prima istanza come un tentativo di delineare un modello di democrazia deliberativa². In questo contesto prenderò in considerazione la teoria di Habermas, perché il suo nucleo è espressamente costituito da una riflessione filosofico-linguistica, e, successivamente, una delle sue più rigorose applicazioni, rappresentata dal modello di democrazia deliberativa elaborato da Joshua Cohen. Prima di fornire una sintetica descrizione dei presupposti fondamentali su cui si regge la teoria habermasiana, sarà bene ribadire lo scopo circoscritto che ci prefiggiamo. Non solo, infatti, si tratta di una teoria complessa e ramificata che ha subito nel corso del tempo svariati aggiustamenti³, ma in più ha generato una letteratura

2. Il caso di Habermas è, tuttavia, diverso, poiché a partire dagli anni '80 il filosofo tedesco è in effetti andato sviluppando un modello di democrazia deliberativa, o per meglio dire procedurale, che ha trovato la sua più compiuta espressione in HABERMAS 2013.

3. Buone introduzioni sono PETRUCCIANI 2000; DE ANGELIS 2012. In lingua inglese si segnala per chiarezza e sintesi THOMASSEN 2010. PRETEROSSO 2015: 39–69 con-

critica sterminata che richiamerò solo quando strettamente necessario. Dunque la teoria di Habermas verrà analizzata solo in relazione al suo versante linguistico e più specificamente per ciò che riguarda il rapporto tra argomentazione e retorica.

Un buon punto di partenza per rendere conto della posizione progressivamente articolata dal filosofo tedesco è la sua insistenza sulla necessità di sostituire la tradizionale filosofia del soggetto con un approccio costitutivamente intersoggettivo. Il principale problema che la tradizionale filosofia del soggetto si trova ad affrontare è, secondo Habermas, il suo intrinseco legame con una concezione strumentale della ragione. Essa è, infatti, strutturata intorno alla relazione tra soggetto ed oggetto, indipendentemente dal fatto che l'oggetto a cui il soggetto si relaziona sia una cosa o una persona. Ma mentre nell'ambito del nostro rapporto con il mondo esterno ciò non costituisce in linea di principio un problema, poiché l'obiettivo è quello di controllare la natura per scopi strumentali, diversa è la situazione per ciò che riguarda le relazioni sociali. Qui c'è infatti il rischio di trattare gli altri individui come mezzi da manipolare e controllare per il soddisfacimento dei propri scopi. Se, dunque, la razionalità venisse ridotta alla sola ragione strumentale, non ci sarebbe altra strada che prendere atto, come aveva fatto Max Weber, che la progressiva razionalizzazione della realtà, se da un lato assicura il progresso materiale, dall'altro produce una inevitabile alienazione rispetto ai nostri simili. Per uscire da questo paradosso, nel quale erano rimasti

tiene importanti riflessioni sull'“ultimo” Habermas ed in particolare sulla rinnovata attenzione dedicata al tema della religione e del suo rapporto con il pensiero normativo.

in qualche misura coinvolti anche i fondatori della scuola di Francoforte Horkheimer ed Adorno, senza però rinunciare completamente alla ragione ed alla convinzione che in essa risieda una capacità di emancipazione, Habermas sviluppa la sua teoria dell'azione comunicativa (Thomassen 2010: 60). Al suo fondamento troviamo due assunti:

- 1) il linguaggio è un fenomeno sociale originariamente intersoggettivo⁴;
- 2) esso non va perciò analizzato in quanto facoltà o organo mentale, bensì come una forma di agire⁵.

L'unica prospettiva teorica in grado di rendere adeguatamente conto di questa situazione è la pragmatica, cosicché Habermas si impegna nel tentativo di elaborare una teoria dell'azione comunicativa in chiave di pragmatica formale o universale⁶. Se il metodo adoperato è quello della ricostruzio-

4. È evidente qui l'opposizione all'individualismo metodologico di Chomsky a cui pure Habermas si è ispirato per elaborare il suo concetto di competenza pragmatica (TANI 2012).

5. Sul capovolgimento della prospettiva marxista propria della scuola di Francoforte cfr. LECERCLE (2011: 62)

6. « The route that Habermas establishes from a theory of communicative action in general to political theory turns on the assertion within that base theory of a necessary and essential connection between discursive *meaningfulness* and the making of *validity claims* that must under various circumstances be redeemed, vindicated, or justified in order to achieve their effect. The distinctive kind of *authority* speech acts claim comes with a correlative justificatory *responsibility*. The idea is that the notion of "meaning" that is a principal topic of *semantics* cannot be understood apart from practices of justifying, of asking for and offering justifications or reasons, which are a principal topic of *pragmatics* » (BRANDOM 2015: 35).

ne razionale che combina l'approccio deduttivo della scienza e della filosofia con analisi empiriche della società e del linguaggio, l'obiettivo è ricostruire le competenze comunicative, e quindi pragmatiche, che sono comuni a tutte le lingue ed ai loro utenti. A differenza del "secondo" Wittgenstein che riteneva le competenze necessarie ad usare il linguaggio specificamente correlate ai diversi giochi linguistici, Habermas, per evitare qualsiasi rischio di relativismo, è interessato a ciò che i diversi giochi linguistici hanno in comune: per questo motivo la sua è una pragmatica universale e « the universal structures he reconstructs are not just empirical facts, but have a normative force as well » (Thomassen 2010: 62). Mentre la nozione di competenza presenta evidenti echi chomskyani, l'impalcatura teorica della pragmatica universale è ricavata dalla teoria degli atti linguistici sviluppata da Austin e Searle. Habermas deriva dalla teoria degli atti linguistici la distinzione tra tre diverse dimensioni o aspetti delle proposizioni: locuzione, illocuzione e perlocuzione. La prima fa riferimento al contenuto di un atto linguistico, il suo riferirsi al mondo esprimendo uno stato di cose riguardo al quale entrano in gioco le condizioni di verità; la seconda, invece, rimanda alla forza performativa con cui una locuzione è pronunciata ovvero a quello che facciamo dicendo qualcosa (ad esempio una promessa); la terza, infine, rimanda all'effetto di una proposizione sul suo destinatario. All'interno della sua teoria Habermas è particolarmente interessato all'aspetto illocutivo, poiché ritiene che in esso si trovino le basi per stabilire una relazione normativa tra i parlanti. Il primato di questa dimensione deriva dal fatto che ad essa è associata l'intenzione performativa di comunicare per essere compresi. È su di essa che si basa infatti, la reciproca comprensione

senza la quale la comunicazione viene meno. Questo allora significa che anche per usare il linguaggio allo scopo di ottenere un determinato effetto sul nostro interlocutore, dobbiamo innanzitutto padroneggiare e mettere in opera la dimensione illocutiva. Se, ad esempio, vogliamo effettuare una promessa, pur essendo già intenzionati a disattenderla, dobbiamo comunque fare in modo che essa venga compresa in quanto tale dal nostro interlocutore. È dunque la struttura stessa del linguaggio in quanto interlocuzione ovvero comunicazione finalizzata alla comprensione reciproca che presuppone l'intesa o almeno una tensione verso di essa. Il consenso è il *telos* intrinseco del linguaggio e del suo uso da parte dell'uomo. Per comprendere appieno la natura di questa affermazione, e la sua intrinseca problematicità, è tuttavia necessario ancora un passaggio.

Secondo Habermas, ogni atto linguistico oltre a mirare ad una reciproca comprensione contiene implicitamente tre pretese di validità (sebbene spesso all'interno di un atto linguistico una di esse prenda il sopravvento): verità, giustezza, veridicità. Ciascuna di esse fa riferimento ad una diversa sfera: la verità alla sfera del mondo esterno (oggettivo), la giustezza normativa a quella delle relazioni sociali intersoggettive, la veridicità a quella interna del nostro mondo soggettivo. Normalmente gli atti linguistici che compiamo non sono messi in discussione perché avvengono su uno sfondo condiviso che Habermas chiama mondo della vita (*Lebenswelt*) e che costituisce il serbatoio in cui si depositano le diverse elaborazioni storico-culturali, fungendo al tempo stesso da orizzonte e da limite alla discussione ed all'interpretazione.

Soggetti che agiscono in modo comunicativo si intendono sempre nell'orizzonte di un mondo vitale. Il loro mondo vitale si compone di convincimenti di sfondo più o meno diffusi, sempre aporetici. Tale sfondo di mondo vitale funge da fonte per definizioni situazionali che sono presupposte in modo aporetico dai partecipanti [...] Il mondo vitale immagazzina il lavoro interpretativo svolto dalle generazioni precedenti; esso è il solo contrappeso conservatore contro il rischio di dissenso che sorge con ogni processo effettivo dell'intendersi. (Habermas 1986, I : 138)

In questi casi le pretese di validità sono sempre all'opera ma in maniera implicita. Se, tuttavia, esse vengono contestate, allora gli individui possono ricorrere al discorso (che Habermas chiama significativamente argomentazione)⁷ per discutere in relazione al loro disaccordo e cercare di superarlo arrivando ad un accordo reciproco. Si vede così, in maniera estremamente chiara, come il disaccordo appaia per Habermas una condizione transitoria (ed indesiderabile?) che si trova per così dire incapsulata e neutralizzata tra il consenso originario ed irriflesso che costituisce il mondo della vita e quello verso cui tende la comunicazione in virtù della stessa struttura che è stata riconosciuta all'opera nel linguaggio.

A partire da questi presupposti, dagli anni '80 in poi, Habermas è andato delineando la sua etica del discorso e successivamente un modello estremamente complesso di democrazia procedurale. Il passaggio all'etica del discorso appare particolarmente significativo per due ordini di ragioni tra loro complementari: da un lato si tratta dell'ambito in cui si può

7. Per Habermas, infatti, la teoria dell'argomentazione non è una disciplina specifica, ma coincide interamente con una teoria della razionalità umana (CANTÙ-TESTA 2006: 122-132).

più facilmente immaginare vengano contestate le pretese di validità rendendo così necessario il ricorso alla procedura argomentativa, dall'altro è l'ambito nel quale meglio dovrebbe risaltare l'impianto normativo della teoria e l'inestricabile legame tra azione comunicativa e razionalità. All'interno del consenso che implicitamente governa il mondo della vita, il disaccordo può emergere solo quando un aspetto specifico di questo *Lebenswelt* viene problematizzato. È a questo punto, come abbiamo già visto, che una norma non viene più data per scontata ma diventa oggetto di un discorso all'interno del quale i partecipanti argomentano a favore o contro determinate pretese di validità in condizioni più o meno ideali. Le pretese di validità vengono così ad avere un carattere duplice: da un lato emergono in contesti particolari e sulla base di interessi particolari, dall'altro puntano verso una comunità comunicativa potenzialmente universale, all'interno della quale sarà ripristinato l'accordo. Perché ciò accada è, tuttavia, necessario che il discorso soddisfi certe condizioni e sia, dunque, un discorso razionale. Queste condizioni sono che ciascuno possa partecipare in termini di uguaglianza alla discussione, esprimendo qualunque possibile obiezione, purché essa corrisponda ad un'opinione manifestata in maniera sincera. In questo tipo di discorso non ci possono essere vincoli né interni, né esterni e l'unica cosa che conta è, secondo la più nota formulazione habermasiana, « la forza non forzata dell'argomento migliore ». In questo modo è la nozione stessa di consenso ad essere trasformata. Non si dovrà parlare più di semplice consenso, ma di un consenso razionale che seppure in forma di presupposizione idealizzante è parte costitutiva dell'azione comunicativa e del linguaggio in quanto tale. In

questo modo si apre la strada per distinguere la validità delle norme dalla loro semplice accettazione. Una norma sarà infatti valida solo se incontra (o potrebbe incontrare) l'approvazione di tutti coloro che partecipano ad un discorso pratico (principio D) e se « i risultati e le conseguenze secondarie che probabilmente derivano da un'osservanza universale per il soddisfacimento degli interessi di ciascuno devono poter essere accettati senza costrizione da tutti » (principio U; Habermas 1994: 8). Va peraltro osservato che il principio di universalizzazione serve a saggiare la possibilità di generalizzare le norme morali, ma va distinto dal principio democratico che serve invece a verificare la possibilità di generalizzare le norme legali e costituisce perciò il fondamento della democrazia deliberativa. Dall'una all'altra il passo è, tuttavia, breve come sarà chiaro tra un attimo prendendo in considerazione il modello elaborato da Joshua Cohen. Per il momento, tuttavia, si può già constatare come nel quadro teorico delineato da Habermas non ci sia in effetti alcuno spazio per la retorica. Essa, infatti, nelle sue varie manifestazioni viene identificata con la forma tipica della razionalità strategico-strumentale ed è, dunque, parassitaria rispetto al normale funzionamento (comunicativo) del linguaggio. In questo modo la retorica compare *di fatto* ed inevitabilmente all'interno delle nostre pratiche discorsive ma ne è *di diritto* esclusa. Habermas riconosce, infatti, che nella realtà empirica non si verifica mai la situazione discorsiva ideale e, tuttavia, ritiene che essa possa e debba svolgere un ruolo normativo, permettendo di distinguere tra le interazioni discorsive costitutive della razionalità comunicativa e quelle che, contenendo menzogne, inganni e fraintendimenti, sono forme di razionalità strategica o strumentale ovvero

forme di comunicazione parassitarie che sospendono i presupposti impliciti su cui si basa il normale funzionamento del linguaggio.

Possiamo adesso passare a vedere brevemente cosa questo comporti con specifico riferimento a ciò che concretamente accade nella sfera pubblica, quando si tratta di deliberare per prendere una decisione. Farò qui riferimento alla teoria elaborata da Joshua Cohen, poiché

the extremity of his position — a direct mapping of Habermas's discourse ethics onto politics — and the abstract way he formulates it make it relatively easy to compare to other views. (Shiffman 2004: 90)

L'intuizione essenziale che è alla base della democrazia deliberativa, come abbiamo già anticipato, è che le istituzioni politiche sono legittime solo quando rappresentano o incarnano la volontà ed il consenso di coloro che da quelle istituzioni sono governati. Allo stesso tempo, gli individui sono considerati politicamente liberi solo nella misura in cui hanno scelto le regole e le istituzioni che li governano. La scelta a cui si fa riferimento, tuttavia, contiene un'evidente dimensione normativa poiché deve essere guidata dalla ragione e non essere sottoposta a forme ingiustificabili di costrizione esterna, come la manipolazione o l'inganno. Dato che le istituzioni politiche possono rivendicare una legittimità solo se il popolo decide razionalmente in concrete istituzioni politiche, ne deriva che: « the ideal deliberative procedure provides a model for institutions, a model that they should mirror, so far as possible » (Cohen 1997: 79). In questa prospettiva, la deliberazione non solo è l'unica fonte di legittimazione, ma deve anche essere

sottoposta a condizioni chiare e vincolanti per quanto riguarda la disposizione di coloro che vi prendono parte. Nella sua forma ideale, una deliberazione democratica deve attenersi, secondo Cohen, a quattro criteri: essa deve essere sincera, riflessiva, strettamente razionale e deve mirare al consenso. L'esito di una deliberazione pubblica che non soddisfi questi requisiti non può essere ritenuto legittimo. Il requisito della sincerità richiede non solo che gli interlocutori esprimano in maniera sincera la loro opinione ma anche che ritengano altrettanto sinceramente che gli altri partecipanti potrebbero accettarla su basi razionali. Il criterio della riflessività richiede invece che i partecipanti siano consapevoli che l'esito della deliberazione costituisce l'unica fonte di legittimazione:

Because the members of a democratic association regard deliberative procedures as a source of legitimacy, it is important to them that the terms of their association not merely be the results of their deliberation, but also be manifest to them as such. (Cohen 1997: 73)

Per strettamente razionale si intende che le argomentazioni debbono essere costruite ed indirizzate alla ragione piuttosto che alla passione ed al pregiudizio. Infine, per quanto riguarda il consenso, questa condizione richiede che tutti i partecipanti mirino a raggiungere un accordo su una provvisoria definizione di bene comune. Non è difficile notare che i criteri sinteticamente descritti corrispondono in maniera piuttosto evidente alle presupposizioni che governano ciascuna interazione comunicativa secondo il modello della pragmatica universale delineato da Habermas. Può essere interessante, allora, prendere in considerazione almeno una delle difficoltà a cui questo modello va incontro nella concreta prassi politica,

quando per esempio ad una deliberazione più o meno prolungata deve comunque fare seguito una decisione. Come lo stesso Cohen riconosce, dato che nella maggior parte dei casi non possiamo aspettarci che si giunga ad un consenso razionale, per arrivare ad una decisione dovremo affidarci alla regola della maggioranza e considerare i risultati del voto legittimi fino a che non intervenga una nuova deliberazione. Ma poiché il modo in cui le persone votano dipende dalla precedente deliberazione, il voto finisce per condividere almeno in parte la legittimazione generata dalla deliberazione:

Even under ideal conditions there is no promise that consensual reasons will be forthcoming. If they are not, then deliberation concludes with voting, subject to some form of majority rule. The fact that it may so conclude does not, however, eliminate the distinction between deliberative forms of collective choice and forms that aggregate non-deliberative preferences. The institutional consequences are likely to be different in the two cases, and the results of voting among those who are committed to finding reasons that are persuasive to all are likely to differ from the results of an aggregation that proceeds in the absence of this commitment. (Cohen 1997: 75)

La questione che tuttavia si pone è in che modo coloro che hanno preso parte alla discussione, e sono usciti sconfitti, devono essere in grado di spiegare a se stessi le cause del disaccordo che persistono al termine della deliberazione. Come scrive Gary Shiffman:

If we have what mutually take to be an ideal deliberation, and I end up losing in a vote, what am I to think? Obviously I must believe that the majority is wrong, otherwise I would have agreed. (Shiffmann 2004: 92)

In altri termini, se la partecipazione alla deliberazione presuppone che ci si attenga ai criteri di sincerità e riflessività che figurano tra le presupposizioni di ogni interazione discorsiva, allora il suo fallimento non potrà che essere attribuito, dal punto di vista di ciascun parlante, ad una delle seguenti due ipotesi:

- 1) gli interlocutori non sono stati sinceri, sono cioè venuti meno ad uno dei presupposti della situazione discorsiva ideale, cosicché il disaccordo è giustificabile alla luce di elementi quali il potere, la coercizione, etc, che normalmente dovrebbero essere esclusi;
- 2) gli interlocutori non hanno esercitato compiutamente la loro razionalità ed hanno dato così prova, sebbene siano la maggioranza, di una limitazione cognitiva.

In entrambi i casi la legittimità della decisione presa, che sarebbe dovuta dipendere proprio dal fatto che essa era l'esito di un processo deliberativo, risulta inevitabilmente compromessa.

2.3. La democrazia agonistica

Sebbene meno articolato del paradigma della democrazia deliberativa, anche quello della democrazia agonistica presenta al suo interno un numero significativo di variazioni e differenze (Wenman 2013). Anche in questo caso, dunque, concentrerò la mia attenzione su una sola versione di esso, quella più rappresentativa, formulata da Chantal Mouffe.

La teoria della Mouffe nasce in esplicita contrapposizione a quella avanzata da Habermas (e Rawls). Secondo la politologa belga, il punto critico della teoria di Habermas è costituito dalla nozione di consenso. Mentre, infatti, in tale prospettiva le decisioni democratiche sono legittime nella misura in cui « represent an *impartial standpoint* which is *equally in the interest of all* » (Mouffe 2000: 47), la nozione di consenso si trova esposta a difficoltà di ordine empirico, e soprattutto ontologico. Non solo, infatti, come gli stessi teorici della democrazia deliberativa devono riconoscere, il consenso sarà nella realtà empirica raggiunto raramente. In più la centralità di questa nozione, rischia di oscurare il fatto che la dimensione politica (che la Mouffe chiama il “politico”) si costituisce attraverso relazioni di potere che rendono l’accordo raggiunto la manifestazione instabile di una posizione egemonica⁸.

Nozioni come “democrazia senza parti pregiudizialmente contrapposte”, “democrazia dialogica”, “democrazia cosmopolitica”, “buon governo”, “società civile globale”, “sovranità cosmopolitica”, “democrazia assoluta” — per citare soltanto alcune delle idee oggi più di moda — derivano tutte da una comune visione antipolitica che rifiuta di riconoscere la dimensione antagonistica costitutiva del “politico”. Il loro scopo è edificare un mondo “oltre la destra e la sinistra”, “oltre l’egemonia”, “oltre la sovranità” e “oltre l’antagonismo”. (Mouffe 2007: 2)

8. Non mi soffermo qui sul recupero della nozione gramsciana di egemonia, sviluppata in particolar modo in collaborazione con Ernesto Laclau (MOUFFE–LACLAU 1985). Per alcune osservazioni critiche verso tale recupero, cfr. PALANO 2012. Un’interessante rilettura in chiave retorica del concetto di egemonia si trova invece in FONTANA 2005.

Ponendo al centro del proprio modello la nozione di consenso e facendone la norma che permette di valutare la qualità delle decisioni raggiunte si rischia allora, paradossalmente, di elidere la dimensione costitutiva della sfera politica.

La mia obiezione fondamentale è che rappresentare lo scopo della politica democratica in termini di consenso e riconciliazione è non solo concettualmente errato, ma anche politicamente rischioso. L'aspirazione a un mondo in cui la demarcazione noi/loro sia superata si basa su premesse false e coloro che condividono questo modo di vedere rischiano di perdere di vista il vero compito di una politica democratica. (Mouffe 2007: 2–3)

Tale dimensione costitutiva va invece individuata nella nozione di antagonismo che la Mouffe ricava dalla riflessione del politologo tedesco Carl Schmitt. Come Schmitt, anche la Mouffe ritiene che, per definizione, la politica preveda l'individuazione di un nemico e la conseguente organizzazione delle relazioni interne ad una società secondo la polarità noi/loro o amico/nemico. In un celebre saggio pubblicato nel 1927, il giurista tedesco aveva, infatti, individuato in questa contrapposizione il criterio che caratterizza l'ambito politico della vita umana. Senza entrare nel merito delle motivazioni psicologiche che potrebbero esserne alla base rendendola di fatto una regolarità ineliminabile (Palano 2012: 91), Schmitt ne ricavava in ogni caso, almeno per quanto attiene alla politica, una sostanziale diffidenza verso qualsiasi forma di ottimismo antropologico:

Poiché la sfera del “politico” è determinata, in ultima istanza, dalla possibilità reale di un nemico le concezioni e le teorie politiche non possono facilmente avere come punto di partenza un “ottimismo”

antropologico», altrimenti «esse eliminerebbero, insieme alla possibilità del nemico, anche ogni conseguenza specificamente politica. (Schmitt 1972: 146)⁹

Rispetto alla posizione di Schmitt intervengono nella riflessione della Mouffe alcune significative variazioni. Innanzitutto, a differenza di Schmitt la politologa belga cerca di rinvenire proprio l'essenza del "politico" e di individuare le dinamiche che riguardano il livello ontologico dei fenomeni politici (Palano 2012: 92). In questa prospettiva è possibile individuare una decisiva differenza tra il "politico" e la politica. L'uno si identifica infatti con «la dimensione dell'antagonismo [...] costitutiva delle società umane», mentre l'altra coincide con «l'insieme di pratiche e istituzioni mediante le quali si crea un ordine, si organizza la coesistenza umana nel contesto conflittuale determinato dal politico» (Mouffe 2007: 10). Una volta spostata la questione su un terreno ontologico, si apre la strada anche per l'individuazione della componente psicologica che potrebbe essere alla base del conflitto ed alla quale Schmitt non aveva prestato attenzione. Le fonti a cui attinge la Mouffe sono in questo caso Canetti e Freud. Dal secondo ricava, ovviamente, la logica psicologica su cui si basa il comportamento politico:

In primo luogo, Mouffe si riferisce all'antropologia freudiana delineata nel *Disagio della civiltà*, un'antropologia che descrive l'essere umano come un essere naturalmente aggressivo, di cui la società deve controllare le pulsioni distruttive; in secondo luogo, invece, evoca *Psicologia di massa e analisi dell'Io*, il saggio dell'inizio degli

9. La traduzione da cui si cita è condotta sull'edizione del 1932.

anni Venti in cui Freud illustra il comportamento del singolo in gruppo come l'effetto di un investimento libidico, capace di stringere gli individui in una comunità e di neutralizzare l'aggressività delle pulsioni distruttive. (Palano 2008: 100)

Dal primo invece recupera innanzitutto la centralità della “passioni” nella sfera politica. L'attrazione che la massa esercita sull'individuo, stimolando il suo investimento affettivo secondo Canetti non è, infatti, un residuo arcaico, ma una parte integrante della dotazione psicologica degli esseri umani. Dallo stesso autore la Mouffe ricava poi la possibilità di concepire il conflitto all'interno della democrazia come una forma di agonismo piuttosto che di antagonismo. Ispirandosi alle pagine in cui Canetti descrive la votazione parlamentare come la simulazione di una battaglia resa possibile dalla decisione di non ricorrere all'uccisione del nemico per risolvere i disaccordi, la Mouffe intravede la strada per far convivere, a differenza di Schmitt, centralità del conflitto e pluralismo della vita democratica. Lo scopo di una politica democratica sarebbe in questa prospettiva rappresentato dalla trasformazione dell'avversario da nemico che deve essere annientato a nemico “amichevole”. Questa trasformazione avviene attraverso una riformulazione della relazione conflittuale che passa da antagonistica ad agonistica. Mentre nella prima le due parti in conflitto non condividono alcuno spazio simbolico, nella seconda esse condividono uno spazio simbolico comune, ma desiderano organizzarlo in modi differenti

Mentre l'antagonismo è una relazione noi/loro nella quale le parti in conflitto, pur consapevoli che non esiste una soluzione razionale del loro conflitto, nondimeno riconoscono la legittimità dei loro

oppositori. Sono « avversari », non nemici. Ciò significa che, benché in conflitto, si considerano come appartenenti alla medesima associazione politica, come parti che condividono uno spazio simbolico comune entro il quale ha luogo il conflitto. Possiamo affermare che il compito della democrazia è di trasformare l'antagonismo in agonismo. (Mouffe 2007: 23; cfr. anche 2000)

È evidente allora che la differenza fra la democrazia agonistica e la democrazia dialogica, che trova la sua più compiuta espressione nella democrazia deliberativa, non riguarda semplicemente l'intensità del confronto, ma soprattutto il fatto che nella democrazia agonistica il conflitto non viene negato, poiché al suo interno il dibattito democratico viene concepito come una reale contrapposizione:

Gli avversari combattono — anche duramente — ma attenendosi a un insieme condiviso di regole, e le loro posizioni, benché siano in definitiva inconciliabili, sono accettate come prospettive legittime. La differenza fondamentale tra l'impostazione « dialogica » e quella « agonistica » è che lo scopo di quest'ultima è una profonda trasformazione dei rapporti di potere esistenti, nonché l'affermarsi di una nuova egemonia. Per questa ragione essa può a buon diritto essere definita "radicale". Per essere chiari, non è la politica rivoluzionaria di tipo giacobino, ma nemmeno la politica liberale degli interessi in competizione all'interno di un terreno neutrale, né la formazione di un consenso democratico. (Mouffe 2007: 59)

2.4. Ripensare il conflitto

Come si è visto, la contrapposizione tra i due modelli teorici a cui abbiamo fatto riferimento può essere sintetizzata dalla

dicotomia consenso / conflitto. Mentre per il modello deliberativo il consenso è ciò che costituisce la ragion d'essere del processo deliberativo, per il modello agonistico solo il mantenimento di una conflittualità di fondo si rivela essenziale per il funzionamento di una democrazia. A questa contrapposizione così netta si potrebbe obiettare che anche le teorie deliberative ammettono il ruolo giocato dal conflitto e che d'altra parte anche le teorie agonistiche devono riconoscere la necessaria formazione di situazioni di consenso, pur sottolineandone la natura contingente e provvisoriamente egemonica. A ben vedere, tuttavia, non si tratta di una distinzione di ordine empirico, riconducibile alla questione se ed in che misura nella realtà comunicativa si diano situazioni di consenso piuttosto che di conflitto. La contrapposizione è, infatti, di natura ontologica poiché mentre per Habermas il consenso rappresenta la condizione trascendentale che rende possibile la comunicazione in quanto sempre presupposto dalla comprensione che della comunicazione è il *telos* intrinseco (sebbene anche lo studioso tedesco abbia poi abbandonato questa caratterizzazione, parlando piuttosto di una idealizzazione normativa), per la Mouffe la condizione ontologicamente originaria è rappresentata dal conflitto. Ora è possibile, a mio giudizio, mostrare la maggiore plausibilità dell'ipotesi della Mouffe, trovando tuttavia ad essa un fondamento differente da quello proposto dalla politologa belga. Mentre, infatti, la studiosa ha giustamente sottolineato la necessità di una fondazione antropologica della nozione di conflitto:

[F]ew attempts have been made to elaborate the democratic project on an anthropology which acknowledges the ambivalent character

of human sociability and the fact that reciprocity and hostility cannot be dissociated (Mouffe 2000: 131)

non ha tuttavia adeguatamente sviluppato questa intuizione, rimanendo vittima, nell'elaborazione del suo modello esplicativo di una vera e propria contraddizione performativa. Questa può prendere due forme. Da un lato si è obiettato alla Mouffe che anche il suo modello, basando la distinzione tra agonismo ed antagonismo su un consenso razionale relativo ad alcuni principi etico-politici di fondo, finisce per presupporre la nozione di consenso razionale universale di derivazione habermasiana (Erman 2009; Knopf 2007; 2012). Dall'altro, se ciò che distingue la relazione agonistica da quella antagonistica è la condivisione o meno di uno spazio simbolico, diventa problematico immaginare il passaggio dall'una all'altra condizione soprattutto se, come fa la Mouffe, la priorità è data alla relazione antagonistica. È possibile, tuttavia, uscire da queste difficoltà se si prova a dare alla nozione di conflitto un fondamento realmente antropologico e naturalistico.

La tesi che proverò ad argomentare sinteticamente, sulla scorta di due recenti pubblicazioni, è che il conflitto può essere considerato una condizione originaria perché affonda le sue radici in un tratto evolutivo specificamente umano, la cognitività linguistica¹⁰. In un saggio da poco apparso, Antonino Pennisi (2014) ha analizzato, alla luce di una serie di esperimenti, la differenza tra "parlamenti" ecologici e parlamenti linguistici (umani). La provocatoria conclusione cui l'autore

10. Non è difficile osservare come questo comporti, in qualche misura, il capovolgimento della prospettiva habermasiana.

giunge è che, dal punto di vista dell'adattamento evolutivo, il consenso espresso dai parlamenti animali si rivela più efficace di quello espresso dai parlamenti umani (Pennisi 2014: 203). La ragione di ciò risiede nel modo del tutto peculiare con il quale la nascita del linguaggio ha riplasmato la natura della cognitività umana e quindi le sue forme di comunicazione. Come sottolinea Michael Tomasello, infatti,

quel che rende i simboli linguistici effettivamente unici dal punto di vista cognitivo è il fatto che ciascun simbolo esprime un particolare punto di vista su un'entità o un evento: questo oggetto è nello stesso tempo una rosa, un fiore e un regalo. La natura prospettica dei simboli linguistici moltiplica indefinitamente il grado di specificità con cui essi possono essere usati per manipolare l'attenzione degli altri e questo fatto ha profonde implicazioni per la natura delle rappresentazioni cognitive. (Tomasello 1999: 133 citato in Pennisi 2014: 176).

È per questo motivo che il consenso ed il dissenso tra gli esseri umani non possono mai essere ridotti ad un afflato empatico ma sono piuttosto il risultato instabile di un complesso processo di elaborazione delle opinioni (Pennisi 2014: 193). Se solo si ammette questo, tuttavia, si sarà costretti a riconoscere che la differenza ovvero il conflitto delle opinioni che possono essere così variamente articolate costituisce la condizione originaria resa possibile dall'avvento del linguaggio, sulla quale sopravviene in forme altamente instabili (e perciò poco efficaci adattativamente) la convergenza delle opinioni e la formazione del consenso.

Il fatto che l'uomo condivida con gli animali i cosiddetti neuroni specchio sembra fornire ulteriori elementi di con-

ferma a questa ipotesi. Mentre, infatti, la socialità umana e quella animale sono accomunate da un livello di base delle relazioni interpersonali in cui non sussistono atteggiamenti proposizionali e si determina un flusso empatico che ci permette di « identificare a colpo sicuro le tonalità emotive di un conspecifico, come pure di inferire lo scopo cui tendono i suoi gesti » (Virno 2013: 12), l'innesto del linguaggio su questo livello di base lungi dal costituirne un potenziamento, ne rappresenta invece una restrizione. A differenza di quanto si tende abitualmente a ritenere: « il linguaggio non civilizza l'aggressività dell'*Homo sapiens*, ma la radicalizza oltremisura, portandola a quel limite estremo che è il *dis*-conoscimento del proprio simile » (Virno 2013: 21). La socialità complessa che caratterizza gli esseri umani è dunque il risultato dell'azione erosiva esercitata dal linguaggio sull'originario coesistere che essi condividono con le altre specie animali:

Sarebbe stolto credere che un *discorso inteso a persuadere* sia il quieto prolungamento culturale dell'empatia assicurata fin da principio dai neuroni mirror. Niente di più falso. Il discorso persuasivo è piuttosto la risposta obbligata, essa pure naturale dunque, alla lacerazione che la negazione linguistica ha inflitto all'empatia neurofisiologica. *L'argomentazione retorica* introietta la possibilità di dire "questo non è un uomo" e ne sventa sempre di nuovo la realizzazione [...] le tradizionali risorse della retorica tengono a freno linguisticamente la negatività parossistica che il linguaggio stesso ha immesso nella vita animale. (Virno 2013: 21 corsivi miei).

Alla luce delle considerazioni svolte da Paolo Virno proverò adesso a verificare quale spazio sia eventualmente riservato alla retorica nei due modelli teorici che ho in precedenza delineato nei loro tratti essenziali. Ciò che mi interessa met-

tere in luce non è tanto il peso, maggiore o minore, che alla retorica viene attribuito, quanto piuttosto in quale forma essa viene concettualizzata dai rappresentanti di entrambi gli orientamenti teorici.

2.5. Fare i conti con la retorica

I sostenitori della democrazia deliberativa appartenenti alla seconda generazione hanno progressivamente preso atto che il tipo di razionalità comunicativa presupposta dal modello di Habermas era troppo esigente e distante dalla concreta pratica riscontrabile nelle società democratiche. Nell'affrontare questo problema, alcuni di essi sono giunti inevitabilmente a riconsiderare il ruolo della retorica ed il posto che le può essere attribuito all'interno del processo deliberativo. Prenderò, dunque, in considerazione le proposte avanzate da tre differenti autori appartenenti a questo paradigma teorico, per mostrare che la riconsiderazione da essi offerta della retorica non solo lascia di fatto inalterato il presupposto di fondo del modello habermasiano, ma soprattutto si basa su una idea di retorica impoverita e sostanzialmente scorretta. Per ragioni di comodità procederò in ordine cronologico.

Iris Marion Young è stata tra i primi a sottolineare che la prospettiva habermasiana basata sull'idea di una « dispassionate, unsituated, neutral reason » aveva come indesiderata conseguenza « exclusionary implications » (Young 2000: 63). Per questo motivo ha proposto di abbandonare la distinzione tra ragione e retorica e di sostituirla con quella tra atti comunicativi che hanno natura cooperativa, mirando alla reciproca com-

prensione ed atti comunicativi che operano strategicamente, piegando gli interlocutori ai propri scopi. Ogni comunicazione è, dunque, da considerare in linea di principio retorica poiché mira ad ottenere degli effetti sugli interlocutori e quindi la distinzione tra significato ed effetto, che Habermas ricavava dalla teoria degli atti linguistici di Austin non ha motivo di essere mantenuta. Da ciò scaturisce la necessità di ammettere all'interno della comunicazione politica la retorica, una retorica che include i seguenti aspetti della comunicazione: il tono emozionale del discorso; l'uso di figure retoriche come metafore, similitudini, giochi di parole; forme di comunicazione alternative a quella meramente linguistica, attenzione alle presupposizioni, alla storia ed alla specificità dell'uditorio cui ci si rivolge (Young 2000: 65). I vantaggi che questo tipo di retorica può portare alla comunicazione politica sarebbero invece i seguenti: aiutare a far entrare una determinata questione tra quelle su cui è necessario deliberare; adattare le asserzioni e le argomentazioni avanzate ad un uditorio particolare in una situazione particolare; facilitare il passaggio dalla ragione al giudizio (Young 2000: 66–70). La comunicazione che ne risulta sarà perciò più inclusiva: « in sum, a normative theory of discussion-based democracy should attend to the rhetorical aspects of communication both in order to criticize exclusion and to foster inclusion » (Young 2000: 70).

Dal canto suo, Simone Chambers (2009) affronta il problema da una prospettiva del tutto differente. Se è giusto, infatti, riabilitare la retorica non bisogna dimenticare la minaccia che essa comporta. Questa minaccia, tuttavia, non consisterebbe, come si ritiene abitualmente, nell'appellarsi alle emozioni a discapito della ragione, ma piuttosto nel fatto che la retorica

è monologica piuttosto che dialogica. Tuttavia, la tendenza dominante è stata quella di privilegiare teorie della “deliberazione democratica” che insistono sulla necessità di creare contesti deliberativi specifici e relativamente ristretti. In questo modo si è perso di vista il problema rappresentato dal modo in cui la società civile si rapporta allo stato. In estrema sintesi, come indica il titolo stesso del suo saggio, la conseguenza è stata un abbandono della democrazia di massa, alla luce della convinzione che la deliberazione, data la sua natura eminentemente dialogica, può avvenire solo entro contesti ristretti e qualificati. Dato che questi contesti, che pure in taluni casi hanno dato luogo a significative sperimentazioni empiriche, sono piuttosto limitati, il rischio è di dover abbandonare a se stessa la sfera pubblica così determinante nelle democrazie di massa. Per ovviare a questo pericolo, secondo la Chambers è necessario distinguere innanzitutto tra retorica deliberativa e retorica plebiscitaria. Quest’ultima è caratterizzata dal desiderio di guadagnare il consenso dell’uditorio attraverso il piacere piuttosto che attraverso la sollecitazione di una riflessione critica. Ai due estremi dello spettro della retorica plebiscitaria troviamo l’adulazione e la manipolazione dell’uditorio, ma in ogni caso in questo tipo di retorica non c’è una effettiva relazione tra parlante ed uditorio e non c’è da parte del primo un reale tentativo di persuadere il secondo spingendolo a riflettere. L’unica soluzione possibile è allora iniettare dosi massicce di retorica deliberativa nella sfera pubblica, quella in cui si formano le opinioni della massa e che è normalmente in balia della retorica plebiscitaria. Ciò può avvenire sotto quattro aspetti. Il primo e più problematico riguarda l’*ethos*

dell'oratore¹¹. Se è vero, infatti, che a tale aspetto bisogna riconoscere, secondo la Chambers, un ruolo maggiore di quello abitualmente riservatogli nelle teorie deliberative, è altrettanto vero che esso è difficilmente controllabile normativamente. Il secondo riguarda l'uditorio ed è ricollegabile ad una prospettiva semi-socratica. Si tratterebbe in sostanza di promuovere e favorire lo scambio di idee tra cittadini non tanto per prendere decisioni effettive, quanto per sviluppare una capacità critica che li renda meno facilmente vittime della retorica plebiscitaria. Molto più complicata è la questione che riguarda i mezzi di comunicazione di massa e le procedure normative in senso più generale. Qui, come la Chambers riconosce, è molto difficile immaginare qualcosa che vada al di là di *desiderata* non facili da mettere in pratica.

Veniamo, infine, al terzo ed ultimo tentativo di prendere in seria considerazione la retorica, quello avanzato da John Dryzek in un saggio del 2010. Anche per Dryzek è necessario distinguere tra la retorica che ha effetti negativi e quella che può invece determinare « positive systemic effects » (2010: 333). A questo scopo si può rivelare utile una differenziazione tra una “bonding rhetoric” indirizzata ad un uditorio che condivide lo stesso retroterra sociale e presumibilmente le stesse presupposizioni di fondo del locutore ed una “bridging rhetoric” che è invece indirizzata ad un uditorio con caratteristiche sociali e cognitive differenti rispetto al locutore. Mentre la prima mira a mobilitare le passioni spingendo i gruppi verso comportamenti estremi ed approfondendo le divisioni con

11. Si tratta, come è noto, di un aspetto centrale nella tradizione retorica da Aristotele in poi. Cfr., almeno, AMOSSY 2010; ZAGARELLA 2015.

chi non condivide la stessa prospettiva, la seconda cerca di fare breccia nelle opinioni di un uditorio che parte da presupposizioni diverse, allo scopo di riorientarne le convinzioni intorno ad una determinata questione. Un esempio di questo tipo di retorica è rappresentato dal discorso di Martin Luther King sui diritti civili, elaborato dovendo rivolgersi sia ad un uditorio di maschi bianchi che a quello dei suoi sostenitori afro-americi. Ovviamente, questo tipo di retorica è in linea di principio preferibile anche se si possono presentare casi in cui la “bonding rhetoric” produce effetti positivi ed addirittura casi in cui una cattiva retorica (*ugly rhetoric*) produce effetti sistemici positivi. Effetti che, bisogna rimarcare, sono spesso visibili soltanto in una prospettiva di lungo periodo. La conclusione è la seguente:

we can state some strong presumptions. In general, actors should abjure categorically ugly rhetoric. In general, bridging rhetoric is preferable to bonding rhetoric. Only when the large deliberative system is clearly served by violating these two presumptions should such violation be applauded. In the end, it is systemic considerations that merit priority. (Dryzek 2010: 335)

Anche da queste sintetiche ricostruzioni è possibile vedere quali siano i limiti di questi tentativi di rivalutare il ruolo della retorica. Da un lato, la retorica rimane subordinata e comunque separata dal pieno esercizio della razionalità argomentativa. Così la proposta della Young prevede un allargamento delle pratiche linguistiche da tenere in considerazione nell’ambito della comunicazione politica, ma di fatto riproduce implicitamente la distinzione tra retorica e ragione. Dall’altro, si propone una distinzione tra diversi tipi di retorica che

rimanda al tentativo, già perseguito da Platone nel *Fedro*, di addomesticare la minaccia rappresentata dalla retorica. Tanto le proposte della Chambers che quella di Dryzek finiscono, tuttavia, per riconoscere, più o meno esplicitamente, che il tentativo di dare una dimensione normativa all'esercizio della retorica è destinato a rimanere piuttosto velleitario.

A differenza di quanto ci si potrebbe aspettare, se ci si sposta nel campo dei teorici della democrazia agonistica, la situazione non appare molto differente. Se è vero, infatti, che in linea di principio all'interno di questo paradigma teorico si riconosce una generale retoricità della prassi linguistica (Norval 2007: 59), poi di fatto si pensa ad una retorica privata del suo nucleo razionale¹². Del resto la Mouffe, che nei suoi lavori non ha mai tematizzato esplicitamente questo aspetto, ritiene che la formazione del consenso sia nella sostanza il risultato di un processo irrazionale¹³.

To accept the view of the adversary is to undergo a radical change in political identity. It is more a sort of conversion than a process of rational persuasion (in the same way as Thomas Kuhn has ar-

12. Mi sembra, dunque, che vada quanto meno ridimensionata la portata delle seguenti affermazioni di Nicolas (2016: 193–194): « Mouffe, who is very critical of the political foundations of liberalism, and instead developed a theoretical framework that gives prominence to rhetorical concepts of *doxa*, the sense of the likely, *ethos*, and *phronesis* — the prudence of the Ancients [...] Mouffe has developed a very Greek and very rhetorical conception of democracy and freedom that rediscovers, obviously, the primordial category of the “adversary”, which is not to be confused with the “enemy” ».

13. Ritornero più diffusamente su questo punto e sulle sue implicazioni teoriche nel capitolo 3 e, da un punto di vista differente, nel capitolo 5.

gued that adherence to a new scientific paradigm is a conversion).
(Mouffe 2000: 102)

Più promettente sembrerebbe la posizione di Ernesto Laclau che con la Mouffe ha rielaborato la nozione gramsciana di egemonia. Lo studioso, infatti, a partire dalla natura differenziale del segno linguistico teorizzata da Saussure, propone della politica e delle identità soggettive che al suo interno vengono articolate una interpretazione in cui la retorica svolge un ruolo costitutivo.

Rhetoricity, as a dimension of signification, has no limits in its field of operation. It is co-terminous with the very structure of objectivity. This is, first of all, connected with the notion of “discourse” that we have used in our work, which is not exclusively or primarily linked to speech or writing, but to any signifying practice. This involves that it is equivalent to the social production of meaning, that is, to the very fabric of social life. There is no possibility of any strict separation between signification and action. Even the most purely constative of assertions has a performative dimension, and, conversely, there is no action which is not embedded in signification.
(Laclau 2008: 72)

E, tuttavia, anche in questo caso si tratta di una retorica reinterpretata secondo le sue componenti non specificamente razionali, vale a dire le figure o tropi:

Politics is articulation of heterogeneous elements, and such an articulation is essentially *tropological*, for it presupposes the duality between institution and subversion of differential positions which we found as defining a rhetorical intervention. (Laclau 2008: 73 corsivo mio)

e la sfera affettivo–emozionale:

[...] there cannot be any stark separation between signification and affect, given that the latter is only constituted through differentially cathecting the various components of a signifying chain. As in Wittgenstein's "language games", words and actions (to which we should add affects), are part of an interdependent network. (Laclau 2008: 72)

Ancora un ultimo esempio di quanto andiamo sostenendo può essere ricavato dal recente tentativo portato avanti da Aletta Norval, di sviluppare una teoria che corregga i limiti del modello deliberativo con le acquisizioni dei post-strutturalisti (ovvero i teorici della democrazia agonistica). In questa prospettiva, la studiosa sottolinea la necessità di ripensare la tradizionale dicotomia ragione / retorica.

For the argument to advance beyond the gestural inclusion of "other voices" the reason/rhetoric dichotomy needs to be reworked. What is needed here is the movement from an exclusionary inclusion of rhetoric to an acknowledgment of *rhetoricity* as a general condition of existence. Rhetoricity marks out a generalized rhetoric as a condition of our existence, unlike classical rhetoric, it is not bound to specific institutions and suggests a very different conception of subjectivity from that informing the classical tradition. (Norval 2007: 73)

Anche nel suo caso, tuttavia, questo significa semplicemente un allargamento di ciò che si deve intendere per argomentazione. Muovendo dalle riflessioni di Wittgenstein sulla pratica del "mostrare" inerente all'attività linguistica, viene così sviluppata un'articolata riflessione sul ruolo che l'analogia può svolgere all'interno dell'argomentazione sia per individuare le

proprietà di un oggetto specifico che per cambiare il nostro modo di vedere le cose (Norval 2007: 89). Ancora una volta, dunque, sembra che in opposizione al ragionamento deduttivo si possa ricorrere solo a forme comunicative che non sono, in senso stretto, argomentative.

2.6. Retorica ed argomentazione: l'ombra lunga del passato

Il rapporto tra retorica ed argomentazione può essere senza dubbio definito paradossale. Da un lato, infatti, si può affermare che la prima riflessione intorno alla pratica dell'argomentazione ed alle sue caratteristiche nasce proprio in ambito retorico, dall'altro, invece, bisogna constatare come, da Platone in poi, si siano succeduti molteplici tentativi di espellere la retorica stessa dall'esercizio della pratica argomentativa¹⁴. Poiché ciò si è rivelato impossibile, si è fatto allora ricorso (sempre a partire da Platone) ad una strategia differente, consistente nel tentativo di distinguere una retorica buona da una cattiva. Come cercherò di mostrare, tuttavia, anche tale strategia si è di fatto rivelata inadeguata. Almeno nell'ambito in cui argomentazione e sfera pubblica si intrecciano più strettamente e cioè quello della deliberazione, qualsiasi tentativo di individuare dei vincoli normativi *a priori* non solo non può essere considerato soddisfacente, ma rischia di essere addirittura fuorviante perché tende a far collassare l'uno sull'altro il

14. Salvo poi cercare in qualche modo di reintrodurla: «[...] for most current normative approaches, the integration of the rhetorical is a well-established desideratum» (BERMEJO-LUQUE 2010: 453).

livello della correttezza logico–argomentativa e quello della correttezza politica (Danblon, 2005: 97–113). Per chiarire questo aspetto, cercherò di mostrare prima brevemente come il rapporto tra retorica ed argomentazione si sia venuto delineando in una fase originaria attraverso la contrapposizione tra i sofisti (Gorgia) e Platone e poi il modo in cui questo stesso rapporto è affrontato nell’ambito della moderna Teoria dell’argomentazione.

La grande diffusione degli studi dedicati all’argomentazione — oggi si può legittimamente parlare di un intero ambito di studi che prende il nome di *Argumentation Theory* — ha inevitabilmente determinato una proliferazione di definizioni o, per meglio dire, di punti di vista più o meno esplicitati, a partire dai quali l’argomentazione stessa può essere analizzata¹⁵. Come sempre accade, non si tratta di una mera questione definitoria, perché, solo per fare qualche esempio, a seconda che si ammetta o meno tra le finalità specifiche dell’argomentazione la persuasione di un interlocutore (Blair 2012; Doury 2012; Micheli 2012), oppure si asserisca da un lato che non è possibile individuare un’unica funzione specifica dell’argomentazione (Goodwin 2007), mentre dall’altro si ritiene che tale funzione sia individuabile nella risoluzione di una differenza di opinioni (van Eemeren–Grootendorst 2004) o in termini ancora più generali in una forma di *rational doxastic coordination* (Patterson 2011), il quadro teorico all’interno

15. Cfr. MICHELI 2012: 116 « If we consider the spectacular development of argumentation studies over the last 30 years in fields as diverse as logic, philosophy, rhetoric or linguistics, it would be immediately apparent that the very definition of the notion of argumentation is far from being one based on consensus ».

del quale la pratica argomentativa verrà collocata risulterà significativamente differente.

Per i nostri scopi, tuttavia, non è necessario affrontare una questione del genere. Il punto di partenza può, invece, essere costituito da questa osservazione, di carattere assai più generale, formulata da Bermejo-Luque (2011: 1), che sembra condivisibile indipendentemente dallo specifico quadro teorico adottato:

Certainly, argumentation is closely connected to the specifics of human language, in particular, to its reflexivity. The practice of supporting claims with reasons presupposes the ability to take a reflective stance toward them: after all, it is because we may question whether our assertions are right or wrong that it makes sense to try to afford reasons to support them [...] Thus, even the simplest forms of argumentation turn out to be quite a sophisticated type of communication involving a language able to implement some *meta-linguistic practice*. (corsivo mio)

Il legame originario tra retorica ed argomentazione non risulta in questa prospettiva sorprendente, se solo si osserva, come già Roland Barthes aveva fatto negli anni '70 del secolo scorso, che la retorica costituisce il metalinguaggio più antico ed anche di più lunga durata che è possibile riscontrare all'interno della tradizione linguistica occidentale. Se è vero, infatti, che la riflessività del linguaggio appare come la naturale precondizione per l'emergere dell'argomentazione, la retorica fin dalle sue origini ha non solo potenziato questa caratteristica ma la ha resa oggetto di una riflessione ed un insegnamento espliciti¹⁶. Questo appare particolarmente evidente nei primi

16. Cfr. DONALD 1991: 348: « [f]rom the start, rhetoric emphasized the large scale,

manuali di retorica che incominciano a circolare nella seconda metà del V secolo a.C. e che hanno la peculiare caratteristica di essere dei discorsi modello, dei discorsi cioè che forniscono al tempo stesso esempi di argomentazioni (presumibilmente) efficaci e, in forma implicita, regole generative per poter adattare gli schemi argomentativi a differenti contesti. L'*Encomio di Elena* di Gorgia, da cui ha preso le mosse la nostra riflessione, è il più celebre, ed anche il più importante, dei discorsi modello che sono sopravvissuti. D'altra parte l'insistenza sulla dimensione metalinguistica non è di per sé sufficiente a giustificare l'emergere di una vera e propria riflessione teorica sulla pratica dell'argomentazione. Giustamente la stessa studiosa sottolinea che:

Yet the actual emergence of a philosophical interest in argumentation had to meet with two further circumstances: first, a political and social context in which public argumentative discourse had acquired a great importance; and, second, the evidence that such discourse was fragile and subject to perversion. In the fifth century B.C. Athens combined these conditions as no other place had before. (Bermejo-Luque, 2011: 4)

Mentre si potrà agevolmente riconoscere nei due fattori evidenziati un riferimento al contesto nel quale storicamente

on-line structuring of linguistic thought products. This fits the definition of a very high-level *metalinguistic skill* and was already a considerable step away from simple, linear narratives and unconstrained imaginative myth. The art of discovering the *metalinguistic structure* of ideas gradually become the focus of training. The logic of argumentation was also starting to emerge as a *trainable skill*. In effect, the early growth of rhetoric reflected the refinement and formalization of thought strategies and criteria for evaluating and crafting an *effective argument* » (corsivi miei).

si colloca la nascita della retorica, vorrei aggiungervene un terzo che mi pare non meno determinante per chiarire lo sfondo teorico entro il quale si determina il legame tra retorica ed argomentazione. Si tratta dell'emergere di quella che può essere definita una forma di pluralismo epistemologico¹⁷ e che segna, a mio avviso, la più significativa differenza tra la retorica associata alle figure dei sofisti e la precedente tradizione filosofica. Mentre, infatti, ad esempio, nel poema di Parmenide, a cui spesso viene attribuito il ruolo di "padre" della logica occidentale, troviamo significative tracce di procedimenti argomentativi unite all'invito rivolto agli ascoltatori di giudicare con la ragione (DK. B. 7 vv. 3-6, cfr. Leshner, 1984), resta pur vero che tale invito non si presenta sotto la forma di una scelta tra opzioni teoriche realmente alternative. Si tratta semplicemente di riconoscere la veridicità e l'inevitabilità di quanto affermato da Parmenide e che risulta del resto garantito dalla rivelazione divina a cui il filosofo fa riferimento nel proemio del suo poema. La situazione si presenta in maniera ben diversa nell'*Encomio di Elena* dove Gorgia, in riferimento

17. Nell'accezione abituale l'espressione è adoperata per indicare la necessità di ricorrere a differenti metodi conoscitivi a seconda dell'oggetto da conoscere. In questo contesto, invece, me ne servo per sottolineare il riconoscimento da parte di Gorgia che in determinate condizioni è inevitabile e quindi legittimo proporre interpretazioni divergenti di un fenomeno. Tale divergenza di interpretazioni può essere risolta, ma solo provvisoriamente, sulla base della maggiore o minore efficacia della spiegazione proposta. In questa prospettiva, quello che definisco come pluralismo epistemologico appare strettamente legato ad un processo di laicizzazione del pensiero in virtù del quale, liberati da ogni ipoteca ontologica o religiosa, il linguaggio ed il discorso « became "free instruments" that could be used for the purpose of any conceivable cause or goal, including morally dubious and utterly objectionable ones » (Bax 2009: 784).

alle indagini svolte dai filosofi presocratici intorno alla natura, afferma che:

[Q]uanto al fatto che la persuasione associata al discorso dà anche all'anima l'impronta che vuole, si considerino per prima cosa le teorie degli scienziati, che sostituendo un'opinione ad un'altra, eliminandone una e stabilendone un'altra fanno apparire agli occhi dell'opinione l'incredibile e l'invisibile. (par.13)

Nel capitolo 1, abbiamo già preso in considerazione il valore di questa affermazione all'interno di una complessiva interpretazione dell'*Encomio*. In ogni caso, qualunque sia l'interpretazione più generale che se ne voglia fornire, e cioè se si ritenga, come fanno alcuni studiosi, che quella di Gorgia sia una critica verso un uso del linguaggio da lui non condiviso, o se invece si ritenga, come spero di aver dimostrato, che questo passo contenga il nucleo della concezione personalmente sostenuta dal sofista, se ne possono ricavare alcune conclusioni di estremo interesse rispetto ad una epistemologia dell'argomentazione. In un contesto nel quale non sono disponibili forme di evidenza empirica, e che data la centralità attribuita dai greci alla vista viene identificato con l'ambito di ciò che è oscuro o invisibile, ogni forma di conoscenza non può sollevarsi al di sopra della *doxa*, vale a dire di una conoscenza probabile che può sempre essere confutata e sostituita da una più probabile; in questa comparazione tra differenti posizioni teoriche un ruolo fondamentale è giocato dalla loro plausibilità e persuasività; il conflitto tra queste differenti posizioni è concepito come una competizione (*agôn*) il cui giudizio finale spetta a coloro che devono essere convinti della validità di una determinata teoria. Pur se in forma sintetica e condensata, nel

loro insieme questi elementi forniscono un quadro abbastanza completo del ruolo attribuito all'argomentazione in una prospettiva retorica. Così, per esempio, nell'ambito di quello che la tradizione retorica definisce come il discorso giudiziario, ritroviamo la mancanza di evidenze empiriche in grado di confermare senza margini di dubbio la posizione dell'accusa o della difesa, la necessità di eleggere a criterio discriminante la plausibilità della tesi avanzata ed argomentativamente sostenuta, il riferimento alla giuria come l'interlocutore che, in questo specifico caso, deve valutare il peso delle argomentazioni avanzate dall'una e dall'altra delle parti in causa. Un ultimo elemento va sottolineato: all'interno di questo quadro teorico si assume di fatto l'impossibilità di tracciare un netto discrimine tra il rigore logico delle argomentazioni avanzate e la loro efficacia persuasiva.

Rispetto a questo quadro concettuale il *Gorgia* platonico apporta una prima significativa distinzione. Il tentativo di definire lo specifico della retorica condotto da Socrate e Gorgia nella prima parte del dialogo approda infatti ad una significativa conclusione, individuando nella persuasione lo strumento per determinare un particolare stato cognitivo, quello della credenza (*doxa*), nell'animo di chi ascolta. A prima vista, sembra che non ci sia alcuna contraddizione con quanto Gorgia afferma nell'*Encomio* e specificamente nel paragrafo 13 che abbiamo citato. E, tuttavia, Socrate introduce due elementi che modificano completamente il quadro di riferimento. Innanzitutto, viene introdotta (ed è il primo luogo del *corpus* platonico in cui questa distinzione è delineata in maniera esplicita) una distinzione tra credenza e conoscenza: mentre la prima può essere sia vera che falsa, la seconda è sempre vera

(454e1 e sgg) Da ciò deriva una parallela distinzione tra due differenti tipi di persuasione, una buona, collegata evidentemente alla conoscenza, ed un'altra cattiva, collegata, invece, alla credenza. Così, mentre nella prospettiva gorgiana il ricorso all'argomentazione è giustificato proprio dall'impossibilità di accedere ad una dimensione veritativa che vanificherebbe qualsiasi ulteriore sforzo per rendere il discorso credibile in quanto logicamente plausibile, nella prospettiva delineata dal Socrate platonico si apre un vero e proprio iato tra il tentativo di persuadere gli interlocutori ed il raggiungimento della verità:

[la retorica] non ha alcun bisogno di conoscere le cose così come stanno, ma ha solo bisogno di escogitare qualche trucco per renderle persuasive, in maniera tale da sembrare, agli occhi di coloro che non sanno, più sapiente di quelli che sanno. (459b7-c2)

Come si sa, tuttavia, il *Gorgia* non costituisce l'ultima parola di Platone relativamente alla retorica ed alle sue pratiche discorsive. Nel *Fedro*, infatti, la questione relativa allo statuto della retorica viene ripresa da una prospettiva teorica molto differente rispetto a quella delineata nel *Gorgia*. La critica ha così spesso parlato di una vera e propria riabilitazione della retorica all'interno di questo dialogo, anche se non esiste un consenso unanime su quale sia il ruolo che il filosofo ateniese in definitiva le attribuisce. Dal nostro punto di vista, interessa, tuttavia, sottolineare un solo, e però determinante, aspetto: il recupero della retorica, comunque vada inteso, è l'esito di due esigenze teoriche complementari: da un lato, infatti, Platone sembra essere giunto alla conclusione (forse anche sulla scorta del destino toccato al suo maestro Socrate) che il possesso

della verità quando non si traduce nella capacità di persuadere i propri interlocutori rimane sostanzialmente sterile, dall'altro, invece, rimane fermo nella convinzione che in ogni caso la persuasione deve essere subordinata all'accertamento della verità, affidato alla dialettica. Da ciò deriva il ruolo sostanzialmente ancillare attribuito alla retorica a cui viene demandato il compito di fare da tramite di conoscenze acquisite per altra via. Non è molto difficile vedere come proprio a partire da queste considerazioni, e dalla soluzione avanzata da Platone nel *Fedro*, si apra la lunga e tormentata storia dei rapporti tra retorica ed argomentazione. Essa ruota, intorno, ad alcune fondamentali questioni che emergono dal testo platonico: è possibile e come distinguere tra buona e cattiva retorica? È possibile riconciliare il criterio della normatività con quello dell'efficacia persuasiva nell'ambito dell'argomentazione?

2.7. La questione delle norme

Non è questo il luogo per ripercorrere l'intera storia che si è andata sviluppando a partire dagli interrogativi sollevati da Platone. Concentrerò invece la mia attenzione su alcuni tentativi recenti di dare una risposta a questi stessi interrogativi nell'ambito, solo apparentemente più specifico, della *Argumentation Theory*. L'accostamento non è, a mio avviso, peregrino, poiché se c'è una morale che si può ricavare dalla contrapposizione tra Platone ed i sofisti, e che appare ancora oggi assolutamente valida, è che interrogarsi sulla possibilità e sui modi di fondare le nostre asserzioni ha sempre in maniera

più o meno evidente una connotazione politica o comunque pubblica¹⁸.

Uno dei modelli che ha suscitato maggior interesse negli ultimi trent'anni è quello della pragma-dialettica che, formulato dalla scuola di Amsterdam, « aimed for a sound combination of linguistic insight from the study of language use often called “pragmatics” and logical insight from the critical dialogue known as philosophical “dialectics” » (van Eemeren–Houtlosser 2000: 293). In un'impressionante serie di pubblicazioni gli esponenti di questo indirizzo teorico hanno messo a punto un modello normativo dell'argomentazione intesa come una forma di comunicazione verbale caratterizzata dall'uso del linguaggio con lo scopo di risolvere una disputa. All'interno di tale modello vengono individuate quattro fasi, per ciascuna delle quali esistono delle regole “pragma-dialettiche” che hanno lo scopo di evitare la comparsa di ostacoli, le cosiddette fallacie, tali da impedire l'eliminazione della differenza di punti di vista che costituisce il vero scopo di questo tipo di interazione comunicativa. Nella prima formulazione del modello, non vi era, dunque, alcuno spazio per l'esercizio della retorica, che veniva identificata con il tentativo di far prevalere a qualunque costo la propria posizione: lo scambio comunicativo tra i partecipanti era interamente determinato dalla intenzione di risolvere in maniera soddisfacente la disputa che li vedeva protagonisti. Una posizione, questa, che riecheggiava abbastanza

18. Cfr. REHG, 2005: 99: « in the last fifty years an interesting symbiosis has emerged between argumentation studies and certain strands of democratic theory — a symbiosis that feeds on a shared interest in normative models of good argumentation ».

evidentemente la seguente affermazione socratica contenuta nel *Gorgia*:

Io sono uno di quelli che si fanno confutare con piacere, se non dice la verità, ma che con piacere confutano se qualcun altro non dice il vero, e anzi mi lascio confutare con un piacere non minore di quello che provo confutando. Infatti ritengo che essere confutato sia un bene maggiore, tanto maggiore quanto lo è essere liberati dal male piuttosto che liberarne altri. Perché io penso che per l'essere umano non ci sia un male paragonabile a un'opinione falsa su ciò su cui ora verte il discorso. (458a2–b1)

In altri termini, il rispetto delle regole da parte di ciascuno dei due partecipanti costituiva la garanzia che l'esito della disputa avrebbe visto il prevalere della posizione logicamente più forte, indipendentemente da chi fosse sostenuta. Pur tenendo conto del fatto che il modello proposto poteva essere considerato come una sorta di idealizzazione alla quale veniva attribuita una funzione critica ed euristica per valutare quanto accadeva nella prassi concreta dell'argomentazione, esso si prestava però ad un'obiezione scontata: anche l'interlocutore più disinteressato e più incline ad attenersi a determinati standard di ragionevolezza è pur sempre animato dall'intenzione di far prevalere il proprio punto di vista. A partire dalla fine degli anni '90 è stato così necessario ammettere all'interno del modello una dimensione retorica che andasse ad affiancare quella dialettica nello svolgimento del processo argomentativo. Il tentativo di bilanciare l'obiettivo dialettico con quello retorico può determinare, secondo gli autori, una forma di « strategic maneuvering in which the parties seek to meet their dialectical obligations without sacrificing their rhetorical aims » (van

Eemeren–Houtlosser ivi: 295). Al tempo stesso, tuttavia, i tentativi strategicamente indirizzati a far sì che la propria posizione venga accettata dall'interlocutore devono essere disciplinati dalla razionalità dialettica, che mantiene sempre una priorità sia procedurale che assiologica. In questa nuova versione della teoria alle regole pragma-dialettiche è affidato così un duplice compito: da un lato esse continuano a costituire lo sfondo normativo che deve necessariamente essere presupposto all'esercizio della pratica argomentativa, dall'altro agiscono come una sorta di filtro che permette di stabilire quali "mosse" retoriche sono accettabili (perché razionali) all'interno della pratica stessa.

Ancor prima della pragma-dialettica, a partire dagli anni '70 del secolo scorso la cosiddetta logica informale aveva cercato di elaborare un modello di argomentazione meno restrittivo di quello ispirato alla sola logica deduttiva. Così nel 1970 Hamblin pubblicava un volume significativamente intitolato *Fallacies* che si proponeva come una sorta di modernizzazione delle *Confutazioni sofistiche* di Aristotele. L'obiettivo manifesto era quello di rifondare lo studio dei paralogismi nella prospettiva di una logica informale più attenta alle peculiarità ed alle esigenze della ragion pratica. Nel recente commento di uno degli esponenti di tale indirizzo di ricerca « what Hamblin has done — perhaps without knowing it — is replace *the logical criterion of goodness with the rhetorical criterion of effectiveness* » (Johnson 1990: 285). Proprio un recente lavoro di Ralph Johnson (2000) permette di affrontare la questione del rapporto tra logica informale e retorica. La tesi centrale di Johnson è che per comprendere adeguatamente la pratica dell'argomentazione dobbiamo considerarla un esercizio di razionalità manifesta. D'altra parte, lo scopo fondamentale dell'argomentazione è

la persuasione razionale, poiché quando ci impegniamo in tale attività lo facciamo per persuadere qualcuno di qualcosa in maniera razionale. La persuasione razionale può essere allora definita come «*persuad[ing] the Other to accept the conclusions on the basis of the reasons and considerations cited, and those alone*» (ivi: 150). Per questo motivo, l'argomentazione appare costituita da due componenti: un nucleo, definito "illative core", che dà all'argomentazione la struttura di base costituita da premesse e conclusioni messe tra loro in relazione, ed uno strato dialettico, "dialectical tier", che consiste nell'obbligo di prendere in considerazione le obiezioni o le posizioni alternative alla propria. Solo in questo modo, infatti, l'argomentazione potrà essere definita come una forma di razionalità manifesta «*that not only is rational, but is also one that appears to be rational*» (ivi: 151). Proprio l'insistenza sulla dimensione dialettica permette, secondo Johnson, di distinguere l'argomentazione dalla retorica. Ecco il passaggio cruciale che merita di essere citato per esteso:

What separates rhetoric from argumentation is that the latter is bound by the requirement of manifest rationality. The arguer cannot ignore objections to his argument, even if it is not known how to forestall them, because it would not appear to be rational and so it would violate the requirement of manifest rationality. The rhetor is under no such constraint: If ignoring the objection will lead to a more effective communication, and if doing so is rational, then the objection can be ignored [...]. It is in this matter of dealing with criticisms, then, that the arguer and the rhetor part company. (ivi: 163–164)

Non è mio interesse discutere qui in dettaglio, come meriterebbero, le posizioni a cui ho fatto riferimento. Appare

tuttavia evidente che in entrambi i casi il riconoscimento della razionalità della retorica appare quanto meno subordinato ad una sorta di controllo esercitato per altra via. Ancora più interessante è notare come in maniera più o meno consapevole entrambe le posizioni ripropongano una prospettiva platonica: il ruolo delle regole pragma-dialettiche richiama, infatti, la subordinazione della retorica alla dialettica nel *Fedro*, mentre la distinzione tra retorica ed argomentazione delineata sulla base della loro capacità di rispondere alle critiche riecheggia la distinzione tra il dialogo ed il monologo, che in Platone (in particolare nel *Gorgia* e nel *Protagora*) contrappone Socrate ai sofisti. Si può, dunque, convenire con Emmanuelle Danblon, quando afferma che:

In any case the authors start from an ideal philosophical model of argumentation, that is, implicitly or explicitly, inspired by Plato's view of rhetoric. As a consequence, rhetoric is always an afterthought in such theories, represented as some kind of indirect, and consequently less rational, way to debate in the public sphere. (Danblon, 2013: 494)

2.8. Tra ragionevolezza ed efficacia: una prospettiva retorica

Seppure in maniera diversa, anche prospettive teoriche esplicitamente centrate sulla retorica hanno affrontato il problema legato alla dimensione normativa dell'argomentazione, con l'obiettivo di individuare una alternativa percorribile tra « l'efficacité sauvage des sophistes et l'éthique mortifère de Platon » (Danblon 2005: 89). A tal fine, grande attenzione ha ricevuto il concetto di uditorio universale introdotto da Perel-

man a partire dal *Trattato dell'argomentazione* del 1958 (scritto con Olbrechts-Tyteca). Dato che l'argomentazione, a differenza della dimostrazione, mira « all'adesione delle menti e presuppone perciò l'esistenza di un contatto intellettuale » (Perelman–Olbrechts–Tyteca 1989: 16), la nozione di uditorio acquisisce un'importanza fondamentale. Secondo Perelman è possibile distinguere tre tipi diversi di uditorio: il primo costituito dall'intera umanità o almeno da tutti gli uomini adulti e normali prende il nome di uditorio universale; al suo fianco si collocano l'uditorio costituito da un unico interlocutore e quello in cui esso coincide con lo stesso soggetto che delibera e valuta le ragioni dei propri atti (ivi: 32–33). Poiché questi ultimi due casi non sono che incarnazioni sempre precarie e contingenti dell'uditorio universale, è evidente che questo a sua volta si presenta come il tentativo di trascendere i contesti limitati e concreti nei quali l'efficacia di un discorso è misurata esclusivamente dalla capacità di persuadere gli interlocutori cui si rivolge. Per questo motivo, la nozione di uditorio universale sembra poter svolgere una funzione normativa, pur all'interno di una prospettiva che rimane saldamente centrata sul riconoscimento del fatto che l'adesione delle menti, ovvero la persuasione dell'interlocutore, rimane l'obiettivo fondamentale di chi argomenta. La nozione introdotta da Perelman presenta, tuttavia, numerosi elementi di ambiguità e si presta a diverse obiezioni. Intanto, è significativo che di essa siano state fornite interpretazioni diametralmente opposte. Così, mentre per alcuni l'uditorio universale non sarebbe che « l'avatar kantiano dell'“uditorio degli dei” estratto dal *Fedro* » (Cassin 2002: 191), altri, invece, hanno avuto buon gioco nel sottolineare la deriva in senso relativistico di una tale

nozione, visto che, per esempio, lo stesso Perelman afferma esplicitamente che:

L'uditorio universale è immaginato da ciascuno a partire da quanto egli sa dei suoi simili, in modo da trascendere le opposizioni delle quali ha coscienza. Così ogni cultura, ogni individuo ha il suo proprio concetto dell'uditorio universale e lo studio di queste varianti sarebbe molto istruttivo in quanto ci farebbe conoscere ciò che gli uomini hanno considerato nel corso della storia come *reale, vero e oggettivamente valido*. (Perelman–Olbrechts–Tyteca, 1989: 35)

Né mi sembra che recenti tentativi di rendere giustizia alla complessità di tale nozione risultino più convincenti. Così, per Emmanuelle Danblon (2005: 88–95), il fraintendimento della nozione deriverebbe dal fatto che Perelman non ha adeguatamente separato la componente psicologica e quella giuridica da cui essa sarebbe costituita. Da un lato, infatti, l'uditorio universale in quanto principio regolatore, servirebbe a fornire una garanzia ad un sentimento di giustizia che si vorrebbe universale e che si colloca ai confini del diritto. L'incarnazione di questa esigenza è la figura dell'Antigone sofoclea che si appella ad una giustizia che oltrepassa il quadro delimitato dalle leggi della città. Dall'altro, ed in maniera opposta, una seconda possibile incarnazione dell'uditorio universale, sarebbe quella del giudice, l'esperto che conosce le leggi e fonda il suo diritto di critica su tale conoscenza. Nella tensione dialettica tra queste due opzioni, nessuna delle quali veramente soddisfacente, nascerebbe « le processus de régulation indispensable à une critique qui ne trouve pas de modèle acceptable dans lequel s'incarner » (ivi: 92).

Dal canto suo, Christopher Tindale (1999) ha cercato di recuperare la nozione di uditorio universale insistendo sul fatto che esso non costituisce per Perelman un uditorio ideale, come talvolta si è ritenuto, ma piuttosto « it is developed *out of particular audiences and so is essentially connected to it* » (ivi: 117). In questo modo sarebbe possibile tenere insieme efficacia e ragionevolezza, poiché « in constructing the universal audience for an argument, we do not give up effectiveness. On the other hand, the universal audience, as a representation of reasonableness in context, cannot value effectiveness over reasonableness » (ivi: 117). La conseguenza più importante che ne deriva è l'eliminazione della possibilità di manipolazione dell'uditorio: laddove tale possibilità emerge, la prospettiva dell'uditorio universale consente infatti di rigettarla e di non servirsene. Appare, tuttavia, evidente come in questo modo, in maniera più o meno esplicita e nonostante tutte le assicurazioni che la nozione di uditorio universale è sempre relativa ad uno specifico contesto argomentativo, la questione si sposti sul piano delle intenzioni. Come già sottolineato da Aristotele, ciò che distingue il filosofo dal sofista è solo la *proairesis*.

2.9. Argomentazione e deliberazione: verso una ragione agonistica

In un articolo di recente pubblicazione, Christian Koch (2009) ha proposto di isolare una forma di argomentazione specificamente retorica, definibile in base al tema dell'argomentazione, vale a dire alla questione intorno a cui verte la disputa tra gli interlocutori. Secondo lo studioso, una definizione del genere,

a differenza di quelle che si basano sulla individuazione degli scopi perseguiti o dei mezzi impiegati, sarebbe in grado di cogliere più adeguatamente le caratteristiche di una forma di argomentazione specificamente retorica. Sebbene la proposta si presti ad alcune obiezioni (Bermejo–Luque, 2010), essa permette di mostrare che, almeno in un ambito, quello in cui l'argomentazione è strettamente connessa alla deliberazione, ogni tentativo di individuare *a priori* dei vincoli normativi è inevitabilmente destinato a naufragare. Una prospettiva definitoria centrata sul tema piuttosto che sugli scopi o i mezzi, ha il merito, secondo lo studioso danese, di mettere a fuoco una caratteristica specifica dell'argomentazione nei contesti deliberativi. In tali casi, infatti, essa non verte su delle proposizioni, o almeno non solo su di esse, ma anche e soprattutto sulla proposta di fare o non fare qualcosa e sulla decisione da prendere in merito a tale proposta. Per questo motivo, non può essere messa sullo stesso piano degli atti illocutivi assertivi per i quali entrano in gioco le categorie del vero e del falso. Poiché la deliberazione è relativa ad una scelta da fare e ad un'azione da compiere tali categorie sono in questo caso inadeguate. Si tratta di un aspetto ben presente all'antica tradizione retorica, che trova la sua paradigmatica espressione in Aristotele. Lo Stagirita, infatti, non solo afferma che la deliberazione è sempre relativa ad azioni che è in nostro potere decidere ed eventualmente intraprendere, ma anche che essa è strettamente correlata ad una scelta. E d'altra parte, poiché la scelta non è mai completamente identificabile con un'opinione, non può essere vera o falsa (*Etica Eudemia*, 1226a). Siamo, evidentemente, nell'ambito del ragionamento pratico per il quale la nozione di "formalmente valido" appare inadeguata. Da ciò

derivano alcune importanti conseguenze, illustrate da Koch ricorrendo alle nozioni di pluralismo, multidimensionalità e soggettività che sarebbero i tratti caratteristici delle argomentazioni specificamente retoriche nell'ambito della razionalità pratica. Poiché ciascuna di queste nozioni richiederebbe una disamina troppo estesa, mi servirò di un esempio ideato da Amartya Sen (2009: 12–15) e ripreso da un'altra prospettiva da Franco Lo Piparo (2014: 89–91; 2016) per mostrare quello che a me pare il punto essenziale.

Tre bambini (per comodità A, B, C) si contendono la proprietà di un flauto ed hanno deciso di risolvere la disputa ricorrendo alla parola, invece che alla forza. A sostiene che il flauto gli spetta perché è l'unico a saperlo suonare, e gli altri due ammettono che ciò è vero. B rivendica, invece, la proprietà dell'oggetto, perché è molto povero e non ha altri giocattoli. I suoi interlocutori riconoscono che ciò è vero. C, infine, afferma che il flauto spetta a lui, perché lo ha costruito. Anche questa affermazione è confermata dagli altri due bambini. Qual è la morale che si può trarre da questo esempio? Innanzitutto, nonostante l'apparente artificiosità dell'esempio, è bene sottolineare, come fa Lo Piparo, che

si tratta di una situazione che è facile riscontrare nella quotidianità del co-vivere umano. Un suo esame ci aiuta a capire la specificità politico-cognitiva dei giochi linguistici che solo gli umani possono e sanno giocare. (2014: 90–91)

Si tratta cioè di una di quelle pratiche che costituiscono in senso ampio la sfera della politica ed all'interno delle quali deliberiamo perché è in nostro potere decidere cosa fare. Ora, a partire dalla situazione data, è facile immaginare:

- 1) che ciascuno dei contendenti potrebbe costruire un'argomentazione coerente e persino formalmente valida a partire da premesse riconosciute come vere;
- 2) nel farlo cercherebbe comunque di persuadere gli interlocutori della superiorità del suo punto di vista (adotterebbe cioè un atteggiamento strategico volto a "vincere" la disputa);
- 3) gli eventuali giudici chiamati a *decidere* a chi spetta il flauto potrebbero e dovrebbero certamente scegliere uno dei contendenti, ma non potrebbero in alcun modo affermare che la loro decisione si basa un criterio obiettivo.

Essa dipenderebbe invece da quel complesso gioco linguistico a cui diamo il nome di persuasione ed all'interno del quale le posizioni sostenute da ciascuno dei contendenti interagiscono inevitabilmente con l'insieme di opinioni, presupposizioni e convinzioni che i giudici già posseggono.

L'esempio a cui abbiamo fatto riferimento è indubbiamente semplice e, tuttavia, esso riproduce quelle che sembrano essere le caratteristiche specifiche dell'argomentare in ambito deliberativo, quell'argomentare cioè che ci coinvolge in quanto membri di una comunità. E se ciò è vero, la morale che se ne può trarre è, a mio avviso, la seguente. In questo ambito fare a meno della retorica o pensare di poter distinguere tra buona e cattiva retorica (il vecchio sogno platonico) è oltre che sostanzialmente inutile anche pericoloso. In entrambi i casi ci si basa, infatti, sull'ipotesi che l'individuazione di un adeguato livello normativo per l'argomentazione garantisca la correttezza delle decisioni prese e di conseguenza produca

un inevitabile consenso su di esse. Contro questa immagine fuorviante, la prospettiva retorica permette di mostrare non solo che la pratica argomentativa è sempre situata e perciò conflittuale, ma che nel suo esercizio non ha senso distinguere tra ricerca della verità e ricerca della vittoria. Per questo motivo la ricerca retorica della vittoria (e del potere) perseguita tramite l'argomentazione non costituisce la principale minaccia per la democrazia, ma ciò che al contrario ne costituisce il fondamento stesso. Ciascuno di noi, nella sua funzione di cittadino, invece di immaginare una democrazia più autentica, basata sulla ricerca illusoria di una decisione collettiva liberata dal nefasto influsso della retorica, è chiamato ad entrare nell'agone argomentativo tentando di far vincere le proprie ragioni (Welsh, 2013).

Retorica, passioni, azione

3.1. Le passioni della politica

Come è ampiamente noto la relazione tra passioni e politica è altamente problematica, poiché il ruolo delle passioni nella sfera pubblica è generalmente considerato in una luce negativa. Le emozioni¹ sono, infatti, considerate l'espressione di pregiudizi ed interessi particolari e si tende a ritenere che esse dovrebbero essere neutralizzate per esercitare nella maniera più appropriata l'attività deliberativa e decisionale che caratterizza la vita politica. In quest'ambito solo l'adozione di una prospettiva imparziale è in grado di garantire la correttezza e la validità delle decisioni prese. D'altra parte, se è vero che nella storia del pensiero politico occidentale ha prevalso l'idea che non esista un modo adeguato per combinare ragione e passione², le più recenti scoperte delle scienze cognitive e delle

1. Nel prosieguo non distinguerò tra i termini "emozione" e "passione" come secondo alcuni sarebbe possibile ed anche necessario, poiché tale distinzione non è comunque rilevante ai fini della mia argomentazione.

2. KRAUSE 2008: I: «How do we distinguish, as citizens, between laws that are worthy of our allegiance and those we should reject or resist? [...] what is the right combination of thinking and feeling, of reason and passion, of cognition and affect,

neuroscienze sembrano mettere seriamente in discussione la possibilità di servirsi della razionalità pratica in assenza di passioni ed emozioni. Questi dati pongono una sfida importante alle tradizionali teorie, dato che:

if we are ignoring one essential aspect of our political experience, that is, the fact that we are essentially (though not exclusively) both creatures who feel, and creatures who tend to share feelings, and if we neglect to represent any aspect of this essential fact into our theories of what we ought do and how we ought to do it, then our conclusions will not provide appropriate guidance. (Kingston 2011: 8)

Si tratta, come è facile immaginare, di un tema di vasta portata che non pretendiamo certamente di analizzare in maniera approfondita³. Per i nostri scopi sarà sufficiente mostrare come i modelli a cui abbiamo già fatto riferimento, democrazia deliberativa e democrazia agonistica, forniscano ad una tale questione risposte opposte e però ugualmente insoddisfacenti. Così come insoddisfacenti, si rivelano i tentativi di applicare alla sfera della politica i più recenti risultati delle

within such deliberation? The common response to this question is to insist that there is *no* right combination of reason and passion, at least when it comes to deliberation about important political questions and matters of basic justice. The only way to achieve good deliberation, in other words, is to excise passions from the deliberative process entirely. The worry is that these affective modes of consciousness will cloud our reason and therefore impede the impartiality that is needed for sound “moral judgment”, equitable adjudication, and afir political deliberation. This is the dominant view (although certainly not the only one) in the history of political thought in the West. It is also the dominant view in political theory today ».

3. Cfr. HOGGETT–THOMPSON 2012; DEMERTZIS 2013; GINSBORG–LABATE 2016 e la bibliografia ivi citata. Una sintetica descrizione dei principali approcci moderni al tema delle passioni in SOKOLON 2006: 33–48.

neuroscienze. Anche in questo caso, come già per l'argomentazione, il modello retorico sembra ancora offrire la strada più promettente per elaborare una cornice teorica adeguata per rendere ragione del rapporto tra ragione e passione nella sfera pubblica.

3.2. Deliberare senza passioni?

Le difficoltà incontrate dalla democrazia deliberativa nel tenere adeguatamente conto del ruolo svolto dalle passioni nell'ambito della deliberazione non può certo risultare sorprendente alla luce della sua impronta fortemente razionalistica. Del resto, nel modello delineato da Habermas, l'agire comunicativo non solo appare nettamente distinto da quello strategico-strumentale, ma in più presuppone che al suo interno il linguaggio funzioni in maniera sostanzialmente trasparente senza subire l'influenza di alcun elemento distorsivo. Solo così si potrà, infatti, giungere a far prevalere «la forza non forzata del miglior argomento». Come afferma James Martin: «Central to deliberative democracy is the claim that dialogue should be transparent and free of the distorting influence of interests and deception» (Martin 2013: 110). Ora, poiché le passioni, secondo una lunga tradizione, sono considerate una forma di manipolazione che minaccia l'esercizio della ragione e spinge gli interlocutori ad accettare degli argomenti sulla base delle loro personali emozioni che non sono soggette a loro volta ad una verifica razionale, è evidente che non c'è altra alternativa alla loro neutralizzazione. La questione non è, tuttavia, così semplice, poiché quando ci si sposta nell'ambito

del discorso pratico, come Habermas è ben consapevole, non è possibile rinunciare completamente al ruolo degli interessi particolari e delle passioni che li determinano. Una società non può riprodurre la sua tradizione culturale né permettere l'integrazione sociale tra i suoi membri ricorrendo solo a premi e punizioni. Data la natura cognitiva di questi processi, essi dipendono dalle pratiche discorsive dell'argomentazione razionale che può motivare le credenze e le azioni. Del resto, come abbiamo già visto, è proprio il conflitto tra interessi particolari a creare una frattura all'interno del mondo della vita (*Lebenswelt*) abitualmente condiviso ed a rendere necessario il ricorso ad una messa in discussione delle pretese di validità. Al centro della sfera pratica, c'è, dunque, una tensione tra fatticità e validità (Habermas 2013). Questa tensione prende due forme. Da un lato, si tratta della tensione determinata dal fatto che tutte le pratiche discorsive avvengono sullo sfondo di convenzioni linguistiche e culturali date per scontate, mentre al tempo stesso le presupposizioni pragmatiche dell'argomentazione implicano che le pretese di validità avanzate trascendano i contesti particolari ed abbiano valore universale. Dall'altro, questa tensione riguarda più specificamente la motivazione che spinge ad agire. Nonostante le pretese di validità trascendano i contesti particolari, perché l'azione comunicativa possa svolgere la sua funzione di integrazione sociale è necessario che il discorso tragga la sua forza motivazionale da ciò che è accettato effettivamente nel mondo della vita (Abizadeh 2007: 457). In quelle che Habermas definisce società post-convenzionali, e che sono caratteristiche della modernità, è avvenuta, infatti, una separazione tra le due sfere della fatticità e della validità che in epoca premoderna risulta-

vano fuse insieme. In questa situazione, l'integrazione sociale può essere assicurata solo attraverso la legge, all'interno della quale fatticità e validità sono collegate ma non fuse: qui, infatti, la legalità cioè l'accettazione *de facto* delle leggi riposa sulla loro legittimità, ovvero sul fatto che esse traggono origine, almeno in termini ideali, da un processo legislativo basato su un discorso razionale (argomentazione).

Ci chiediamo su cosa poggi la legittimità di regole che possono essere, in qualunque momento, cambiate dal legislatore politico. Questa domanda diventa cruciale nelle contemporanee società pluralistiche. In esse si sono dissolte le "visioni del mondo" comprensive e le etiche collettivamente vincolanti, mentre, nello stesso tempo, la morale post-tradizionale, fondata unicamente sulla coscienza di ciascuno, non offre più base sufficiente al diritto naturale, prima fondato in senso religioso o metafisico. L'unica fonte post-metafisica di legittimità è costituita evidentemente dalla procedura democratica con cui viene generato il diritto. *Ma cos'è che dà forza legittimante a questa procedura?* La teoria del discorso dà a questa domanda una risposta semplice e, a prima vista, inverosimile. Il processo democratico rende possibile vagliare temi e contributi, informazioni e ragioni nel loro libero "scorrere"; esso assicura così alla formazione politica della volontà un carattere discorsivo e fonda la fallibilistica presunzione che risultati prodotti in conformità alle procedure siano più o meno ragionevoli. (Habermas 2013: 502 corsivo mio)

Non è, dunque, improprio affermare che, riformulato nei termini specifici della prospettiva habermasiana, ritroviamo uno dei dilemmi fondamentali della moderna filosofia politica: come conciliare l'integrazione sociale ed il governo politico con la libertà dell'individuo. Uno dei modi a cui si è tradizionalmente fatto ricorso per risolvere questo dilemma è costituito dalla dicotomia tra coercizione (o forza) e persuasione. Una di-

cotomia che risale ovviamente al pensiero greco nel quale già presenta una esplicita connotazione politica. Mentre il potere tirannico ricorre all'uso della forza, il governo democratico trova il suo fondamento nella persuasione. D'altra parte, il funzionamento di questa dicotomia è strettamente legato all'idea che il discorso sia privo di una sua forza costrittiva. Solo in questo modo, infatti, esso può costituire la base per una sorta di autogoverno in cui coesistano libertà e potere. È proprio questo, per esempio, l'assunto al centro della tradizione di pensiero repubblicana, poiché

By equating republican liberty with the persuasive eloquence of orators, the republican tradition hoped to use the category of persuasion to "solve" the freedom/rule dilemma by enabling a form of *self*-rule, in which citizens persuade each other to follow the laws they have persuaded themselves to adopt. (Abizadeh 2007: 447)

All'interno della tradizione retorica (o almeno in alcuna delle sue parti) è, tuttavia, ben chiaro che la persuasione può sostituire la forza per realizzare l'integrazione e consentire l'esercizio del potere solo nella misura in cui riproduce discorsivamente le caratteristiche della stessa coercizione. La descrizione del *logos* come un tiranno (*dynastēs*) che si ritrova nell'*Encomio* gorgiano rimane così ancora oggi l'affermazione più esplicita di questa consapevolezza. D'altra parte, questa consapevolezza viene avvertita, da Platone in poi, come una pericolosa minaccia per il godimento della libertà individuale da un lato, per l'esercizio di un potere giusto dall'altro. Non è, perciò esagerato affermare che il rifiuto manifestato da gran parte della tradizione moderna nei confronti della retorica trova proprio in questo timore il suo fondamento (Abizadeh

2007; Garsten 2006). Per far fronte a questa minaccia, si è allora fatto ricorso ad una seconda dicotomia quella tra ragione e coercizione, nel tentativo di fornire all'esercizio del potere un fondamento universale che, sottratto al condizionamento del potere stesso e della particolarità degli interessi individuali, potesse fungere da garante della libertà di ciascuno. Questa mossa, tuttavia, ripropone il problema della motivazione ed « invites the retort, by partisans of rhetoric, that however much reason might secure freedom, it is impotent, and hence cannot be the basis for political rule » (Abizadeh 2007: 448). È su questo sfondo che può essere meglio compreso e valutato il tentativo compiuto da Habermas. Di fronte al tradizionale timore nei confronti della retorica, del ruolo svolto dalle passioni e soprattutto di una possibile costrizione esercitata dal discorso (nella comunicazione strategico-strumentale), il filosofo tedesco tenta da un lato di salvare la distinzione tra persuasione e coercizione ipotizzando una forma idealizzata di persuasione che coincide con la razionalità comunicativa da cui sono eliminate tutte le relazioni di potere e le prospettive particolari. Dall'altro, invece, questa distinzione è reinterpretata collegando strettamente la ragione (intersoggettiva) e la persuasione: « More precisely, Habermas takes the discursive dimension of persuasion, removes its rhetorical and emotional components and fuses it with reason » (Abizadeh 2007: 454). Ciò che è richiesto è una spinta razionale a formare credenze, che è chiamata convinzione in contrasto con l'atto della persuasione che è maggiormente connotato da un punto di vista emotivo. Non sorprende, allora, ritrovare al termine di questo percorso esattamente la stessa distinzione tra due tipi di credenza che trova le sue origini più remote nel *Gorgia*

platonico ed una esplicita e paradigmatica manifestazione in un celebre passo della *Critica della ragion pura* kantiana:

La credenza è un fatto nel nostro intelletto, il quale può riposare su fondamenti oggettivi, ma richiede anche cagioni soggettive nell'anima di chi giudica. Quando essa è valida per ognuno che soltanto possenga la ragione, allora il fondamento di essa è oggettivamente sufficiente, e allora la credenza si dice convinzione (*Überzeugung*). Se essa ha il suo fondamento nella natura particolare del soggetto, è detta persuasione (*Überredung*). (I. Kant, *Critica della Ragion Pura*, II, II, cap. 2 sez. 3)

Come ha mostrato Francesca Piazza (2004: 33–36), si tratta di una delle formulazioni più nette di una concezione autarchica della verità, basata cioè sulla convinzione che una conoscenza purché sia vera non ha bisogno che di se stessa e di una mente razionale per poter essere riconosciuta. Se questo è vero, però, la possibilità da parte di una ragione pura di motivare la persuasione e l'azione continua a rimanere problematica e non può in alcun modo riscattare la teoria di Habermas dall'accusa di impotenza motivazionale.

Anche in questo caso, come abbiamo già fatto per l'argomentazione, prenderemo brevemente in considerazione, per completare il nostro ragionamento, quello che accade relativamente alla complessa relazione tra ragione e passioni in un modello più specificamente connotato nel senso della democrazia deliberativa. Come si può, facilmente, immaginare, anche in questo modello si ritrovano le ambiguità della posizione habermasiana. Nel caso di Cohen esse emergono molto chiaramente nel trattamento riservato alle "ragioni" che dovrebbero essere a fondamento di una deliberazione

razionale (Krause 2008: 147–151). Da un lato, infatti, queste ragioni sono definite “considerazioni” e sembrano riferirsi in generale alle cause ed ai motivi delle azioni, ricomprendendo ovviamente tutti gli interessi, le preferenze oltre che le emozioni che possono indurre ad agire. Dall’altro, tuttavia, Cohen sostiene che ragioni del genere non dovrebbero avere alcun ruolo nella deliberazione pubblica. La democrazia deliberativa presuppone, infatti, un’idea normativa della ragione, poiché « practical reasoning is a matter of reflecting on what one is to do, not what one is motivated to do » (Cohen 1998: 201). L’unico modo per salvaguardare la legittimità delle deliberazioni consiste, infatti, nel presupporre una netta separazione tra le norme (razionali) ed i motivi ed al tempo stesso nel ritenere che le nostre motivazioni siano « sensitive to reason » ovvero che « merely believing that I have [...] a reason may suffice to refashion preferences » (Cohen 1998: 200) Che ciò accada sembra, tuttavia, una mera petizione di principio, come mostra chiaramente l’esempio scelto da Cohen per illustrare la sua convinzione: una individuo che non vede il motivo e non ha voglia di aiutare gli altri, crede di avere invece motivo di non danneggiarli. Se la riflessione lo spingesse a “vedere” che evitare di danneggiare gli altri implica anche avere motivo di aiutarli, allora acquisirebbe questa ragione indipendentemente o anzi in contrasto con i suoi originari desideri. Sulla scorta dell’esempio, Cohen ritiene di poter così affermare sia che la facoltà razionale genera ragioni per agire indipendenti dalle nostre passioni, sia che le ragioni, concepite in questo modo, possono motivare all’azione. È, tuttavia, estremamente dubbio che le due cose possano essere tenute insieme. Se anche, infatti, si volesse concedere

che la riflessione (razionale) sia ciò che ci spinge a riconoscere che la giustificazione di un comportamento (non danneggiare gli altri) implica anche la giustificazione dell'altro (aiutarli), questo può avvenire solo sullo sfondo di quelle motivazioni che fanno sì che sia di reale interesse *per noi* non danneggiare gli altri⁴. Così la motivazione riconducibile alle passioni che sembrava poter essere neutralizzata, si ripresenta per altra via, come lo stesso Cohen sembra costretto ad ammettere quando afferma che il ragionamento pratico « may proceed along deliberative paths with only the most attenuated connections to the agent's current aims » (Cohen 1998: 199). Per quanto attenuata sia questa connessione, essa deve, infatti, esistere, a riprova che la tensione tra una ragione universale e normativa che risulta troppo astratta per motivare all'azione e gli interessi particolari che trovano espressione nei sentimenti e nei desideri non può mai essere definitivamente risolta.

3.3. Passioni senza ragione?

Nella sua riflessione Chantal Mouffe ha ripetutamente enfatizzato l'importanza per il pensiero politico di recuperare le passioni ed ha aspramente criticato quei pensatori di matrice razionalista il cui resoconto della politica, se pure prende in considerazione le passioni, le concepisce come qualcosa che

4. KRAUSE (2008: 150): « What persuades the agent in this instance is reflection on why she has reason not to harm others; this reflection leads her to see that the justification for that position also justifies helping others. But the "why" here is established in part by the horizon of concern that makes certain things, such as not harming others, *matter* to the agent »

deve essere tenuto sotto controllo o soppresso. Per tali pensatori le passioni sono una fonte continua di instabilità, collocata agli antipodi della ragione. Al contrario, la Mouffe ci invita a vedere le passioni come indissolubilmente legate alla politica: esse permettono identificazioni politiche collettive e sono perciò una fonte importante di motivazione. La sua critica al paradigma razionalista percorre due strade differenti. Da un lato, viene sottolineato come un tale paradigma presupponga una concezione dell'io che è non solo problematica ma anche pericolosa. L'io è, infatti, concepito come fornito di un'identità chiara e definita, completamente permeabile alla ragione, che lo rende trasparente a se stesso. La sua principale virtù può essere allora ravvisata nella sincerità poich :

the individual's authenticity is the measure of validity, and the sincere speaker is one with an authentic, unitary self. She disdains ritual language, role-playing, fancy constructions, in favor of straight talk. This person is dispassionate — the assertive self is in control. The irrational emotions do not obscure clear thinking. This tendency helps reinforce a false understanding of our relationship with language as something standing apart from reality, a tool to be used only in a descriptive (as opposed to productive) manner. (Markovits 2008: 33–34)

Ispirandosi alla teoria lacaniana (Mouffe 2000; Stavrakakis 2007), la Mouffe sostiene invece che la natura del soggetto   costitutivamente scissa. In contrapposizione ai teorici della democrazia liberale e deliberativa, colpevoli di assumere la perfetta trasparenza di un io atomistico e razionale, per Mouffe il s  non ha un'essenza e non   riducibile ad un io consapevole e razionale. Il soggetto costruisce, infatti, la sua identit 

attraverso una serie di identificazioni imperfette nell'ordine simbolico e nessuna identificazione « can capture the totality and singularity of the real body, the close-circuit of drives » (Stavrakakis 1999: 26). A differenza di quanto presupposto nel modello razionalista, nella prospettiva lacaniana ciò che caratterizza il soggetto è una “mancanza” originaria:

According to Lacan, then, the subject is not some sort of individual psychological substratum that can be reduced to its own representation. Once this is granted the way is open to develop an alternative definition of subjectivity. If there is an essence in the Lacanian subject it is precisely “the lack of essence”. The object of Lacanian psychoanalysis is not the individual, it is not man. It is what he is lacking. It is lack then which is revealed as the defining mark of subjectivity. (Stavrakakis 2003: 317)

Ed è proprio questa mancanza originaria a spiegare la necessità di un continuo, e però sempre parziale, processo di identificazione attraverso il quale il soggetto cerca di sopperire alla sua condizione iniziale:

The psychoanalytic category of identification, with its explicit assertion of a lack at the root of any identity: one needs to identify with something because there is an originary and insurmountable lack of identity. (Laclau 1994: 3)

D'altra parte, per questo stesso motivo il processo di identificazione non può avvenire per via razionale, ma presuppone un investimento di natura affettiva. L'attaccamento appassionato ad identità collettive costruite socialmente è ciò che motiva gli individui e rende possibile l'azione politica. Da ciò deriva l'impossibilità, e perfino il pericolo, di ignorare, in quanto

teorici della democrazia, le forze affettive che alimentano e rendono possibili le identificazioni collettive. Quando, infatti, la politica non offre opportunità per identificazioni collettive, c'è il rischio che gli individui cerchino tali identificazioni altrove, per esempio in gruppi etnici, religiosi o populistici (Ruitenberg 2010: 46) L'unico modo per "incanalare" gli investimenti affettivi necessari a costituire l'identità individuale è allora rappresentata dall'emergere di una forma di pluralismo agonistico che riconosca la dimensione conflittuale inevitabilmente presente nella sfera sociale. La sfera sociale, del resto, così come l'io, è un'entità scissa al suo interno e caratterizzata, esattamente come il singolo individuo, da una mancanza ed impossibilità originarie.

It is this double movement that we will attempt to stress in our extension of the concept of suture to the field of politics. Hegemonic practices are suturing insofar as their field of operation is determined by the openness of the social, by the ultimately unfixed character of every signifier. This original lack is precisely what the hegemonic practices try to fill in. A totally sutured society would be one where this filling-in would have reached its ultimate consequences and would have, therefore, managed to identify itself with the transparency of a closed symbolic order. Such a closure of the social is [...] impossible. (Laclau–Mouffe 1985: 88)

Servendosi dell'idea di Derrida di un "fuori costitutivo", è possibile, secondo la Mouffe, affermare che ogni identità collettiva presuppone un "essi" contro cui è diretta la forza emotiva dell'aggressione. Per questo motivo, i legami affettivi che tengono uniti i membri di un gruppo fanno sì che il conflitto sia una dimensione ineliminabile della politica (Mihai 2014). Di conseguenza, il nostro scopo non dovrebbe essere

quello di reprimere ma di “addomesticare” le passioni. In caso contrario, andremo incontro a due pericoli. Primo, c’è sempre la possibilità che i partiti non democratici si appropriino delle passioni e se ne servano contro l’idea democratica. Questo è il caso dell’estrema destra la cui retorica spesso risuona della rabbia degli esclusi. Secondo, a meno che le istituzioni democratiche non forniscano occasioni per scontri agonistici, le passioni possono erompere pubblicamente in maniera distruttiva come nel caso delle continue rivolte delle periferie parigine. La fondamentale convinzione della Mouffe è che la cecità alla dimensione affettiva della politica ed al suo ruolo nel mantenere le identità collettive impedisce ai teorici della democrazia liberale e deliberativa di accorgersi del ruolo limitato che la ragione svolge nello spingere le persone a prendere parte alla politica. È il potere di un’idea ad ispirare la fantasia ed a mettere in relazione i desideri dei cittadini, spingendoli ad interagire nella sfera pubblica. Ovviamente questo non significa che le argomentazioni razionali non svolgono alcun ruolo nella concezione della politica di Chantal Mouffe. Quale potrebbe essere questo ruolo non è, tuttavia, assolutamente chiaro. Infatti, ella, per esempio afferma (Mouffe 2000: 102):

To accept the view of the adversary is to undergo a radical change in political identity. It is more a sort of conversion than a process of rational persuasion (in the same way as Thomas Kuhn has argued that adherence to a new scientific paradigm is a conversion).

È, tuttavia, evidente che un’idea del genere, che sembra demandare alla pura irrazionalità la formazione e l’eventuale cambiamento dell’identità politica, è oltre che unilaterale, insostenibile anche all’interno di un modello come quello

della democrazia agonistica centrato sulla nozione di conflitto. Anche una concezione agonistica della democrazia deve, infatti, necessariamente assumere che i cittadini siano più che meri schiavi delle loro passioni: essi devono, invece, essere considerati almeno potenzialmente in grado di rispondere ad interpellazioni democratiche e capaci di essere parzialmente responsabili per le loro manifestazioni affettive nella sfera pubblica:

[P]ersonal responsibility is an important piece of the emotions story, and any theory that does not face up to this is itself political — or politically irresponsible. (Solomon 2008: 203)

Se vogliamo seguire la Mouffe nella sua intenzione di riconoscere il ruolo che le passioni giocano nelle pratiche democratiche e nei meccanismi di identificazione, dobbiamo presupporre che gli individui siano almeno parzialmente permeabili alla persuasione, all'esortazione, alla riflessione. La stessa idea di "addomesticare" le passioni ha connotazioni disciplinari troppo forti, che non si accordano bene con una concezione agonistica della democrazia che concepisce i cittadini come agenti impegnati in processi collettivi di contestazione. Data la sua comprensione della differenza tra nemici ed avversari e la sua insistenza sulla necessità di reindirizzare le passioni verso scopi democratici, una concezione agonistica della cittadinanza deve presupporre che le emozioni politiche possano essere incanalate democraticamente, cioè intersoggettivamente e pubblicamente, mediante la persuasione e l'esortazione. Senza pensare ad una netta separazione tra passione e ragione, come talora la Mouffe sembra suggerire, c'è, invece, bisogno

di ricorrere ad un modello all'interno del quale le passioni non siano ridotte solo a reazioni fisiologiche o all'espressione di pulsioni inconse. Come ha di recente mostrato Mihaela Mihai (2014) un modello del genere è rappresentato da una forma di cognitivism e costruttivismo debole che mentre sottolinea la natura complessa di almeno alcune delle nostre emozioni, apre al tempo stesso la strada al riconoscimento di una proficua interazione tra ragione e passione:

When thought is denied a place in emotion, this is for the reason that to allow it in would be to intellectualise emotion in an unacceptable fashion. But this argument erroneously assumes that, inside emotion, thought will operate in the same way as it does inside, say, inquiry, and it overlooks the fact [...] that thought is a merely instrumental disposition. Thought takes on an end from the outside. So, when thinking is made to serve inquiry, it serves the end that inquiry pursues: it aids in the construction, or purification, of some truth-oriented picture of the world. Equally, when thinking is recruited into the service of emotion, it helps to strengthen, or elaborate upon, some attitude that we have towards something in, or held to be in, the world. It follows that, if thinking intellectualises belief, there is no reason to conclude that it will intellectualise emotion. (Wollheim 1999: 117)

Perciò la democrazia agonistica deve incorporare un resoconto di come gli individui possano essere democraticamente incoraggiati ad assumersi la responsabilità delle loro emozioni.

In order to become politically involved, then, people must care about an issue, they must have some vision of how things ought to be done, and they must have hope that at least some progress can be made towards realizing this vision. But this caring, this vision and this hope are precisely the work of passion. It is passion that

motivates people to engage with the world around them and try to make a difference in their lives (Hall 2005: 125)

“Tenere a bada” o “disinnescare” l’antagonismo richiede la cooperazione dei cittadini democratici come agenti le cui emozioni risultino congruenti con un impegno pubblico e democratico. Tuttavia, se la Mouffe esclude la possibilità che esse possano essere democraticamente e pubblicamente filtrate, finisce col riproporre la stessa comprensione delle passioni — come passive, incontrollabili e bisognose di essere tenute sotto controllo — proposta dai teorici della democrazia liberale e deliberativa. Finché non si comprende che le passioni presuppongono – insieme a delle reazioni fisiologiche – pensiero e riflessione, finché non si comprende che esse possono essere socializzate per metterle al servizio di un’agenda democratica, finché non si sottolinea la loro malleabilità e capacità di rispondere alla persuasione ed alle esortazioni in un contesto agonistico, non saremo in grado di rendere conto della forza produttiva che esse possono svolgere politicamente.

3.4. Le frontiere delle neuroscienze: una spiegazione alternativa?

Sebbene le neuroscienze non abbiano autonomamente elaborato le implicazioni delle loro scoperte per la politica, numerosi studi recenti nell’ambito della scienza politica si sono basati su di esse per esplorare la dimensione emotiva del giudizio politico. Una delle teorie più interessanti è quella dell’intelligenza affettiva elaborata da George Marcus. Il suo punto di

partenza è, ovviamente, una critica serrata alla posizione dominante nella scienza politica odierna, che, come abbiamo visto, mette la ragione in contrasto con le emozioni e ritiene che la politica abbia bisogno di essere protetta (attraverso la ragione) dalle passioni dei cittadini. Contro questa convinzione, l'ipotesi di Marcus è che « le emozioni più che disabilitare, abilitino la razionalità » (Rossi 2014: 165). Per mostrare in che modo le emozioni possano supportare l'esercizio della razionalità, lo studioso fa riferimento all'attività di due distinti sistemi cerebrali. Come in molte delle teorie psicologiche contemporanee, l'attività del cervello è, infatti, ricondotta alla correlazione tra due diversi sistemi che hanno origine e funzioni diverse. Il primo è considerato il più antico dal punto di vista evolutivo ed è parzialmente condiviso con gli altri animali: esso è, dunque, inconscio ed automatico; il secondo invece, evolutivamente più recente è conscio, riflessivo ed opera attraverso l'applicazione di regole. In analogia con questa distinzione, Marcus propone di distinguere tra un sistema disposizionale ed un sistema di sorveglianza a cui possono essere ricondotti due modi fondamentali con cui le spinte affettive, derivanti dal sistema limbico del cervello, contribuiscono alla deliberazione ed alle decisioni. Nel primo caso, l'emozione guida indirettamente le scelte strategiche relative al comportamento modellando le nostre disposizioni. Le disposizioni a loro volta si basano su: « Emotional assessment to control the execution of habits: we sustain those habits about which we feel enthusiastic and we abandon those that cause us despair » (Marcus, Russell Neumann, MacKuen 2000: 10). Così sono le risposte abituali a guidare la maggior parte delle decisioni politiche per la maggior parte delle persone. Quando i cittadini prendono

decisioni politiche, per esempio votando, i loro giudizi sono generalmente casuali, perfino sconsiderati, poiché si basano su dei *patterns* di pensiero e comportamento che hanno per loro un'originaria salienza emotiva e sono diventati abitudini radicate⁵. Così le risposte emotive modellano le abitudini che guidano la maggior parte delle deliberazioni politiche. Tuttavia, le emozioni possono anche scuotere i nostri abituali *patterns* di giudizio. Questo è il secondo modo in cui le emozioni condizionano le decisioni politiche. Quello che Marcus chiama il sistema di sorveglianza del cervello, attraverso risposte emotive agli stimoli esterni, « acts to scan the environment for novelty and sudden intrusion of threat » (Marcus, Russell Neumann, MacKuen 2000: ivi). In questo caso le emozioni segnalano le scoperte derivanti da una continua analisi dell'ambiente circostante, innalzando il livello dell'ansia quando percepiamo novità o minacce, per esempio, e focalizzando la nostra attenzione sugli oggetti rilevanti. L'ipotesi è, allora, che questa risposta emotiva ci spinga a sviluppare una maggiore riflessione ed a giungere ad una deliberazione più meditata.

Dal momento che le emozioni sono importanti proprio quando c'è un cambiamento della situazione che richiede attenzione ci si potrebbe aspettare che, in situazioni politicamente rilevanti rispetto alla routine socio-politica che privilegia l'automatismo delle

5. « In effetti, il sistema disposizionale elabora la maggioranza dei casi, quelli in cui le nostre deliberazioni sembrano riconducibili a pregiudizi camuffati. Nel caso specifico della formazione delle opinioni politiche, scegliamo chi votare sulla base di abitudini consolidate (per esempio, continuiamo a votare per un certo leader o per un certo partito), privilegiando una scelta di affiliazione partitica più che le qualità effettive del candidato in questione o le nostre preferenze e convinzioni ideologiche » (ROSSI 2014: 165-166).

scelte consolidate, le emozioni possano avere anche un ruolo nella ricerca di nuove informazioni e nella valutazione di alternative, permettendoci così di adottare un atteggiamento di sospetto, di distacco, di messa in discussione rispetto alle scelte e alle opinioni politiche ordinarie e consolidate (per esempio, rispetto al partito che abitualmente avevamo preferito). (Rossi 2014: 166–167).

Ed, in effetti, i dati sperimentali sembrerebbero confermare tale ipotesi. Ci impegniamo in una deliberazione politica attiva quando il sistema di sorveglianza innesca alcune emozioni, in particolare l'ansia. La deliberazione attiva e meditata avrebbe, dunque, bisogno dello stimolo iniziale delle emozioni per realizzarsi e Marcus (insieme ad altri studiosi) ha buon gioco nel sottolineare che studi empirici relativi al comportamento tenuto durante le votazioni confermano esattamente questa ipotesi. Perciò — questa è la conclusione del ragionamento — è meno probabile che gli individui che rimangono “dispassionate” nei confronti della politica giudichino razionalmente, poiché mancano della spinta emotiva necessaria per motivare decisioni maggiormente meditate.

Mentre è oltre gli scopi della mia argomentazione stabilire se i dati empirici confermino la posizione di Marcus, è, tuttavia, sufficiente sottolineare la principale debolezza concettuale del suo approccio (del resto già notata da altri studiosi, cfr. Krause 2013). Nonostante l'accurata attenzione riservata alle emozioni, questo modello della buona deliberazione politica tende, infatti, paradossalmente a trascurare il loro ruolo, restringendolo a due sole alternative: o minacciare seriamente la buona deliberazione, nella misura in cui le emozioni controllano le nostre attitudini comportamentali e ci spingono a rispondere alle questioni politiche senza adeguata riflessione, o avviare la

buona deliberazione attraverso segnali emotivi come l'ansia. Così Marcus ci dice che: «emotion enables conscious consideration to be invoked for circumstances that merit the use of reason» (Marcus 2002: 78). Ma l'emozione come contribuisce alla buona deliberazione una volta che essa è in corso? Qual è il suo ruolo nella razionalità pratica? Sebbene queste domande non siano formulate esplicitamente, l'impressione è che anche il modello proposto da Marcus finisca per lasciare ai margini le emozioni in favore di un resoconto che, dopo aver valorizzato le emozioni nella fase iniziale, e però quasi preliminare, del processo deliberativo, privilegia poi esclusivamente la dimensione razionale.

3.5. Le passioni della retorica

Rivolgendo ora la mia attenzione alla retorica, mi concentrerò su un solo, ma decisivo, elemento, il ruolo della credenza e la sua relazione con le passioni. Si tratta di un aspetto già evidenziato nell'analisi dell'*Encomio* gorgiano e che qui verrà invece sviluppato facendo brevemente riferimento alla *Retorica* di Aristotele⁶. Come si è già avuto modo di sottolineare, il riconoscimento di questo legame e l'analisi della sua natura è fondamentale per uscire dall'alternativa troppo rigidamente delineata dal modello deliberativo e da quello agonistico: o

6. «[...] in pointing out the involvement of cognition in emotion, the *Rhetoric* makes clear that emotions can be reasonable and that emotional appeal need not be a matter of charms and enchantments» (FORTENBAUGH 2006: II).

rinunciare completamente alle passioni o non essere in grado di immaginare un modo per influire su di esse.

Partiamo allora dalla definizione che Aristotele fornisce delle passioni (*pathē*) nella *Retorica* (1378a 19–22):

Le emozioni son quei fattori in base ai quali gli uomini, mutando opinione, differiscono in rapporto ai giudizi, e sono accompagnate da dolore e piacere: ad esempio l'ira, la pietà, la paura, e tutte le altre simili o contrarie a queste.

Sebbene Aristotele non spieghi sempre chiaramente come le emozioni contribuiscano a produrre un giudizio, un'interpretazione largamente diffusa è che l'emozione influenza il giudizio attraverso la credenza. Secondo questo approccio cognitivo, le credenze determinano le emozioni, le cui variazioni (causate da queste credenze iniziali) a loro volta influenzano altre credenze o decisioni (giudizi) relativamente alle azioni da compiere nella sfera pubblica (politica o giudiziaria, in prevalenza). La discussione condotta da parte di Aristotele delle singole emozioni sembra confermare questa interpretazione. Eccone due esempi:

Definiamo l'ira come un desiderio di aperta vendetta, accompagnato da dolore, per una palese offesa rivolta alla nostra persona o a qualcuno a noi legato, quando l'offesa non è meritata. Se l'ira consiste in questo, chi è adirato deve necessariamente essere sempre adirato con un particolare individuo — con Cleone, ad esempio, non con l'uomo in generale — e perché costui ha fatto o stava per fare qualcosa contro di lui o contro una persona a lui vicina; ogni manifestazione d'ira, inoltre, è accompagnata da un certo piacere che deriva dalla speranza di vendicarsi, in quanto è piacevole credere di ottenere ciò che si desidera e nessuno desidera ciò che

è palesemente impossibile per lui, mentre chi è adirato desidera qualcosa che per lui è possibile. (1378a30–b4)

La paura può essere definita come una forma di sofferenza o uno sconvolgimento che deriva dalla prefigurazione di un male imminente che causa rovina o dolore, in quanto non si temono tutti i mali [...] ma solo quelli che possono comportare grande sofferenza e rovina, e anche questi ultimi solo nel caso in cui non appaiano remoti, ma imminenti, tanto da sembrare sul punto di verificarsi. (1382 a21–25)

In entrambi i casi, Aristotele sembra suggerire che un pensiero o una credenza è essenziale per avere una determinata emozione. L'ira richiede la credenza di essere stato offeso senza motivo. La paura, invece presuppone la convinzione (non necessariamente corretta) che si stia per verificare un male imminente. In entrambi i casi, si può allora ipotizzare, se manca il pensiero o la credenza corrispondente, viene a mancare anche l'emozione. Allo stesso modo, se si riesce a mostrare che le ragioni per provare una determinata emozione non sono giustificate, allora la mia emozione dovrebbe scomparire o almeno diminuire di intensità. D'altra parte, poiché l'obiettivo di Aristotele (come di tutta la tradizione retorica) è rendere l'oratore capace di suscitare queste emozioni, è necessario che egli sappia cosa produce le emozioni: sembra, dunque, che la convinzione soggiacente all'intera impresa retorica sia che la credenza (ed il ragionamento) sono al centro della questione. Perché la retorica possa fare quello che Aristotele vuole faccia, è, infatti, necessario che le emozioni possano essere suscitate ed eliminate in maniera abbastanza affidabile dal discorso e dal

ragionamento. La credenza allora funge da fondamentale elemento di collegamento tra il discorso da un lato e le passioni dall'altro⁷.

In making room for emotion, Aristotelian rhetoric devises one compelling way to reconcile the tension between the cognitive account of argument and its endorsement of the principle that emotions influence arguments. It does so by adopting an argumentative ideal that aims to be successful from the perspective of *logos* as well as *pathos*. The ideal argument is an argument that satisfies the criteria for good argument proposed by the cognitive account of argument and successfully invokes emotions in a way that speaks to one's audience (and establishes the *ethos* of the speaker) [...] By endorsing both *logos* and *pathos*, rhetoric allows an intriguing marriage of cognitive and emotive accounts of argument which provides some legitimacy for the emotional aspects of informal arguments. (Groarke 2010: 7)

A ben vedere la situazione in Aristotele appare più complicata e, per questo motivo, oggetto di discussione tra gli studiosi. Mentre, infatti, vi è un largo consenso sul fatto che le passioni implicino in Aristotele uno stato rappresentazionale, diversa è, invece, l'individuazione di questo stato. Per alcuni (e.g. Nussbaum 1994) si tratta della *doxa*, per altri (e.g.

7. Il legame intrinseco tra credenza ed emozione è sottolineato con molta nettezza da Aristotele nel *De anima* (427b21–24): « Inoltra, quando siamo dell'opinione (*doxasōmen*) che una cosa è paurosa o temibile proviamo immediatamente l'emozione corrispondente (*sympaschomen*), e così pure quando riteniamo che una cosa è rassicurante, mentre nel caso dell'immaginazione ci troviamo in una situazione analoga a quella di vedere cose temibili o rassicuranti in un dipinto ». L'immaginazione di cui si parla in questo passo va peraltro identificata non con la semplice apparenza ma con l'attività di porre qualcosa davanti agli occhi che è in nostro potere, a differenza dell'opinione che non dipende da noi (CENTRONE 2015: 153–154).

Moss 2012) della *phantasia*. Non è questa la sede, per entrare nei dettagli di una questione complessa che, del resto, è stata ricostruita con una soluzione, a mio avviso, in larga parte convincente in un recentissimo lavoro da Jamie Dow (2015). Per i nostri scopi è sufficiente sottolineare innanzitutto che non sembra esservi necessariamente un conflitto insanabile tra le due posizioni (Dow 2015: 183 nota 2). Prendiamo per esempio il caso della paura, seguendo la recente analisi condotta da Bruno Centrone (2015: 142–170). Il caso è particolarmente interessante, perché la paura occupa una posizione particolare tra i diversi *pathē*: da un lato, insieme all'*eleos*, è il *pathos* tipico della tragedia, dall'altro è anche quello più elementare e primitivo, che Aristotele attribuisce anche gli animali. E proprio questo secondo aspetto risulta « particolarmente rilevante rispetto al problema del suo valore cognitivo » (Centrone 2015: 142). Non è un caso, infatti, che la paura sia spesso chiamata in causa da coloro che intendono mettere in discussione la natura valutativa (e quindi cognitiva) delle emozioni⁸. Ora, l'uso che Aristotele fa in questo contesto dell'associazione tra il comparire della paura e la presenza di una corrispondente *phantasia* appare particolarmente significativo. Qui, infatti, la *phantasia* sembra poter fare riferimento sia ad una situazione che comporta una componente cognitiva ridotta al minimo (si tratterà allora di una *phantasia* non accompagnata da una

8. Cfr. Rossi 2013: 28–34 con il riferimento ad una singolare esperienza autobiografica raccontata da Charles Darwin nell'*Espressione delle emozioni nell'uomo e negli animali*. La paura è una delle emozioni che mostra in maniera più chiara, almeno in alcuni casi, il fenomeno della recalcitranza, vale a dire la sua resistenza rispetto ai contenuti delle nostre credenze.

doxa e quindi accessibile anche agli animali) sia a situazioni in cui la componente cognitiva risulta determinante per cui si potrà parlare di un'emozione pienamente compiuta (ed in quanto tale inaccessibile agli animali). Con le parole di Bruno Centrone:

Sembra, dunque, di poter concludere che la paura intesa come emozione a pieno titolo è un apparire che necessita di opinione e convincimento ed è, in quanto tale, propria solo dell'uomo; ma anche le forme di *phobos* basate sul semplice *phainesthai*/*phantasia*, precedenti l'assenso razionale, rappresentano emozioni, sia pure imperfette, e al loro livello più basso, sono comuni anche agli animali, in quanto capaci di *phantasia*, sia pure sensitiva e non raziocinante. (Centrone 2015: 159)

Una simile conclusione non solo costituisce una risposta implicita a coloro che intendono servirsi dell'esempio della paura per negare il valore cognitivo delle emozioni, ma risulta anche congruente con entrambe le posizioni sostenute dagli studiosi relativamente agli stati rappresentazionali coinvolti nella comparsa delle emozioni. Si può allora affermare che coloro che insistono sul coinvolgimento della *phantasia* sono più interessati ad identificare la capacità psicologica coinvolta in questa attività (insistendo sul rapporto di continuità/discontinuità con gli altri esseri viventi), mentre coloro che fanno riferimento alla *doxa* intendono sottolineare « what really is a crucial and central fact about emotions, namely that they are related to the subject's *perspective* » (Dow 2008: 215). D'altra parte, la teoria aristotelica delle passioni sembra appunto presupporre, come conferma l'analisi della paura, una (talvolta problematica) relazione tra *phantasia* e *doxa*. Come,

infatti, viene affermato nelle *Etiche*, le passioni, pur appartenendo alla parte non razionale dell'anima sono, tuttavia, in grado di concordare (o non concordare, nei casi di *akrasia*), con il *logos*. Significativamente questa concordanza è descritta da Aristotele come la capacità delle passioni di obbedire (*epipeithēs*, *Etica Nicomachea*, I.7, 1098a4) o più in generale di essere persuase dalla ragione/linguaggio (*Etica Nicomachea*, I.13, 1102b33) o di prestare ascolto ad essa (*Etica Eudemia*, 2.1, 1219b30-1). Ad ogni modo, il ricorso ad una serie di termini che rimandano alla sfera della persuasione non sembra casuale, poiché è proprio la dipendenza strutturale dalla convinzione e dalla persuasione ciò che permette di differenziare la *doxa* dalla *phantasia*, come Aristotele afferma esplicitamente nel *De anima* (3.3, 428a18-24)⁹:

Resta allora da vedere se [l'immaginazione] è opinione, poiché l'opinione si presenta o come vera o come falsa. Ora, all'opinione consegue la convinzione (non è infatti possibile avere un'opinione su ciò di cui sembra che non si sia convinti). E mentre nessuno degli animali ha la convinzione, in molti è presente l'immaginazione. Inoltre, ad ogni opinione si accompagna la convinzione, ed alla convinzione l'essere stati persuasi, ed alla persuasione il *logos* e mentre in alcuni animali c'è l'immaginazione, non c'è invece il *logos*.

C'è tuttavia un ulteriore aspetto che merita di essere evidenziato. Il legame tra *pathos* e *doxa* spiega anche perché le passioni siano un fenomeno essenzialmente sociale che può essere meglio trattato, come Aristotele afferma, ponendo tre domande:

9. Un'analisi interessante del passo si trova in PIAZZA 2006.

Voglio dire per esempio a proposito dell'ira in quale disposizione d'animo si è portati all'ira, con quali persone si è soliti adirarsi e in quali circostanze. (1378a25–26)

L'insorgere di un'emozione appare allora come un fenomeno sociale estremamente complesso, che richiede tra le altre cose un'adeguata consapevolezza delle relazioni e dei ruoli occupati all'interno della società. Così, per esempio, l'ira viene fatta dipendere dalla convinzione di aver subito un'offesa, ma il riconoscimento di ciò che rappresenta un'offesa è esso stesso il risultato di un'attività di valutazione estremamente complessa, perché « one must be aware of social roles, in order to know who is and is not fit to offer a slight » (Konstan 2005: 229). Il caso della vergogna, per concludere, è ancora più interessante. Come si può infatti vedere chiaramente dalla descrizione aristotelica e dall'insistenza con cui vi compare il riferimento a ciò che pensano gli altri, purché si tratti di persone di cui teniamo conto, ci troviamo di fronte ad un'emozione che può essere concepita solo all'interno di una fitta rete di relazioni sociali che, mentre contribuiscono a determinare la comparsa della vergogna, sono a loro volta il risultato di precedenti giudizi e valutazioni.

E dal momento che la vergogna è una forma di prefigurazione della cattiva fama, in funzione di quest'ultima e non delle sue conseguenze, e che nessuno si preoccupa dell'*opinione* se non a causa delle persone che hanno tale *opinione*, necessariamente ci si vergognerà di fronte a coloro di cui si tiene conto. E gli uomini tengono conto delle persone che li ammirano, di quelle che essi ammirano, di quelle dalle quali vogliono essere ammirati, di quelle con le quali sono in competizione, e di quelle delle quali non disprezzano l'*opinione*; essi ammirano e vogliono essere ammirati da coloro

che posseggono qualcosa di molto stimato, o ai quali si trovano a domandare con insistenza qualcosa di cui essi dispongono, come nel caso degli innamorati; sono in competizione con le persone di uguale condizione; tengono conto dell'*opinione* delle persone assennate, perché dicono il vero, e di questo genere sono i più anziani e gli uomini istruiti. La gente si vergogna maggiormente di ciò che avviene davanti agli occhi di tutti e alla luce del sole (da cui il proverbio "la vergogna è negli occhi"). (Aristotele, *Retorica*, 1384a22–36, corsivi miei)

Si potrà certamente osservare che un fenomeno del genere appare più comprensibile in una società come quella greca antica caratterizzata da una forte dimensione competitiva¹⁰ e, tuttavia, non si può negare la sua pertinenza per società moderne che, al pari di quella greca antica, attribuiscono in contesti democratici un ruolo centrale allo status sociale ed all'idea di onore (Konstan 2005: 237). Va peraltro ricordato che tutto questo non significa per Aristotele rimuovere completamente le componenti fisiologiche delle emozioni, ma semplice ritenere che il fenomeno non possa in alcun modo essere ridotto ad esse. Così nel caso della vergogna, non si tratterà di negare che la vergogna possa avere una manifestazione fisica, qualcuno che si vergogna potrebbe arrossire, ma di riconoscere al tempo stesso che le *cause* della vergogna sono direttamente collegate alla posizione che si occupa in

10. Cfr. ELSTER 1999: 75: « It [il mondo emotivo dei greci] is intensely confrontational, intensely competitive, and intensely public; in fact, much of it involves confrontations and competitions before a public. It is a world in which everybody knows that they are constantly being judged, nobody hides that they are acting as judges, and nobody hides that they seek to be judged positively. It is a world with very little hypocrisy, or "emotional tact" ».

una determinata situazione sociale. Come scrive Daniel Gross (2006: 42)

Shame is a complex phenomenon with a series of enabling conditions and conversely there is shame where social institutions are most dense: where one's reputation really matters, where the opinions of the other are valued, where social rank is effective, where credit can be given and debts owed, where honor can be realized or lost, etc. Passions are, therefore, constitutive of political agency and originate in the shared but contested space between politically and historically situated agents. Indeed, a political community in which every member enjoyed equal status would be completely devoid of passions.

3.6. Ancora il conflitto

Per concludere il ragionamento relativo al ruolo che le passioni possono svolgere nella sfera pubblica, e per tornare ancora una volta al testo gorgiano da cui abbiamo preso le mosse, propongo ora una breve digressione heideggeriana. Il legame costitutivo tra *doxa* e *pathos*, ovvero credenza e passioni, e la centralità che questo legame occupa nella definizione dell'umano, di ciò che ci caratterizza in quanto esseri umani, costituisce, infatti, uno dei punti più significativi sviluppati da Heidegger in uno dei corsi tenuti prima della redazione di *Sein und Zeit* terminata nel 1927¹¹. Nel semestre estivo del 1924,

11. « Heidegger characterizes *pathos* (variously “passion,” “affect,” “mood,” or “emotion”) as the very condition for the possibility of rational discourse, or *logos*. No cynical and crowd-pleasing addition to *logos*, *pathos* is the very substance in which propositional thought finds its objects and its motivation. Without affect our

Martin Heidegger, allora giovane professore all'Università di Marburgo, tenne un corso dedicato alla *Retorica* di Aristotele ed intitolato "Grundbegriffe der Aristotelischen Philosophie". L'importanza che Heidegger attribuisce alla *Retorica* aristotelica in questo contesto può essere misurata dalla seguente lapidaria affermazione che compare a p. 117 della recente edizione del corso nella *Gesamtausgabe* dei testi heideggeriani: « Das wir die aristotelische "Rhetorik" haben, ist besser, als wenn wir eine Sprachphilosophie hätten ». L'affermazione appare meglio comprensibile se si aggiunge che, di lì a qualche pagina, Heidegger afferma che i filosofi sono i veri sofisti (136), perché si suppone che essi, come i veri sofisti, abbiano riconosciuto i limiti della conoscenza umana e, soprattutto, che ci sarebbe da essere contenti se i filosofi decidessero di riflettere su cosa significa esattamente parlare agli altri (169–170)¹², ciò che appunto costituisce il nucleo stesso della retorica.

Nell'interpretazione proposta da Heidegger, la retorica non è semplicemente una disciplina formale, vale a dire una *technē* per manipolare il discorso, essa, invece, fa parte integrante della sfera politica (« Die Rhetorik ist keine auf sich selbst gestellte *technē*, sondern steht innerhalb der *politikē* », 134). Più precisamente essa dà conto della *polis* come della potenzialità dell'essere della vita umana, ciò che rende possibile

disembodied minds would have no heart, and no legs to stand on. We would have no grounds for concern, no time and place for judging, no motivation to discourse at all » (GROSS 2005: 4).

12. « Ich weise nur darauf hin, das es vielleicht angebracht ware, wenn die Philosophen sich entschliesen wurden, zu uberlegen, was es uberhaupt heist, zu anderen zu sprechen ».

la vita autentica dell'uomo e che per la sua stessa esistenza, come sottolineato da Aristotele, dipende dal fatto che l'uomo possiede il *logos*¹³. D'altra parte, il legame tra politica e discorso o per meglio dire la derivazione della politica dal discorso, ovvero dal fatto che l'uomo possiede il *logos*, trova la sua manifestazione esemplare nella *doxa*. La *doxa* esprime l'autentica ed originaria dimensione intersoggettiva che caratterizza l'esistenza dell'uomo¹⁴. Essa, infatti, è caratterizzata da una disposizione protolinguistica, ma anche da una prospettiva non meditata. Non essendo un atteggiamento mentale pienamente realizzato, la *doxa* sembrerebbe un modo di essere che potremmo condividere con gli altri esseri animati. Non a caso, Heidegger, anticipando la posizione critica formulata in *Sein und Zeit* del 1927, ci avvisa che il potere seduttivo dell'Altro, così come si manifesta nella *doxa*, può essere tanto forte da trasformare la fondamentale affermazione del nostro essere nel mondo in una opinione ricevuta e non meditata. D'altra parte, ciò che rende la *doxa* una condizione tipicamente umana è la sua condizione provvisoria, la sua apertura, il fatto che essa potrebbe sempre essere differente. Per Heidegger, però, il dinamismo che caratterizza la *doxa* è reso possibile dal *pathos*, poiché senza le emozioni resterebbero solo l'apatia e un'opinione irriflessa. È solo il *pathos* che fa emergere il *logos* dalla *doxa*. Senza dubbio la capacità di parlare è già contenuta

13. « Im Sein des Menschen selbst liegt die Grundmöglichkeit des Seins-in-der-polis. Im Sein-in-der-polis sieht Aristoteles das eigentliche Leben des Menschen » (46)

14. « Die *doxa* ist die eigentliche Entdecktheit des Miteinanderseins in-der-Welt » (149).

nella *doxa*, così come la possibilità di cambiare le opinioni di qualcuno, di far vedere le cose da un altro punto di vista (perciò la *doxa* indica già un modo di essere inaccessibile agli altri esseri animati). La *doxa* diviene allora il fondamento ed il motivo per parlarsi e per negoziare i nostri rispettivi punti di vista. Sebbene, infatti, abbia una certa tendenza alla fissità, nella *doxa* c'è però sempre latente la possibilità di essere altrimenti e la tendenza a lasciare la discussione aperta. La *doxa* è al tempo stesso ciò da cui il dialogo emerge e trae la sua motivazione e ciò che nel dialogo è oggetto di negoziazione. Nella *doxa* siamo già lì nel mondo con gli altri in una modalità che è al tempo stesso essenziale e però provvisoria. È a partire dalla *doxa*, inoltre, che è possibile sia articolare gli interessi di una comunità che costruire una prova a sostegno di un nostro ragionamento, (come mostra il nesso tra *doxa* e *pistis* a cui Aristotele allude nel *De anima*). Proprio la relatività di ogni *doxa* particolare, d'altra parte, ci rende umani e cioè incerti, non finiti e soggetti al desiderio. Dobbiamo agire in un mondo caratterizzato dalla mera probabilità e perciò siamo sempre suscettibili all'emozione ed al cambiamento.

Sebbene Heidegger non vi faccia esplicito riferimento, abbiamo, tuttavia, cercato di mostrare che, prima ancora che in Aristotele, è nell'*Encomio di Elena* di Gorgia, che è possibile trovare non solo il riconoscimento della *doxa* come l'orizzonte cognitivo a partire dal quale l'attività discorsiva dell'uomo diviene comprensibile, ma anche l'individuazione del legame indissolubile che unisce *doxa* e *pathos*. Anzi forse più ancora che nel filosofo di Stagira è in Gorgia che si può trovare sottolineata la costitutiva ambiguità della *doxa*, la sua continua oscillazione tra l'essere determinata da un precedente ragiona-

mento o dall'influenza che su di noi esercita il discorso altrui e l'essere la semplice manifestazione di un punto di vista che si possiede già, un *Ja sagen* secondo l'espressione heideggeriana. La vicenda di Elena ed il tentativo di discolparla diventano, agli occhi di Gorgia, una paradigmatica riflessione sulla condizione umana. « In Gorgias's *Encomium of Helen* human frailties give rise to the first probabilistic epistemology and to an eloquent defense of the art of speech » (Gross 2005: 32). Se gli uomini fossero onniscienti, ciò che viene esplicitamente negato da Gorgia nel par. 11 dell'*Encomio*, ogni discorso sarebbe vero e non ci sarebbe più spazio per l'eloquenza e le passioni. In tal caso, infatti, il discorso in ogni sua forma diverrebbe superfluo: non ci sarebbe nulla da discutere, nulla da descrivere, nulla da dibattere. Sono proprio i nostri limiti, il fatto cioè che la *doxa* (con il suo inestricabile nesso con le passioni) rappresenta il nostro orizzonte cognitivo, che ci rendono umani (né Dio, né animale) e che ci spingono a parlare ed a praticare l'eloquenza. In quanto uomini viviamo in un mondo di probabilità, nel quale da un lato non possiamo dare per scontato che gli altri condividano le nostre stesse credenze, dall'altro non possiamo ritenere che le nostre credenze siano inattaccabili. In questa realtà il retore, o meglio ciascun uomo nell'esercizio della sua personale eloquenza, non ha a sua disposizione argomentazioni che abbiano la garanzia della verità. Da ciò deriva non solo la fragilità che caratterizza la nostra condizione, ma anche, e si tratta di un aspetto che in Gorgia riceve una valorizzazione maggiore che in Aristotele, la natura inevitabilmente agonistica della nostra pratica linguistica¹⁵. Per Gorgia il *lo-*

15. Ma su Aristotele cfr. il recente ZANGONI 2015 (in particolare pp. 230–241) e, più

gos, a cominciare da quello formulato da lui stesso in difesa di Elena, ha una natura intrinsecamente agonistica, si presenta cioè sempre come opposto ad un altro discorso di segno contrario. Naturalmente, non sfugge a Gorgia la possibilità che questa pratica si trasformi nell'esercizio di una violenza, come la stessa vicenda di Elena sembra dimostrare. Le possibilità di sottrarsi ad un simile pericolo sono tuttavia ravvisate non tanto nell'appellarsi, come accade per esempio, nel dialogo socratico, ad una disposizione interiore degli interlocutori che in quanto tale appare difficilmente controllabile, quanto piuttosto alla capacità di dotarsi degli strumenti necessari per prendere parte all'agone discorsivo. Non è, dunque, del tutto vero che alla potenza del discorso non è possibile sottrarsi. Una strada, infatti, esiste ed è rappresentata dalla capacità di articolare un discorso più forte di quello che ci viene proposto dal nostro interlocutore¹⁶.

in generale, YACK 1993; BICKFORD 1996: 25–53.

16. « When Gorgias gave lessons in rhetorical techniques, he was handing over to his students an arsenal of weapons to use in convincing others, but at the same time to use in defending against the power of persuading. His instruction was aimed at making his students more *powerful* but also *freer* human beings. We shall not judge whether this provides a satisfactory answer to all the difficulties linked with the power of the word. Rather, one should understand that human beings cannot step outside of the order of speaking. [...] It is impossible and even undesirable to escape the power of the word, though the power of the word can to some extent be rendered harmless » (LJSELING 1995: 350–351, corsivo mio).

Fare a meno della retorica

Un passato che ritorna

4.1. La comunità degli esperti: un esempio di democrazia epistemica

4.1.1. Introduzione

Parlare di una relazione tra pragmatismo e democrazia non ha nulla di sorprendente, se pensiamo ad autori come James e soprattutto Dewey. In particolare la riflessione di quest'ultimo è caratterizzata almeno in parte dal vero e proprio tentativo di delineare una teoria della democrazia che affondi le sue radici nelle principali intuizioni del pragmatismo¹. Non a caso, Dewey fu celebrato, durante la sua vita, come « the philosopher of American democracy » (Hook 1939: 226 e sgg) ed è stato fonte di ispirazione per i pragmatisti contemporanei che, da Rorty a Putnam, si sono impegnati nell'ambito della filosofia politica. Le cose appaiono considerevolmente diverse,

1. Non sorprende, perciò, che numerosi studi indaghino il possibile rapporto tra la riflessione di Dewey e la retorica, cfr. e.g. DANISCH 2007, CRICK 2010, JACKSON-CLARK 2014.

tuttavia, per quanto riguarda Peirce. Non solo, infatti, Peirce non ha scritto nulla che avesse a che fare con la democrazia, ma non ha mai nascosto di non nutrire particolari simpatie per questa forma di governo. Negli ultimi anni della sua vita si definiva nel modo seguente:

[...] ultraconservative. I am, for example, an old-fashioned christian, a believer in the efficacy of prayer, an opponent of female suffrage and of universal male suffrage, in favor of letting business methods developed without the interference of law, a disbeliever of democracy, etc. (citato in Hoopes 1998: 19)²

Nonostante ciò, negli ultimi 15 anni Cheryl Misak e Robert Talisse³ hanno delineato una teoria della democrazia o per dirla con il titolo di uno dei lavori di Talisse (2007) *A Pragmatist Philosophy of Democracy* che si basa proprio sulla riflessione di Peirce ed in particolare su uno dei suoi testi più noti e controversi, *The Fixation of Belief*. Descriverò innanzitutto i punti salienti di questa teoria, mostrando come essa rientri nella categoria più ampia delle teorie della democrazia deliberativa ed in particolare in quella variante che prende il nome di democrazia epistemica. Successivamente, a partire da alcune critiche già avanzate da altri studiosi (Bacon 2010, MacGilvray 2014, Rydenfelt 2011), cercherò di mostrare che la teoria formulata da Talisse e Misak va incontro alle stesse difficoltà che

2. La fonte originale della citazione è MS645 Peirce Papers, Houghton Library, Harvard University.

3. Le tesi dei due studiosi sono, ovviamente, solo in parte sovrapponibili. Tuttavia, per i miei scopi possono essere accomunate. Recentemente i due autori hanno scritto a quattro mani un articolo di risposta ad un loro critico (MISAK-TALISSE 2014).

caratterizzano le diverse formulazioni della democrazia epistemica, difficoltà derivanti dalla decisione pregiudiziale (e abbastanza sorprendente, dato il suo originario legame con l'emergere della democrazia nel mondo greco) di escludere qualsiasi riferimento alla dimensione retorica.

4.1.2. *I dilemmi del liberalismo*

Il punto di partenza della proposta avanzata dai due studiosi è costituito dalla difficoltà, interna al pensiero liberale, di conciliare due assunzioni teoriche che sono tra loro in tensione. La prima è la pretesa del liberalismo di essere superiore ai regimi non liberali ed in generale ad altre forme di regime politico. La seconda è, invece, il riconoscimento di ciò che Rawls ha definito « the fact of reasonable pluralism », il fatto cioè che ci sono molte forme di vita che possono essere ragionevolmente privilegiate dai cittadini, senza che si possa affermare la superiorità dell'una sull'altra e di conseguenza senza che nessuna di esse possa essere legittimamente imposta a coloro che non la condividono. Messe insieme queste due assunzioni pongono ai sostenitori del liberalismo, secondo Talisse (2004: 9), la seguente difficoltà:

Either provide a robust normative account of the legitimacy of liberal democracy and thereby frustrate social pluralism, or accommodate social pluralism and abandon the aspiration for a cogent philosophical account of the legitimacy of democracy.

La maggior parte dei teorici del liberalismo ha privilegiato la seconda opzione, rinunciando ad una giustificazione normativa della democrazia per mantenere fermo il riconoscimento

del ragionevole pluralismo. È questo, ad esempio, il caso di Rawls, che, soprattutto negli scritti più recenti, ha abbandonato qualsiasi tentativo di fornire una tale giustificazione. In questo modo, tuttavia, come osserva la Misak (2000: 25): « Rawls does not provide us with an independent or neutral justification of the liberal or democratic virtues; he just assumes those virtues ». D'altro canto, un autore come Dewey può essere, invece, considerato un sostenitore della prima opzione. Secondo Dewey, infatti, solo la forma di vita garantita da un regime democratico è in grado di promuovere una crescita armoniosa dell'individuo, cosicché gli uomini possono vivere vite pienamente umane solo all'interno di comunità democratiche. Questa posizione, però, mentre costituisce un resoconto normativo della legittimità della democrazia, viola la condizione del ragionevole pluralismo:

The Deweyan view is driven by a distinctive conception of human flourishing according to which the participation of citizens in democratic community is both the necessary condition for and an essential constituent of a properly human life. (Talisso 2007: 44)

A partire da Peirce, invece, sarebbe possibile, secondo Talisse e Misak, individuare una prospettiva teorica che consenta di evitare le contraddizioni appena evidenziate, una prospettiva teorica che riesca a far coesistere una giustificazione normativa della democrazia con il riconoscimento di un ragionevole pluralismo, rispondendo così al seguente interrogativo:

How can a liberal democratic society propose a philosophical account of its practices and institutions that is adequately robust to answer antidemocrats and sufficiently inclusive to win the assent of

citizens who disagree about philosophical, moral, and theological essentials? (Talisie 2005: 84)

4.1.3. *Il fissarsi della credenza*

Come si è già anticipato è ad un testo in particolare che Misak e Talisse fanno riferimento come punto di partenza per la loro teoria: *The Fixation of Belief*, apparso originariamente su *Popular Science Monthly* nel novembre del 1877. In questo testo Peirce individua nella relazione tra il dubbio e la credenza il fondamentale meccanismo che, da un punto di vista psicologico, regola il funzionamento del ragionamento umano. Entrambi gli elementi assolvono un ruolo importante, ma differente. Il dubbio, o per meglio dire, l'irritazione del dubbio, come la definisce Peirce, ha l'effetto di innescare un'attività di ricerca (*inquiry*) che termina con lo stabilirsi di una credenza. La credenza, a sua volta, è strettamente collegata ad un "abito" ed è ciò che guida la nostra condotta ogni volta che si determinano le circostanze a cui applicare una determinata credenza. Perciò, l'unico scopo di un'attività di ricerca è lo stabilirsi di una credenza. Né sarebbe corretto ritenere che non ci si debba accontentare della semplice credenza e che l'obiettivo sia il raggiungimento di una credenza vera, poiché

We may fancy that this is not enough for us, and that we seek, not merely an opinion, but a true opinion. But put this fancy to the test, and it proves groundless; for as soon as a firm belief is reached we are entirely satisfied, whether the belief be true or false. (CP, 5. 375)⁴

4. I testi di Peirce sono citati, come di consueto, con riferimento ai *Collected Papers*, seguito dai numeri di volume e paragrafo.

Esistono, d'altra parte, secondo Peirce, quattro diversi metodi per fissare una credenza ed essi non sono tra loro equivalenti. Il primo è il metodo della "tenacia", il più semplice e diretto, che consiste nell'evitare le potenziali occasioni di dubbio e nell'ignorare qualunque fonte di incertezza. C'è poi il metodo dell'autorità, che si basa sull'esistenza di un'istituzione sociale che si assume il compito di portare le opinioni corrette all'attenzione degli individui e di ridurre, con ogni mezzo, al silenzio coloro che dissentono da queste opinioni. Il terzo è il metodo *a priori* che spinge gli individui a conversare insieme per sviluppare gradualmente opinioni ragionevoli. Infine, c'è il metodo della scienza, che differisce in maniera sostanziale dagli altri, poiché riconosce che le nostre credenze non dovrebbero essere determinate da nulla di umano, ma da qualcosa su cui il nostro pensiero non ha effetto. Alla base del metodo della scienza c'è, dunque, da un lato, un'ipotesi fondamentale e cioè che:

There are Real things, whose characters are entirely independent of our opinions about them; those Reals affect our senses according to regular laws, and, though our sensations are as different as are our relations to the objects, yet, by taking advantage of the laws of perception, we can ascertain by reasoning how things really and truly are; and any man, if he have sufficient experience and he reason enough about it, will be led to the one True conclusion. (CP, 5:384)

Dall'altro, la capacità di riunire in sé i pregi degli altri metodi:

Esso va alla ricerca di credenze che siano il più salde possibile, ma non distoglie lo sguardo dagli eventuali motivi per abbandonarle;

persegue l'ottenimento di credenze che siano il più possibile condivise, non però perché imposte a tutti, ma perché evidenti per ognuno, e in questo modo salvaguarda il principio della libertà intellettuale propria del metodo della razionalità. (Fadda 2013: 47)

A molti studiosi è sembrato che il testo di Peirce sia attraversato da una irrisolvibile tensione tra due posizioni che non possono essere conciliate in maniera soddisfacente: l'affermazione che il solo scopo della ricerca è il fissarsi di una credenza e l'affermazione che il metodo della scienza è superiore a tutti gli altri. La tensione deriverebbe dal fatto che i motivi addotti a sostegno di tale superiorità non fanno alcun riferimento al fissarsi della credenza che pure costituisce l'unico scopo a cui la ricerca è finalizzata. Mentre, dunque, la comparazione tra i vari metodi si basa sulla loro efficacia nel fissare una credenza,

yet, in defending, the method of science, he does not mention its superior effectiveness, but call in a variety of new considerations, some metaphysical [...] some methodological [...] some even moral. (Scheffler 1974: 70)

Questa obiezione, tuttavia, secondo Talisse è determinata da una fondamentale incomprensione dell'obiettivo perseguito da Peirce con il suo scritto. Egli, infatti, non intenderebbe proporre un criterio caratteristico di un buon metodo di ricerca e poi valutare i quattro metodi in base alla loro capacità di rispettare questo criterio. Al contrario, lo scopo di Peirce sarebbe mostrare che tutti gli altri metodi, a differenza di quello scientifico, falliscono perché non sono in grado di soddisfare alcune condizioni interne alla ricerca. Per questo motivo, essi

non possono essere adoperati consapevolmente (Talisse 2007: 59):

Put in another way, Peirce's argument not so much recommending to us the scientific method as he is showing us that — given what we already take inquiry to be, and given what we already understand the point of inquiry to be — we have no choice but to reject all but the scientific method. (Talisse 2007: ivi)

Ciò equivale a dire che, poiché ciascuno pensa di essere abbastanza abile nella pratica del ragionamento, da un lato, nessuno di coloro che praticano metodi diversi da quello scientifico può apertamente ritenere di farlo, dall'altro, anche coloro che ricorrono ad uno dei primi tre metodi descritti da Peirce stanno, implicitamente, facendo affidamento sul metodo scientifico. Da questo punto di vista si può affermare che tutti gli altri metodi sono parassitari rispetto a quello scientifico, poiché in qualche modo lo presuppongono: « the scientific method is more than just a good strategy; we cannot help but generally adopt it » (Misak 2004a: 85). È la natura stessa delle credenze e del modo in cui vengono acquisite e mantenute a determinare tale stato di cose. Le credenze mirano, infatti, alla verità e, per questo stesso motivo, devono essere costitutivamente in grado di rispondere alle ragioni ed all'evidenza:

A belief in order to be a belief, is such that is responsive to reasons and evidence. That is a very part of what it is to have a belief — a constitutive norm of belief is that a belief is something that one holds for reasons. (Misak 2004b: 12)

A partire da questi presupposti il nucleo dell'epistemologia formulata da Peirce può essere così riassunto (Talisso 2010, III):

- 1) avere una opinione ovvero credere che p significa ritenere che p sia vero,
- 2) ritenere che p sia vero significa ritenere che esso potrebbe resistere a qualsiasi obiezione razionale, se solo si potesse prolungare indefinitamente l'indagine;
- 3) ritenere che p potrebbe resistere a qualsiasi obiezione comporta d'altra parte l'impegno a giustificare razionalmente le proprie credenze;
- 4) tale impegno ha una natura sociale e comporta la partecipazione ad una "community of inquiry".

Da questi elementi si può far derivare una difesa della democrazia poiché la democrazia risulta il solo regime politico in grado di assicurare un contesto nel quale sia possibile prendere parte ad una "community of inquiry", rispettando tali impegni epistemici.

Non è difficile vedere come questa argomentazione sia molto simile a quella avanzata da Habermas a partire dagli anni '80 in varie versioni. Come abbiamo già evidenziato, anche secondo Habermas, la democrazia è necessariamente presupposta da ogni forma di comunicazione, poiché la comunicazione per la sua stessa natura richiede che i partecipanti coordinino le loro azioni consensualmente in maniera tale che l'accordo provvisoriamente raggiunto possa essere valutato in base ad un riconoscimento intersoggettivo delle pretese di validità. In altri termini, poiché la comunicazione è co-

stitutivamente orientata al raggiungimento di un consenso ragionato tra i partecipanti all'interazione discorsiva, il ricorso alla persuasione ed alla manipolazione, ovvero a forme di comunicazione strategica, pur empiricamente possibile, comporta una contraddizione performativa. Di conseguenza, la stessa azione con cui si esprime una posizione radicalmente antidemocratica è in contraddizione con le condizioni che rendono possibile questo atto linguistico. Nella sostanza, si tratta di un'argomentazione trascendentale, successivamente presentata da Habermas in una versione indebolita, che costituirebbe il fondamento su cui basare la legittimità delle procedure democratiche. Per il solo fatto di comunicare siamo in effetti impegnati a riconoscere la legittimità della democrazia e delle decisioni assunte sulla base di procedure deliberative che, a loro volta, dovrebbero avvicinarsi il più possibile a quella situazione ideale nella quale prevarrà la « forza non forzata del miglior argomento ».

A differenza di Habermas, tuttavia, la Misak ritiene troppo impegnativo, e quindi insostenibile, il ricorso ad un'argomentazione trascendentale ed alle implicazioni metafisiche che inevitabilmente essa comporta. Al contrario, la sua posizione rimane naturalistica perché fa riferimento solo alla pratica del credere e del fare asserzioni (Talisso 2005: 106). Essa appare caratterizzata dalla correlazione di due elementi: una concezione plausibile ma al tempo stesso "thin" di cosa significa avere una credenza ed una constatazione di carattere empirico o sociologico secondo la quale « virtually everybody claims to be after such beliefs » (Misak 2000: 107).

Riassumendo: mentre per Habermas è il fatto stesso di comunicare che ci impegna implicitamente alla democrazia,

per Misak e Talisse è il fatto stesso che ciascun individuo è un agente epistemico, un agente cioè che ha credenze che ritiene vere, a rendere inevitabile la conclusione che solo in un contesto democratico tale inclinazione può essere esercitata in modo adeguato.

Del resto, il testo di Peirce connette in maniera abbastanza esplicita secondo Talisse (2007: 63–66), sebbene ciò non sia mai stato notato, i differenti metodi di fissazione delle credenze a contesti politici. Il primo, quello della tenacia, può avere successo solo in un contesto asociale ed apolitico, cosicché il sostenitore di tale metodo può essere considerato un corrispettivo dell'anarchico. Tale metodo, tuttavia, è destinato al fallimento poiché il contesto sociale in cui si svolge l'indagine non può essere completamente eliminato. Il metodo successivo, quello dell'autorità, è il più apertamente politico ed è anche quello che ha ottenuto i risultati più significativi, poiché per la massa dell'umanità l'impulso più grande consiste nell'essere schiavi intellettuali. Nonostante ciò, tale metodo, chiaramente identificabile con una forma di stato totalitario, non può resistere poiché nessuna istituzione è in grado di regolare le credenze su ogni questione e ci sarà sempre qualcuno che prima o poi, osservando che uomini di altri paesi o epoche hanno credenze differenti, arriverà a mettere in discussione quanto è stato inculcato dall'istituzione. Il metodo *a priori* è di gran lunga più rispettabile dal punto di vista della ragione e dovrebbe essere seguito fino a che non può essere applicato un metodo migliore, poiché si basa sul dialogo e sul libero scambio di idee nel tentativo di individuare credenze che siano in armonia con le cause naturali ed "agreeable to reason". Sebbene superiore agli altri, tuttavia, anche questo metodo ha i suoi inconvenien-

ti, poiché ciò che appare il risultato di un consenso razionale finirà per identificarsi con ciò che è convenzionale e dunque con ciò che all'interno di una società una certa classe, in genere quella privilegiata, ritiene giusto. Questo metodo corrisponde ad una forma di aristocrazia epistemica e si adatta ad un regime aristocratico. A differenza di quelli che lo precedono, il quarto ed ultimo metodo non fa dipendere la verità delle credenze da qualcosa di umano o di privato, ma riconosce che la verità è "pubblica" ed accessibile a tutti coloro che indagano adeguatamente. Per questo motivo esso non solo presuppone una comunità di indagine, ma anche una comunità organizzata in maniera tale da garantire le condizioni migliori (libertà di parola, accesso all'informazione, libertà di opinione, etc) per la pratica di questa forma di indagine. Un tale comunità non può che essere democratica. Anzi, per essere più precisi, una democrazia deliberativa. Solo in un contesto di questo tipo, infatti, gli individui saranno disposti a rivedere continuamente le loro opinioni alla luce di nuove ragioni ed evidenze e perciò pronti ad impegnarsi in un continuo scambio di ragioni all'interno del quale daranno ascolto alle opinioni dissenzienti proprio per poter eventualmente rivedere le proprie opinioni alla luce di tale dissenso. Ciò corrisponde appunto alla natura più essenziale del metodo scientifico, che mira non tanto alla preservazione delle credenze quanto alla loro correzione in maniera tale che esse possano coincidere con i fatti (Talisse 2007: 66).

4.1.4. *Una comunità di scienziati? I rischi dell'epistemocrazia*

Nel breve volgere di pochi anni, la teoria avanzata da Misak e Talisse ha suscitato un ampio ed articolato dibattito. Già solo

questo basterebbe a confermarne l'importanza e soprattutto la ricchezza di spunti, di cui non ho potuto in alcun modo rendere conto. Nonostante ciò, questa teoria mi sembra si esponga, come tutte quelle che rientrano nella più generale categoria di democrazia epistemica, ad una obiezione fondamentale. Nel tentativo di dare una legittimazione per via epistemica alle procedure democratiche, tali teorie seppur involontariamente rischiano infatti, come ha di recente mostrato Nadia Urbinati (2014), di fornire un'immagine "sfigurata" della democrazia stessa. Dal mio punto di vista, uno dei motivi per cui ciò accade è determinato dal fatto che tali teorie devono pregiudizialmente rinunciare a prendere in considerazione la dimensione retorica, riproponendo così, in un modo o nell'altro, l'opposizione platonica tra *episteme* e *doxa*. Cercherò adesso di mostrare in che modo ciò accade nel caso della teoria di Misak e Talisse.

Al centro della loro proposta teorica c'è, come abbiamo visto, la connessione interna che esiste tra credenza, verità e metodo di indagine o scientifico (*inquiry*). Avere una credenza significa, infatti, ritenere che *x* sia vero, ciò comporta allora che tale attività sia indirizzata alla verità e sia dunque costitutivamente sensibile alle ragioni ed all'evidenza:

Part of what is to hold that a proposition is true (that is to believe it) is to take to be able to withstand the scrutiny of inquiry, to prove itself worthy in the test of the ongoing exchange of reasons, evidence and argument. (Talisse 2007: 67)

L'unico metodo che si mostra in grado di rispondere a tali requisiti è il metodo scientifico, che perciò è l'unico che possa essere consapevolmente adottato. E, tuttavia, una tale posizio-

ne contiene un equivoco di fondo (Rydenfeldt 2011: 580): il disaccordo tra i diversi metodi non risiede, infatti, nel credere o meno in base alle evidenze. Qualunque sia il metodo adottato, non possiamo credere a ciò che riteniamo non supportato da ragioni o non vero. Dopo tutto, è proprio in questo senso che la verità è una norma costitutiva dell'aver credenze: se crediamo x è perché crediamo sia vero e dunque che ci siano buone ragioni per crederci. Da ciò deriva una decisiva conseguenza: la differenza tra i metodi ed il loro disaccordo riguarda ciò che conta come ragione o evidenza per supportare una determinata credenza. Del resto, come lo stesso Talisse (2007: 67–68) ammette, anche coloro che si affidano ad altri metodi, l'esempio è quello di un *close-minded fundamentalist*, fanno riferimento a fonti, che a loro appaiono epistemicamente affidabili ed adeguate. Le loro credenze sono dunque « responsive to what they view as reasons » (Rydenfeldt 2011: 580). Se questo è vero, però, si prospettano due alternative, entrambe difficilmente percorribili. Se ammettiamo che anche chi non adoperava il metodo scientifico sia ragionevole, si affida cioè per credere a delle ragioni, sebbene siano le sue ragioni, allora non abbiamo più la possibilità di sostenere la superiorità del metodo scientifico, poiché esso può essere, per ragioni differenti dalle nostre, rigettato. Se, d'altra parte, affermiamo che chi non ricorre al metodo scientifico è irragionevole nel fissare le proprie credenze, non disponiamo di un criterio indipendente dal metodo per valutare la ragionevolezza dei metodi stessi. La nostra distinzione si riduce ad una questione definitoria per cui quelli che sono in disaccordo con il metodo scientifico sono irragionevoli. O, per dirla in maniera più cruda, quelli che sono in disaccordo con noi sono irragionevoli.

D'altra parte:

we may always ask: If we are allowed to do this in the case of the non-scientist, why not do the same with anyone disagreeing with us –say someone who disagrees about our democratic principles? (Rydenfelt 2011: 581)

Da un lato, si può, dunque, affermare che un'obiezione del genere si rivela fatale per il tentativo di proporre una teoria che sia in grado di evitare le contraddizioni interne al liberalismo democratico. In maniera non diversa da quanto affermato per Dewey, anche una teoria come quella proposta da Misak e Talisse non riesce a tenere insieme una difesa normativa della democrazia ed il fatto di un ragionevole pluralismo. In altri termini, il fatto di essere agenti epistemici non ci vincola in nessun modo ad adottare il metodo scientifico ed *a fortiori* a difendere un contesto democratico che lo renda possibile. Dall'altro, se ne può, invece, ricavare una considerazione di carattere generale e a mio avviso più significativa. Imboccare la strada di una giustificazione epistemica delle procedure democratiche non solo non ci fornisce alcun argomento da far valere contro chi ad esse si oppone, ma finisce inevitabilmente per riproporre all'interno dello stesso contesto democratico una distinzione pregiudiziale e non dimostrabile tra chi è ragionevole e chi non lo è. Questo appare molto chiaramente, prendendo in considerazione le ragioni che determinano il passaggio dal terzo al quarto metodo nel testo di Peirce. Il terzo metodo, ricordiamolo, è quello definito *a priori* ed è tale che in esso arriviamo a fissare le nostre credenze non in maniera arbitraria ma alla luce di uno scambio di idee svolto

in condizioni di libertà per determinare ciò che è “agreeable to reason”:

A different new method of settling opinions must be adopted, that shall not only produce an impulse to believe, but shall also decide what proposition it is which is to be believed. Let the action of natural preferences be unimpeded, then, and under their influence let men, conversing together and regarding matters in different lights, gradually develop beliefs in harmony with natural causes. (CP, 5. 382)

Si tratta di una descrizione che, seppure con termini differenti, sembra adattarsi perfettamente alla formulazione rawlsiana del ragionevole pluralismo (Rydenfelt 2011: 584) e, tuttavia, proprio per questo motivo viene considerata da Peirce insoddisfacente. Questo metodo non è, infatti, in grado di stabilire la superiorità di una determinata teoria (o *comprehensive view* in termini rawlsiani) rispetto ad un'altra. È per evitare questo problema che si rende necessario il passaggio al metodo scientifico, con il quale le nostre credenze possono essere determinate da « nothing human, but by some external permanency »:

Some mystics imagine that they have such a method in a private inspiration from on high. But that is only a form of the method of tenacity, in which the conception of truth as something public is not yet developed. Our external permanency would not be external, in our sense, if it was restricted in its influence to one individual. It must be something which affects, or might affect, every man. And, though these affections are necessarily as various as are individual conditions, yet the method must be such that the ultimate conclusion of every man shall be the same. Such is the method of science. Its fundamental hypothesis, restated in more familiar

language, is this: There are Real things, whose characters are entirely independent of our opinions about them; those Reals affect our senses according to regular laws, and, though our sensations are as different as are our relations to the objects, yet, by taking advantage of the laws of perception, we can ascertain by reasoning how things really and truly are; and any man, if he have sufficient experience and he reason enough about it, will be led to the one True conclusion. (CP: 5,384)

La via per uscire dal ragionevole pluralismo, si rivela, dunque, né potrebbe essere diversamente, la convinzione, esplicitamente manifestata da Peirce, che su ogni questione c'è una sola soluzione corretta (da questo punto di vista l'esempio, pur in negativo, del mistico è particolarmente significativo). È certamente vero, ed ampiamente noto, che in Peirce tale convinzione si sposa con un più generale fallibilismo e con la massima pragmatica che fa dipendere la concezione di un qualsiasi oggetto dagli effetti pratici che esso può avere. Da ciò discende una nozione di verità come ciò che rappresenta la fine ideale di un'indagine o ciò che resisterebbe a qualsiasi verifica se l'indagine potesse essere protratta indefinitamente (Misak 2004a). Siamo, dunque, ben lontani da ogni assunzione di tipo metafisico. E, tuttavia, una tale convinzione calata in un contesto come quello politico, in cui, per definizione, sembra sia da escludere proprio l'idea che su ogni questione ci sia un'unica soluzione corretta, non può che produrre gli effetti indesiderati a cui abbiamo accennato. Un breve excursus aristotelico può essere utile a chiarire la posta in gioco.

Aristotele è stato il primo a sottolineare esplicitamente il legame costitutivo tra credenza e verità. In un celebre passo del *De Anima* (3.3, 427b16–21) che abbiamo già avuto occasione

di richiamare, egli afferma, infatti, che a differenza dell'immaginazione, la *doxa* o credenza non è qualcosa che dipende da noi e questo perché la credenza è necessariamente vera o falsa. In altri termini, non possiamo credere se non ciò che riteniamo vero. E, tuttavia, in un passaggio di poco successivo (3.3, 428a18–24), Aristotele connette strettamente la credenza al *logos* e soprattutto alla persuasione. Ciò che crediamo vero è tale perché ne siamo convinti. L'introduzione di questo elemento, di ovvia pertinenza della retorica, si rivela fondamentale. Secondo il modello aristotelico, infatti, il processo di formazione delle credenze dipende dalla pressione epistemica esercitata sul soggetto dalla sua credenza. La credenza a sua volta si basa su una valutazione delle evidenze, o per meglio dire di quelle che si ritengono essere, le evidenze disponibili. Tale valutazione, tuttavia, se da un lato ci rende suscettibili alle ragioni che possono essere addotte dai nostri interlocutori, dall'altro non funziona in maniera lineare, né permette di discriminare in maniera pregiudiziale quali siano le ragioni e gli interlocutori da prendere in considerazione. Al contrario, la prospettiva ricavata da Peirce sembra presupporre proprio una distinzione del genere. Come giustamente ha osservato Erik MacGilvray (2014: 114), secondo Peirce, siamo obbligati a rivedere le nostre credenze non semplicemente perché qualcuno è in disaccordo con noi, ma solo « if disciplined and candid mind carefully examines a theory and refuse to accept it, *this* ought to create doubts in the mind of the author of the theory ». Tuttavia, nel momento in cui dobbiamo distinguere tra interlocutori affidabili e non affidabili, dobbiamo necessariamente ammettere che dal semplice fatto di avere una credenza, ancora una volta, non discende alcun impegno

vincolante alla democrazia. A differenza di quanto sostenuto da Misak e Talisse, sembra, dunque, che il testo di Peirce apra la strada ad una sorta di epistemocrazia esercitata da un *elite* intellettuale, la sola in grado di praticare il pensiero scientifico. Né ciò può risultare sorprendente, visto che Peirce afferma esplicitamente che la massa dell'umanità è caratterizzata da una tendenza alla schiavitù intellettuale ed in uno scritto del 1892 arriva a prefigurare una sorta di moderna fratellanza pitagorica di devoti alla pura scienza che dovrebbe « subject the rest of mankind to the governance of these chosen best » (citato in Westbrook 2006: 292).

Vorrei aggiungere un ultimo elemento, anche questo di derivazione aristotelica, per completare il mio ragionamento. La comunità di ricerca prefigurata da Peirce, e proiettata in una dimensione politica da Talisse e Misak, appare caratterizzata da una ricerca disinteressata della verità che la rende paragonabile per certi versi all'atteggiamento attribuito da Platone a Socrate, il quale preferiva essere confutato piuttosto che continuare ad avere una credenza erronea. E, tuttavia, mentre una comunità del genere sembra adeguata per descrivere l'attività degli scienziati (sebbene si possa nutrire pessimisticamente qualche dubbio anche su di essa) difficilmente può rappresentare un modello adeguato di comunità politica (democratica). In essa manca completamente la dimensione desiderativa (e perciò inevitabilmente conflittuale) che secondo Aristotele costituisce una componente necessaria alla deliberazione (Di Piazza–Piazza–Serra 2016). Secondo Aristotele, infatti, le decisioni che ci coinvolgono nella sfera politica sono oggetto di deliberazioni che riguardano questioni intrinsecamente discutibili ed implicano necessariamente, accanto ad una com-

ponente intellettuale, una dimensione desiderativa. È, infatti, il desiderio che costituisce per ogni essere vivente la molla che spinge ad agire. E poiché alla decisione politica deve seguire un'azione, il desiderio non può mancare. Per riformulare la tesi aristotelica in termini peirciani, l'irritazione del dubbio, ciò che ci spinge ad, eventualmente, cambiare la nostra opinione non può prescindere, almeno in ambito politico, dalla comparsa dei desideri ovvero dalla tendenza a far prevalere il nostro (interessato) punto di vista. Più che una comunità di scienziati, quella politica non può, dunque, essere, ci piaccia o meno, che una comunità retorica.

4.2. Del buon uso della *parrēsia*: verità della retorica o retorica della verità?

4.2.1. Introduzione

Sebbene Foucault non si sia mai occupato espressamente di retorica (Biesecker 1992: 352), nei corsi tenuti negli ultimi anni prima della sua morte, e dedicati ad una ricostruzione genealogica del concetto di *parrēsia* (dire il vero, parlare francamente), egli si è tuttavia confrontato con una serie di testi canonici della tradizione retorica, quali ad esempio il *Gorgia* ed il *Fedro* platonici. All'interno di questa ricostruzione la retorica si configura come l'opposto concettuale della *parrēsia*. Mentre, infatti, quest'ultima indica una modalità di veridizione legata alla figura del filosofo che ha il coraggio di dire la verità al potere senza timore delle possibili conseguenze, la retorica viene da Foucault identificata con la capacità di dire qualcosa

di differente da ciò che si crede o si sa per il solo scopo di produrre determinate opinioni nei propri interlocutori. Per questo motivo, c'è uno stretto legame tra retorica ed adulazione, che insieme costituiscono « i due avversari della *parrēsia* » (Foucault 2003). Ci sono almeno due aspetti che meritano di essere sottolineati nella ricostruzione proposta da Foucault: da un lato, come è stato evidenziato da numerosi interpreti (Spina 2005; Lévy 2009; Walzer 2013), l'immagine della retorica che viene proposta risulta quanto meno riduttiva, finendo in sostanza per coincidere completamente con la condanna formulata da Platone nel *Gorgia*; dall'altro, le riflessioni svolte dal filosofo francese, pur ponendosi in continuità tematica con la ricerca da lui precedentemente svolta, presentano una prospettiva abbastanza differente, soprattutto se messe a confronto con quanto sostenuto nel primo dei corsi tenuti al Collège de France, pubblicato con il titolo di *Lezioni sulla volontà di sapere* (Foucault 2015). In questo primo corso, infatti, Foucault, riprendendo alcuni spunti già contenuti nella sua lezione inaugurale (Foucault 1972), si proponeva di indagare « quali lotte reali e quali rapporti di dominio siano ingaggiati nella volontà di verità » (Foucault 2015: 14). In tale prospettiva, la comparsa e la successiva esclusione dei sofisti dalla storia della filosofia erano considerati come « un evento del sapere che ha dato luogo a un certo tipo di affermazione della verità e a un certo effetto di conoscenza divenuto in seguito forma normativa » (Foucault 2015: 45). A partire da esso era, dunque, possibile avviare una ricostruzione storico-genealogica centrata intorno alla relazione tra potere, diritto e verità, in grado di mostrare come quest'ultima fosse l'esito di pratiche conflittuali e di modi differenti di distinguere il vero dal falso. A guardarla dalla

prospettiva delineata in questo primo corso, l'immagine della retorica che Foucault propose nei suoi ultimi cicli di lezioni appare, dunque, non solo fortemente riduttiva, ma, per certi versi, una vera e propria occasione mancata per mettere a tema, con specifico riferimento alla retorica stessa, l'ambigua relazione tra linguaggio e potere. Ed è proprio questa sorta di "corto circuito" tra il Foucault dei primi e degli ultimi corsi, a costituire lo sfondo delle osservazioni che verranno di seguito presentate.

4.2.2. *La verità come forza: Foucault ed i sofisti*

Nell'introdurre quello che sarebbe stato il suo ultimo corso tenuto al Collège de France, Foucault annunciava la sua intenzione di porre fine al « trip greco-latino » che lo aveva impegnato per alcuni anni, a partire dal corso del 1980–1981 intitolato *Subjectivité et vérité* (Foucault 2011: 14). A prescindere dalla complessa e controversa questione del rapporto esistente tra il pensiero del cosiddetto "ultimo Foucault" e la sua riflessione precedente, è indubbio che nell'ultima fase del suo itinerario intellettuale « il tema della soggettività etica nell'Antichità greco-romana viene sviluppato attraverso una nozione di verità molto diversa da quella che Foucault aveva studiato e criticato nella sue precedenti ricerche » (Irrera: 2014: 33). È in questo contesto che si colloca l'uso dell'espressione « la verità come forza » che Foucault introduce, nella prima di due conferenze tenute in America nell'autunno del 1980, in riferimento ad un passo del *De tranquillitate animi* di Seneca (Foucault 2012: 52). L'introduzione di questa nozione si collega al tentativo di ricostruire una genealogia del soggetto etico nell'antichità

greco-romana e del suo particolare rapporto con la verità. Questo tentativo, che, come si è detto, occupa Foucault negli ultimi anni della sua attività di ricerca, culminerà negli ultimi due corsi tenuti al Collège de France e dedicati alla *parrêsia*. La messa a fuoco del nesso verità/forza non è, tuttavia, una novità dei seminari americani e delle ultime riflessioni foucaultiane. Si può anzi affermare che essa costituisce una sorta di filo rosso che collega sotterraneamente e tiene unite le indagini condotte dal filosofo francese durante gli anni del suo insegnamento al Collège de France. Ne è una spia, per quanto indiretta, il fatto che Foucault si serva, a distanza di esattamente dieci anni, di una stessa citazione di Georges Dumezil in cui è esplicitamente posta la questione dell'efficacia della verità e di conseguenza della forza della parola vera. Il passo, tratto dal volume di Dumezil, *Servius et la Fortune*, Gallimard, Paris, 1943, pp. 243-244, è il seguente:

Per quanto si risalga indietro nel comportamento della nostra specie, la parola vera è una forza alla quale poche forze sono in grado di resistere. La verità è ben presto apparsa agli uomini come una delle armi verbali più *efficaci*, uno dei germi di *potenza* più prolifici, uno dei fondamenti più solidi delle loro istituzioni.

Esso viene citato da Foucault nella lezione del 22 aprile 1981 durante il celebre seminario di Lovanio, ma era già stato adoperato nel primo dei corsi tenuti al Collège de France nel 1971 e precisamente nella lezione del 3 febbraio. Come era facile immaginare, è proprio a ridosso delle questioni teoriche sollevate dal nesso verità/forza che Foucault incontra i sofisti, a cui sono dedicati due delle lezioni del primo corso, quelle del 6 e del 13 gennaio. Prima di prendere in considerazione la

prospettiva a partire dalla quale i sofisti sono interpretati nel corso del 1971, sarà, tuttavia, opportuno fare un piccolo passo indietro ed andare alla lezione inaugurale tenuta da Foucault il 2 dicembre del 1970.

Nel delineare quello che si può definire a tutti gli effetti un vero e proprio programma di ricerca, Foucault fa riferimento in più di una occasione ai sofisti ed all'evento che essi hanno rappresentato nella storia del pensiero occidentale. Dopo aver evocato all'inizio le inquietudini che si celano nella pratica apparentemente grigia e quotidiana dell'attività discorsiva, Foucault fa riferimento alle procedure che permettono di selezionare, organizzare e controllare tale pratica. Vengono così individuate tre procedure di esclusione, l'ultima delle quali, seppure in maniera un po' arrischiata, come lo stesso Foucault ammette, ruota intorno all'opposizione tra il vero ed il falso. Ed è in quest'ambito che, in seguito all'introduzione della nozione di volontà di verità, vediamo profilarsi la figura del sofista, e la sua successiva esclusione. Scrive, infatti, Foucault:

Ed ecco che un secolo più tardi la più alta verità non risiedeva più ormai in quel che il discorso *era* o in quel che il discorso *faceva*, bensì in quel che *diceva*: un giorno è venuto in cui la verità si è spostata dall'atto ritualizzato, efficace e giusto, verso l'enunciato stesso: verso il suo senso, la sua forma, il suo oggetto, il rapporto colla sua referenza. Tra Esiodo e Platone si è stabilita una certa partizione che ha separato, il discorso vero e il discorso falso; partizione nuova perché ormai il discorso vero non è più il discorso prezioso e desiderabile, poiché non è più il discorso legato al potere. *Il sofista è cacciato*. (Foucault 1972: 14 ultimo corsivo mio)

La partizione individuata da Foucault risente certamente delle indagini condotte da Marcel Detienne il cui libro sui

“maestri di verità” era stato da poco pubblicato nel 1967. Sebbene non citato esplicitamente⁵, il lavoro di Detienne fornisce senza dubbio il sottotesto di questa affermazione foucaultiana, come mostra il fatto che gli esempi addotti subito prima della citazione riportata rimandano a quegli ambiti (profezia, rito, amministrazione della giustizia) a cui, con l’aggiunta della poesia, faceva riferimento Detienne nel suo libro. Sulla scorta di quest’ultimo, dunque, Foucault collega l’emergere della figura dei sofisti e la loro successiva marginalizzazione ad un momento di decisiva importanza nel quale incomincia a profilarsi una separazione tra verità ed efficacia che nella fase più antica del pensiero greco mostrano una significativa coestensione. Un po’ più avanti, all’incirca a metà della lezione, Foucault torna nuovamente sulla figura dei sofisti aggiungendo un nuovo tassello alla sua interpretazione. La loro esclusione è, infatti, ricondotta alla volontà di limitare il posto occupato dal discorso tra il pensiero e la parola:

Da quando *i giochi e il commercio dei sofisti sono stati esclusi*, da quando ai loro paradossi è stata messa, con più o meno sicurezza, la museruola, sembra che il pensiero occidentale abbia provveduto che il discorso avesse il minor posto possibile tra il pensiero e la parola; sembra che abbia provveduto che il discorso apparisse soltanto come un certo apporto tra pensare e parlare; una sorta di pensiero rivestito dei suoi segni e reso visibile dalle parole o, al contrario, le strutture stesse della lingua messe in gioco, e producenti un effetto di senso. (Foucault 1972: 36 corsivo mio)

5. Il ruolo svolto dal libro di Detienne è confermato dalla nota del curatore Daniel Defert (in FOUCAULT 2015: 291).

L'affermazione alquanto enigmatica di Foucault diventa più chiara alla luce delle considerazioni contenute nel corso del 1971. Qui i sofisti sono interpretati attraverso la lente delle *Confutazioni sofistiche* aristoteliche. Agli occhi di Foucault, infatti, l'opera di Aristotele rappresenta una sorta di pietra tombale per il pensiero dei sofisti: « è come se il grande dibattito socratico e platonico con i Sofisti fosse chiuso; come se del Sofista non restasse altro che il pericolo astratto degli argomenti sofistici » (Foucault 2015: 53). La loro esclusione dalla storia della filosofia viene così letta come una rimozione della materialità del discorso, attraverso la quale si determina l'occultamento dei rapporti tra sapere e potere. Nella lotta per la trasformazione del regime di verità che si determina tra V e IV secolo a. C. in Grecia, la filosofia portando il discorso in una purezza priva di altre intenzioni ed incapace di riconoscere (ed accettare) la sua materialità, ha nascosto ogni traccia della lotta stessa nonché gli effetti "performativi" del discorso (la sua efficacia) (Ferrando 2012: 100). È in questo modo, dunque, che essa ha cercato di arginare l'inquietudine a cui Foucault faceva riferimento nell'attacco della sua lezione inaugurale, un'inquietudine « per quello che il discorso è nella sua realtà materiale di cosa pronunciata o scritta » (Foucault 1972: 10).

Alla luce di queste considerazioni, non sorprende che, sempre nel primo corso, il tentativo foucaultiano di risalire un po' indietro, oltre la sofistica, per vedere come essa sia arrivata a costituirsi, proceda non certo attraverso la strada segnata dai presocratici, ma piuttosto attraverso quell'insieme di pratiche legate all'efficacia della parola che aveva costituito l'oggetto dell'indagine di Detienne e che poi torneranno (almeno in parte) ad essere prese in considerazione dallo stesso Foucault

dieci anni dopo nel già citato seminario di Lovanio del 1981. Mentre, infatti, i presocratici rappresentano, nella stessa ricostruzione aristotelica, il prima della filosofia, l'antefatto della sofistica non può che essere ravvisato in delle pratiche che, al pari della sofistica o attraverso di essa, verranno progressivamente marginalizzate senza però mai scomparire del tutto, andando a costituire gli strumenti di un « progetto che non smette di formarsi, prolungarsi, di rinascere ai confini della filosofia, nelle sue immediate vicinanze, contro di essa a sue spese » (citato in Ferrando 2012: 102). Per dirla con una frase, i sofisti incarnano, per Foucault, l'evento mediante il quale ed a partire dal quale si è prodotta una sostanziale divaricazione tra verità ed efficacia (forza)⁶.

4.2.3. *Per speculum Socratis*

Da Platone in poi la tradizione occidentale non ha mai smesso di mettere a confronto, per rimarcare la differenza⁷, i sofisti e Socrate. Può essere allora interessante, tenuto anche conto del

6. Mi sembra che anche tale (discutibile) divaricazione possa essere fatta risalire al libro di Detienne che nella sua parte conclusiva ripartisce in maniera troppo drastica l'eredità dei "maestri di verità" tra le sette filosofiche e la sofistica. Cfr. Detienne 1977: 92-93 « Del resto che cos'è la parola per il sofista? Certo per lui il discorso è uno strumento, ma in nessun caso uno strumento di conoscenza del reale. Il *logos*, pur essendo una realtà in sé, non è mai un significante che tende verso un significato. [...] La potenza del *logos* è sconfinata: reca il piacere, allontana gli affanni, affascina persuade, trasforma per incanto. Dunque, su questo piano, il *logos* non aspira mai a dire l'*Alētheia*. [...] Sofistica e retorica delimitano un piano di pensiero estraneo all'*Alētheia* ».

7. Una differenza che su alcuni punti è forse meno netta di quanto si tende a pensare, cfr. SERRA 2016.

ruolo attribuito a Socrate nell'indagine sulla *parrēsia*, prendere brevemente in considerazione gli spostamenti ravvisabili nel pensiero foucaultiano rispetto alla figura del filosofo ateniese. Attraverso i riferimenti a Socrate è possibile, infatti, non solo apprezzare il suo dialogo ininterrotto con Nietzsche, come ha di recente sottolineato Stefania Ferrando (2012)⁸, ma anche misurare il cambiamento di prospettiva che interviene in relazione ad i sofisti (ed alla retorica). Non è in effetti azzardato ipotizzare una sorta di complementarità nel delinearsi di questa relazione: così ad un ribaltamento di prospettiva rispetto a Socrate, ne corrisponde uno analogo, ma di segno inverso, per quanto riguarda i sofisti.

Se si prendono in considerazione i testi elaborati tra metà degli anni '60 e metà degli anni '70 poi confluiti nel primo volume dei *Dits et écrits* (si tratta di un periodo nel quale come si vede ricadono pienamente sia la lezione inaugurale che il primo corso del Collège de France), si nota che la figura di Socrate vi è in genere evocata per criticare le pretese dei filosofi di essere sovrani del discorso, una sovranità ottenuta sopprimendo la materialità dei discorsi e focalizzando l'attenzione sul solo contenuto enunciato⁹. D'altra parte, la rimozione della materialità dei discorsi fa tutt'uno con la marginalizzazione di un altro tratto presente nella sofistica: la consapevolezza

8. Sulla sua puntuale disamina (FERRANDO 2012: 98–108) si basano gran parte delle mie osservazioni.

9. Può essere interessante osservare che nella conclusione del *Simposio* (215c8–d1), Alcibiade attribuisce il potere esercitato da Socrate, e da lui paragonato significativamente ad una sorta di incantesimo (abituale collegato all'attività dei sofisti), ai "nudi discorsi" (*psilois logos*).

che parlare significa sempre esercitare un potere ed allo stesso tempo metterlo alla prova, con il rischio di perderlo, nella relazione/contrapposizione che ci lega agli altri soggetti parlanti. In questa operazione Foucault ritrova una continuità socratico-platonica che pone entrambi in opposizione a Nietzsche, il pensatore che meglio ha compreso come la conoscenza non sia dissociabile dalle relazioni di lotta e di potere. Questa posizione viene articolata molto chiaramente da Foucault in una serie di conferenze tenute a Rio de Janeiro nel 1973 e poi pubblicate col titolo *La vérité et les formes juridiques*. Qui leggiamo, per esempio, nelle pagine iniziali la seguente affermazione:

Senza dubbio, se volessimo sapere che cosa è la conoscenza non dovremmo avvicinarci ad essa tenendo conto della maniera di vivere, dell'esistenza ascetica caratteristica del filosofo. Per sapere cosa è, per conoscerla realmente, per apprenderla nella sua radice, nella sua fabbricazione, dobbiamo avvicinarci ad essa non come filosofi, ma come politici, dobbiamo capire quali sono le relazioni di lotta e di potere. (Foucault 1994: 41)

Del resto è sempre in quest'ottica che Foucault propone di interpretare una serie di testi nei quali Nietzsche afferma che la conoscenza ha un carattere prospettico. Una affermazione del genere non rimanda, infatti, all'idea (kantiana) che la conoscenza si troverebbe limitata nell'uomo da certe condizioni caratteristiche della sua natura, ma piuttosto al fatto che la conoscenza ha sempre a che fare con degli atti mediante i quali l'uomo si impossessa violentemente di certe cose o reagisce a certe situazioni imponendo delle relazioni di forza:

[I] carattere prospettico della conoscenza non deriva dalla natura umana ma sempre dal carattere polemico e strategico della cono-

scenza. Si può parlare del carattere prospettico della conoscenza perché c'è battaglia e perché la conoscenza è l'effetto di questa battaglia. (Foucault 1994: 43)

Quando si passa a prendere in considerazione il secondo volume dei *Dits et écrits* che raccoglie i testi dal 1976 al 1988, appare immediatamente evidente che la figura di Socrate viene qui interpretata alla luce di una differente prospettiva. Il maestro di Platone viene evocato, infatti, in riferimento alla cura di sé e ad una pratica della verità che ha il potere di trasformare la vita di chi la mette in atto. Influenzato dai lavori di Pierre Hadot, Foucault individua una fondamentale cesura tra la filosofia moderna e quella antica. Mentre la prima ritiene che il filosofo sia in grado di accedere alla verità e di riconoscerla in virtù dei soli atti di conoscenza che compie senza che la sua soggettività ne sia in alcun modo modificata o alterata, la seconda, a partire da Socrate, collega inestricabilmente la ricerca della verità e le pratiche ad essa correlate alla cura della propria anima, e dunque, ad una certa trasformazione di sé e della propria prospettiva (Foucault 2003: 19). È per questo motivo che l'etica della cura di sé può essere considerata come una pratica di libertà mediante la quale l'individuo arriva a costituire la sua soggettività attraverso il rapporto che istituisce con la verità. Nella pratica filosofica antica e tardo-antica, infatti, le pratiche di verità non sono finalizzate alla conoscenza del mondo come qualcosa di esterno e separato rispetto al soggetto, ma piuttosto alla trasformazione del soggetto che di quel mondo è parte. Lungo questa strada Foucault reincontra, ma in una chiave differente, anche il pensiero di Nietzsche, che, ancora una volta con grande acume, aveva lucidamente

visto nell'impossibilità di una vita filosofica ciò che separava irrimediabilmente la modernità dal mondo antico:

nessuno osa realizzare personalmente quanto è comandato dalla filosofia, nessuno vive filosoficamente, con quella fedeltà semplice e *virile*, che nell'antichità costringeva un uomo, nel caso avesse giurato fedeltà alla Stoa, a comportarsi da Stoico, dovunque si trovasse e qualunque cosa facesse. Il filosofo moderno ha sempre un colorito politico e poliziesco, è indirizzato dai governi, dalle Chiese, dalle accademie, dalle mode, dalle viltà degli uomini, alla sola conquista dell'apparenza erudita. (Nietzsche 1973: 272)

Ed è proprio l'intreccio tra verità e vita, che Foucault vede potentemente incarnato dalla figura di Socrate, non senza esserne in qualche misura affascinato, come traspare chiaramente dalle pagine de *Il coraggio della verità* (Ferrando 2012: 106), a fare da sfondo alle analisi dedicate al tema della *parrēsia*.

4.2.4. Soggetto e verità: la *parrēsia*

Prima di mettere a fuoco i punti che appaiono teoricamente più rilevanti nell'ottica del nostro discorso, sarà opportuno riassumere, seppure molto schematicamente, il percorso della *parrēsia* così come è delineato da Foucault negli ultimi due corsi tenuti al Collège de France (1982–83; 1983–84). Il riferimento alla *parrēsia* è in realtà introdotto nel corso del 1981–82 dedicato all'ermeneutica del soggetto. In questo corso Foucault cerca di tratteggiare la modalità specifica di legame tra soggetto e verità che caratterizza le tecniche di sé sviluppate dalle scuole filosofiche dell'ellenismo e della prima età imperiale. Queste tecniche fanno parte di quella che egli definisce

“spiritualità” intendendo con questo termine un tipo di pensiero per il quale il soggetto non è grado di accedere alla verità se non al prezzo di una trasformazione di sé realizzata mediante un lungo lavoro su se stessi. Fin dalla prima lezione del corso questo itinerario viene però ricondotto ad una originaria ispirazione socratica. Rileggendo un celebre passaggio dell’*Apologia di Socrate* (29d–e), il filosofo francese identifica nella cura di sé e nella sollecitazione rivolta ai suoi concittadini ad aver cura di se stessi e della propria anima, il nucleo essenziale della missione socratica, una missione per la quale egli arriva al punto di sacrificare la propria vita. A differenza, di quanto si ritiene abitualmente, per Foucault il nucleo dell’insegnamento socratico non va, dunque ricondotto al precetto delfico del « conosci te stesso », che anzi risulta esso stesso inquadrato dall’esortazione alla cura di sé di cui costituirebbe solo un caso particolare (Cremonesi 2008: 108)¹⁰. Dopo aver delineato i caratteri di questa prima comparsa della tematica della cura di sé, Foucault compie poi un salto di quasi 400 anni e passa ad analizzare quali modifiche e slittamenti essa subisca all’interno del pensiero medico, morale e filosofico dei primi due secoli dell’era cristiana cui è dedicata gran parte del corso. È verso la fine del corso, nel trattare le pratiche di direzione spirituale del maestro nei confronti dell’allievo, che Foucault introduce la nozione di *parrēsia*. Essa viene, infatti, definita come il corrispettivo, da parte del maestro, del silenzio dell’allievo. Riprendendo allora la valenza etimologica del termine che letteralmente indica il “dir tutto”, Foucault può

10. Su questo punto la sua interpretazione si distacca da quella di Hadot che invece privilegia il momento del « conosci te stesso » (CREMONESI 2008: 109 nota 3)

immediatamente attivare il legame tra atto di parola parresistico e verità e, per converso, individuare nella retorica e nell'adulazione i suoi due avversari (Spina 2005). Nei corsi degli anni successivi, quelli esplicitamente dedicati a tale tematica, Foucault riallaccia le fila del suo discorso, ritornando alle origini della nozione ed alla sua prima comparsa nella cultura greca. Anche in questo caso, tuttavia, il percorso non è del tutto lineare: esso comincia, infatti, con un testo considerato paradigmatico e costituito dalla testimonianza plutarchea relativa all'esperienza siciliana di Platone^{II}, per poi risalire (non senza qualche ulteriore deviazione come l'analisi differenziale tra atto parresistico ed atto performativo) alla fase in cui, nella seconda metà del V secolo a. C. ed in particolare nelle tragedie euripidee, il termine trova le sue prime attestazioni nella lingua greca. A partire da questo momento, con un'ulteriore semplificazione l'itinerario foucaultiano può essere così descritto: analisi della *parrēsia* nella sua declinazione politica ed in particolare attraverso il rapporto costitutivo che la lega alla democrazia. All'interno di questa fase è possibile riscontrare una fondamentale distinzione tra una buona ed una cattiva *parrēsia*. La prima è rappresentata sostanzialmente dal personaggio di Pericle, la seconda corrisponde alla crisi della democrazia ateniese, in parte rispecchiata dai testi euripidei. È proprio l'emergere della cattiva *parrēsia* a spiegare

II. « Vado a scegliermi, se volete, un testo, un caso, un esempio medio di *parrēsia*, che per essere precisi si situa storicamente quasi a metà strada tra l'età classica e la grande spiritualità cristiana del IV e V secolo. [...] Il che significa, in tutta certezza, che vado a scegliermi questo esempio di *parrēsia* in un testo di Plutarco, autore medio in tutti i sensi » (FOUCAULT 2009: 54).

ed a giustificare in certo qual modo una diversa declinazione del termine, quella specificamente filosofica. Socrate è, infatti, « colui che problematizza il rapporto tra verità, governo di sé e governo degli altri, così come esso si era assestato nella vita democratica » (Ferrando 2012: 105). Anche la *parrēsia* filosofica, d'altra parte, presenta al suo interno una bipartizione, e, sebbene in questo caso non si tratti di una distinzione assiologica, essa non risulta meno significativa ed importante. Mentre, infatti, la *parrēsia* socratico-platonica mantiene uno stretto rapporto, pur se polemico, con le istituzioni della città, ed anzi Foucault ribadisce a più riprese che la funzione svolta da Socrate è eminentemente politica, la *parrēsia* cinica, a cui è dedicata all'incirca la metà dell'ultimo corso, acquisisce un senso ormai quasi esclusivamente morale. Così, in molte testimonianze Diogene appare come colui che, venuta meno la libertà caratteristica della *polis* greca, mantiene viva la libertà morale di fronte ai sovrani difendendo « l'ultima libertà di parola rimasta, quella di dire il vero senza temerne le conseguenze a coloro che detengono il potere » (Cremonesi 2008: 147). Se, dunque, l'allocuzione ai potenti conserva un ricordo dell'originaria matrice politica, appare d'altra parte evidente che l'unica libertà possibile « è oramai trasportata nel mondo morale della *cosmopolis* ellenistica » (Scarpato 1964: 62).

4.2.5. Pericle buon *parresiasta*?

Anche un così rapido sommario¹² basta a rendere conto dei problemi e delle questioni sollevate dalla serrata analisi a cui Foucault sottopose il concetto di *parrēsia* negli ultimi corsi tenuti prima della sua morte. D'altra parte, come si è già anticipato, il mio obiettivo non è costituito da un'analisi in termini generali del modo in cui Foucault ha trattato il tema della *parrēsia*, ma piuttosto del rapporto tra *parrēsia* e retorica. Ed anche per quanto riguarda tale rapporto, la prospettiva è ulteriormente ristretta. Non si tratta di stabilire se tra *parrēsia* e retorica ci sia effettivamente l'opposizione immaginata da Foucault, quanto piuttosto di far emergere quello che a me sembra il punto cieco di quest'analisi, a partire dal quale si rende evidente una sorta di "corto circuito" tra il Foucault della volontà di sapere e quello della *parrēsia*.

Il punto cieco va ravvisato nella distinzione che Foucault introduce, più o meno a metà del corso del 1982–1983, tra buona e cattiva *parrēsia*. In particolare nella lezione del 2 febbraio 1983, in pagine molto suggestive, egli delinea « una sorta di rettangolo costitutivo della *parrēsia* » (Foucault 2009: 168), che dovrebbe essere in grado rendere conto della differenza sostanziale tra i due diversi impieghi della nozione. Vediamo più da vicino di cosa si tratta. Al primo vertice del rettangolo si

12. Una schematizzazione leggermente diversa, basata sul solo ultimo corso, è quella proposta da CESARONI (2013: 135–136): « 1) differenza fra strutture epistemologiche e forme aleturgiche; 2) all'interno delle forme aleturgiche, differenza fra la *parrhesia* e le altre forme (profezia, saggezza, conoscenza); 3) nella *parrhesia*, differenza fra la sua declinazione etica e quella politica; 4) infine, per quanto riguarda la *parrhesia* etica, differenza fra la "versione" cinica e quella socratica ».

trova la democrazia, intesa come eguaglianza concessa a tutti i cittadini a cui consegue la possibilità di esprimere liberamente le proprie opinioni e partecipare alle decisioni. Il secondo vertice è quello dell'ascendente o della superiorità ed ha a che vedere con l'esercizio del potere da parte di coloro, che, prendendo la parola davanti agli altri, li persuadono ed esercitano il comando su di essi. La dialettica tra questi due poli rende conto del fatto che in democrazia non c'è necessariamente una coincidenza tra il piano della *politeia*, che disciplinando le pratiche collettive individua luoghi e funzioni per il governo della città, e la *dynasteia* che rimanda invece al gioco concreto con cui il potere viene effettivamente conquistato ed esercitato. Si tratta di un punto fondamentale che era già stato evidenziato in un passo di poco precedente, che merita di essere citato per esteso (e su cui tornerò):

Direi che i problemi della *dynasteia* sono i problemi del gioco politico, cioè della formazione, dell'esercizio, della limitazione e della garanzia così fornita all'ascendente che viene esercitato da certi cittadini su altri. La *dynasteia* è anche l'insieme dei problemi, delle procedure e delle tecniche con cui questo potere si esercita (essenzialmente nella democrazia greca, nella democrazia ateniese: *il discorso, il discorso vero, il discorso vero che persuade*). Il problema della *dynasteia* è, infine, il problema di ciò che è, in se stesso, l'uomo politico: in se stesso, nel suo personaggio, nei suoi rapporti con sé e con gli altri, in ciò che è moralmente, nel suo *ethos*. (2009: 156 corsivo mio)

Passiamo ora al terzo vertice del rettangolo: qui si ritrova il dire il vero. Perché ci sia una buona *parrēsia* non basta infatti che ci sia una democrazia (condizione formale) e che venga esercitato un ascendente (condizione di fatto). C'è bisogno,

invece, che questo ascendente venga esercitato in riferimento ad una pratica del dire il vero: il discorso di coloro che esercitano un ascendente sulla città deve essere un discorso di verità. Infine, al quarto vertice ritroviamo il conflitto e ad esso collegato il coraggio. Poiché, infatti, il tentativo di persuadere mediante un discorso di verità si svolge in un democrazia dovrà necessariamente prendere la forma dello scontro e del conflitto nei quali i contendenti saranno chiamati a manifestare il loro coraggio. Alla delineazione del rettangolo e dei suoi quattro vertici, segue l'individuazione del buon funzionamento della *parrēsia*, di cui Foucault pensa di ravvisare un modello esplicito ed un'esatta descrizione nei testi di Tucidide dedicati a Pericle ed alla democrazia periclea. In particolare, dai tre discorsi che Tucidide fa pronunciare allo statista ateniese emergerebbero le caratteristiche del buon parresiasta. Anche senza entrare nel merito della disamina foucaultiana, è tuttavia possibile mostrare che proprio qui emergono una serie di problemi difficilmente aggirabili.

In primo luogo l'assenza del termine *parrēsia* che come lo stesso Foucault osserva non compare né in riferimento a Pericle, né in alcun altro luogo della *Guerra del Peloponneso*. Non si tratta, peraltro, di una banale questione terminologica. Essa è, invece, la spia di qualcosa di ancora più significativo che può essere evidenziato attraverso una serie di altri elementi:

- 1) nel momento in cui Pericle è introdotto per la prima volta (I, 139), quando si appresta a pronunciare il suo discorso di risposta alle condizioni avanzate dagli ambasciatori degli Spartani, egli è indicato semplicemente come il primo degli Ateniesi, il più capace a dire ed

agire. La sua caratterizzazione avviene cioè solo in termini di potere, un potere che deriva in gran parte dalla sua capacità nell'esercizio della parola (e del resto nell'espressione tucididea *dunatōtatos legein* è quasi impossibile non vedere un richiamo al *logos megas dynastēs* di giugiana memoria);

- 2) allo stesso tempo quando Pericle prende la parola per giustificare la sua politica dopo le prime disfatte subite dagli Ateniesi (II, 64), si presenta sì come *philopolis*, amante della città, rivendicando la sua lealtà e la refrattarietà alla corruzione, ma senza mai chiamare in causa la verità (Lévy 2009)¹³;
- 3) lo stesso Tucidide nel fare il bilancio dei meriti di Pericle afferma che sotto di lui si aveva un regime che di nome era una democrazia, ma che nei fatti corrispondeva ad una sorta di dominato, al potere di un solo uomo;
- 4) d'altra parte, il secondo discorso di Pericle, riportato subito dopo il celebre *Epitafio*, si presenta come un discorso improntato ad un cinico e spudorato imperialismo (Ieranò 2016), che sembra quasi complementare al potere assoluto esercitato dallo stesso Pericle all'interno della città.

Ora, come è ampiamente noto, la questione del giudizio su Pericle ricavabile dall'opera tucididea è a dir poco contro-

13. « Thucydides [...] describes with admirable accuracy the essential ambiguity of this outstanding personage. By abstaining wholly from using *parrēsia* he avoids to take into consideration the problem of sincerity. Instead, he favors the only issue that was essential for him: relationships understood in terms of power struggle » (LÉVY 2009: 319).

versa¹⁴, e, tuttavia, gli elementi che sono stati adottati rendono assai plausibile l'ipotesi che il ritratto pericleo possa essere considerato un esempio di buona *parrēsia* solo al prezzo di una vistosa idealizzazione da parte di Foucault. Naturalmente anche in questo caso la posta in gioco è rappresentata non tanto dalla correttezza storiografica dell'interpretazione proposta, quanto dalle conseguenze teoriche che ne derivano. Senza l'idealizzazione del ritratto pericleo non c'è spazio per una buona *parrēsia* e quindi *a fortiori* neanche per la distinzione tra una buona ed una cattiva. In realtà, quello che Foucault pensa di poter individuare come un esempio di buona *parrēsia* è solo un caso nel quale in maniera del tutto imprevedibile il polo del conflitto è stato di fatto rimosso. Anche in questa circostanza, la testimonianza tucididea si rivela assai preziosa. La degenerazione successiva alla morte di Pericle e l'inclinazione dei suoi successori ad adulare il popolo vengono spiegate, infatti, con queste lapidarie parole:

I successori, invece, che più di lui erano uguali tra di loro, e che tendevano ognuno a primeggiare, si misero ad affidare al popolo il governo dello Stato, per fargli piacere. (Tucidide, *La guerra del Peloponneso*, II, 65, 9, trad. G. Daverio Rocchi)

A stare alla descrizione tucididea sembra, dunque, che la cattiva *parrēsia* costituisca la condizione normale di un regime democratico. Da questo punto di vista, il pregio del regime pericleo consisterebbe, invece, nell'essere un superamento della democrazia stessa. Né d'altra parte un simile giudizio può

14. Esemplari le osservazioni contenute in CANFORA 2016: 19–28.

sorprendere alla luce delle generali inclinazioni oligarchiche di Tucidide (Canfora 2016).

Non è questa la sede, ovviamente, per affrontare la complessa questione della natura e dei limiti del regime democratico ateniese, tuttavia, le considerazioni svolte permettono forse di inquadrare in una diversa prospettiva il rapporto tra *parrēsia* e retorica ed avanzare un'ipotesi (speculativa) sulla comparsa relativamente tardiva del termine. L'acquisizione dell'abilità retorica che costituisce un prerequisito per l'esercizio della *leadership* in ambito democratico è al centro di una tensione, chiaramente avvertita e tematizzata nell'Atene del V e IV secolo a.C., poiché essa determina all'interno della collettività una linea di frattura che rischia di mettere in discussione l'ideologia ugualitaria che è alla base del regime democratico. Ciò spiega per quale motivo molto spesso il ricorso a quest'abilità venga guardato con sospetto e possa essere adoperato come elemento di accusa e discredito, laddove al contrario molti oratori, in maniera fittizia, introducono i loro discorsi facendo preliminarmente riferimento alla loro inadeguatezza ed incapacità in tale ambito (Ober 1989: 156–191). La comparsa del termine *parrēsia* ed il suo impiego in ambito politico sembrano allora da ricondursi esattamente a questa situazione. Come osserva giustamente Carlos Lévy (2009: 324):

To say : "I'm going to speak the truth, all the truth, and only the truth" could elicit defiance at least as frequently as confidence, and the dismissal of rhetoric could appear the climax of rhetoric (Lévy 2009: 324 corsivo mio)

4.2.6. Un'occasione mancata

Per concludere vorrei provare brevemente a misurare lo spostamento che si registra nell'atteggiamento di Foucault verso la retorica tra gli inizi della sua attività al Collège de France ed i corsi conclusivi dedicati alla *parrēsia*. Come si è visto, tanto nella lezione inaugurale quanto nel primo corso del 1971 e poi ancora nelle conferenze di Rio de Janeiro del 1973, i sofisti sono presi in considerazione con l'intenzione di sottolineare il legame inestricabile che lega sapere e potere, un legame che la filosofia, invece, tenderebbe da Socrate in poi ad occultare. Nei sofisti, infatti, l'inaggrabile materialità del discorso fa tutt'uno con la consapevolezza che parlare è esercitare un potere, producendo degli effetti. Non è azzardato allora attribuire a Foucault, almeno fino a prima degli anni '80, « un progetto di *retorizzazione della filosofia*, che impedisca a quest'ultima di nascondersi la verità rimossa dei retori e dei sofisti, cioè i rapporti tra sapere e potere e l'esistenza materiale di ogni discorso » (Ferrando 2012: 102). Con lo spostamento tematico degli anni '80, il quadro appare radicalmente mutato e la retorica diventa uno dei due avversari della *parrēsia*, venendo così ad occupare il polo negativo in opposizione alla incarnazione filosofica della *parrēsia* rappresentata da Socrate. Non è un caso, tuttavia, che a questo ribaltamento di prospettiva corrisponda di fatto una sostanziale elisione dei due elementi che Foucault aveva privilegiato nella sua analisi della sofistica: la materialità del discorso e la conflittualità correlata al nesso sapere/potere. Per quanto riguarda quest'ultimo aspetto, si è visto che l'idealizzazione del regime pericleo innalzato ad esempio di buona *parrēsia* costituisce la spia più eviden-

te dell'ambiguità di Foucault nei confronti della retorica. La buona *parrēsia* che poi non è altro che la buona retorica o per meglio dire una retorica senza retorica può esistere (o se ne può immaginare l'esistenza) solo laddove il conflitto sia stato sistematicamente rimosso. È indicativo in questo senso il fatto che Foucault, nella lunga citazione relativa alla *dynasteia*, metta in rapida successione, in quanto caratteristici della democrazia ateniese, il discorso, il discorso vero, il discorso vero che persuade come se si trattasse quasi di espressioni sinonimiche e non invece di passaggi che nascondono un grande tasso di problematicità. D'altra parte analoghe considerazioni possono essere svolte anche rispetto alla questione della materialità del discorso. Nel corso del 1981–82 introducendo la nozione di *parrēsia* e contrapponendola alla retorica, Foucault si concentra su un passo della lettera 75 di Seneca che gli sembra emblematico per individuare i tratti propri della *parrēsia*. Qui, Seneca opponendo agli ornamenti della retorica lo stile semplice che pare appropriato ad un rapporto individuale, espone quello che a Foucault appare il primo principio della *parrēsia*: « Se fosse possibile preferirei farti vedere i miei pensieri piuttosto che esporteli con parole (*Si fieri posset quid sentiam ostendere quam loqui malle*) ». Se da un lato è certamente vero, come osserva Laura Cremonesi (2008: 140), che « in questa frase è [...] contenuta l'idea di una trasparenza del discorso che deve far transitare il vero nel modo più diretto possibile verso l'interlocutore, senza che niente venga ad aggiungersi », dall'altro è difficile non vedervi la conferma, e però calata in un quadro interpretativo radicalmente diverso, di questa affermazione foucaultiana che ho già avuto modo di citare:

Da quando *i giochi e il commercio dei sofisti sono stati esclusi*, da quando ai loro paradossi è stata messa, con più o meno sicurezza, la museruola, sembra che il pensiero occidentale abbia provveduto che il discorso avesse il minor posto possibile tra il pensiero e la parola; sembra che abbia provveduto che il discorso apparisse soltanto come un certo apporto tra pensare e parlare; una sorta di pensiero rivestito dei suoi segni e reso visibile dalle parole o, al contrario, le strutture stesse della lingua messe in gioco, e producenti un effetto di senso. (Foucault 1972: 36 corsivo mio)

Non mi azzarderei naturalmente a trarre da queste mie osservazioni conclusioni di carattere generale, tenuto anche conto della difficoltà di valutare criticamente il cosiddetto ritorno ai greci che caratterizza il pensiero dell'ultimo Foucault. Mi pare, tuttavia, che almeno rispetto alla retorica si possa parlare di un'occasione mancata o almeno di un'occasione mancata per fare della retorica il perno intorno a cui riavvolgere il filo dei legami tra linguaggio, sapere e potere verso cui Foucault manifestò sempre uno spiccato interesse.

Democrazia, dialogo, conflitto

Quali prospettive?

5.1. Violenza e conflitto: osservazioni preliminari

In questo breve capitolo conclusivo cercherò di tirare le fila del discorso che è stato svolto sinora, concentrandomi su un aspetto in particolare: il ruolo che va attribuito al conflitto (ed alla violenza) in un modello di interpretazione delle dinamiche comunicative che riguardano la sfera pubblica in una società democratica. Si tratta naturalmente di una questione estremamente complessa di cui sarà qui possibile delineare solo i contorni essenziali. Al tempo stesso però, essa è strettamente correlata ad uno degli aspetti più specifici ed interessanti che può, a mio avviso, essere ricavato dalla lettura dell'*Encomio gorgiano*. Come si è, infatti, cercato di mostrare, a differenza di gran parte della successiva tradizione retorica, che pure in parte contribuisce a fondare, la riflessione svolta dal sofista siciliano sembra caratterizzata da un intento “demistificante” volto a sottolineare, piuttosto che ad occultare, la presenza inevitabile, perché strutturale, della violenza e del conflitto all’interno della pratica discorsiva.

Prima di procedere sarà opportuno introdurre alcune distinzioni preliminari. La prima riguarda la definizione di ciò che si deve intendere per violenza (Ashenden 2014: 429–432). Da un lato, ci sono, infatti, autori per i quali è preferibile attenersi ad una definizione ristretta di violenza, intesa come l'esercizio della forza fisica con lo scopo di offendere o danneggiare terzi (e.g. Keane 1996; 2004). Dall'altro, invece, autori che sottolineano la natura simbolica che la violenza può assumere. Tra di essi, poi, alcuni evidenziano il legame strutturale che intercorre tra violenza e linguaggio. Così, per esempio, Žizek (2008: 52 nota 14) afferma che:

Language simplifies the designated thing, reducing it to a single feature. It dismembers the thing, destroying its organic unity, treating its parts and properties as autonomous. It inserts the thing into a field of meaning which is ultimately external to it.

La violenza, in questa prospettiva, non risulta più una condizione che si può (eventualmente) manifestare, ma un dato ineliminabile che è strettamente dipendente dalla natura stessa del processo di simbolizzazione mediante il quale diamo forma al mondo in cui viviamo (Virno 2013; Cimatti 2014). È questo il punto di vista con il quale evidentemente Gorgia, almeno nell'interpretazione che ne abbiamo fornito, sembra poter più strettamente dialogare. Passiamo adesso alla nozione di conflitto¹.

Si tratta di una nozione che molto spesso viene usata, con una certa disinvoltura, come analoga a quelle di disaccordo,

1. Sulla distinzione tra conflitto e conflitto "moralmente qualificato", cfr. PETRUCCIANI 2010.

dissenso, polemica, etc. (Zagarella 2016). Questa disinvoltura rischia, tuttavia di oscurare il dato essenziale rappresentato dal legame tra conflitto e violenza. Mentre, infatti, la nozione di disaccordo nelle sue varie declinazioni (disaccordo ragionevole, disaccordo profondo o irrisolvibile, disaccordo argomentativo) non comporta necessariamente, anzi, la presenza della violenza, questo avviene, invece, per ciò che riguarda il conflitto. Quest'ultimo, anche in una forma addomesticata, porta inevitabilmente con sé la presenza, seppure latente, della violenza. Se, dunque, la violenza intrattiene un legame strutturale con l'esercizio della pratica linguistica e simbolica, il conflitto — questa è la nostra tesi — ne rappresenta la manifestazione, in forme differenziate, nella sfera pubblica, che a sua volta « ha la forma logica della negazione della negazione. È un “non” collocato davanti al sintagma “non uomo” » (Virno 2013: 21). Un modello interpretativo che non trovi spazio per questo elemento risulta perciò inevitabilmente manchevole.

5.2. Lo spazio delle ragioni e la persuasione

Negli ultimi anni della sua vita, tra il 1949 ed il 1951, Wittgenstein redasse una serie di osservazioni che furono poi pubblicate postume con il titolo di *Über Gewissheit (Della certezza)*. In queste riflessioni egli si confronta con i “truismi” presentati da Moore in *Proof of an External World* (1939) di cui propone un'interpretazione alternativa a quella ontologica avanzata dal filosofo inglese. Asserzioni come “so di avere due mani” o “la Terra esisteva molti anni prima della mia nascita” che figurano tra gli esempi utilizzati da Moore non hanno, secondo Witt-

genstein, alcuna valenza ontologica né dicono alcunché sulla sussistenza del mondo esterno. Esse costituiscono, invece lo sfondo di senso comune sul quale si stagliano le nostre asserzioni e, dunque, forniscono la condizione perché le nostre proposizioni possano essere riconosciute come vere o false. È in questo contesto che ritroviamo alcune penetranti, e controverse, affermazioni circa la natura di accordo e disaccordo ed il ruolo che all'interno di queste pratiche linguistiche svolge la persuasione. Per la precisione, il termine "persuasione" ritorna tre volte nel *Della certezza*; di queste occorrenze due si rivelano particolarmente significative per il nostro discorso. Partiamo dall'ultima. Verso la fine del testo troviamo la seguente osservazione:

Ho detto che "combatterei" (*bekämpfen*) l'altro — ma allora non gli darei forse ragioni (*Gründe*)? Certamente, ma fin dove arrivano? Al termine delle ragioni c'è la *persuasione* (*Überredung*) (Pensa a quello che accade quando i missionari convertono gli indigeni). (L. Wittgenstein, *Della certezza*, § 612)

Come si è già accennato il significato di questa, come delle altre osservazioni contenute nel testo, è a dir poco controverso. Limitiamoci per il momento ad estrarne alcune indicazioni essenziali. Il testo sembra evidenziare una doppia contrapposizione: l'attività del fornire ragioni all'interno della prassi argomentativa si oppone, infatti, da un lato alla persuasione, dall'altro, al "combattimento" tra punti di vista contrastanti. Cosa si debba intendere per combattimento è, d'altra parte, chiarito dalle osservazioni che vengono subito prima. Qui, infatti, Wittgenstein immagina qualcuno che nel suo agire si lasci guidare dalle proposizioni della fisica e che si imbatta

in altri individui che invece ricorrono ad un oracolo. Cosa accadrebbe in tale circostanza, se egli tentasse di convincerli che il loro modo di agire è sbagliato? « Dicendo che questo è sbagliato non usciamo forse già dal nostro gioco linguistico per *combattere* il loro? » (§ 609). La conclusione che ne deriva, quasi con il tono di una ovvia constatazione, è che:

Dove si incontrano effettivamente due principi che non si possono riconciliare l'uno con l'altro, là ciascuno dichiara che l'altro è folle ed eretico. (L. Wittgenstein, *Della certezza*, § 611)

Sembra, dunque, che il filosofo austriaco pensi ad una situazione nella quale lo scontro tra principi o punti di vista non può essere risolto mediante una procedura razionale che consiste nell'argomentare a sostegno dell'una o dell'altra tesi. L'attribuzione di etichette come "folle" ed "eretico" ai propri avversari sta appunto a rimarcare l'esclusione di una componibilità razionale tra le opinioni contrastanti. Su questo sfondo come deve essere allora interpretato il riferimento alla persuasione? Il termine sembrerebbe adoperato allo scopo di indicare ciò che di infondato si trova alla base delle nostre argomentazioni razionali e che in quanto tale non può essere valutato secondo la regola del vero/falso. Questa dimensione coincide per Wittgenstein con la sfera relativa al nostro modo di agire, a cui egli fa riferimento anche con i termini di *praxis* e *forme di vita*. Si tratta dello strato di roccia contro il quale si piega la vanga delle giustificazioni e delle spiegazioni che si possono dare di un determinato comportamento (*Ricerche filosofiche*, I, §217). A quel punto non potremo che dire "Ecco agisco proprio così", senza essere in grado di fornire ulteriori

interpretazioni del perché ciò avvenga. Si può d'altra parte osservare, come ha fatto di recente Franco Lo Piparo, che « Il motore della Praxis o forma di vita Wittgenstein lo chiama con parole che non provengono dalle filosofie razionaliste ma dalle religioni: *fede-fiducia, credenza* » (Lo Piparo 2016: 170). Per questa strada non sembra, dunque, immotivato interpretare la persuasione, per quanto ciò possa sembrare a prima vista paradossale, come un'attività sostanzialmente irrazionale che per questo motivo viene appunto collocata “al termine delle ragioni”. Non sorprende che questo tipo di interpretazione sia quella privilegiata, più o meno esplicitamente, da autori come la Mouffe, interessati a contrastare un modello razionalistico della deliberazione ed a rivalutare in maniera sostanziale il ruolo delle passioni e delle identificazioni affettive nella sfera politica. In effetti non può fare a meno di colpire la somiglianza tra il paragrafo 612 del *Della certezza* e la seguente affermazione, spesso ripetuta dalla politologa belga:

To accept the view of the adversary is to undergo a radical change in political identity. It is more a sort of conversion than a process of rational persuasion (in the same way as Thomas Kuhn has argued that adherence to a new scientific paradigm is a conversion). (Mouffe 2000: 102).

Come si vede non solo vi è l'uso del termine “conversione” che ricorre in Wittgenstein (anche se nella Mouffe acquisisce una coloritura leggermente diversa con il riferimento alla teoria dei paradigmi scientifici di Thomas Kuhn)², ma in più è

2. GUNNELL 2014 (capp. 1 e 6) ricostruisce, tuttavia, l'influenza che la filosofia di Wittgenstein ha effettivamente esercitato sul pensiero di Kuhn. Cfr. GUNNELL (2014:

del tutto evidente, esattamente come nel filosofo austriaco, la contrapposizione della conversione alla persuasione razionale. Anzi nella formulazione della Mouffe risulta in qualche modo evidenziato quello che rimane in parte implicito nel *Della Certezza*, se parliamo di conversione non possiamo certo pensare ad una forma di persuasione razionale. Tuttavia, è proprio il riferimento alla teoria sviluppata da Kuhn che permette di modificare almeno in parte i contorni dell'interpretazione sinora delineata. Mentre, infatti, il termine conversione può suggerire l'idea di un cambiamento che oltre a non essere strettamente razionale è immediato (si pensi al caso paradigmatico della conversione di San Paolo, cfr. Perissinotto 2015), il cambiamento di paradigma a cui allude Kuhn è, invece, l'esito finale di un processo estremamente lungo e dipende dalla progressiva incapacità di una determinata teoria scientifica di spiegare un numero sempre maggiore di anomalie. D'altra parte, un paradigma non coincide con una singola teoria scientifica, ma piuttosto con una intera visione del mondo all'interno della quale quella teoria risulta comprensibile. Il cambiamento di paradigma può allora essere meglio descritto come il cambiamento (spesso radicale) di un'intera visione del mondo. Significativamente, una posizione del genere trova eco nella prima delle osservazioni relative alla persuasione contenute nel *Della certezza*, che ora prenderemo in considerazione. Nel paragrafo 262, Wittgenstein osserva:

Posso immaginare un uomo che sia cresciuto in certe circostanze

224): « Apart from in *On Certainty*, Wittgenstein did not discuss persuasion, but what he was talking about was very similar to Kuhn's explanation of scientific change ».

del tutto particolari, e al quale si sia insegnato che la Terra è sorta 50 anni fa, e che perciò creda (*glaubt*) anche questo. A quest'uomo potremmo insegnare: la Terra esiste già da molto tempo, ecc. — Tenteremmo di dargli la nostra immagine del mondo (*Weltbild*). Questo avverrebbe mediante una specie di *persuasione*. (ivi, § 262)

Anche per Wittgenstein allora la persuasione appare caratterizzata non solo dall'essere strutturalmente differente dall'argomentazione, ma anche e soprattutto dal chiamare in causa intere visioni del mondo. Al filosofo austriaco può, infatti, senz'altro essere attribuito una sorta di "olismo" delle credenze, l'idea cioè che le credenze non possono mai essere prese singolarmente perché è nella loro natura formare una sorta di sistema:

What Wittgenstein continually stressed was that a person's "convictions do form a system, a structure" that is "so anchored that I cannot touch it" and in which "all testing, all confirmation and disconfirmation of a hypothesis takes place." It is the "system" that is the "essence of what we call an argument," and it is "not so much the point of departure, as the element in which arguments have their life". (Gunnell 2014: 202)

Questo dato di fatto non rende, tuttavia, le credenze immo-
dificabili. Semplicemente, il cambiamento non può riguardare la singola credenza (così come per Kuhn la singola anomalia) ma piuttosto un'intera visione del mondo ovvero il sistema all'interno del quale la singola credenza trova la sua ragion d'essere. Si comprende allora che, per quanto possa risultare certamente meno coercitiva dell'argomentazione, anche la persuasione, concepita come un processo graduale, non è necessariamente relegata nella sfera dell'irrazionale e pre-

suppone in qualche misura il ricorso a delle ragioni (Spinicci 2000). La situazione delineata da Wittgenstein, non senza una qualche tensione interna, sembra allora essere la seguente: la pratica del dare e rendere ragioni che potremmo identificare con l'argomentazione ha senso solo all'interno di una determinata visione del mondo ovvero di una precedente condivisione delle regole su cui si basa un certo gioco linguistico. Queste regole costituiscono la forma di vita che fa da sfondo alle nostre azioni e costituisce quindi la roccia su cui si piega la vanga delle nostre possibili spiegazioni. All'interno di questo spazio è certamente possibile, ed anzi naturale, trovarsi di fronte a casi di disaccordo che, tuttavia, trovano la loro stessa possibilità di manifestarsi in un accordo precedente. Questo accordo non è però l'esito di una stipulazione tramite ragioni argomentative ma è piuttosto il risultato di una condivisione che fa tutt'uno con quell'intreccio di scienza, educazione ed insegnamento che costituisce una comunità. È a questo livello che troviamo quelle certezze che fanno da sfondo alla nostra stessa possibilità di (eventualmente) dubitare.

Che noi siamo perfettamente sicuri di questa cosa, non vuol dire soltanto che ciascun individuo è sicuro di quella cosa, ma che apparteniamo ad una comunità che è tenuta insieme dalla scienza e dall'educazione. (L. Wittgenstein, *Della certezza*, §298)

La persuasione invece, almeno per Wittgenstein, entra in gioco quando ci troviamo di fronte al conflitto tra diverse interpretazioni del mondo. In questo caso non è possibile ricorrere alla pratica dell'addurre ragioni perché non c'è alcuna condivisione delle regole che fanno da sfondo comune al nostro gioco linguistico. A questo stato di cose possono

tuttavia corrispondere due diversi comportamenti. O possiamo prendere atto che ci troviamo di fronte ad un sistema di riferimento incompatibile con il nostro e rinunciare al dialogo:

A chi dica che la Terra non esisteva prima che lui nascesse io potrei dunque porre altre domande, allo scopo di trovare con quale delle mie convinzioni quel tizio sia in contraddizione. E qui *potrebbe* darsi che quel tizio contraddica le mie vedute fondamentali. E se così fosse dovrei accontentarmi. (ivi, § 238)

Oppure possiamo sentire il bisogno di convincere gli altri delle nostre ragioni e quindi di “combattere” il loro modo di pensare allo scopo di mostrare il motivo che ci spinge ad insistere sulle nostre posizioni. Questa è l’attività a cui Wittgenstein dà il nome di “persuasione”. Essa, come abbiamo visto, ha una natura sostanzialmente differente da quella argomentativa, senza che questo implichi una sua irrazionalità. Naturalmente, anche laddove questa persuasione si dovesse rivelare efficace, ciò non significa aver dimostrato la falsità della visione del mondo opposta alla nostra, poiché verità e falsità si definiscono all’interno di un sistema che presuppone innanzitutto un accordo su ciò che va accettato come evidenza della verità o falsità di una proposizione:

vero e falso è ciò che gli uomini dicono; e nel linguaggio gli uomini concordano. E questa non è una concordanza delle opinioni, ma della forma di vita. (L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, §241)

Wittgenstein figura certamente tra gli autori moderni che, pur non avendo sviluppato una riflessione specificamente politica, sono stati tuttavia prepotentemente sottoposti ad una

interpretazione in questa chiave³. Niente di sorprendente in tutto ciò: a partire dalla metà del '900 la politica democratica è stata sempre più interpretata come una politica discorsiva (Mara 1997: 1) e Wittgenstein è certamente stato uno dei più importanti ed influenti filosofi del linguaggio novecenteschi. Per quanto riguarda le sue osservazioni sulla persuasione e sui suoi rapporti con lo spazio delle ragioni non è, tuttavia, ben chiaro quale sia la "lezione" politica che se ne può trarre. Da un lato, infatti, la distinzione proposta dal filosofo austriaco, sembra delineare una situazione almeno in parte analoga a quella individuata dalla Mouffe con la sua nozione di spazio simbolico. La condivisione di una visione del mondo o di uno spazio simbolico delimita il perimetro all'interno del quale le nostre pratiche discorsive sono possibili e sensate. Così i principi generalissimi di libertà ed uguaglianza delimitano lo spazio simbolico delle democrazie, anche se poi si può voler organizzare diversamente questo spazio. Il caso, drammaticamente attuale, dei "foreign fighters" sembra un esempio calzante di questo stato di cose. La loro adesione al fondamentalismo islamico comporta, infatti, l'adesione ad un diverso spazio simbolico o per dirla in termini wittgensteiniani ad una diversa visione del mondo ed è il risultato di un movimento in certo qual modo inverso a quello auspicato dalla Mouffe: da agonisti ad antagonisti. Non è un caso del resto che, per spiegare la loro trasformazione, si usi talvolta il termine "indottrinamento", che, spogliato delle sue connotazioni negative, sembra appunto indicare la trasmissione e l'accettazione di

3. Nel capitolo precedente abbiamo visto il caso ancora più emblematico di Peirce.

quell'insieme di insegnamenti (del tipo più disparato) che costituisce una comunità. Al tempo stesso, non è possibile in alcun modo determinare la superiorità dell'uno piuttosto che dell'altro spazio simbolico o stabilire la loro reciproca verità o falsità. Si tratta, come per i "paradigmi" di Kuhn, di realtà incommensurabili rispetto alle quali non esiste un punto esterno che ne renda possibile la comparazione. Dall'altro lato, però, è estremamente dubbio che la sovrapposizione, in qualche misura suggerita da Wittgenstein, tra spazio simbolico e spazio delle ragioni possa essere interpretata, come pure è avvenuto, in direzione di una sua chiusura normativa ovvero sostenendo che all'interno di questo spazio sia possibile addurre ragioni conclusive. Ciò che vi è di conclusivo è per Wittgenstein la persuasione, «[...] persuasion, however, was not some particular method, but might consist of *everything* from reasons to rhetoric» (Gunnell 2014: 224).

Per provare a chiarire meglio quale sia la posta teorica in gioco rivolgerò ora la mia attenzione ad un dialogo platonico, il *Protagora*.

5.3. Fissare le regole del gioco (linguistico): dialogo e comunità nel *Protagora*

Mentre il brusco passaggio da Wittgenstein a Platone può sembrare in qualche modo incongruo, il *Protagora*⁴, con quell'abi-

4. Inutile provare a dare anche una sommaria indicazione della bibliografia relativa al dialogo nel suo complesso. I saggi contenuti nei due volumi di CASERTANO 2004 permettono, ad ogni modo, di farsi un'idea delle principali problematiche che

lità tutta platonica di sovrapporre i piani del discorso, mette in scena in maniera esplicita l'intreccio tra filosofia (del linguaggio), educazione e politica che abbiamo implicitamente visto all'opera in Wittgenstein. In particolare, ci concentreremo su una piccola sezione del dialogo, collocata non a caso proprio al suo centro (334c–338e), nella quale la comunità costituita dai partecipanti alla discussione sembra sul punto di collassare a causa di un disaccordo sulle regole che devono garantire lo svolgimento della stessa discussione⁵. La crisi che viene prospettata non è tuttavia meramente comunicativa. Il *Protagora* è l'unico dialogo platonico in cui più interlocutori partecipano congiuntamente alla risoluzione del problema che si è presentato e che rischia di interrompere la conversazione. La situazione in cui si vengono a trovare i partecipanti è, allora, paradigmaticamente politica ed anzi riguarda la politica al suo livello più basilare, l'istituzione di una comunità:

The discussion having broken down for lack of agreed-upon ground rules, the situation in which the interlocutors find themselves resembles, not that of an up-and-running assembly, but that of the initial formation of political community itself. Their question is, in a sense, the fundamental question of political theory: In the absence of governing rules, how can people of varied backgrounds, different preferences, and unequal abilities come together to form a unitary group engaged in a common enterprise? (Cohen 2002: 6)

emergono dal dialogo.

5. « this political parable, placed as it is at the center of a philosophical work in which education is explicitly at issue, suggests the possibility of creating essential interconnections between philosophy, politics, and education » (COHEN 2002: 1).

Prima di vedere quali conclusioni è possibile ricavare dall'intermezzo sarà opportuno proporre un sia pur sommario riassunto. Dopo il lungo discorso di Protagora sulla relatività del bene e dell'utile che riscuote il consenso dei presenti (334a-c), Socrate invita il sofista ad accorciare le sue risposte adducendo ironicamente la scusa della sua scarsa memoria che gli impedisce di seguire e ricordare discorsi così lunghi ed articolati. Attribuendo al suo interlocutore la reputazione di essere versato con uguale abilità sia nella *brachylogia* che nella *macrologia*, Socrate lo invita a procedere con il metodo delle domande e risposte perché è l'unico con il quale egli si trova a suo agio. La risposta di Protagora è particolarmente interessante. Da un lato, infatti, egli sostiene che questi due modi di procedere sono due specie di una stessa tecnica, quella della conversazione o dialettica, dall'altro non si dichiara disposto a seguire il metodo scelto dal proprio interlocutore. Se lo avesse fatto, infatti, egli non sarebbe potuto risultare vincitore negli scontri dialettici come ha invece fatto abitualmente (335a). È chiaro, dunque, che dietro l'ironia socratica e l'abituale contrapposizione tra *brachylogia* e *macrologia* si nasconde qualcosa di assai più importante: la scelta delle regole del gioco non può, infatti, risultare neutrale e finirà per favorire uno dei due interlocutori. È a questo punto che Socrate minaccia di andarsene, interrompendo il dialogo. Intervengono allora gli altri partecipanti alla discussione, proponendo diverse soluzioni che dovrebbero scongiurare un tale esito negativo. Il primo ad intervenire è Callia, nella cui casa si svolge il dialogo. Egli suggerisce, in apparente conformità con i principi della democrazia, che ciascuno possa prendere la parola e parlare come ritiene più opportuno. La sua proposta è però avversata da

Alcibiade che, come in altre circostanza, accorre in aiuto di Socrate. Secondo Alcibiade, Socrate riconoscerà la superiorità di Protagora per ciò che concerne i lunghi discorsi, ma quest'ultimo dovrà a sua volta riconoscere che per quanto riguarda la capacità di discutere Socrate non è inferiore a nessuno. Quella che propone Alcibiade è una sorta di divisione di sfere di competenza. A questo punto interviene Crizia per criticare sia Callia che Alcibiade, accusandoli di essere stati troppo partigiani schierandosi rispettivamente, seppure in modi diversi, a favore di Protagora e Socrate. Egli si rivolge allora agli altri sofisti presenti, Prodico ed Ippia, invitandoli ad intervenire. Il primo, ricorrendo al metodo sinonimico che gli è proprio, esorta Protagora e Socrate a venirsi incontro ed a discutere senza litigare, come fanno degli amici piuttosto che degli avversari o dei nemici. Il secondo, invece, riconducendo la *philia* ad una parentela naturale non solo invita i due contendenti a fare delle concessioni reciproche e ad incontrarsi nel mezzo, ma in più ritiene necessaria la presenza di un arbitro che possa garantire che l'incontro tra i due si svolga appunto nel mezzo. Neanche questa soluzione appare, tuttavia, accettabile per Socrate che ricorre, ancora una volta, ad una spiegazione alquanto capziosa: rivolgersi ad un giudice che posseda un grado di saggezza uguale od inferiore sarebbe, infatti, inutile, mentre trovarne uno superiore a Protagora sembra impossibile ed in ogni caso assai scortese nei suoi confronti. La situazione sembra così ritornare al punto di partenza e precludere, dunque, ad uno scioglimento della riunione. Invece, con un colpo di scena Socrate riesce a far prevalere la sua posizione. Capovolgendo la prospettiva, egli, infatti, invita Protagora ad interrogarlo cosicché gli possa mostrare il modo corretto

di rispondere in breve. Poi, quando sarà lui ad interrogare, a Protagora toccherà fare lo stesso ed attenersi allo stesso tipo di risposte se non vorrà mandare a monte la conversazione. Per stabilire che ciò accada non ci sarà bisogno di un arbitro in particolare, ma saranno tutti i presenti a giudicare. Ed ecco la conclusione dell'intermezzo nelle parole di Socrate / Platone:

A tutti sembrò che si dovesse fare in questo modo; Protagora davvero non voleva, ma *fu costretto ad acconsentire* (*ēnagkasthē homologēsai*) a domandare e, quando mi avesse interrogato in maniera adeguata, a dire a sua volta le sue ragioni rispondendo in breve. (Platone, *Protagora*, 338e2–5)

Non è ovviamente mia intenzione analizzare in dettaglio le numerose implicazioni politiche che, anche a livello terminologico, emergono nell'intermezzo⁶. Mi limiterò quindi ad evidenziare i punti che paiono essenziali per lo svolgimento del mio discorso. Il primo punto da sottolineare mi sembra il seguente: un filo comune unisce le posizioni della maggior parte degli interlocutori ed esso è rappresentato dal riconoscimento più o meno esplicito di quanto Protagora asserisce in maniera molto netta e cioè che il dialogo ha una forte componente agonistica e deve essere immaginato come una vera e propria battaglia verbale al termine della quale uscirà un vincitore. La stessa posizione è in effetti condivisa da Alcibiade, che parla

6. Dopo essere stato sostanzialmente trascurato dai commentatori, esso ha ricevuto in tempi recenti una crescente attenzione. Il primo che ha riconosciuto e cercato di interpretare i "political overtones" dell'intermezzo può essere probabilmente considerato HAVELOCK (1957). Oggi vanno citati almeno COHEN 2002; BRANCACCI 2004; TAORMINA 2004; DIXSAUT 2004; TAFOLLA 2015. Ugualmente utili BENITEZ 1992; KRABBE 2002; LAVERY 2007.

esplicitamente di una contrapposizione tra i due interlocutori (336c4) e dunque interpreta l'intera discussione come un agone in cui l'unica questione che conta è chi vincerà, ma anche da Ippia che, coniugando termini che derivano dal linguaggio giudiziario, sportivo e politico per riferirsi all'arbitro, mostra di non vedere una sostanziale differenza tra questi ambiti. Si tratta in ogni caso di una competizione che ha bisogno di regole e di un arbitro che le faccia rispettare. Anche laddove la dimensione agonistica sembra essere esclusa, come nel caso di Prodicò, essa tuttavia rimane ben presente sullo sfondo, dato che parte dello sforzo compiuto dal sofista è indirizzato a distinguere la pratica dell'*amphisbetein* (discutere benevolmente) da quella dell'*erizein* (litigare). Ed in effetti è proprio Platone a ricordarci, nel *Sofista* (225a–226a), che i due termini possono apparire sinonimi perché appartengono allo stesso genere dell'agonismo ovvero all'arte del combattimento. D'altra parte, dato che le posizioni successivamente avanzate dai diversi interlocutori sembrano corrispondere a diversi modi di interpretare la democrazia ed i suoi paradossi, se ne può ragionevolmente ricavare l'idea che ci sia una sostanziale contiguità tra l'esercizio della democrazia ed il ricorso alla parola "agonistica". Non si tratta certamente di una sorpresa, né in riferimento alla pratica concretamente documentabile nell'Atene democratica, né in riferimento all'immagine che ce ne offre, non solo in questo caso, Platone. Proiettata su questo sfondo, in cosa consiste la differenza socratica? Innanzitutto in un esplicito rifiuto della dimensione agonistica e conflittuale. La testimonianza più emblematica in tal senso si trova forse non nel *Protagora*, ma nel *Gorgia*, in un passo già citato, dove Socrate fornisce questo ritratto di se stesso:

Che tipo sono io? Di quelli che si lasciano confutare con piacere se dico qualcosa di non vero, e che con piacere confutano se uno non dice cosa vera; certo di quelli che vengono confutati con non meno piacere di quanto ne abbiano nel confutare: infatti, lo ritengo un bene maggiore, quanto è un bene maggiore essere liberati da un grandissimo male piuttosto che liberarne un altro. (Platone, *Gorgia*, 458a)

Piuttosto che come un agone, la discussione viene così ad essere concepita come una ricerca, comune, indirizzata alla verità⁷. Solo se la discussione è animata da una tale ricerca, infatti, essere confutati, nella misura in cui ci libera da un'opinione errata, potrà essere considerato addirittura preferibile al confutare le opinioni di un interlocutore. Come si vede, abbiamo due elementi tra loro strettamente correlati al punto da essere praticamente interdipendenti. L'atteggiamento nei confronti dell'interlocutore appare infatti una conseguenza dall'obiettivo che ci si pone nella discussione. Se l'obiettivo è la verità non potrà che scaturirne un atteggiamento cooperativo caratterizzato da amicizia e mitezza.

The reason he [Plato] takes over sophist seminar and replaces it with Socratic dialectic as the teaching method of genuine democracy is that dialectic has a surer warrant for truth: logical consistency. Whereas sophist seminar is inherently relativist, searching for no more than the consensus of those present, Plato believes inquiry should search for objective truth. As Havelock notes, Hippias appeals to *pragmata* at 337d4, but Plato seeks *onta* (228). Substituting this goal requires presenting Socratic dialectic as if it is the sole method of discovery; otherwise it would be too easy to be satisfied

7. «Socrates' real "victory", so to speak, [...] consists in elevating the discussion from that of a contest to that of a collaborative venture » (LAVERY 2007: 11).

with the *consensus gentium* achieved by the seminar. (Cohen 2002: 18–19)

Non c'è bisogno di sottolineare che la maggior parte dei commentatori vede appunto in questi due aspetti — cooperazione e ricerca della verità — la reale superiorità del dialogare socratico — così come ci è rappresentato da Platone — rispetto alla pratica dei sofisti. Le cose, tuttavia, sono forse un po' più complicate di quanto si tende a pensare. E non solo perché, come George Kerferd aveva sottolineato più di 30 anni fa, l'insistenza da parte di Platone sul disinteresse da parte dei sofisti nei confronti della verità ci fa sospettare che tale disinteresse non riguardi la verità *simpliciter* ma il suo specifico modo di intenderla:

When [. . .] Plato suggests, as he does repeatedly that the sophists were not concerned with the truth, we may begin to suppose that this was because they were not concerned with what *he* regarded as the truth, rather than because they were not concerned with the truth as *they* saw it. (Kerferd 1981:67)

È lo stesso Platone in effetti a suggerire una soluzione meno lineare e pacifica della questione. Come abbiamo visto, il pericolo che minaccia la comunità ed il dialogo che si sta svolgendo tra i suoi membri è, alla fine, scongiurato con l'adozione della nuova proposta avanzata da Socrate. L'adesione dei membri della comunità è, tuttavia, solo apparentemente unanime. Mentre, infatti, tutti gli altri accettano perché pienamente convinti, o almeno così si può presumere, Protagora è costretto ad accettare (*ēnagkathē homologēsai*) una soluzione verso la quale mostra in maniera esplicita la sua riluttanza (*ouk*

ēthelen). L'unione del verbo indicante l'accordo (*homologēσαι*), che è del resto ripetutamente adoperato nel corso dell'intermezzo (per esempio nell'intervento di Alcibiade), con quello che indica una forma di costrizione (*ēnagkasthē*) costituisce un segnale testuale molto importante. Il consenso che mette fine all'*impasse* comunicativa viene in questo modo fatto corrispondere alla vittoria (argomentativa) di Socrate ed all'imposizione della sua personale intenzione. La distinzione tra verità e vittoria che costituisce uno dei capisaldi della distinzione tra i sofisti e Socrate sembra così collassare⁸. Né, d'altra parte, il fatto che la pratica di Socrate risulti "violenta" appare del tutto sorprendente. Non sono pochi i luoghi in cui, all'interno dei dialoghi platonici, questo aspetto viene sottolineato. Così, per fare solo un esempio, nel *Gorgia* nonostante la ripetuta insistenza da parte di Socrate sull'amicizia come ciò che motiva la sua condotta, essa suscita a più riprese le lamentele di Polo e Callicle per la fastidiosa violenza che la caratterizza. Ed è Socrate stesso a riconoscere che il ricorso alla *bia* costituisce parte della sua *technē* politica, quando rimprovera gli statisti ateniesi del passato per non aver costretto (*biazomenoi*) i loro concittadini a desiderare cose migliori (517d; cfr. Tafolla 2015: 163). Se, poi, ci si domanda quale sia il criterio adoperato da Socrate per accertare la verità, esso, non diversamente da quanto accade per i sofisti, sembra essere il criterio, sempre fallibile,

8. « The disturbing implication . . . [is that] the life of self-governance through philosophical reason is founded on commitments about value that one resolutely insists upon for oneself and others, but could not fully justify rationally » (GRISWOLD 1999:306). Più che non poter essere giustificati razionalmente, direi che essi non possono essere imposti senza un residuo di "violenza" sia pure esercitata in nome della ragione.

costituito dalla vittoria dialettica, ovvero dalla capacità di difendere la propria posizione da una possibile confutazione. È interessante per esempio osservare che ancora nei libri centrali della *Repubblica* Platone continua a ravvisare una stretta connessione tra vittoria nell'argomentazione e conoscenza della verità e fa dire a Socrate:

l'uomo che non sappia delimitare nel discorso l'idea del buono, isolandola da tutte le altre, né sappia come in battaglia aprirsi la strada tra tutte le confutazioni, e sforzandosi a sua volta di confutare non secondo l'opinione ma secondo l'essenza, e procedere in tutte queste difficoltà con l'incrollabile forza del discorso — di un tale uomo non dirai che conosca il buono, né alcuna altra cosa buona. (Platone, *Repubblica*, 534b8–c5).

Non è difficile vedere come una simile descrizione, eliminata la distinzione metafisica tra opinione ed essenza ed il riferimento all'Idea del buono, potrebbe essere una descrizione del tutto adeguata (si noti anche l'insistenza sulla dimensione agonistica della battaglia e della forza) del modo di procedere dei sofisti così come dello stesso Socrate (Nehamas 1990). Alla luce di queste considerazioni sembra allora difficile accettare la conclusione dei numerosi interpreti moderni⁹ che tracciano una netta linea di demarcazione tra la pratica discorsiva di Socrate e quella dei sofisti e scaricano invariabilmente su questi ultimi e sulle loro mancanze — tanto etiche quanto epistemiche — la responsabilità del fallimento della comunicazione. Se è vero, infatti, che anche Platone, sembra ritenere che la discussione possa svolgersi nella maniera più adeguata solo se

9. È inutile qui farne un elenco, ma cfr. TAFOLLA 2015.

tutti i partecipanti rispettano standard imparziali di discorso e delinea sullo sfondo della comunità empirica una comunità ideale in cui ciò dovrebbe risultare possibile (Lavery 2007), egli si mostra al tempo stesso assai più consapevole dei suoi eredi moderni che ciò potrebbe costituire, in fin dei conti, una mera utopia¹⁰.

5.4. Potere e violenza: Habermas lettore della Arendt

Per mettere alla prova questa affermazione, ritorno, per un'ultima volta, ad Habermas. Non farò, tuttavia, riferimento a nessuna delle sue opere principali, ma ad un articolo pubblicato nel 1976¹¹ in cui il filosofo tedesco sottopone ad una disamina critica la concezione del potere sviluppata da Hannah Arendt. Tra i molteplici motivi di interesse di questo confronto, tre in particolare, dal nostro punto di vista, vanno sottolineati: alla Arendt si deve quella che, a tutt'oggi, rimane una delle più interessanti riflessioni sulla violenza e sui suoi rapporti con la politica (Bernstein 2016; Zerilli 2016); il suo pensiero costituisce una delle fonti a cui attinge il paradigma della democrazia agonistica; uno dei temi intorno a cui si articola il confronto tra i due pensatori è la concezione del mondo greco antico da cui la Arendt sarebbe, erroneamente per Habermas, condizionata.

10. Parte di quello che, in maniera suggestiva, CASERTANO (1996) ha definito "il sogno di Platone". Cfr. anche CASERTANO 2007.

11. Cito dalla versione inglese pubblicata in HINCHMAN-HINCHMAN 1994.

Partiamo, tuttavia, dai meriti che Habermas riconosce alla posizione arendtiana. Il principale consiste nell'aver abbandonato una concezione strumentale del potere, come quella per esempio sostenuta da Weber, nella quale il potere si identifica con la strumentalizzazione della volontà altrui ed è la diretta conseguenza del desiderio naturale di dominare gli altri. Al contrario, per la Arendt, il potere coincide con la capacità dell'uomo non solo di agire ma di farlo insieme agli altri. Per questo motivo, il potere appartiene sempre ad un gruppo e rimane in essere solo fino a che il gruppo rimane unito. Dire di qualcuno che ha potere significa riconoscere che egli ha ricevuto da un certo numero di persone il potere di agire in loro nome (Arendt 1970: 44). Da questo cambiamento di prospettiva deriva una netta distinzione tra il potere (*Macht*) e la violenza (*Gewalt*), che vengono ad essere considerati come dei veri e propri opposti: quando c'è l'uno, manca l'altro. Habermas riprende la distinzione delle Arendt per applicarla a quella tra potere comunicativo e potere amministrativo. Mentre quest'ultimo svolge un ruolo legittimo all'interno della sfera politica, rimane però nettamente distinto da quello comunicativo che non solo è rappresentato dall'azione coordinata dei membri della società ma è anche "iurigenativo" poiché su di esso riposa la legittimità delle leggi. Una volta riconosciuta la natura comunicativa del potere, che è ora possibile identificare con la formazione di una volontà comune in una comunicazione indirizzata al raggiungimento di un accordo intersoggettivo, esso viene ad essere nettamente separato dall'esercizio della violenza e della coercizione. Quest'ultima, invece, assume una natura derivata poiché si manifesta solo nella forma di una comunicazione distorta, nella quale la dimensione perlocutiva viene privilegiata a discapito di quella

illocutiva:

the communicatively produced power of common convictions originates in the fact that those involved are oriented to reaching agreement and not primarily to their respective individual successes. It is based on the fact that they do not use language “perlocutionarily,” merely to instigate other subjects to a desired behavior, but “illocutionarily,” that is, for the no coercive establishment of intersubjective relations. Hannah Arendt disconnects the concept of power from the teleological model: power is built up in communicative action; it is a collective effect of speech in which reaching agreement is an end in itself for all those involved. (Habermas 1994: 213)

La Arendt, va, dunque, lodata, per aver sottolineato che le istituzioni politiche legittime traggono origine da « an opinion upon which many publicly are in agreement », al tempo stesso, però, la sua tesi rivela un limite insormontabile: non offre gli elementi per stabilire se la formazione di una specifica volontà collettiva sia razionale o meno e se « those who act and speak in name of the people do in fact express an opinion on which many were publicly in agreement » (Zerilli 2016: 187). In altri termini, la sua posizione manca di criteri normativi che permettano di determinare la validità di pretese in competizione tra loro e soprattutto di trasformare la semplice formazione di una volontà collettiva nella formazione razionale di tale volontà (Zerilli 2016: ivi). In questo modo, la Arendt non è in grado di spiegare la violenza strutturale che può bloccare la comunicazione né può trovare una collocazione alle varie forme di azione strategica, incluse le espressioni istituzionalizzate di « [...] strategic competition for political power and [of] employment of power within the political system » (Habermas 1994: 224). Questo dipende da

due fattori concomitanti: da un lato, la filosofa tedesca presuppone una troppo netta distinzione tra la sfera politica e la violenza; quest'ultima si colloca, infatti, nella sfera sociale e coincide con un agire prepolitico che consiste nel liberarsi dalle necessità della vita per manifestare la propria libertà nel mondo. L'insistenza esclusiva sull'uguaglianza e sull'agire in comune sarebbe allora la conseguenza di una concezione della politica troppo unilateralmente influenzata dalla visione dei Greci (almeno come li interpreta la Arendt¹²), per i quali essa si riduceva alla prassi di uomini liberi che si confrontavano e si scontravano sul piano verbale ma su questioni prive di rilevanza materiale, dato che la sfera della sopravvivenza materiale era relegata nell'ambito privato dell'*oikos* dove vigeva il principio della schiavitù e l'esercizio della violenza nel rapporto servo-padrone. Dall'altro lato, la Arendt rimane legata ad una distinzione troppo netta tra opinione e verità che le impedisce di interpretare il processo mediante il quale viene raggiunto l'accordo riguardo questioni pratiche (e quindi politiche) come un discorso razionale:

She holds fast to the classical distinction between theory and practice; practice rests on opinions and convictions that cannot be true or false in the strict sense [...] An antiquated concept of theoretical knowledge that is based on ultimate insights and certainties keeps Arendt from comprehending the process of reaching agreement about practical questions as rational discourse. (Habermas 1994: 225)

Quale sia la soluzione che Habermas pensa di aver tro-

12. Sui limiti dell'interpretazione arendtiana dei Greci, cfr, almeno, WOLIN 1994.

vato ci è già noto e può essere sinteticamente riepilogato. Il suo punto essenziale consiste nel mostrare che le opinioni politiche, (il “representative thought”)¹³ non sono separate « from argumentation by an abyss » e che dunque « a cognitive foundation can also be claimed for the power of common convictions » (Habermas 1994: ivi). Questo è possibile:

- 1) distinguendo nettamente tra ragione teorica e ragione pratica;
- 2) rifiutando di restringere la ragione pratica al suo impiego strategico o strumentale;
- 3) restringendo l’uso democratico della ragione pratica alle pretese di validità della morale piuttosto che dell’etica. In altre parole, le pretese particolari dell’etica che trovano il loro fondamento in un mondo della vita dato per scontato e condiviso sono collocate al di sotto del piano razionale e nettamente distinte dalle pretese universali della morale che costituiscono la base delle procedure democratiche che hanno il compito di istituzionalizzare le forme di comunicazione necessarie per una formazione razionale della volontà.

In questo modo, l’uso normativo della ragion pratica permetterà al tempo stesso di dar conto e di distinguere tra « ideologies, [that] are, after all, illusions that are outfitted with the power of common convictions » (Habermas 1994: ivi) ed

13. Habermas fa riferimento a questa affermazione della Arendt: « Political thought is representative. I form an opinion by considering a given issue from different viewpoints, by making present to my mind the standpoints of those who are absent, that is, represent them ».

opinioni che hanno invece una base cognitiva. Non interessa qui naturalmente stabilire se Habermas offra un'interpretazione accettabile del pensiero della Arendt¹⁴, quanto piuttosto provare, sinteticamente, a rispondere alla seguente domanda: il modello habermasiano riesce realmente a dar conto della violenza nella sfera politica? Come si può facilmente immaginare, ci sono, a mio avviso, fondati motivi per ritenere che la risposta debba essere negativa e che essa dipenda dal modo in cui il filosofo tedesco concepisce il funzionamento del linguaggio, poiché, a differenza di quanto sostiene, egli è paradossalmente costretto ad ignorare:

prima di tutto i fenomeni agonistici, cioè tutte le situazioni in cui la lingua stessa è un vettore di azione strategica, in cui parlare è cercare di stabilire una gerarchia di posizioni e un rapporto di forze. (Lecercle 2011: 67)

Vediamone due casi particolarmente significativi. Il primo è quello di un atto linguistico, la minaccia, esplicitamente non orientato all'intesa e chiamato in causa da Habermas nel suo tentativo di distinguere l'agire comunicativo da quello strategico o strumentale. In questo contesto, Habermas fornisce la seguente descrizione delle minacce:

Le minacce servono come esempi di atti linguistici che nei contesti dell'agire strategico giocano un ruolo strumentale, che hanno perduto la loro forza illocutoria e che mutuano il significato illocutorio

14. ZERILLI 2016 (188) sostiene che ci sia un fraintendimento dovuto al fatto che Habermas interpreta erroneamente il progetto della Arendt nei termini di una riformulazione della ragion pratica kantiana. Di fraintendimento parla anche NOUËT 2014.

da altri contesti d'uso, nei quali le medesime proposizioni vengono normalmente enunciate secondo l'orientamento all'intesa. Tali atti resisi autonomi in quanto perlocutori, non sono assolutamente atti illocutori, poiché essi non mirano a far sì che il destinatario prenda una posizione motivata razionalmente. (Habermas 1991: 71)

Come J.J. Lecercle (2011: 67–69) ha mostrato, si tratta chiaramente di un ragionamento circolare. Non solo il fatto che la minaccia non possa ovviamente essere considerata un atto linguistico orientato all'intesa viene spiegato adducendo l'enigmatico riferimento ad una perdita dell'originaria forza illocutoria, ma, in più, la nozione di forza illocutoria deve subire un decisivo slittamento rispetto alla formulazione che ne avevano fornito sia Austin che Searle. Per entrambi, infatti, essa indica la forza esercitata dall'atto linguistico, che in quanto tale è neutra, potendo essere sia agonistica che irenica. Inoltre va distinta dall'effetto perlocutorio, visto che gli effetti di una stessa forza illocutoria possono essere sostanzialmente diversi: ad esempio nel caso della minaccia, essa può generare paura, indignazione, ironia, etc. a seconda del rapporto di forze stabilito con il destinatario. In Habermas, invece, la forza illocutoria è ridotta all'effetto perlocutorio, con la conseguenza inevitabile che la minaccia non può che diventare il travestimento di un atto linguistico consensuale. Ed è qui appunto che emerge la circolarità di un ragionamento che «[...] pretende di scoprire negli atti linguistici una struttura interlocutiva consensuale, ma accetta di considerare atti linguistici solo quelli conformi a questa struttura» (Lecercle 2011: 69)¹⁵. Naturalmente non si tratta

15. Come fa notare ancora LECERCLE (2011: 68) è davvero difficile immaginare un contesto nel quale l'enunciato "se continui, ti spacco la faccia" possa avere un senso

semplicemente di un contro-esempio che può essere relegato in una posizione marginale. Esso mette in discussione quella stessa impalcatura teorica su cui Habermas ha costruito la sua pragmatica universale, rendendo più che legittimo il sospetto che così sia condannato a negare più in generale tutti gli atti linguistici agonistici, nei quali entra in gioco in maniera esplicita un rapporto di forze. C'è, tuttavia, un problema ancora più grande che la teoria di Habermas deve affrontare. Essa, infatti, si basa, tra le altre cose, come ripetutamente affermato dal filosofo tedesco, sulla necessità di tracciare una serie di opposizioni tra loro parallele: logica e retorica, filosofia e letteratura, usi normali ed anormali del linguaggio. Queste opposizioni trovano il loro fondamento in una più generale distinzione funzionale che Habermas individua nel linguaggio: quella tra un linguaggio "problem solving" e un linguaggio "world generating" (Ashenden 2014: 433). È in conseguenza di questa distinzione che legge, morale e scienza si collocano da un lato, mentre nell'altro ritroviamo arte, letteratura e religione. In questo modo, si può allora sostenere che, sebbene gli elementi retorici siano ineliminabili, tuttavia nel linguaggio della scienza e della tecnologia, così come della legge e della morale, essi sono addomesticati ed in certo qual modo rifunzionalizzati per corrispondere agli scopi del "problem solving". La domanda che sorge legittima è, allora, se questa distinzione sia in grado di dar conto di ciò che accade nella sfera pubblica quando ci troviamo di fronte a dei conflitti politici. In questi casi, infatti, parte della questione sembra essere proprio l'identificazione dei contorni del problema da risolvere:

illocutorio irenico.

To assert a category difference between these two uses of language assumes that for science, law, politics, and so on, the difficult boundary issues are already resolved and problems to be addressed extant. The first question then is: how do we know when we have identified and outlined a “problem” sufficiently well to go about “solving” it? What is an adequate or complete description of a problem? (Ashenden 2014: 434)

Tra le regole dell’argomentazione che Habermas pone a fondamento della razionalità comunicativa compare l’obbligo per i differenti interlocutori di non usare la stessa espressione con significati differenti. E, tuttavia, sembra che la pratica politica (con la sua dimensione conflittuale) assuma il suo valore più specifico proprio se intesa come lo sforzo di trasformare e di negoziare il significato abituale di determinate espressioni. Un esempio potrebbe certamente essere la contestata distinzione tra “terrorista” e “combattente per la libertà” o ancora quella tra “tecniche perfezionate di interrogatorio” e “tortura” (Ashenden 2014: 434), ma non è forse esagerato affermare che quasi tutti i termini del lessico politico sono oggetto di contestazione proprio per quanto riguarda il significato da attribuire loro. Come ha di recente proposto in maniera suggestiva Franco Lo Piparo (2016: 171), le verità con vocazione politica, quelle che tengono insieme un gruppo sociale, un partito, una Chiesa, una nazione, non possono che essere verità retoriche ed hanno la caratteristica di non potere essere né verificate né confutate con procedimenti empirici e/o logici:

Esempi sono *Dio, patria, libertà, democrazia, comunismo, fascismo, bene, male* [...]. Che cosa sono questi enti, così fondamentali per la nostra esistenza, se non definizioni linguistiche? Come *democrazia, comunismo, fascismo* [...] potrebbero essere realtà corpose al di

fuori delle loro definizioni? Le verità retoriche sono prodotti della *phantasia logikē*. Senza di esse sarebbe impossibile concepire una qualsiasi *polis*. Sono più reali degli oggetti che tocchiamo con mano. Sono le verità che riscaldano i nostri cuori e per esse l'uomo è disposto a sacrificarsi e a uccidere. Esse non descrivono fatti ma o creano fatti o dettano norme. (Lo Piparo 2016: 171–172)

Presupporre, come fa Habermas, il contrario e cioè adottare l'idea che il linguaggio possa funzionare, grazie ad una ipotetica separazione tra ragione e retorica, come un mezzo trasparente di comunicazione significa non solo ridurlo ad una sorta di codice o di algoritmo, ma, soprattutto, depoliticizzare il linguaggio politico e non avere, quindi, gli strumenti teorici necessari per rendere conto adeguatamente del fenomeno del conflitto e della violenza.

5.5. Per concludere (provvisoriamente): ritornare a Gorgia?

Se l'interpretazione che è stata fornita del testo di Gorgia risulta in qualche misura convincente, la domanda che fa da titolo a quest'ultimo paragrafo non dovrebbe ormai suonare paradossale. Ciò nonostante, proverò in conclusione a specificare in che senso può essere ancora utile, per riflettere sulle complesse questioni sollevate dalla nostra condizione di cittadini all'interno di una democrazia, ripartire da Gorgia.

La descrizione del funzionamento del *logos* articolata dal sofista siciliano ruota, come ho cercato di mostrare, 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. In un contesto ed in

una prospettiva per forza di cose diversi, Gorgia sembra così condividere l'idea di quei teorici moderni che considerano la violenza strutturalmente legata al linguaggio. 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 e competitiva della deliberazione razionale, 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). È per questo motivo che, pur con qualche rischio di eccessiva semplificazione, si può affermare che una posizione come quella avanzata da Gorgia fa intravedere la possibilità di costruire un percorso alternativo tanto alla democrazia deliberativa che, strettamente collegata all'idea di persuasione, non tiene però nella dovuta considerazione il problema dell'asimmetria che si verifica in qualunque interazione comunicativa, quanto alla democrazia agonistica che, dal canto suo, valorizza l'idea di conflitto ma rinunciando completamente alla dimensione della razionalità. 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. L'interpretazione che Gorgia fornisce della persuasione dipende da due elementi tra loro strettamente correlati: il potere e l'efficacia che può esercitare il *logos*, l'aspetto su cui si è in genere concentrata la critica, e l'impossibilità di controllare volontariamente le nostre credenze. Questo secondo aspetto, per il quale, se è giusta la nostra ricostruzione, Gorgia anticipa la più nitida spiegazione aristotelica, svolge, se possibile, un ruolo ancora più importante, nell'economia della sua proposta teorica, di quello in genere assegnato al potere tirannico del *logos*. Mentre, per autori moderni come Talisse e Misak (cfr. cap. 4) la natura stessa delle credenze in quanto stati cognitivi che implicano un impegno a renderne ragione e che sono normativamente correlati alla verità — per cui credere x significa necessariamente e senza bisogno di esplicitarlo credere che x sia vero — può costituire la base per una giustificazione razionale della democrazia e delle sue pratiche discorsive, la situazione in Gorgia appare molto meno rassicurante. 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, mentre rimane l'orizzonte cognitivo al quale non possiamo sottrarci, ci rende estremamente vulnerabili. Come dimostra paradigmaticamente la vicenda di Elena, 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 forze¹⁶. Mi sembra allora che alla concezione gorgiana della persuasione possano essere efficacemente riferite le osservazioni formulate recentemente da Brian Garsten in relazione alla retorica aristotelica:

If writing about the art of rhetoric has often fallen into metaphors about *battles or contests*, that may be because defending human separateness requires self-assertion. Aristotle's art of rhetoric emphasizes not identification but persuasion precisely because of the politics involved in the latter, a politics that is a necessary part of any goodwill or friendship among distinct individuals. Even among friends and even when we seek out counsellors to aid us in deliberating, *it remains true that to be persuaded is to obey*, and that *no free person should allow that to happen too easily*. (Garsten 2013: 226–227 corsivi miei)

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 passiva (*peithomai*) del verbo *peithō* "persuadere" significa "obbedire". L'asimmetria implicita in questa relazione è ciò che per Gorgia costituisce l'elemento specifico

16. Si tratta di una condizione strutturale, analoga a quella che lega linguaggio e violenza. 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 e la manipolazione delle coscienze, come sembra fare LI VIGNI 2016: 164. In questo modo, infatti, si rischia di perdere di vista che nel "gioco" della persuasione, come lo chiamerebbe Wittgenstein, è sempre in questione, come del resto la stessa studiosa sottolinea subito prima, un rapporto di potere.

di ogni interazione comunicativa¹⁷. 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. È su questo sfondo che va compreso il ruolo attribuito da Gorgia alla *technē* e, dunque, a quella capacità che nell’*Encomio* dovrebbe trovare un esempio paradigmatico. Come è stato giustamente osservato, infatti, per Gorgia « il discorso capace di convincere è sempre il frutto di una *tecnica* e non semplicemente il portato della parola naturale » (Li Vigni 2016: 153). Si sbaglierebbe, tuttavia, a ricondurre tale ruolo semplicemente alla natura autopromozionale del testo gorgiano. Ad essere in gioco è, infatti, qualcosa di assai più significativo della semplice volontà di propagandare l’eccezionalità della propria arte. Come tutte le *technai*, anche quella “retorica”, sebbene tragga il suo materiale dalla natura, può realizzare qualcosa che la natura non sarebbe in grado di creare. La prossimità, nel pensiero greco più arcaico, della *technē* con le categorie dell’inganno (*apatē*) e dell’intelligenza astuta (*mētis*) (Atwill 1998: 49–56) sottolinea questa sua caratteristica, da cui discende la possibilità di essere impiegata, come accade appunto per la *mētis*, per capovolgere quelli che sono i normali rapporti di forza. Nel caso del *logos*

17. LI VIGNI 2016 (153 e 175 in particolare) è tra i pochi ad aver compreso il ruolo svolto in Gorgia dall’asimmetria della pratica discorsiva.

questo fatto produce, tuttavia, conseguenze paradossali. 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. Qui, infatti, si riproduce esattamente la stessa situazione che abbiamo descritto in termini più generali: l'uguaglianza dei membri della democrazia sancita dall'*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 1996). Anche in questo caso la posizione assunta da Gorgia appare del tutto peculiare all'interno della stessa tradizione retorica, come dimostra il confronto con quella aristotelica. Anche Aristotele riconosce, infatti, esplicitamente che l'uso tecnico della parola si innesta su una disposizione naturale, dato che: «[...] tutti entro un certo limite si impegnano ad esaminare e sostenere qualche argomento o a difendersi ed accusare» (*Retorica* 1354a4-5). D'altra parte, l'utilità della retorica dipende dal mettere a disposizione di chi la pratica un

fondamentale mezzo di difesa, poiché: «[...] se è vergognoso non essere in grado di difendersi con le proprie braccia, sarebbe assurdo se fosse esente da vergogna non saperlo fare per mezzo della parola, il cui uso è più proprio dell'uomo di quello delle braccia» (*Retorica* 1354a39–b2). Al tempo stesso, tuttavia, lo Stagirita associando questi elementi ad un più generale “ottimismo epistemologico” (Wardy 1996) tende a neutralizzare per altra via gli effetti derivanti dalla divaricazione tra disposizione naturale e tecnica. Così, egli afferma non solo che è proprio della stessa facoltà cogliere il vero e ciò che è simile al vero, ma anche che gli uomini hanno una sufficiente propensione naturale per la verità e nella maggior parte dei casi riescono a cogliere il vero (*Retorica* 1354a14–17). In buona sostanza, l'acquisizione della tecnica retorica serve semplicemente a mettersi in una condizione di parità tale da permettere alla verità di avere il sopravvento. Le cose vere e migliori sono, infatti, quelle più facili da argomentare e più persuasive, cosicché chi non riuscirà a far prevalere la giustizia sarà da biasimare per la sua sconfitta proprio perché non si è dotato degli strumenti necessari a permettere la naturale affermazione della verità (*Retorica* 1355a21–24). Rispetto a quello aristotelico, il quadro delineato da Gorgia è, come abbiamo visto, assai meno rassicurante e ciò spiega per quale motivo l'acquisizione dell'abilità retorica non sia dal sofista siciliano considerata nei termini della mera utilità difensiva. 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 pecca per eccesso di pessimismo. Non dimeno, in tempi nei quali le parole d'ordine sono quelle di "consenso" ed "accordo" (Amossy 2014), essa « 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 » (Taguieff 1990: 278), 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 vale la pena ancora oggi tornare a meditare.

Ringraziamenti

Sebbene la scrittura di un libro sia per definizione un'attività solitaria, essa, tuttavia, non potrebbe realizzarsi senza il contributo, a volte anche inconsapevole, delle persone che, a vario titolo, fanno parte della nostra vita. Verso alcune di esse ho contratto un debito particolare che vorrei qui menzionare.

Il libro rappresenta la conclusione (provvisoria) di un quinquennio di ricerche caratterizzato da una proficua collaborazione con Francesca Piazza e Salvatore Di Piazza, colleghi e, soprattutto, amici palermitani con i quali ho condiviso un comune programma di ricerca, innumerevoli discussioni teoriche e partecipazioni, talora rocambolesche, a convegni in Italia ed all'estero. Sia Francesca che Salvo riconosceranno certamente nelle pagine che seguono più di una traccia dei loro personali contributi. La mia non è naturalmente una chiamata di responsabilità nei loro confronti per quanto contenuto nel libro, ma il riconoscimento della natura collettiva che, nei casi più fortunati, caratterizza anche la ricerca più idiosincratica.

A Marco Russo, amico e collega dell'Università di Salerno, sono debitore non solo di alcune illuminanti discussioni, ma anche, e soprattutto, dell'aver intravisto, prima e meglio di me, che le mie ricerche avevano ormai assunto la fisionomia di un libro.

Le chiacchierate con Marcello Lupi, amico di lunga data (nonché collega di una diversa disciplina all'Università degli

Studi della Campania Luigi Vanvitelli) caratterizzano da ormai trent'anni la mia vita all'interno dell'Università, prima come studente e poi come docente. Ad esse sono debitore, anche quando non specificamente pertinenti ai temi della ricerca, di continui stimoli e sollecitazioni.

Ai tempi del dottorato risale, invece, la mia amicizia con Marco Mazzone e sebbene i rispettivi indirizzi di ricerca abbiano reso meno frequente il nostro confronto intellettuale, alcune lunghe chiacchierate in occasione di un convegno palermitano del 2013 ed il successivo invito nel 2014 ad un workshop all'Università di Catania hanno contribuito in maniera significativa ad orientare la mia ricerca.

In ambito familiare, le cose di cui sono debitore a mia moglie Francesca ed ai miei figli Fabio e Giulia sono molte di più di quelle che possono trovare posto in poche righe di ringraziamento. Due di esse voglio però ricordarle: il tempo che ho loro sottratto e, soprattutto, la pazienza che hanno, quasi sempre, mostrato verso i mutevoli umori che hanno accompagnato le gestazioni del libro. Seppur in posizione più defilata, mia madre Maria Pia e mio fratello Paolo non mi hanno mai fatto mancare il loro affetto e — cosa meno scontata — la fiducia in quello che facevo.

La soddisfazione che in genere accompagna la conclusione di un libro è in questo caso purtroppo mitigata dal fatto che esso vede la luce dopo la scomparsa della persona che nel corso degli anni ha sostenuto ed ispirato, spesso con l'eloquente silenzio dell'esempio, il mio percorso umano ed intellettuale: mio padre Francesco Romano. Alla sua memoria il libro è dedicato.

Napoli, 14 maggio 2017

Bibliografia

- ABIZADEH, A. 2002, *The Passions of the Wise: Phronesis, Rhetoric, and Aristotle's Passionate Practical Deliberation*, in, « Review of Metaphysics » 56, pp. 267–97.
- 2007, *On the philosophy/rhetoric binaries. Or, is Habermasian discourse motivationally impotent?*, in, « Philosophy & Social Criticism », 33, 4, pp. 445–472.
- AHERN KNUDSEN, R. 2012, *Poetic Speakers, Sophistic Words*, in, « American Journal of Philology », 133, pp. 31–60.
- APFEL, L.J. 2011, *The Advent of Pluralism: Diversity and Conflict in the Age of Sophocles*, Oxford University Press, Oxford–New York.
- AMOSSY, R. 2010, *La présentation de soi. Ethos et identité verbale*, Presses Universitaires de France, Paris.
- 2014, *Apologie de la polémique*, Presses Universitaires de France, Paris.
- ARENDT, H. 1970, *On Violence*, Harcourt Brace & World, New York.
- ASHENDEN, S. 2014, *On violence in Habermas's philosophy of language*, in, « European Journal of Political Theory », 13, 4, pp.427–452.
- BACON, M. 2010, *The politics of truth: a critique of Peircean deliberative democracy*, in, « Philosophy and Social Criticism », 36, 9, pp. 1075–1091.
- BALTZLY, D. 1996, *Platonic Enchantments*, in, K.I. Boudouris (edited by), *The Philosophy of Logos*, vol. I, Ionia Publications, Athens, pp. 22–37.
- BARNEY, R. 2010, *Gorgias' Defense: Plato and his Opponents on Rhetoric and the Good*, in, « Southern Journal of Philosophy », 48, 1, pp. 95–121.

- 2016, *Gorgias' Encomium of Helen*, in, E. Schliesser (edited by), *Ten Neglected Classics of Philosophy*, Oxford University Press, Oxford–New York. First draft accessibile in rete al seguente indirizzo: individual.utoronto.ca/rbarney/Helen.pdf, consultato il 10 febbraio 2015.
- BAZZICALUPO, L. (a cura di) 2015, *Crisi della democrazia*, Mimesis, Milano.
- BAX, M. 2009, *Generic evolution. Ritual, rhetoric, and the rise of discursive rationality*, in, « *Journal of Pragmatics* », 41, pp. 780–805.
- BENITEZ, E. 1992, *Argument, Rhetoric, and Philosophic Method: Plato's "Protagoras"*, in, « *Philosophy and Rhetoric* », 25, 3, pp. 222–252.
- BENTLEY, R., 2004, *Rhetorical Democracy*, in, B. Fontana, C.J. Niederman, G. Remer (edited by), *Talking Democracy*, The Pennsylvania State University Press, University Park (PA), pp. 115–134.
- BERGREN, A. 2008, *Weaving Truth. Essays on Language and Female in Greek Thought*, Harvard University Press, Cambridge (MA).
- BERMEJO-LUQUE, L. 2010, *Intrinsic Versus Instrumental Values of Argumentation: The Rhetorical Dimension of Argumentation*, in, « *Argumentation* », 24, pp. 453–474.
- *Giving reasons. A Linguistic–Pragmatic Approach to Argumentation*, Dordrecht, Springer.
- BERNSTEIN, R.J. 2016, *Violence. Thinking without Banisters*, Polity Press, Cambridge.
- BICKFORD, S. 1996, *Listening, Conflict, and Citizenship. Dissonance Democracy*, Cornell University Press, Ithaca–London.
- BIESECKER, B. 1992, *Michel Foucault and the Question of Rhetoric*, in, « *Philosophy and Rhetoric* » 25, pp. 351–364.
- BLAIR, A.J. 2012, *Argumentation as Rational Persuasion*, in, « *Argumentation* », 26, pp. 71–81.
- BLONDELL, R. 2013, *Helen of Troy. Beauty, Myth, Devastation*, Oxford University Press, Oxford–New York.

- BOYARIN, D. 2009, *Socrates and the Fat Rabbis*, Chicago University Press, Chicago–London, 2009.
- BONA, G. 1974, *Logos e aletheia nell'Encomio di Elena di Gorgia*, in, « Rivista di Filologia e d'Istruzione Classica », 102, pp.6–33.
- BONANNI, M. 2004, *Preferenze o argomentazioni congelate? Alle radici della democrazia deliberativa*, in, « Studi di Sociologia », 1, pp. 23–51.
- BONAZZI, M. (a cura di) 2011, *Platone, Fedro*, Torino, Einaudi.
- BRANCACCI, A. 2004, *Il logos di Ippia*, in, G. Casertano, (a cura di), *Il Protagora di Platone: struttura e problematiche*, voll. I–II, Loffredo, Napoli, pp. 390–401.
- BRANDOM, R.B. 2015, *Towards Reconciling Two Heroes: Habermas and Hegel*, in, « Argumenta », 1,1, pp. 29–42.
- BUXTON, R.G.A. 1982 *Persuasion in Greek Tragedy*, Cambridge, Cambridge University Press.
- CANFORA, L. 2016, *Tucidide. La menzogna, la colpa, l'esilio*, Laterza, Roma–Bari.
- CANTÙ, P., TESTA, I., 2006, *Teorie dell'argomentazione. Un'introduzione alle logiche del dialogo*, Milano, Bruno Mondadori.
- CASERTANO, G. 1996, *Il nome della cosa*, Loffredo, Napoli.
- 1999, *Verità, errore e inganno in Gorgia*, in, « Bollettino Filosofico » 15, pp. 95–108.
- 2004 (a cura di), *Il Protagora di Platone: struttura e problematiche*, voll. I–II, Loffredo, Napoli.
- 2007, *Paradigmi della verità in Platone*, Editori Riuniti University Press, Roma.
- 2015, *Da Parmenide di Elea al Parmenide di Platone*, Academia Verlag, Sankt Augustin.
- CASSIN, B. 2002, *L'effetto sofistico*, Jaca Book, Milano (ediz. orig. 1995).

- 2009, *Sophistique, performance, performatif*, in, « Anais de Filosofia Clássica », 3, 6, pp. 1–29.
- CATALDI, L. 2008, *Promesse e limiti della democrazia deliberativa: un'alternativa alla democrazia del voto?*, Working Paper, Centro Einaudi, Laboratorio di Politica comparata e Filosofia pubblica, 3, astrid-online.com/Forme-e-st/Studi-ric/Cataldi_WP_LPF_3_08.pdf
- CENTRONE, B. 2015, *Phobos nella Retorica di Aristotele: tra emozione istintiva e cognizione complessa*, in, B. Centrone (a cura di), *La Retorica di Aristotele e la dottrina delle passioni*, Pisa University Press, Pisa, pp. 143–170.
- CESARONI, P. 2013, *Verità e vita. La filosofia in Il coraggio della verità*, in, P. Cesaroni, S. Chignola (a cura di), *La forza del vero*, Ombre corte, Verona, pp. 132–160.
- CHAMBERS, S. 2009, *Rhetoric and The Public Sphere: Has Deliberative Democracy Abandoned Mass Democracy?*, in, « Political Theory », 37, 3, pp. 323–350.
- CHOU, M., BLEIKER, R. 2009, *The Symbiosis of Democracy and Tragedy: Lost Lessons from Ancient Greece*, in, « Millennium. Journal of International Studies », 37, 3, pp. 659–682.
- CHOU, M. 2012, *Greek Tragedy and Contemporary Democracy*, Bloomsbury Academic, London.
- CIMATTI, F. 2014, *Dal linguaggio al corpo*, in, « Lo sguardo », 15, II, pp. 149–164.
- COHEN, J. 1986, *An Epistemic Conception of Democracy*, in, « Ethics », 97, 1, pp. 26–38.
- 1997, *Deliberation and Democratic Legitimacy*, in, J. Bohman–W. Rehg (edited by), *Deliberative Democracy: Essays on Reason and Politics*, The MIT Press, Cambridge (MA) pp. 67–91.
- 1998, *Democracy and Liberty*, in, J. Elster (edited by), *Deliberative Democracy*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 185–231.
- COHEN, J.R. 2002, *Philosophy is Education is Politics: The Dramatic Interlude in the Protagoras*, in, « Ancient Philosophy », 22, pp. 1–20.

- COLE, T. 1991, *The Origins of Rhetoric in Ancient Greece*, John Hopkins University Press, Baltimore–London.
- CONSIGNY, S. 2001, *Gorgias. Sophist and Artist*, Columbia, University of South Carolina Press.
- CREMONESI, L. 2008, *Michel Foucault e il mondo antico. Spunti per una critica dell'attualità*, ETS, Pisa.
- CRICK, N. 2010, *Democracy & Rhetoric. John Dewey on the Arts of Becoming*, University of South Carolina Press, Columbia (SC).
- CROSSWHITE, J. 2013, *Deep Rhetoric*, Chicago University Press, Chicago.
- CURINI, L. 2003, *Sulla democrazia deliberativa: giochi, preferenze, consenso*, Working Papers del Dipartimento di Studi Sociali e Politici, Università di Milano, 7, www.sociol.unimi.it/ricerca/parlamento/papers/CuriniMilano.pdf.
- DANBLON, E. 2005, *La fonction persuasive. Anthropologie du discours rhétorique: origines et actualité*, Paris, Armand Colin.
- 2013, *The Reason of Rhetoric*, in « *Philosophy & Rhetoric* », 46, 4, pp. 493–507.
- DANISCH, R. 2007, *Pragmatism, Democracy, and the Necessity of Rhetoric*, University of South Carolina Press, Columbia (SC).
- DE ANGELIS, G. 2012, *Verso una società razionale. Il pensiero di Jürgen Habermas*, Roma, Luiss University Press.
- DEMERTZIS, N. (edited by) 2013, *Emotions in Politics. The Affect Dimension in Political Tension*, Palgrave Macmillan, Basingstoke.
- DESTRÉE, P., SALLES, R., ZINGANO, M. (edited by) 2014, *What is up to us. Studies on Agency and Responsibility in Ancient Philosophy*, Academia Verlag, Sankt Augustin.
- DETIENNE, M. 1977, *I maestri di verità nella Grecia antica*, Laterza, Roma–Bari (ediz. orig. 1967).
- DIXSAUT, M. 2004, « Parlare giustamente », in G. Casertano, (a cura di), *Il*

- Protagora di Platone: struttura e problematiche, voll. I–II, Loffredo, Napoli, pp. 402–421.
- DONALD, M.W. 1991, *Origins of Modern Mind. Three Stages in the Evolution of Culture and Cognition*, Harvard University Press, Cambridge (MA).
- DOVER K.J. 1985, *L'omosessualità nella Grecia antica*, Einaudi, Torino, (ediz. orig. 1978).
- DOW, J. 2008, *The Role of Emotion–Arousal in Aristotle’s Rhetoric*, PhD Thesis, St. Andrews University.
- 2015, *Passions and Persuasion in Aristotle’s Rhetoric*, Oxford University Press, Oxford–New York.
- DOURY, M. 2012, *Preaching to the Converted. Why Argue When Everyone Agrees*, in, « Argumentation », 26, pp. 99–114.
- DRYZEK, J. 2010, *Rhetoric in Democracy: A Systemic Appreciation*, in, « Political Theory », 38, 3, pp. 319–339.
- ELSTER, J. 1999, *Alchemies of the Mind: Rationality and the Emotions*, Cambridge University Press, Cambridge.
- ELSTUB, S. 2010, *The Third Generation of Deliberative Democracy*, in, « Political Studies Review », 8, 3, pp. 291–307.
- ENGEL, P. 2014, *Volontà, credenza e verità*, Jouvence, Milano.
- ERMAN, E. 2009, *What is wrong with agonistic pluralism? Reflections on conflict in democratic theory*, in, « Philosophy & Social Criticism », 35, 9, pp. 1039–1062.
- FADDA, E. 2013, *Peirce*, Roma, Carocci.
- FANCIULLACCI, R. 2012, *Volontà ed assenso. L'impossibilità di decidere che cosa credere*, Orthotes, Napoli.
- FERRANDO, S. 2012, *Michel Foucault, la politica presa a rovescio. La pratica antica della verità nei corsi al Collège de France*, FrancoAngeli, Milano.
- FONTANA, B. 2005, *The Democratic Philosopher: Rhetoric as Hegemony in Gramsci*, in, « Italian Culture », 23, 1, pp. 97–123.

- FORD, A. 2001, *Sophists without Rhetoric: The Arts of Speech in Fifth-Century Athens*, in, Y.L. Too (edited by), *Education in Greek and Roman Antiquity*, Brill, Leiden, pp. 85–109.
- FORTENBAUGH, W. 2006, *Aristotle's Practical Side. On his Psychology, Ethics, Politics and Rhetoric*, Brill, Leiden–Boston.
- FOUCAULT, M. 1972, *L'ordine del discorso*, Einaudi, Torino, (ediz. orig. 1971).
- 1994, *La verità e le forme giuridiche*, La città del sole, Napoli, (ediz. orig. 1978).
- 2003, *L'ermeneutica del soggetto*, Feltrinelli, Milano, (ediz. orig. 2001).
- 2009, *Il governo di sé e degli altri*, Feltrinelli, Milano, (ediz. orig. 2009).
- 2011, *Il coraggio della verità*, Feltrinelli, Milano, (ediz. orig. 2009).
- 2012, *Sull'origine dell'ermeneutica del sé. Due conferenze al Dartmouth College*, Cronopio, Napoli.
- 2015, *Lezioni sulla volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano, (ed. orig. 2011).
- FUTTER, D. 2011, *Gorgias and the Psychology of Persuasion*, in, « Akroterion », 56, pp. 3–20.
- GAGARIN, M. 2001, *Did the Sophists Aim to Persuade?*, in, « Rhetorica », 19, 3, pp. 275–291.
- GARSTEN, B. 2006, *Saving Persuasion*, Harvard University Press, Cambridge (MA).
- 2013, « Rhetoric and Human Separateness », in, *Polis*, 30, 2, pp. 210–227.
- GARZYA, A. 1987, *Gorgia e l'apatē della tragedia*, in, *Filologia e forme letterarie. Studi offerti a F. Della Corte*, Quattroventi, Urbino, pp. 245–260.
- GINSBORG, P., LABATE, S. 2016, *Passioni e politica*, Einaudi, Torino.
- GIOMBINI, S. 2015, *Per un profilo di Gorgia*, in, G. Casertano (et alii), *Da Parmenide di Elea al Parmenide di Platone*, Academia Verlag, Sankt Augustin, pp. 165–168.

- GOODWIN 2007, *Argument has no Function*, in « Informal Logic », 27, 1, pp. 69–90.
- GRISWOLD, C.L. JR. 1999, *Relying on Your Own Voice: An Unsettled Rivalry of Moral Ideals in Plato's Protagoras*, in « Review of Metaphysics » 52, 2, pp. 283–307.
- GROSS, D.M. 2005, *Introduction. Being–Moved: The Pathos of Heidegger's Rhetorical Ontology*, in D.M. Gross – A. Kemmann, *Heidegger and Rhetoric*, State University of New York Press, Albany.
- 2006, *The Secret History of Emotions. From Aristotle's Rhetoric to Modern Brain Sciences*, Chicago University Press, Chicago–London.
- GROSS, D.M, KEMMANN, A. 2005, *Heidegger and Rhetoric*, State University of New York Press, Albany.
- GUNNELL, J.G. 2014, *Social Inquiry after Wittgenstein and Kuhn. Leaving Everything as it is*, Columbia University Press, New York.
- HABERMAS, J. 1986, *Teoria dell'agire comunicativo*, voll. I–II, il Mulino, Bologna (ediz. orig. 1981).
- 1991, *Il pensiero post–metafisico*, Laterza, Roma–Bari (ediz. orig. 1988).
- 1994, *Teoria della morale*, Laterza, Roma–Bari (ediz. orig. 1991).
- 1994, *Hannah Arendt's Communications Concept of Power*, in L.P. Hinchman – S.K. Hinchman, *Hannah Arendt. Critical Essays*, SUNY Press, Albany, pp. 211–229.
- 2001 *Verità e giustificazione*, Laterza, Roma–Bari, (ediz. orig. 1999).
- 2013, *Fatti e norme*, Laterza, Roma–Bari, (ediz. orig. 1992).
- HALL, C. 2005, *The Trouble With Passion: Political Theory Beyond the Reign of Reason*, Routledge, New York–London.
- HALLIWELL, S. 2012, *Between Ecstasy and Truth. Interpretations of Greek Poetics from Homer to Longinus*, Oxford University Press, Oxford.
- HAVELOCK, E. 1957, *The Liberal Temper in Greek Politics*, Yale University Press, New Haven (CT).

- HEATH, J. 2005, *The Talking Greeks*, Cambridge University Press, Cambridge.
- HEIDEGGER, M. 2002, *Grünbegriffe der aristotelischen Philosophie*, Gesamtausgabe vol. 18, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main.
- 2009, *Basic Concepts of Aristotelian Philosophy* (translated by Robert D. Metcalf and Mark B. Tanzer), Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis.
- HOOKE, S. 1939, *John Dewey: An Intellectual Portrait*, John Day, New York.
- HOGGETT, P., THOMPSON, S (edited by) 2012, *Politics and Emotion. The Affective Turn in Contemporary Political Studies*, Bloomsbury Academic, London–Oxford.
- HOOPES, J. 1998, *Community Denied: The Wrong Turn of Pragmatic Liberalism*, Cornell University Press, Ithaca.
- IERANÒ, G. 2016, *La vera e la falsa Grecia*, in A. Camerotto – F. Pontani (a cura di), *Nuda veritas*, Mimesis, Milano, pp. 221–235.
- IJSSELING, S. 1995, *Power, Language, and Desire*, in B.E. Babich (ed.), *From Phenomenology to Thought. Errancy and Desire*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, pp. 335–353.
- INNES, D. 2006 *Gorgias, Helen 13*, in Aa.Vv., *Συγγραμματα. Studies in Honour of Jan Fredrik Kindstrand*, Uppsala Universitet, Uppsala, pp. 129–139.
- IOLI, R. (a cura di) 2013, *Gorgia. Testimonianze e frammenti*, Carocci, Roma.
- IRRERA, O. 2014, *La verità come forza. Dir–vero, potere e soggettività nell'ultimo Foucault*, in Aa.Vv., *Foucault e le genealogie del dir–vero*, Cronopio, Napoli, pp. 33–57.
- JACKSON, B., CLARK, G. 2014, *Trained Capacities. John Dewey, Rhetoric and Democratic Practice*, University of South Carolina Press, Columbia (SC).
- JOHNSON, R. 1990, *Acceptance is Not Enough: A Critique of Hamblin*, in « Philosophy & Rhetoric », 23, 4, pp. 271–287.
- 2000, *Manifest Rationality: A Pragmatic Theory of Argument*, Lawrence Erlbaum Associates, Mahwah.

- KEANE, J. 1996, *Reflections on Violence*, Verso, London.
- 2004, *Violence and Democracy*, Cambridge University Press, Cambridge.
- KEENAN, A. 2003, *Democracy in Question*, Stanford University Press, Stanford (CA).
- KERFERD, G.B. 1981, *The Sophistic Movement*, Cambridge University Press, Cambridge.
- KINGSTON, R. 2011, *Public Passion. Rethinking the Grounds for Political Justice*, McGill–Queen’s University Press, Montreal&Kingston.
- KIRKLAND, S.D. 2012, *The Ontology of Socratic Questioning in Plato’s Early Dialogues*, Suny Press, Albany.
- KNOPS, A. 2007, *Debate: Agonism as Deliberation – On Mouffe’s Theory of Democracy*, in « The Journal of Political Philosophy », 23, 2, pp. 115–126.
- 2012, *Integrating Agonism with Deliberation — Realizing the Benefits*, in « Filozofija I Društvo », XXIII, 4, pp. 151–169.
- KOCHIN, M. 2009, *Five Chapters on Rhetoric: Character, Action, Things, Nothing, and Art*, The Pennsylvania State University Press, University Park (PA).
- KOCK, C. 2009, *Choice is not true or false. The domain of rhetorical argumentation*, in « Argumentation », 23, pp. 61–80.
- KOCK, C., VILLADSEN, L. (edited by) 2012, *Rhetorical Citizenship and Public Deliberation*, The Pennsylvania State University Press, University Park (PA).
- KONSTAN, D. 2005, *The Emotions of Ancient Greeks. A Cross–Cultural Perspective*, in « Psychologia », 48, pp. 225–240.
- 2006, *The Emotions of the Ancient Greeks: Studies in Aristotle and Classical Literature*, Toronto University Press, Toronto.
- KRABBE, E.C.W. 2000, *Meeting in the House of Callias: Rhetoric and Dialectic*, in « Argumentation », 14, pp. 205–217.
- KRAUS, M. 2012, *The Making of Truth in Debate. The Case (and a Case for) the early Sophists*, in C. Kock – L. Villadsen, (edited by) 2012, *Rhetorical*

- Citizenship and Public Deliberation*, The Pennsylvania State University Press, University Park (PA), pp. 28–45.
- KRAUSE, S.R. 2008, *Civil Passions: Moral Sentiment and Democratic Deliberation*. Princeton University Press, Princeton (NJ).
- 2013, *Democracy and the Nonsovereign Self*, in James E. Fleming (edited by), *Passions and Emotions*, (Nomos LIII), New York University Press, New York–London, pp. 226–239.
- LACLAU, E., MOUFFE, C. 1985, *Hegemony and Socialist Strategy*, Verso, London.
- LACLAU, E. 1994, *Introduction*, in E. Laclau, (edited by), *The Making of Political Identities*, Verso, London.
- 1996, *Emancipation(s)*, Verso, London–New York.
- 2008, *Articulation and the Limits of Metaphor*, in J.J. Bono – T. Dean – E.P. Ziarek (edited by), *A Time for the Humanities. Futurity and the Limits of Autonomy*, Fordham University Press, New York, pp. 61–83.
- 2014, *The Rhetorical Foundations of Society*, Verso, London–New York.
- LACOURSE MUNTEANU, D. 2012, *Tragic pathos. Pity and Fear in Greek Philosophy and Tragedy*, Cambridge University Press, Cambridge.
- LANATA, G. 1963, *Poetica pre-platonica. Testimonianze e frammenti*, La Nuova Italia, Firenze.
- LAVERY, J. 2007, *Plato's Protagoras: Negotiating impartial, common standards of discourse*, in H.V. Hansen, et. al. (eds.), *Dissensus and the Search for Common Ground*, CD-ROM, Windsor, ON: OSSA, pp. 1–13.
- LECERCLE, J.J. 2011, *Una filosofia marxista del linguaggio*, Mimesis, Milano (ediz. orig. 2004).
- LESHER, J.H. 1984, *Parmenides Critique of Thinking. The polyderis elenchos of Fragment 7*, in «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 2, pp. 1–30.
- LESZL, W. 1985, *Il potere della parola in Gorgia e Platone*, in «Syculorum Gymnasium», N.S. XXXVIII, 1–2, pp. 65–80.

- LÉVY, C. 2009, *Politics to Philosophy and Theology: Some Remarks about Foucault's Interpretation of Parrhesia in Two Recently Published Seminars*, in, «Philosophy and Rhetoric», 42, pp. 313–325.
- LIEBERSOHN, Y. Z., *The Problem of Rhetoric's Materia in Plato's Gorgias (449c9–d9)*, in, «Rhetorica», 29, 1, pp. 1–22.
- LINCOLN, B. 1997, *Competing Discourses: Rethinking the prehistory of mythos and logos*, in, «Arethusa», 30, pp. 341–367.
- LI VIGNI, F. 2016, *Persuasione, seduzione, inganno. Omero, Eschilo, Gorgia, La scuola di Pitagora*, Napoli.
- LO PIPARO, F. 2014, *Il professor Gramsci e Wittgenstein. Il linguaggio e il potere*, Roma, Donzelli.
- 2016, *Un flauto e tre bambini. Verità, guerra e consenso*, in, «Rivista Italiana di filosofia del Linguaggio», BC, pp. 166–175.
- MACGILVRAY, E. 2014, *Democratic Doubts: Pragmatism and the Epistemic Defense of Democracy*, in, «Journal of Political Philosophy», 22, 1, pp. 105–112.
- MARA, G.M. 1997, *Socrates' Discursive Democracy*, State University of New York Press, Albany.
- 2008, *The Civic Conversations of Thucydides and Plato*, State University of New York Press, Albany.
- MARCUS, G.E. 2002, *The Sentimental Citizen. Emotion in Democratic Politics*, The Pennsylvania State University Press, University Park (PA).
- 2013, *Reason, Passion, and Democratic Politics: Old Conceptions — New Understandings — New Possibilities*, in, James E. Fleming (edited by), *Passions and Emotions*, (Nomos LIII), New York University Press, New York–London, pp. 127–188.
- MARCUS, G.E., RUSSELL NEUMANN, L., MACKUEN, M. 2000, *Affective Intelligence and Political Judgment*, Chicago University Press, Chicago.
- MARKOVITS, E., 2008, *The Politics of Sincerity. Plato, Frank Speech, and Democratic Judgment*, The Pennsylvania State University Press, University Park (PA).

- MARTIN, J. 2013, *A feeling for democracy? Rhetoric, power and emotions*, in, « Journal of Political Power », 6, 3, pp. 461–476.
- 2014, *Politics and Rhetoric. A critical introduction*, Routledge, London–New York.
- MASTROPAOLO, A. 2011, *Democrazia: una causa persa?*, Bollati Boringhieri, Torino.
- MCCOMISKEY, B. 2002, *Gorgias and the New Sophistic Rhetoric*, Southern Illinois University Press, Carbondale and Edwardsville.
- MCCREADY–FLORA, I.C. 2011, *Belief and rational Cognition in Aristotle*, PhD dissertation, University of Michigan.
- MICHELI, R. 2012, *Arguing Without Trying to Persuade? Elements for a Non-Persuasive Definition of Argumentation*, in, « Argumentation », 26, pp. 115–126.
- MIHAI, M. 2014, *Theorizing Agonistic Emotions*, in, « Parallax », 20, 2, pp. 21–48.
- MISAK, C. 2004a, *Truth and the End of Inquiry*, Oxford University Press, New York–Oxford.
- 2004b, *Making Disagreement Matter: Pragmatism and Deliberative Democracy*, in, « Journal of Speculative Philosophy », 18, 1, pp. 9–22.
- MISAK, C., TALISSE, R.B. (2014), *Debate: Pragmatist Epistemology and Democratic Theory: A Reply to Erik MacGilvray*, in, « Journal of Political Philosophy », 22, 3, pp. 366–376.
- MORGAN, K. 2000, *Myth & Philosophy from the Presocratics to Plato*, Cambridge University Press, Cambridge.
- MOSS, J. 2012, *Aristotle on the Apparent Good. Perception, Phantasia, Thought and Desire*, Oxford University Press, Oxford.
- MOUFFE, C., 2000, *The Democratic Paradox*, Verso, London.
- 2007, *Sul politico*, Bruno Mondadori, Milano (ediz. orig. 2005).
- MÜLLER, R. 1986, « Sophistique et Démocratie » in, B. Cassin (ed.), *Positions de la sophistique*, Centre culturel international de Cerisy, Paris, pp. 179–93.

- MUREDDU, P. 1991, *La parola che "incanta"*. Note all'Elena di Gorgia, in, *Sileno*, 17, pp. 249–257.
- NEHAMAS, A. 1990, *Eristic, Antilogic, Sophistic, Dialectic: Plato's Demarcation of Philosophy from Sophistry*, in, « History of Philosophy Quarterly » 7, pp. 3–16.
- NICOLAS, L. 2016, *Using Speech to Disturb Consensus: Or, Taking Rhetoric (and its Agonistic Roots) Seriously* in, « Rivista Italiana di filosofia del Linguaggio », BC, pp.184–198.
- NIETZSCHE, F. 1973, *La filosofia nell'età tragica dei greci*, in, *Fredrich Nietzsche, Opere complete*, a cura di G. Colli, M. Montinari, vol. III, t. II, Adelphi, Milano.
- NORVAL, A. 2007, *Aversive Democracy. Inheritance and Originality in the Democratic Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge.
- NOUËT, C. 2014, *Pouvoir et violence. Eléments pour une critique arendtienne de l'espace public habermassien*, in, « Philonsorbonne », 8, 2014, pp. 167–176.
- NUSSBAUM, M. 1994, *The Therapy of Desire*, Princeton University Press, Princeton (NJ).
- OBER, J. 1989, *Mass and Elite in Democratic Athens*, Princeton University Press, Princeton (NJ).
- O'SULLIVAN, N. 1992, *Alcidamas, Aristophanes and the Beginnings of Greek Stylistic Theory*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart.
- PADUANO G. (a cura di) 2004, *Gorgia, Encomio di Elena*, Liguori, Napoli.
- PALANO, D. 2008, *Il « politico » nell'era « postpolitica » Alcuni appunti sulla proposta teorica di Chantal Mouffé*, in, « Teoria politica », XXIV, 3, pp. 89–132.
- 2012, *La democrazia e il "politico". I limiti dell'« agonismo democratico »*, in, « Rivista di Politica », 2, pp. 87–113.
- PARIETTI, G. 2013 *La democrazia deliberativa. Una ricostruzione critica*, Manifestolibri, Roma.

- PARKER, H.N. 2001, *The myth of heterosexual: Anthropology and sexuality for classicists*, in, « Arethusa », 34, pp. 313–362.
- PATTERSON 2011, *Functionalism, Normativity, and the Concept of Argumentation*, in, « Informal Logic », 31, 1, pp. 1–26.
- PEIRCE, C.S. 1931–1958, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, 8 voll. A cura di C. Hartshorne, P. Weiss, A. Burks, Harvard University Press, Cambridge (MA).
- 1984, *Il fissarsi della credenza*, in C.S. Peirce, *Le leggi dell'ipotesi*, a cura di M. A. Bonfantini, R. Grazia e G. Proni, Bompiani, Milano.
- PENNISI, A. 2014, *L'errore di Platone*, il Mulino, Bologna.
- PERELMAN, C., OLBRECHTS–TYTECA, L. 1989, *Trattato dell'Argomentazione. La nuova retorica*, Einaudi, Torino (ediz. orig. 1958).
- PERISSINOTTO, L. 2015, *How Long has the Earth Existed? Persuasion and World-Picture in Wittgenstein's On Certainty*, in, « Philosophical Investigations », 39, 2, pp. 154–177.
- PETRUCCIANI, S. 2000, *Introduzione a Habermas*, Laterza, Roma–Bari.
- 2010, *Il buon uso del conflitto. Conflitto, riconoscimento, democrazia*, in, « Giornale di Metafisica », N.S., 32, pp. 297–314.
- PIAZZA, F. 2004, *Linguaggio, persuasione e verità. La retorica nel Novecento*, Carocci, Roma.
- 2006, *Opinione e persuasione nell'animale umano. Osservazioni su Aristotele*, *De Anima*, III, 3, 428a19–24, in, « Forme di vita », 5, pp.151–157.
- PIAZZA, F., SERRA, M. 2016, « Il pensiero linguistico nella Grecia arcaica e classica », in, F. Cimatti, F. Piazza (a cura di), *Filosofie del linguaggio*, Carocci, Roma, pp. 15–61.
- PRATT, J. 2015, *On the Threshold of Rhetoric: Gorgias' Encomium of Helen*, in, « Classical Antiquity », 31, 1, pp. 163–82.
- PRETEROSI, G. 2015, *Cosa resta della democrazia*, Laterza, Roma–Bari.

- REHG, W., (2005), *Assessing the Cogency of Arguments: Three Kinds of Merits*, in, « *Informal Logic* », 25, 2, pp. 95–115.
- ROBINSON, E.W. 2007, *The Sophists and Democracy Beyond Athens*, in, « *Rhetorica* », XXV, I, pp. 109–122.
- ROMILLY DE, J. 1975, *Magic and Rhetoric in Ancient Greece*, Harvard University Press, Cambridge (MA).
- 1992, *The Great Sophists in Periclean Athens*, Oxford University Press, Oxford (ediz. orig. 1988).
- ROSSI, M.G. 2013, *Il giudizio del sentimento*, Editori Riuniti University Press, Roma.
- 2014, *Emozioni e deliberazione razionale*, in, « *Sistemi Intelligenti* », XXVI, I, pp. 161–169.
- RUITENBERG, C. 2010, *Conflict, Affect and the Political: On Disagreement as Democratic Capacity*, in, « *InFactisPax* », 4, 1, pp. 40–55.
- RYDENFELDT, H. 2011, *Epistemic Norms and Democracy. A Response to Talisse*, in, « *Metaphilosophy* », 42, pp. 572–588.
- SARRI, F. 1997, *Socrate e la nascita del concetto occidentale di anima*, Vita e Pensiero, Milano.
- SCARPAT, G. 1964, *Parrhēsia. Storia del termine e delle sue traduzioni in latino*, Paideia, Brescia.
- SCHEFFLER, I. 1974, *Four Pragmatists*, Routledge, New York.
- SCHIAPPA, E. 1990, *Did Plato coin rētorikē?*, in, « *American Journal of Philology* », pp.III, 4, pp. 457–470.
- 1991, *Protagoras and Logos. A Study in Greek Philosophy and Rhetoric*, University of South Carolina Press, Columbia (SC).
- 1999, *The Beginnings of Rhetorical Theory in Classical Greece*, Yale University Press, New Haven (CT).
- SCHMITT, C. 1972, *Le categorie del politico*, il Mulino, Bologna (ediz. orig. 1932).
- SEN, A. 2009 *The Idea of Justice*, Belknap Press, Cambridge (MA).

- SERRA, M. 2012, *Narrare ed argomentare: percorsi della verità nella Greci antica*, in, « Testi e linguaggi », 6, pp. 253–268.
- 2016, *Verso una concezione agonistica del dialogo: una prospettiva neosofistica*, in, *Teoria*, XXVI, 1, pp. 7–24.
- 2017, « The tragedy of reason: living in a pluralistic society », in, L. Nicolas (sous la direction de), *Le fragile et le flou. De la précarité en rhétorique*, Garnier, Paris.
- SHIFFMAN, G. (2004), *Deliberation versus Decision: Platonism in Contemporary Democratic Theory*, in, B. Fontana, C.J. Niederman, G. Remer (edited by), *Talking Democracy*, The Pennsylvania State University Press, University Park, pp. 87–113.
- SOKOLON, M.K. 2006, *Political Emotions. Aristotle and the Symphony of Reason and Emotion*, Northern Illinois University Press, Dekalb.
- SOLOMON, R.C. 2008, *The Politics of Emotion*, in L. Ferry – R. Kingston (edited by) *Bringing the Passions Back In: The Emotions in Political Philosophy*, University of British Columbia Press, Vancouver.
- SPINA, L. 2005, *Parrēsia e retorica: un rapporto difficile*, in, « Paideia », 60, pp. 317–346.
- SPINICCI, P. 2000, *Il mondo della vita e il problema della certezza. Lezioni su Husserl e Wittgenstein*, Cuem, Milano.
- STAVRAKAKIS, Y., 1999, *Lacan and the Political*, Routledge, London–New York.
- 2003, *Laclau with Lacan: comments on the relation between discourse theory and Lacanian psychoanalysis*, in, S. Žižek (edited by), *Jacques Lacan. Critical Evaluations in Cultural Theory*, vol. III. *Society, Politics, Ideology*, Routledge, London–New York, pp. 314–337.
- STEINER, J., (2012), *The Foundations of Deliberative Democracy*, Cambridge University Press, Cambridge.
- TAFOLLA, V.M. 2015, *Community and Constraint: The Crisis at the Heart of Plato's Protagoras*, in, « Philosophy and Rhetoric », 48, 2, pp. 162–185

- TAGUIEFF, P.A. 1990, *L'argumentation politique. Analyse du discours et Nouvelle Rhétorique*, in « *Hermes* », 8–9, pp. 261–286.
- TALISSE, R.B. 2005, *Democracy after Liberalism*, Routledge, New York.
- 2007, *A Pragmatist Philosophy of Democracy*, Routledge, New York.
- 2010, *Peirce and Pragmatist Democratic Theory*, in M. Bergman – S. Paa-vola – A. Pietarinen – V., & Rydenfelt, H. (Eds.), *Ideas in Action: Proceedings of the Applying Peirce Conference*, Nordic Studies in Pragmatism I. Nordic Pragmatism Network, Helsinki, pp. 105–116.
- TANI, I. 2012, *La svolta comunicativa e le trasformazioni del kantismo*, in S. Gensini (a cura di), *Filosofie della comunicazione*, Carocci, Roma, pp. 187–222.
- TAORMINA, D. P. 2004, *Il logos di Prodicò*, in G. Casertano, (a cura di), *Il Protagora di Platone: struttura e problematiche*, voll. I–II, Loffredo, Napoli, pp.375–389.
- TAYLOR, C. 1989, *Sources of the Self: The Making of Modern Identity*, Harvard University Press, Cambridge (MA) .
- THOMAS, R. 2000, *Herodotus in Context. Ethnography, Science, and the Art of Persuasion*, Cambridge University Press, Cambridge.
- , R. 2003, *Prose Performance Texts. Epideixis and Written Publication in the Late Fifth and Early Fourth Century*, in H. Yunis (ed.), *Written Texts and the Rise of Literate Culture in Ancient Greece*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 162–188.
- THOMASSEN, L. 2010, *Habermas. A Guide for the Perplexed*, Continuum, London–New York.
- TINDALE, C.1999, *Acts of Arguing. A Rhetorical Model of Argument*, Albany, State University of New York Press.
- TOMASELLO, M. 1999, *The Cultural Origins of Human Cognition*, Harvard University Press, Cambridge (MA).
- TORDESILLAS, A. 2000, *I sofisti davanti alla πῶλις*, in M. Migliori (a cura di), *Il dibattito etico e politico in Grecia tra il V ed il IV secolo*, La città del sole,

Napoli, pp. 43–72.

- 2008, *Gorgias et la question de la responsabilité d'Hélène*, in Aa.Vv, *Anthropinē Sophia. Studi di filologia e storiografia filosofica in memoria di Gabriele Giannantoni*, Bibliopolis, Napoli, pp. 45–54.
- UNTERSTEINER, M. 1996, *I sofisti*, Milano, Bruno Mondadori, (ediz. orig. 1949).
- URBINATI, N. 2014, *Democracy Disfigured: Opinion, Truth, and the People*, Harvard University Press, Cambridge (MA).
- VALIAVITCHARSKA, V. 2006, *Correct Logos and Truth in Gorgias' Encomium of Helen*, in « *Rhetorica* », 24, pp.147–161.
- VAN EEMEREN, F.H., GROOTENDORST, R. 2004, *A systematic theory of argumentation*, Cambridge University Press, Cambridge.
- VAN EEMEREN, F.H., HOUTLOSSER, P. 2000, *Rhetorical Analysis within a pragma-dialectical framework. The case of R.J. Reynolds*, in « *Argumentation* », 14, pp. 293–305.
- VELARDI, R. 1990, *Parola poetica e canto magico nella teoria gorgiana del discorso*, in « *AION(filol)* », 12, pp. 151–165.
- 2001 *Retorica, filosofia, letteratura*, Annali dell'Istituto Universitario Orientale, Napoli.
- (a cura di) 2006, *Platone, Fedro*, BUR, Milano.
- VIRNO, P. 2013, *Saggio sulla negazione. Per una antropologia linguistica*, Bollati Boringhieri, Torino.
- VOIGT, K.M. 2012, *Belief and Truth. A Skeptic Reading of Plato*, Oxford University Press, Oxford–New York.
- WALLACE R.W. 1998, *The Sophists in Athens*, in D. Boedeker–K. Raaflaub (edited by), *Democracy, Empire, and the Arts in Fifth-Century Athens*, Harvard University Pres, Cambridge (MA), pp. 203–222.
- WALZER, A.E. 2013, *Parrhēsia, Foucault and the Classical Rhetorical Tradition*, in « *Rhetoric Society Quarterly* », 43, pp. 1–21.

- WARDY, R. 1996, *The Birth of Rhetoric*, Routledge, London–New York.
- WELSH, S. 2013, *The Rhetorical Surface of Democracy*, Lexington Books, Lanham (MD).
- WENMAN, M. 2013, *Agonistic Democracy*, Cambridge University Press, Cambridge.
- WESTBROOK, R.B. 2006, *Liberal Democracy*, in, Shook, J.–Margolis, J., *A Companion to Pragmatism*, Blackwell, Malden–Oxford.
- WITTGENSTEIN, L. 1978, *Della certezza*, Einaudi, Torino.
- WOLIN, S. 1994, *Hannah Arendt: Democracy and the Political*, in, L.P. Hinchman–S.K. Hinchman, *Hannah Arendt. Critical Essays*, SUNY Press, Albany, pp. 289–306.
- WOLLHEIM, R. 1999, *On the Emotions*, Yale University Press, New Haven (CT).
- YACK, B. 1993, *The Problems of a Political Animal*, University of California Press, Berkeley.
- 2006, *Rhetoric and Public Reasoning: An Aristotelian Understanding of Political Deliberation*, in, « Political Theory », 34, 4, pp.417–438.
- YOUNG, I.M. 2000, *Inclusion and Democracy*, Oxford University Press, Oxford–New York.
- ZAGARELLA, R. 2015, *La dimensione personale dell'argomentazione*, Unipress, Padova.
- ZAGARELLA, R. 2016, *Perché argomentiamo? Consenso e dissenso tra retorica e democrazia*, in, « Rivista Italiana di filosofia del Linguaggio », BC, pp. 310–318.
- ZANGONI, L. 2015, *La dialettica dimenticata. La topica aristotelica nel dibattito contemporaneo*, PhD Thesis, Università degli Studi di Palermo.
- ZERILLI, L. 2016, *A Democratic Theory of Judgment*, Chicago University Press, Chicago.
- ZIŽEK, S. 2008, *Violence: Six Sideways Reflections*, Profile Books, London.

LINGUA, LINGUAGGIO, LINGUAGGI

1. **Valentina CUCCIO**
Parole che risuonano. Usi linguistici e simulazione motoria
ISBN 978-88-548-5485-7, formato 12 × 17 cm, 148 pagine, 10 euro

2. **Duilio D'ALFONSO**
Linguaggio e modelli formali
ISBN 978-88-548-5300-3, formato 12 × 17 cm, 156 pagine, 10 euro

3. **Salvatore DI PIAZZA**
Seeing the similar in the dissimilar. The semiotics of Philodemus's De signis
ISBN 978-88-548-8015-3, formato 12 × 17 cm, 100 pagine, 10 euro

4. **Mauro SERRA**
Retorica, argomentazione, democrazia. Per una filosofia politica del linguaggio
ISBN 978-88-255-0341-8, formato 12 × 17 cm, 284 pagine, 10 euro

Compilato il 31 maggio 2017, ore 16:10
con il sistema tipografico L^AT_EX 2_ε

Finito di stampare nel mese di maggio del 2017
dalla tipografia «System Graphic S.r.l.»
00134 Roma – via di Torre Sant’Anastasia, 61
per conto della «Gioacchino Onorati editore S.r.l. – unipersonale» di Canterano (RM)